

# **Старовавилонские сборники гаданий: материалы для антологии**

## **Исследовательский проект**

### **Срок реализации**

02.11.2019 – 19.06.2020

### **Инициатор проекта**

Институт классического Востока и античности НИУ ВШЭ

### **Руководитель проекта**

Р. М. Нуруллин

### **Участники проекта**

И. Д. Зинатуллин (2 курс, БИС191) ОП «История»

М. Р. Семенова (4 курс, БМД176) ОП «Медиакоммуникации»

М. О. Смулянский (2 курс, АССР191) ОП «Ассириология»

А. Ф. Успенский (2 курс, АССР191) ОП «Ассириология»

**СОДЕРЖАНИЕ**

Гадания по врожденным уродствам.....	3
Гадания по дыму.....	14
Гадания по внутренним органам.....	19
Гадания по муке.....	26
Молитва гадателя.....	30
Список сокращений.....	35

## Гадания по врожденным уродствам (CUSAS 18, 12)

Предисловие, перевод и комментарии М. О. Смулянского и А. Ф. Успенского

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Тератомантия, подобно астрологическим гаданиям и гаданиям по событиям, происходящим на земле, входит в число основных месопотамских практик дивинации по *signa oblativa*, т. е. явлениям, не провоцируемым действиями гадалателя. Под тератомантией понимается гадание по врожденным анатомическим и физиологическим аномалиям у новорожденных людей или животных. Среди последних в Месопотамии преимущественным объектом тератологической дивинации были ягнята, однако существуют тексты, специально посвященные уродствам у детенышей собак и коров. В значительной части тератологических текстов не уточняется, о каком именно животном идет речь.

Древнейшие указания на бытование гаданий по аномальным рождениям обнаруживаются в нескольких старовавилонских письмах. Так, в одном письме провинциальный наместник докладывает царю города Мари о рождении урота, которого обещает прислать для истолкования. Первые дошедшие до нас тератологические сборники также относятся к старовавилонскому периоду, но их точная датировка внутри этого периода затруднительна. Часть из них относится к традиции, находящей продолжение в каноническом тератологическом сборнике первого тысячелетия *Šumma izbu*. Речь идет, прежде всего, о текстах YOS 10, 56 и CUSAS 18, 12, относительно обширных сборниках, связанных друг с другом и, соответственно, с *Šumma izbu* многочисленными параллелями. Родствен этой традиции также тератологический сборник эпохи I династии Приморья, отличающийся регулярностью композиционной структуры. Отдельную группу среди старовавилонских гаданий по врожденным уродствам занимают тексты из архива города Тигунанум на севере Месопотамии, в которых в качестве объекта наблюдения выступают необычные младенцы, аномальные рождения у коров и собак.

В средневавилонский период тератологические тексты распространяются за пределы Месопотамии – до нас дошли свидетельства о наблюдении за аномальными рождениями в Эмаре, Угарите, Хеттском царстве. Кроме оригинальных аккадских сборников на этих территориях использовались также переводы на хеттский, хурритский и угаритский языки. Два текста этого периода дошли из архивов города Ашшура. Интересно заметить, что в одном из них тератологические предсказания соседствуют на табличке с гаданиями по повседневным явлениям на земле. Наконец, к первому тысячелетию относится наиболее хорошо сохранившийся текст гаданий по врожденным уродствам – канонический текст *Šumma izbu*, известный в многочисленных копиях из разных культурных центров Двуречья, в частности, из библиотеки Ашшурбанапала в Ниневии. В текст включены гадания по уродствам у животных и людей, причем часть с предсказаниями, основанными на наблюдении аномалий новорожденного человека, дала второе название текста в месопотамской традиции – *Šumma sinništu arât* (по стандартному началу протазисов «Если женщина забеременела...»). В первом тысячелетии к сборнику *Šumma izbu* были составлены обширные комментарии. Кроме того, из библиотеки Ашшурбанапала известна серия табличек, содержащих выдержки из основного текста.

Протазисы тератомантических оменов либо описывают конкретный аномальный признак (отсутствие или избыточность определенных частей тела, их нахождение не на своем месте), либо сравнивают урота с каким-то животным или объектом (волком, львом, кирпичом и т. п., при этом не всегда ясно, что следует понимать под каждым из таких

сравнений). Аподозисы можно разделить на частные и публичные. Частные повествуют о последствиях рождения уroda для хозяина стада, публичные – о последствиях рождения уroda для страны или города. Отметим, что для тератомантических текстов свойственно преобладание публичных аподозисов, в особенности политического характера – основным адресатом текстов, по всей видимости, являлся царь. В частности, тексты YOS 10, 12 и 56 и CUSAS 18, 12, отрывки из которых представлены в нашем переводе, содержат практически только публичные гадания. Отдельный подтип публичных аподозисов представляют собой так называемые «исторические аподозисы», соотносящие содержание протазиса с конкретным гадательным прецедентом и предвещающие повторение событий, произошедших в известной гадателю исторической ситуации.

Принципы, лежащие в основе связи протазиса и аподозиса, далеко не всегда поддаются однозначной интерпретации. Можно обратить внимание, однако, на некоторые закономерности, отражающие логику гадателя. Прежде всего, для него важна локализация наблюдаемых аномалий на оси правое-левое. Правое преимущественно ассоциировано с предсказаниями для владельца стада или страны, в которой был рожден урод, левое же связывается с предсказаниями для врага. Соответственно, знак с устойчивым положительным значением, если он расположен на правой стороне, понимается как благоприятное знамение для адресата гадания; если же он расположен на «стороне врага», он трактуется как негативное предзнаменование для адресата гадания. Гораздо менее строгую тенденцию представляет собой ассоциация шеи и головы уroda с царской властью, рта с пищей и голоданием и т. д. Стесненность и небольшой размер в протазисе часто связывается с негативными последствиями, открытость и величина, напротив, часто сопровождается положительными предзнаменованиями.

Текст CUSAS 18, 12, отрывок из которого публикуется нами ниже, записан на большой глиняной таблице, содержащей 103 строки. Текст нанесен на обе стороны таблицы, разделение на колонки отсутствует. Сборник включает 69 оменов, записанных хорошо читаемой старовавилонской клинописью. Орфография указывает на происхождение списка из Южной Месопотамии. Текст дошел в очень хорошей сохранности, значимых повреждений немного.

Композиционно CUSAS 18, 12 делится на несколько неравных частей: описание аномалий отдельных частей тела, достаточно последовательно перечисленных в порядке от головы до копыт; сравнение уroda с каким-либо животным или объектом; еще одна группа оменов, содержащих последовательное перечисление частей тела; несколько оменов, посвященных общему состоянию уroda (твердость, размер, цвет); наконец, несколько разнородных оменов, которые составитель, по всей видимости, не смог органически включить ни в одну из предыдущих групп. Судя по всему, текст сборника CUSAS 18, 12 носит компилятивный характер.

Каждый омен начинается словами *šumma izbu* «если урод». Этимологически *izbu* означает «выкидыш» (дериват глагола *ezēbu* «покидать, оставлять»), однако в гадательных текстах эта лексема, вероятно, потеряла свое первоначальное значение: поскольку анатомические аномалии часто бывают вызваны преждевременными и неудачными родами, слово *izbu* стало ассоциироваться с физическими дефектами плода, порой не приводящими к смерти плода. Эксплицитным указанием на то, что в CUSAS 18, 12 под словом *izbu* подразумевается детеныш овцы, служит однозначно идентифицируемая анатомическая лексика: рога, копыта, шерсть и т. д.

## CUSAS 18, 12, гадания 1–15

## Перевод

1. Если у уroda при рождении два рога на правой стороне (головы), а на левой один рог, – это предзнаменование Саргона, которому не было равных.
2. Если у уroda при рождении два рога на левой стороне (головы), а на правой один рог, то враг окружит тебя и пленит твою землю.
3. Если у уroda уже при рождении выступают рога, то в стране появится всеильный царь, или же (другое предсказание): правление царя и его сыновей подошло к концу.
4. Если у уroda при рождении глаза расположены на лбу, то в стране появится всеильный царь.
5. Если у уroda при рождении всего один большой глаз на лбу, то в стране появится всеильный царь.
6. Если у уroda при рождении глаз на лбу, то Нергал поживится.
7. Если у уroda при рождении только один глаз, то обширная страна соберется в крепость.
8. Если у уroda при рождении глаз опустился до челюсти, то в стране появится всеильный царь.
9. Если у уroda при рождении на правой щеке расположен второй рот, то слова царя перевесят слова его врага.
10. Если у уroda при рождении на правой челюсти шерсть длинная, как грива у льва, то царю не найдется равного.
11. Если урод (уже) при рождении покрыт (густой) шерстью, то (это означает) конец правления: власть царя подошла к концу; в случае войны враг сразит твоё войско, и страна будет носить траур.
12. Если у уroda при рождении два тела и одна голова, то в стране появится всеильный царь.
13. Если у уroda при рождении две головы, два рта и две лопатки, то город, в котором он родился, будет поруган, и страну будет пожирать (болезнь).
14. Если у уroda при рождении нет двух ног, но есть анус<sup>1</sup>, и рот расположен правильно, то тот город (в котором был рожден урод) окажется в тяжелом положении и испытает голод.
15. Если у уroda при рождении кишки собраны на голове, и открыт висок, так что видны внутренности, и правая почка открыта, и затвор из плоти закрывается и открывается, то тот город (в котором был рожден урод) будет взят, разрушен и (его народ) рассеян.
16. Если у уroda при рождении кишки торчат наружу, то правитель будет убит, его дворец будет разграблен, или же (другое предсказание): страна распродаст своё имущество.

<sup>1</sup> Джордж предлагает эмендацию: *qinnatam <lā> īšu* «у него нет ануса» (подробнее см. комментарий ниже).

17. Если у уroda кишки расположены на голове, другая страна заберет имущество этой страны.
18. Если у уroda при рождении правое переднее копыто как у осла, то страну постигнет нужда.
19. Если у уroda при рождении левое переднее копыто как у осла, то вражескую страну постигнет нужда.
20. Если у уroda при рождении правое заднее копыто как у осла, то будет голод среди скота.
21. Если у уroda при рождении левое заднее копыто как у осла, у человека расширится загон (для скота).
22. Если у уroda при рождении (все) четыре (копыта) как копыта осла, то Адад побьет (урожай).
23. Если у уroda при рождении кишки расположены низко, то страна столкнется с нуждой.
24. Если урод похож на горного козла, то в стране появится всеильный царь.
25. Если урод похож на рог быка – это предзнаменование Саргона.
26. Если урод как кирпич, голод охватит страну, рацион зерна сократится.
27. Если урод, как пузырь, наполнен воздухом, дворец будет пустовать, или же (другое предсказание): Адад побьет орошаемую землю.
28. Если урод сжат, как колесо, и твердый, страна погибнет, (народ) будет носить траур.
29. Если урод похож на *тигра*, в стране появится всеильный царь.
30. Если урод похож на черепаху, (это предвещает) правление Энлиля, страна будет процветать, царь Шумера будет владычествовать над страной.
31. Если (морда) урода похожа на морду льва, то в стране появится сильный царь, страну эту он ..., или же (другое предсказание): в стране начнется эпидемия, брат не войдет в дом брата.
32. Если (морда) урода похожа на голову *луны*, страна познает нужду, враг восторжествует над ней.

### Комментарий

**4–7.** Логику расположения этих четырех оменов едва ли можно назвать стройной. Первый из них описывает базовую аномалию (глаза на лбу), тогда как затем чередуются случаи, в которых для гадателя важна то единственность глаза, то расположение одного из глаз на лбу (вероятно, можно считать, что при отсутствии эксплицитного указания на обратное речь идет о двух глазах). Кроме того, привлекает внимание тот факт, что гадание 5, в протазисе которого сообщается целый ряд подробностей (у урода только один

большой глаз на лбу), предшествует гаданию 7, чей протазис имеет более общий характер (у уroda только один глаз).

7. *Крепость*. – В клинописной орфографии в слоговой записи, как правило, не различаются формы единственного и множественного числа слова *dannatum* «крепость», и сделать окончательный выбор между двумя вариантами перевода («страна соберется в (одну) крепость» или «страна соберется в крепости») представляется затруднительным. Авторы CAD D полагают, что в такого рода аподозисах речь идет о форме множественного числа (*dannātu* «fortresses»)². Такой же трактовки придерживается Джордж в своем переводе этого омена. Наконец, перевод «fortresses» для *da-an-na-tim* в идентичном омене из младовавилонского сборника *Šumma izbu* предлагается также в издании Лейхти³. В основе этой интерпретации, вероятно, лежит представление о соответствии обширности страны (*mātum rapaštum*) множеству ее крепостей. Понимание *da-an-na-tim* как формы ед. ч. можно встретить в CAD R 163b: «the far-flung land will gather at the fortress». Такая интерпретация подразумевает контраст между разрозненным состоянием населения обширной («far-flung») страны и его концентрацией в одном месте в ситуации военной угрозы⁴. Сильным доводом в пользу толкования *da-an-na-tim* как формы ед. ч. является отсутствие показателя множественности MEŠ при логограмме KI.KAL (= *dannatu*) в сходных аподозисах из младовавилонских гадательных текстов⁵. При любой интерпретации аподозис, по всей видимости, предсказывает стране осадное положение.

9. *Щека*. – Слово *isu* традиционно переводится как «челюсть»⁶. В этом и последующих оменах, по-видимому, подразумевается боковая поверхность морды животного.

13. *...будет поруган...* – Формально последовательность *uš-ta-aḥ-ḥa* можно проанализировать или как презенс от *šutāḥūm* (порода Št от *aḥūm*), или как презенс от *šutahḥū* (порода Dt от *šuhḥū*). Глагол *šutāḥūm* засвидетельствован в немногочисленных контекстах, относящихся к более поздним, чем старовавилонский, периодам, и имеет значение «сплачиваться, объединяться в пару с кем-либо»⁷, которое едва ли позволяет получить осмысленный перевод аподозиса.

Точное значение глагола *šuhḥū* является предметом дискуссии, однако ясно, что в большинстве случаев его семантика связана с половыми отношениями. В ANw. 1261 для породы D этого глагола предлагается значение «оплодотворять» («schwängern»); в CAD Š₃ 207 *šuhḥū* переводится как «to have (illicit) sexual intercourse». Порода Dt в обоих словарях определяется как пассивная по отношению к соответствующему значению породы D (несмотря на то, что в CAD значение породы D предполагается непереходным). Опционально присутствующий, согласно переводу CAD, семантический компонент незаконности постулируется, по-видимому, на основании большого числа контекстов, в которых субъектом *šuhḥū* являются жрицы, обязанные соблюдать celibat⁸.

Наиболее перспективной кажется интерпретация этого глагола, предложенная В. Р. Майером⁹. Согласно Майеру, значение *šuhḥū* может быть связано с идеей осквернения и ритуальной нечистоты. В пользу этой интерпретации можно привести следующие аргументы. Во-первых, текст царского магического ритуала, анализируемый в работе

² CAD D 89b *dannatu*, mng. 2c.

³ Leichty, op. cit., 205, § 37.

⁴ Ср. отражение этой идеи в YOS 10, 13:16: *mātum kalūša ana ālim ištēn ipaḥḥur* «вся страна соберется в один город» (цит. по CAD P 25 *paḥāru* mng. 1a–3').

⁵ См. примеры в CAD D 89b.

⁶ Семантическая граница между *isu*, *lahū* и некоторыми другими близкими по смыслу анатомическими терминами неясна. Нельзя исключать, что слово *isu* в действительности имело более широкое значение.

⁷ См. ANw. 22: «sich paaren, zusammentun»; CAD Š₃ 395: «to team up with, to join».

⁸ См., например: *ēntu šuhḥāt* «the high priestess will have sexual intercourse» (TCL 6, 4:6, цит. по CAD Š₃ 207).

⁹ Mayer, W. R. Ein neues Königsritual gegen feindliche Bedrohung *Orientalia NS 57* (1988), 155–158.

Майера, предписывает царю трехдневное омовение после совершения с девушкой действия, описываемого глаголом *šuhhû*. Во-вторых, в свете такого перевода хорошее объяснение получает стих из средневавилонской версии Эпоса о Гильгамеше и параллель к нему в VII таблице канонической версии. Обращаясь к Шамхат, Энкиду произносит проклятие: *su-nu-ki dam-qa qa-du-tum li-še-ih-ḫi*. Для этого трудного стиха можно предложить следующий предварительный перевод: «пусть пивной осадок *осквернит* твое прекрасное лоно!»<sup>10</sup> Такой перевод глагола *šuhhû* в этом отрывке подкрепляет следующий стих Эпоса, образующий синонимический параллелизм с приведенным выше стихом: «Пусть пьяный испачкает блевотиной твое праздничное платье»<sup>11</sup>. В качестве синонимической пары к *šuhhû* в этом стихе выступает *bullulu* «вывалить (в грязь), испачкать»<sup>12</sup>.

Упомянутую выше частотность появления *šuhhû* при описании половых отношений со жрицами также можно считать аргументом в пользу связи этого глагола с семантикой нечистоты, осквернения. Поскольку жрицы обладали сакральным статусом, нарушение их неприкосновенности являлось бесспорным источником осквернения, нарушением религиозного табу.

В рамках такого понимания глагола Майер усматривает возможность отождествить с ним также проблемную форму из 199-й строки I таблицы Эпоса о Гильгамеше, где описывается отторжение Энкиду зверями после его встречи с Шамхат. Результатом такой интерпретации, принятой, например, в статье Кох-Вестенхольц и Вестенхольца<sup>13</sup>, является перевод *ul-taḫ-ḫi-ID/ul-taḫ-ḫi/[...]ḫa Enkidu ullula pagaršu* как «Энкиду запятнал свое чистое тело». Таким образом, рассматриваемый глагол оказывается противопоставлен прилагательному *ullulu* «чистый» (отглагольное прилагательное от *ullulu* «очищать»; заметим, что этот глагол часто описывает ритуальную чистоту). Сексуальные отношения с человеком, по мысли У. Кох-Вестенхольц и А. Вестенхольца, наделяют Энкиду нечистотой, нарушают нормы его первобытной дикой жизни среди зверей, выводят его из их среды и делают сопричастным человеческому миру. Однако такое прочтение опять-таки не является единственно возможным и сталкивается со следующими проблемами. Во-первых, разночтения между манускриптами, сохранившими этот стих Эпоса, требуют признания по крайней мере одного из вариантов как ошибочного (ошибкой, вероятно, нужно объяснять знак ID в последовательности *ul-taḫ-ḫi-ID*<sup>14</sup>). Во-вторых, запись *ul-taḫ-ḫi* может быть связана не с глаголом *šuhhû*, а с глаголом *lu<sup>22</sup>û* «загрязнять, осквернять»<sup>15</sup>. Наконец, противопоставление *šuhhû* и *ullulu* также не может быть сочтено однозначным аргументом – нет твердой уверенности в том, что *ullulu*, отглагольное прилагательное породы D, в данном контексте означает «чистый». Эдцард<sup>16</sup> предполагает семантический

<sup>10</sup> Мы следуем переводу Б. Ландсбергера (см. Lansberger, B. Zur Vierten und siebenten Tafel des Gilgamesch-Epos. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 62 (1968), 124). Иное чтение этого стиха предложено в издании Джорджа: *su-bat-ḫi<sup>1</sup> dam-qa qa-ḫa<sup>2</sup> ru<sup>3</sup> li<sup>4</sup>-še-eh-ḫi* «May the ground defile your fine-looking garment» (George, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Oxford, 2003. Pp. 298–299, l. 16, см. также комментарий на стр. 302).

<sup>11</sup> См. George, op. cit., 298:17. Ср. перевод Джорджа: «May the drunkard smear with dust your festive gown!» (ibid., 299).

<sup>12</sup> Принципиально иное толкование интересующего нас стиха представлено в CAD Š<sub>3</sub> 208: «may mud ruin your fine *sūnu* garment». Согласно CAD, в этом стихе употреблено не слово *sūnu* «лоно», а омонимичная ему лексема, обозначающая некий предмет одежды. В рамках своей трактовки авторы CAD вынуждены постулировать существование отдельного (омонимичного обсуждаемому) глагола *šuhhû*, чье значение («to ruin, destroy») выводится ими исключительно на основании одного стиха из Эпоса о Гильгамеше.

<sup>13</sup> Westenhof A., Koch-Westenhof, U. Enkidu – the Noble Savage? In: Finkel, I. L., George, A. R. (eds.), *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, 2000. P. 439, fn .9. См. также George, op. cit., 798.

<sup>14</sup> Edzard, D. O. Kleine Beiträge zum Gilgameš-Epos. *Orientalia NS* 54 (1985), 51.

<sup>15</sup> Mayer, op. cit., 158.

<sup>16</sup> Edzard, op. cit., 50–51.

переход от «очищенный» к «опустошенный»; надежное отождествление формы *ul-taḥ-ḫi-ID* он считает невозможным и оставляет ее без перевода.

Проблемными для гипотезы Майера, связывающей глагол *šuhḫû* с концептом нечистоты, являются несколько контекстов, в которых речь не идет об осквернении. Так, нейтральный смысл ожидается при описании физиологических аномалий в медицинских текстах, например: «Если у него при мочеиспускании или когда-то еще выделяется семя, как когда он *вступает в половые отношения с женщиной*»<sup>17</sup>; «Если ему снится, что он собирается *вступить в половые отношения с женщиной, но его семя...*» (точный характер симптома не ясен)<sup>18</sup>. Кроме того, автор комментария<sup>19</sup> к астрологическому тексту *Enūma Anu Enlil* определяет *šuhḫû* через глаголы *rehû* «оплодотворять, совокупляться» и *nāku* «совокупляться», свободные от коннотаций осквернения и нечистоты (важно, что это единственный случай эксплицитного объяснения семантики *šuhḫû* в рамках месопотамской традиции). Обращает на себя внимание отсутствие других примеров на употребление *šuhḫû* как астрологического термина. Мы не знаем, можно ли допустить, что составитель исходного текста *Enūma Anu Enlil* подразумевал здесь форму породы *Št* от *ahû* «объединяться, сплачиваться» (ср. употребление этого глагола по отношению к планетам в CAD Š<sub>3</sub> 420).

Джордж обращает внимание на предположение Геллера, состоящее в том, что сходство фонетического облика глаголов *šutāḫûm* и *šutahḫûm* мотивировало (в процессе народной этимологии) ассоциацию *šutahḫûm* с парностью признаков в протазисе. Упоминание двух аномальных пар (две головы и два рта) и одной нормальной (две лопатки) должно быть, наверное, понято как описание сросшегося эмбриона. Менее вероятно, что упоминание двух лопаток оказывается механически встроенным в ряд прочих пар, поскольку внимание гадателя обращено на саму парность наблюдаемых объектов.

Как бы то ни было, если в нашем тексте действительно представлен глагол *šuhḫû* «осквернять», употребление этого глагола для описания действия, совершаемого по отношению к городу, представляется уникальным. Слова *ālum ša iwwaldu uštahḫa* «город, в котором был рожден (урод), будет осквернен» могут быть поняты либо метафорически, либо метонимически. В первом случае речь должна идти об осквернении самого города, во втором – о скверне, которая падает на его жителей (ср. сходную проблему в гадании 2, где *eršetka itabbal* можно понимать либо как «(враг) присвоит твою землю», либо как «(враг) уведет население твоей страны»; в обоих случаях мы склоняемся к метонимическому прочтению).

Можно допустить существование определенной логической связи между двумя частями аподозиса: предсказание «страна эта будет поедена» предвещает вспышку эпидемии, и, если верно предположение Майера о значении глагола *šuhḫû*, осквернение страны может пониматься либо как причина распространения в ней болезни, либо как состояние ритуальной нечистоты, вызванное болезнью.<sup>20</sup>

**14. ...окажется в тяжелом положении и испытает голод.** – Словоформы *sunqam* и *issannaq*, которые мы переводим как «голод» и «окажется в тяжелом положении», являются однокоренными и происходят от глагола *sanāqu*. Существительное *sunqum* имеет значение «нужда, голод», что подтверждается многочисленными контекстами, в которых его употребление сопровождается упоминанием нехватки зерна и каннибализма. Траектория семантического развития, стоящего за появлением значения «голод» у этого

<sup>17</sup> Farber, W. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi*. Wiesbaden, 1977. S. 227, Z. 6.

<sup>18</sup> Weiher, E. von. *Spätbabylonische Texte aus Uruk 2*. Berlin, 1983. No. 22 i 20'.

<sup>19</sup> Frazer, M., 2016, Commentary on Enūma Anu Enlil 8 (CCP 3.1.8.A.a). Cuneiform Commentaries Project (E. Frahm, E. Jiménez, M. Frazer, and K. Wagensonner), 2013–2020; accessed June 20, 2020, at <https://ccp.yale.edu/P363690>. Rev. 32.

<sup>20</sup> Cp. George, CUSAS 18, p. 61.

существительного, не прослеживается внутри спектра значений производящего глагола, но представляется возможным, что мотивацию следует искать в концепте «стесненные обстоятельства», который родствен значению «быть закрытым, сомкнутым» статива породы G глагола *sanāqu*.

Выделение у *sanāqum* отдельного значения, надежно отождествляемого с идеей закрытости, узости основано на немногочисленных, но показательных контекстах. Так, в гадательном тексте из Тигунанума<sup>21</sup> *sanāqum* противопоставляется *rapāšum* «быть широким»; в старовавилонских гадательных текстах этот глагол используется для описания закрытых отверстий в печени. Также есть одно свидетельство употребления формы породы Št этого глагола в контексте описания закрытости ноздрей уroda<sup>22</sup>. Кроме того, ср. значение «закрывать» у *sunniqu* в следующем пассаже из молитвы ночным богам: *sunniqā dalātu turrā abullātu* «Закрываются двери, захлопнуты ворота»<sup>23</sup>.

Соседство слова *sunqum* и глагольной формы *ussannaq* (презент 3sg Dt от *sanāqum*) может быть ключом к пониманию глагольной формы. Как кажется, порода Dt глагола *sanāqum* не обладает собственным лексикализованным значением, а образует регулярный пассив к породе D. При этом сама структура значений породы D глагола *sanāqu* довольно сложная, и состоит из удаленных друг от друга и неравномерно засвидетельствованных семантических блоков, границу между которыми не всегда легко провести. Формы породы Dt, сходные с нашей по употреблению, встречаются еще дважды в пассажах из *Šumma izbu: mātu ussannaq* «страна ...»<sup>24</sup>. Их значение нельзя уверенно определить, однако нужно отметить, что оно производится от другого значения D, чем в немногих прочих случаях использования Dt. Два значения, выделяемых у *sunniqu* в CAD, могут претендовать на роль производящих: «to subdue» и «to harass, to plague»<sup>25</sup>. Отнесение пассажей, в которых объектом *sunniqu* является *mātu*, к первому из этих значений вызывает у авторов CAD сомнения. Соположение с *sunqu* является аргументом в пользу связи со значением D «to harass, to plague» – при таком чтении в двух частях аподозиса реализуется одна и та же семантика корня, а аподозис предстает как плеонастический оборот.

Отметим, что в упоминавшихся выше пассажах из *Šumma izbu*, где в аподозисе мы встречаем фразу *mātu ussannaq*, в протазисе речь идет либо о слишком маленьких, либо о слишком близко расположенных друг к другу глазах уродца – очевидна ассоциативная связь между стесненным положением города и аномальной узостью черт лица. Поскольку и в нашем тексте уместно было бы ожидать связь между протазисом и аподозисом, Джордж предполагает, что слова *qinnatam īšu* «имеет анус» представляют собой испорченный текст, и предлагает эмендацию: *qinnatam <lā> īšu* «<не> имеет ануса». В пользу этой эмендации свидетельствует тот факт, что в другом предсказании<sup>26</sup> из нашего сборника закрытый анус также предвещает голод.

**15.** Наш перевод отчасти основан на интерпретации этого омена в работе Ю. Кириленко<sup>27</sup>, где предлагаются три эмендации.

1. *na-<ka>-ap-ta-šu (nakkaptašu)* «его висок» (ср. чтение *na-ap-ta-šu* «его отверстие» в издании Джорджа). Эта эмендация решает две морфологические проблемы – отсутствие согласования подлежащего и сказуемого по роду и неожиданный для формы status

<sup>21</sup> CUSAS 18, 19:8'.

<sup>22</sup> CUSAS 18, 16 vii 13.

<sup>23</sup> Oppenheim, A. L. A new prayer to the “gods of night. *Analecta Biblica* 12 (1959), p. 83, l. 38.

<sup>24</sup> Leichty, op. cit., X 36', 43'.

<sup>25</sup> CAD S 143–144 *sanāqu* mng. 10b и mng. 12b соответственно.

<sup>26</sup> CUSAS 18, 12:85.

<sup>27</sup> Kirilenko, Yu. New Reading for a *Šumma izbu* protasis from CUSAS 18, No. 12 §15. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2017/2, pp. 103–104, No. 56.

pronominalis гласный *a* (для *naptû* ожидалась бы форма *naptûšu*) – и подкрепляется употреблением слова *nakkartu* в параллельном гадании в одном из манускриптов *Šumma izbu* (SBTU 4, 142). Кроме того, субъектом при глагольной форме *petiat* в тератологических сборниках обычно бывает конкретный орган или часть тела.

2. *ka-li-<su<sub>2</sub>>* «его почка» (ср. чтение *ka-li* «весь» в издании Джорджа). Исправление основано прежде всего на употреблении слова *kalitum* «почка» в практически идентичном пассаже из *Šumma izbu*. Косвенным аргументом, наверное, нужно считать то, что редкое для тератологических текстов сочетание *daltum ša šīrim* (в нашем тексте сопряженное сочетание: *dalat šīrim*) в сборнике *Šumma izbu* появляется в разделе, посвященном почкам уродов.

3. Перед словом *imittu* «правая сторона» Кириленко восстанавливает *nota genitivi ša: ka-li-<su<sub>2</sub> ša> i-mi-ti* «его правая почка» (букв.: «его почка правой стороны»). Как показывает Кириленко, для выражения значения «его (урода) правый/левый X» в старовавилонском тератологическом корпусе используется конструкция с *nota genitivi X-šu ša šumēlim/imittim*, в то время как обычное для младовавилонского сборника *Šumma izbu* сопряженное сочетание *X šumēlišu/imittīšu* не засвидетельствовано.

26. *Рацион зерна сократится.* – Единственный пассаж, составляющий полную параллель с интересующим нас отрывком (*iprum imaqqut*) – это аподозис из младовавилонского сборника гаданий *Šumma ālu*<sup>28</sup>. Издатель этого текста отождествляет последовательность знаков *IB-ru* с лексемой *epru* «пыль» и предлагает следующий перевод: «dust will fall». Против этой интерпретации свидетельствует близкий по содержанию омен из старовавилонского тератологического сборника YOS 10, 56. Здесь вместо *iprum imaqqut* употреблено несколько более частотное сочетание *kurrum imaqqut* «кор (зерна) сократится»<sup>29</sup>. Как отмечает Э. Джордж<sup>30</sup>, в свете этой параллели *IB-rum* в нашем тексте следует понимать как *ipru* «рацион зерна»<sup>31</sup>. Глагол *maqātu* «падать», по всей видимости, употреблен здесь в значении «сокращаться, уменьшаться в цене»<sup>32</sup>.

27. *Адад похвёт орошаемую землю.* – Аподозис омена относится к разряду «типовых»<sup>33</sup>. Ассоциативная связь таких аподозисов с протазисом, как правило, остается неясной. В нашем случае, однако, можно предположить, что в ее основе лежит ассоциация употребленного в протазисе слова *šāru* «ветер; газы в теле» с Ададом, богом грозы и бури, чье имя традиционно записывается с помощью того же знака (IM), который используется в качестве логограммы для записи слово *šāru*.

28. *Сжат, как колесо.* – Смысл протазиса не вполне ясен. Предложенные нами переводы слов *kurput* «сжат» и *mugarru* «колесо» взаимообусловлены. Употребленная в тексте форма статива образована от глагола *kurputu*, базовое значение которого — «скатываться в комок». В свете этого из значений лексики *mugarru* «повозка, колесница; часть колесницы (колесо?)» уместным представляется выбрать значение «колесо». В свою очередь, сравнение с колесом позволяет предположить, что описанный в омене дефект состоит в том, что плод родился свернутым в кольцо, то есть, по-видимому, застывшим в позе эмбриона.

29. *Тигр.* – Перевод слова *mindinu* как «тигр» условен, точное зоологическое отождествление этого термина неизвестно. Аккадская лексема нередко встречается при перечислении животных, часто наряду с обозначениями крупных хищников. См. в

<sup>28</sup> Freedman, S.M. *If a city is set on a Height. The Akkadian omen series Šumma ālu ina mēlê šakin 1. Tablets 1-21*. Philadelphia, 1998. P. 70.

<sup>29</sup> CAD K 564.

<sup>30</sup> CUSAS 18, p. 63.

<sup>31</sup> CAD I/J 166 mng. 1.

<sup>32</sup> CAD M I 244 mng. 1f.

<sup>33</sup> «Stock apodoses» в терминологии Э. Лейхти.

особенности [a]na rimtāīya igrurū nimrū mi-di-nu lābū šurānū «от моего (собаки) рёва разбегаются леопарды, тигры, львы и коты»<sup>34</sup>. Изолированная этимологическая параллель между аккадским *mindinu* и арабским *ʿal-madīn*- «лев»<sup>35</sup> не дает возможности точно определить значение аккадской лексемы, однако подкрепляет гипотезу, согласно которой *mindinu* обозначало крупного представителя семейства кошачьих.

**31.** ...страну эту он... — Обсуждение последовательности знаков, которую Э. Джордж читает как *u<sub>2</sub>-na-a-ta-aš* см. в комментарии к §11 старовавилонского тератологического сборника YOS 10, 56<sup>36</sup>. Предложенное там чтение *u<sub>2</sub>-na-ḥa<sup>1</sup>-aš<sup>2</sup>* привлекательно тем, что позволяет видеть в нашем пассаже хорошо засвидетельствованное сочетание *māta nuḥḥušu* «приводить страну к процветанию». Вместе с тем оно сталкивается с серьезными орфографическими и палеографическими трудностями:

1) Знак AŠ<sub>2</sub> в CUSAS 18, 12 не употребляется.

2) Отождествление четвертого знака в последовательности (*ta* по Джорджу) с AŠ<sub>2</sub> палеографически сомнительно.

3) В YOS 10, 56 между знаками *na* и *aš* мы видим один поврежденный знак, который, судя по прорисовке, едва ли можно отождествить со знаком ḤA.

4) Нельзя быть уверенным в том, что в конце строки на ранде отсутствует знак AŠ. Впрочем, это наименьшая из трудностей: на ранде в принципе часто встречаются случайные клиновидные штрихи, не образующие никакого знака. Против чтения знака AŠ также говорит то, что клин расположен слишком низко.

Итак, на данный момент приходится признать отсутствие удовлетворительного решения проблемы.

**31–32.** Если (морда) уroda похожа на... — Дословно «если урод как морда...». По-видимому, перед нами не сравнение всего тела урода с мордой того или иного животного, а синтаксически неудачное описание сходства морды урода с мордой зверя. Подтверждением такому толкованию служат параллели из текста YOS 10, 56, в которых эксплицитно сравниваются именно морды животных (см., например, YOS 10, 56 §11: *šumma izbu panī UR.MAḤ šakin*). Неуклюжий синтаксис пассажей из публикуемого нами сборника, по-видимому, следует объяснять стремлением составителя текста к единообразному оформлению раздела, содержащего омены, посвященные сравнению урода с разными объектами (§§24–32).

**32.** Лунь. — Перевод «лунь» для сочетания *iššūru lemuttu* условен. За пределами нашего текста и параллельного пассажа в YOS 10 56 i 28-30 это сочетание встречается в лексических списках, где оно отождествляется с лексемой *eššebu*. Оба аккадских слова, приравниваются, в свою очередь, к шумерскому названию птицы <sup>d</sup>nin.ninna<sup>mušen</sup>. Согласно традиционной точке зрения, *eššebu* обозначает птицу, близкую к сове или какому-то другому ночному хищнику. Такое понимание, представленное, в частности, в CAD<sup>37</sup>, подкрепляется рядом косвенных аргументов. Так, нередко встречается соположение *eššebu* и лексемы *qadū*, для которой также постулируется значения «сова». Кроме того, сохранились упоминания о специфических звуках, издаваемых птицей *eššebu*. Наконец, есть тексты, в которых эта птица ассоциируется с ночью. Отождествление *eššebu* с совой было отвергнуто в недавней работе Н. Велдхойса<sup>38</sup>. Велдхойс указал несколько

<sup>34</sup> Lambert BWL 192: 23; другие контексты см. CAD M<sub>2</sub> 85.

<sup>35</sup> SED II No. 151.

<sup>36</sup> Перевод отрывка из этого текста, выполненный О.К. Матвеевой, был опубликован в виде отчета по проекту «Гадательные практики Древней Месопотамии: материалы для антологии». См. <https://iocs.hse.ru/mirror/pubs/share/374762450.pdf>; <https://iocs.hse.ru/news/374762491.html>.

<sup>37</sup> CAD E 370-371.

<sup>38</sup> Veldhuis, N. *Religion, Literature and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and The Birds, with a catalogue of Sumerian bird names*. Leiden, Boston, 2004. Pp. 273 ff.

пассажей из шумерских текстов, в которых шум. <sup>d</sup>**nin.ninna**<sup>mušen</sup> едва ли может обозначать сову. Он отдает предпочтение уже рассматривавшемуся в литературе<sup>39</sup> орнитологическому отождествлению <sup>d</sup>**nin.ninna**<sup>mušen</sup> с лунем. Одним из аргументов в пользу этой гипотезы служит наличие в аккадском языке отдельной лексемы женского рода *eššebītu*. Существование двух самостоятельных слов для самца и самки, вероятно, говорит в пользу отождествления с теми орнитологическими видами, у которых сильно развит половой диморфизм.

---

<sup>39</sup> Salonen, A. *Vögel und Vogelfang im altem Mesopotamien*. Helsinki, 1973. S. 162.

## Гадания по дыму

Предисловие, перевод и комментарии М. Р. Семеновой

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Гадания по дыму, или либаномантия, вероятно, практиковались еще шумерами. Однако письменные сборники, посвященные этой гадательной практике, впервые появляются только в старовавилонский период (XX–XVII вв. до н.э.) и написаны на аккадском языке. К либаномантии прибегали не только жители Древней Месопотамии. Она была распространена среди многих цивилизаций Древнего Мира: в Египте, Сирии, Палестине, Персии и даже в Греции и Риме.

Сегодня известно всего два клинописных сборника с гаданиями по дыму. Оба датируются старовавилонским периодом и происходят с юга Месопотамии. Первый сборник, перевод которого опубликован нами ниже, дошел до наших дней в трех манускриптах: НМА (UCLM) 9-2433 (манускрипт А), AfO 29/30, р. 51 (манускрипт В) и CBS 156 (манускрипт С). Из них в наилучшей степени сохранился манускрипт А<sup>40</sup>. Второй сборник известен по одному манускрипту – CBS 14089<sup>41</sup>. Несмотря на малочисленность дошедших до нас источников, описывающих гадания по дыму, этот вид гаданий, судя по всему, был довольно популярен в Древней Месопотамии<sup>42</sup>. По мнению Петтинато, простота, которой отличалась эта разновидность гаданий, могла послужить той причиной, по которой либаномантия практически не находит отражения в позднейшей письменной культуре Месопотамии (вторая половина II–I тыс. до н.э.). По-видимому, составителей поздних гадательных сборников, главным образом, интересовали более изощренные гадательные практики (такие, как гадания по внутренним органам или гадания по небесным явлениям). Таким образом, отсутствие в I тыс. до н.э. сборника, специально посвященного гаданиям по дыму, вероятно, не следует рассматривать как свидетельство о непопулярности этого вида гаданий в позднейшие эпохи.

Несколько слов следует посвятить порядку, в соответствии с которым проводились гадания по дыму. Рядом с жаровней, из которой поднимался дым, располагался столик с подношениями богам. Подношения были призваны умиловить богов и обеспечить их присутствие во время гадания. Гадатель бросал на тлеющие в жаровне угли специально приготовленную муку. Возможно, в жаровню также помещали кусочки кедра, аромат которого должен был привлечь богов. Задача гадателя заключалась в наблюдении за дымом от муки. В зависимости от поведения дыма определялось, благоприятствуют ли боги заказчику гадания. Гадатель отмечал, в частности, в какую сторону стелется дым, где и как скоро он развеивается, поднимается ли он единым столбом или разделяется на части. Насколько можно судить по тексту сборника, исход гадания, прежде всего, зависел от того, в какую сторону стелется дым. По всей видимости, при проведении гадания прорицатель сидел, обратившись лицом на восток. Вероятно, гадание совершалось на

<sup>40</sup> Полный перевод интересующего нас сборника (манускрипты А и В) содержится в работе Петтинато (Pettinato, G. *Libanomanzia presso i babilonesi. Rivista degli studi orientali* 41 [1966], 303–327). Статья Финкеля (Finkel, I. L. *A New Piece of Libanomancy. Archiv für Orientforschung* 29/30 [1983/1984], 50–55) посвящена изданию манускрипта С, который сохранил первые пятнадцать гаданий (их текст переведен Финкелем заново).

<sup>41</sup> Этот текст издан в статье Р. Биггса (Biggs, R. *A propos des textes de libanomancie. Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 63 [1969], 73–74).

<sup>42</sup> См. Maul, S. M. *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading of the Signs of Heaven and Earth*. Waco, 2018. Pp. 129–133.

рассвете. Движение дыма в сторону от гадателя, по направлению к восходу солнца, считалось добрым знаком. Напротив, движение дыма на запад (в сборнике это направление описывается сочетанием *ana ḥallī bārīm* «к бедрам гадателя») расценивалось как дурное предзнаменование. Левая сторона (юг) рассматривалась как неблагоприятная для заказчика, в то время как правая (север) ассоциировалась с удачным для него исходом гадания.

Некоторые из представленных в сборнике гаданий можно разделить на пары, противоположные по смыслу. Каждая из таких пар поочередно описывает положительное и отрицательное для заказчика предзнаменование (см., например, первые шесть гаданий публикуемого ниже отрывка). Семь гаданий в начале сборника объединены военной тематикой и, таким образом, касаются интересов государства и страны в целом. Как было отмечено выше, либаномантия, очевидно, считалась относительно простым способом гадания. К ней прибегали, в частности, в условиях военного похода, когда требовалось срочно получить предсказание относительно исхода предстоящей битвы. Остальные предсказания в сборнике носят скорее бытовой (частный) характер. Речь в них идет о потере скота, болезнях и т.п.

### HMA (UCLM) 9-2433 // CBS 156 // AfO 29/30, 51

#### Перевод

1. Если ты высыпал муку (в курильницу), и от нее при горении исходит сильное пламя, то твои войска сразят врага.
2. Если ты высыпал муку, и пламя (сначала) было слабым, а потом стало сильным, то враг сразит твои войска.
3. Если ты высыпал муку, (и дым от нее) стелется направо, а не налево, то ты одолеешь твоего противника.
4. Если ты высыпал муку, (и дым) стелется налево, а не направо, то твой противник одолеет тебя.
5. Если ты высыпал муку, (и дым) стелется на восток и не стелется в сторону гадателя, то (это предвещает) поражение твоего врага.
6. Если ты высыпал муку, (и дым) стелется на запад и не стелется на восток, то твой противник одолеет тебя.
7. Если ты высыпал муку, (и дым) стелется во все стороны в равной мере, то оружия (твои и твоего врага) равны (по силе).
8. Если ты высыпал муку, (и дым) собрался вместе, то (это предвещает) успех<sup>43</sup>: там, куда человек пойдет, он получит<sup>44</sup> прибыль.
9. Если вершина дыма разделена на (две) части, то (это предвещает) убытки; в доме человека будет потеря скота.
10. Если вершина дыма рассеяна, то (это предвещает) потерю рассудка.

<sup>43</sup> Букв.: полнота в груди.

<sup>44</sup> Букв.: съест.

11. Если вершина дыма (по форме) как корзина (бога) Шамаша, то в доме человека случится болезнь.
12. Если вершина дыма имеет форму финиковой пальмы<sup>45</sup>, а в своем основании (дым) тонок, то беда постигнет человека.
13. Если дым *слаб* и сжат, то нужда охватит человека.
14. Если дым *пошел слабо*<sup>46</sup>, а (затем) *иссяк*<sup>47</sup>, то человек преодолет трудности.
15. Если дым *пошел*<sup>48</sup> на восток, а (затем) *иссяк*<sup>49</sup>, то человек преодолет трудности.
16. Если в дыме с восточной стороны по направлению к гадателю образовалось отверстие<sup>50</sup>, (и дым) застыл (в таком положении), то правитель преодолет трудности.
17. Если дым *пошел*<sup>51</sup> <на восток(?)> и не *иссяк*<sup>52</sup>, то человека охватит нужда, и он не сумеет ее преодолеть.
18. Если дым разделился надвое, то (это предвещает) потерю рассудка.
19. Если у дыма есть<sup>53</sup> корона, то (это предвещает) почести<sup>54</sup>.
20. Если тень от дыма отчетлива<sup>55</sup>, то дела в доме человека будут идти благополучно<sup>56</sup>.
21. Если дым [пол]он «звезд»<sup>57</sup>, то о человеке станут *распускать слухи*<sup>58</sup>.
22. Если дым ...[... рас]ширился, то (это предвещает) успех<sup>59</sup>.
23. Если дым ...[...], то (это предвещает) порядок<sup>60</sup>.
24. Если дым все время стелется по земле<sup>61</sup>, то (это предвещает) убытки и падеж скота в хозяйстве<sup>62</sup> человека.
25. Если дым *густой*<sup>63</sup> и подобен ..., на царя будет совершено нападение.
26. Если дым протянулся с правой стороны по направлению к восходу солнца, то бог, которого ты ..., благоволит твоей жертве<sup>64</sup>.

<sup>45</sup> Букв.: собралась, как финиковая пальма.

<sup>46</sup> Букв.: слабо(?) пробился (*rīqūssu ipluš*).

<sup>47</sup> Букв.: ушел.

<sup>48</sup> Букв.: пробился (*ipluš*).

<sup>49</sup> Букв.: ушел.

<sup>50</sup> Букв.: Если дым пробит (*pališ*) с востока к бедрам гадателя.

<sup>51</sup> Букв.: пробился (*ipluš*).

<sup>52</sup> Букв.: не ушел.

<sup>53</sup> Восстановление глагольной формы (*i-ʿšūʾ*) следует CAD A<sub>1</sub> 157a.

<sup>54</sup> Букв.: поднятие головы.

<sup>55</sup> Букв.: цела (*šalim*).

<sup>56</sup> Букв.: путь дома человека будет цел (*kibis bīt awīlim šalim*).

<sup>57</sup> Смысл неясен. Возможно, имеются в виду искры.

<sup>58</sup> Букв.: над человеком будут установлены уста (*pūm eli awīlim iššakkan*).

<sup>59</sup> Букв.: полнота груди.

<sup>60</sup> Букв.: прочные основания.

<sup>61</sup> Букв.: все время ложится. Восстановление глагольной формы (*ir-ta-n[a]-b[i]-iṣ*) следует CAD R 12a.

<sup>62</sup> Букв.: в доме.

<sup>63</sup> Употребленный в оригинале глагол *karāšū*, возможно, представляет собой фонетический вариант глагола *garāšū* «быть массивным» (см. CAD K 182b).

<sup>64</sup> Букв.: будет присутствовать, когда ты станешь приносить (ему) жертву.

27. Если дым протянулся с левой стороны к его<sup>65</sup> голове, то (это предвещает) присутствие богов, (покровительствующих?) вой[ску].
28. Если дым согнулся направо и налево, то ты не раз сумеешь проникнуть вглубь (стана) твоего врага, и (враг) не удержит<sup>66</sup> то, чем владеет.
29. Если дым сгустился справа, а его левая сторона опала, то ты одолеешь своего противника.
30. Если дым сгустился слева, а его правая сторона опала, то твой противник одолеет тебя.
31. Если дым сгустился на восточной стороне, и опал перед гадателем<sup>67</sup>, то ты одолеешь своего противника.
32. Если дым сгустился перед гадателем<sup>68</sup>, и рассеялся на восточной стороне, то твой противник одолеет тебя.

### Комментарий

1. *Мука*. – Буквальный перевод начала этого и последующих семи гаданий: «Если мука для воскурений (NA = *qutrinnu*), когда ты насыпал (ее)...». Чтение знака NA как логограммы для слова *qutrinnu* (*qutrēnu*) подтверждается манускриптом C (CBS 156), в котором на месте логограммы мы находим слоговое написание *qu<sub>2</sub>-<ut>-ri-nam*. Слово *qutrinnum*, происходящее от глагола *qatāru* «идти (о дыме)»<sup>69</sup>, имеет два основных значения: «курильница» и «фимиам». В нашем тексте этим словом, по-видимому, обозначается мука, которую использовали для воскурений<sup>70</sup>. Об этом свидетельствует, в частности, употребление глагола *sarāqu* «сыпать». Насыпав в курильницу муку, гадатель наблюдал за ее горением и исходящим от нее дымом и делал на основании этих наблюдений свое предсказание. В большинстве оменов *qutrinnu*, вероятно, обозначает дым, исходящий от сжигаемой муки (см. гадания 9–32). Во втором сборнике гаданий по дыму слово *qutrinnu* используется в значении «курильница, жаровня»: *šumma qutrinnam taškun-ma qētam ina šērīšu tattaqī* «Если ты поставил жаровню и насыпал в нее муки» (CBS 14089 = PBS 1/2, 99, строки 1–5).

5. *...в сторону гадателя...* – Букв.: «(по направлению) к бедрам гадателя» (*ana ḥallī bārīm*). Вероятно, гадатель, когда совершал гадание, сидел на корточках (или стоял на коленях), обратившись лицом на восток, и жаровня находилась на уровне его бедер. По всей видимости, такое же положение гадатель принимал при совершении гаданий по маслу, где место жаровни занимала чаша с водой, в которую гадатель лил масло. Об этом

<sup>65</sup> Вероятно, имеется в виду голова гадателя (см. CAD Š<sub>1</sub> 30b).

<sup>66</sup> Букв.: не возьмет (*ileqqe*).

<sup>67</sup> Букв.: по направлению к бедрам гадателя.

<sup>68</sup> Букв.: по направлению к бедрам гадателя.

<sup>69</sup> Подробнее о морфологии этого слова см. GAG<sup>3</sup> § 56r\*.

<sup>70</sup> Прежде распространена была точка зрения, согласно которой *qutrinnu* в нашем тексте следует понимать как «благовоние», «фимиам» (то есть, сжигаемая в курильнице ароматическая смола). Однако, как показал Ш. Мауль, для гаданий по дыму сжигали именно муку (возможно, смешанную с некими ароматическими веществами), см. Maul, S. M. *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading of the Signs of Heaven and Earth*. Waco, 2018. Pp. 129–130. См. также приведенный ниже отрывок из CBS 14089.

свидетельствует тот факт, что выражение *ana ḥallī bārīm* встречается также в сборниках гаданий по маслу<sup>71</sup>.

**13.** ...слаб... – Существительное с абстрактным значением *rīqūtu* «пустота», образованное от глагола *rīāqu (rāqu)* «быть пустым» с помощью суффикса *-ūt-*, употреблено в этом и следующем гадании в значении наречия: *rīqūssu* «впустую» (местоименный суффикс отсылает к слову *qutrinnu*). Обычное значение слова *rīqūtu* в его наречном употреблении – «впустую», «бесполезно», «с пустыми руками» – очевидно не подходит здесь по контексту. С осторожностью мы следуем Дж. Петтинато, по мнению которого *rīqūssu* в нашем тексте обозначает неактивность, слабость дыма<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> См. пассажи в CAD H 45.

<sup>72</sup> Pettinato, G. Libanomanzia presso i Babilonesi. *Rivista degli studi orientali* 41 (1966), 323.

## Гадания по внутренним органам

Предисловие, перевод и комментарии И. Д. Зинатуллина

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Рассматриваемые ниже гадательные тексты входят в собрание клинописных табличек ГМИИ им. А. С. Пушкина. Два из них (I<sub>2</sub>б 1724 и I<sub>2</sub>б 1723) были впервые опубликованы В. К. Шилейко в 1929 г. в пятом выпуске журнала *Archiv für Orientforschung*<sup>73</sup>, остальные (I<sub>2</sub>б 1325, I<sub>2</sub>б 1663 + 1661, I<sub>2</sub>б 1660) были изданы в 1985 г. Ю. А. Савельевым в докладе, подготовленном для научных сессий по итогам работы ГМИИ им. А. С. Пушкина за 1983 г.<sup>74</sup> В 2011 г. новое издание всех этих текстов было осуществлено И. О. Хаитом<sup>75</sup>.

Клинописное собрание ГМИИ им. А. С. Пушкина насчитывает более 1700 текстов, относящихся к разным эпохам истории Древней Месопотамии<sup>76</sup>. Большая часть собрания (1319 глиняных табличек) до 1920-1930-х гг. входила в частную коллекцию академика Н. П. Лихачева. Вопрос о происхождении многих табличек из его коллекции остается трудно разрешимым. Точно известно, что два текста, посвященные гаданию по печени (*amūtu*) жертвенного животного (I<sub>2</sub>б 1724 и I<sub>2</sub>б 1723), были приобретены Лихачевым в конце XIX в. у торговцев антиквариатом в Париже и Лондоне<sup>77</sup>. При этом Лихачев стремился покупать таблички группами, объединенными общим происхождением и найденными в важнейших городах Южной Месопотамии<sup>78</sup>. К сожалению, лица, продавшие академику старовавилонские тексты, остаются неизвестными (в отличие от продавцов текстов, относящихся к другим периодам истории Месопотамии). Не вызывает, однако, сомнений тот факт, что таблички с гаданиями были обнаружены в ходе неофициальных раскопок. После национализации коллекции Лихачева два гадательных текста были переданы в собрание московского музея. И. О. Хаит, опираясь на запись в музейном инвентаре, заключает, что текст, посвященный гаданию по «взгляду» (*naplaštu*), был также продан в 1924 г. ГМИИ им. А. С. Пушкина. Первоначальное происхождение остальных табличек не было зафиксировано в инвентаре, однако есть все основания полагать, что и они входили в коллекцию Лихачева и были переданы в собрание ГМИИ им. А. С. Пушкина после ее национализации в 1930 г.<sup>79</sup>

Как уже было сказано, Лихачев старался приобретать таблички группами, имеющими общее происхождение. Данный факт относится и к исследуемым нами гадательным текстам, которые очевидно имеют общий провенанс. Палеография текстов характеризуется упрощенным написанием знаков. Сами знаки при этом имеют схожий размер. Как было показано Хаитом, фрагмент I<sub>2</sub>б 1653 из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина составляет одну табличку с фрагментом из Вавилонской коллекции Йельского

<sup>73</sup>Schileico, W. G. Ein Omentext Sargons von Akkad und sein Nachklang bei römischen Dichtern. *Archiv für Orientforschung*. 5 (1929), 214–218.

<sup>74</sup>Савельев, Ю. А. Вавилонские тексты предзнаменований (*omina*) в собрании ГМИИ им. А. С. Пушкина // Тезисы докладов научных сессий, посвященных итогам работы Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина за 1983 г. М., 1985 С. 8–18.

<sup>75</sup>Khait, I. The Old Babylonian Omens in the Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow. *Babel und Bibel* 6 (2012), 31–59.

<sup>76</sup>Перлов, Б. И. Клинописная коллекция Государственного Музея Изобразительных искусств им. А. С. Пушкина // Вестник древней истории. М., 2000. №2. С. 236.

<sup>77</sup>Khait, op. cit., 32.

<sup>78</sup>Перлов, Б. И. Указ. соч. С. 237.

<sup>79</sup>Об этом свидетельствует, в частности, явная стилистическая общность рассматриваемых текстов.

университета (YOS 10, 30)<sup>80</sup>. Соответственно, старовавилонские гадательные тексты в этих двух коллекциях<sup>81</sup>, вероятно, были найдены в одном и том же месте. Как и тексты из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина, тексты из Йельской коллекции были куплены у неизвестных торговцев антиквариата и очевидно были обнаружены в ходе грабительских раскопок.

А. Гётце обнаруживает в опубликованных им текстах черты так наз. южной орфографии. Эти черты свойственны также гадательным текстам из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина. Так, в интересующих нас текстах для записи слога /pi/ употребляется знак PI (I<sub>2</sub>б 1664, I<sub>2</sub>б 1660), в то время как для передачи согласного *ṭ* используются знаки DE, TE и DA. Кроме того, в текстах наблюдается свойственная южной разновидности старовавилонского аккадского практика записывать сибиланты *s*, *z* и *ṣ* знаками серии Z<sup>82</sup>. И. О. Хаит указывает также на характерные для юга Месопотамии диалектные формы *i-na-an-di-in* и *in-na-an-du*, демонстрирующие расподобление удвоенного согласного *d*: *-dd- > -nd-*<sup>83</sup>.

Ниже мы публикуем тексты, посвященные гаданию по печени в целом (*amītu*), по борозде на печени (I<sub>2</sub>б 1724 и I<sub>2</sub>б 1723), имевшей название *naplaštu* «взгляд» (I<sub>2</sub>б 1325 и I<sub>2</sub>б 1664), а также по трещинам на печени (I<sub>2</sub>б 1660). Все эти тексты представляют собой таблички маленького формата и содержат небольшое число оменов. Согласно Хаиту, речь идет о школьных упражнениях<sup>84</sup>. Характеристика учебных гадательных текстов, предложенная Ж.-Ж. Гласнером<sup>85</sup>, отвечает такому выводу. Тексты из собрания ГМИИ им. А. С. Пушкина включают в себя отрывки из больших гадательных компендиумов. При этом основной упор делается на знакомство с определенной системой устройства и взаиморасположения протазисов и аподозисов, свойственных гаданию на основе конкретного элемента внутренних органов (см. ниже описание текстов по трещины).

V&V 6, 34, № 1 (I<sub>2</sub>б 1724)

### Перевод

Если на задней стороне печени расположены два «оружия»<sup>86</sup> и они обращены<sup>87</sup> во внутреннюю часть «ворот дворца», то снег уничтожит посевы; царя убьют в его (собственном) городе.

### Комментарий

*Оружие.* – Аккад. *kakku*. Обозначение отметины на внутренних органах жертвенного животного. Гадатель мог обнаружить «оружие» как на печени, так и на

<sup>80</sup>Khait, op. cit., 32-33.

<sup>81</sup>Обширная коллекция гадательных текстов из Йельского университета была опубликована А. Гётце (Goetze, A. *Old Babylonian Omen Texts*. New Haven, London, 1947).

<sup>82</sup>Goetze, A. The Sibilants of Old Babylonian. *Revue d'Assyriologie et d'archeologieorientale* 52, 139-147.

<sup>83</sup>Khait, op. cit., 33.

<sup>84</sup>Khait, op. cit., 32.

<sup>85</sup>Glasner, J.-J. Écrire des livres à l'époquepaléo-babylonienne: le traité d'extispicine. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 99, 5-10.

<sup>86</sup> Слово *kakku* обозначает отметину на печени, которая, с точки зрения древних гадателей, по форме напоминала оружие (подробнее см. комментарий ниже).

<sup>87</sup> Букв.: смотрят.

легких животного<sup>88</sup>. В случае с печенью «оружие» было небольшим наростом плоти, выступом, лежащим на печеночной ткани. Обычно оно заметно выступало на фоне поверхности печени. При гадании по «оружию» важную роль играло расположение этого отростка по отношению к другим частям печени.

Внешний облик «оружия» подробно описан в работе У. Джейес, опирающейся на гадательные тексты I тыс. до н. э. Согласно этим текстам, «оружие» состояло из нескольких частей, особенности взаиморасположения которых могли существенно влиять на исход гадания. В частности, «оружие» имело основание (*panī*, букв. «лицо») и наконечник (*appi*, букв. «нос»)<sup>89</sup>. В основании соединялись боковые створки («плечи»), которые при расширении по направлению от «оружия» образовывали канавку. У. Джейес заключает, что «оружие» имело V-образную форму.

Сходным образом описывает «оружие» Ш. М. Мауль. Согласно Маулю, «оружие» представляло собой булавовидный отросток, который можно обнаружить как на печени, так и на легких<sup>90</sup>. V-образная форма придает «оружию» форму стрелки. Соответственно, для гадателя имело большое значение не только непосредственная локализация «оружия» на той или иной области печени, но и то, на какую часть печени направлен (букв. «смотрит», *naṭālu*) его наконечник<sup>91</sup>. Также важно было установить общее направление наконечника «оружия»: направо, налево, вверх или вниз. Кроме того, придавалось значение тому, на какой стороне печени расположена эта отметина<sup>92</sup>. Часто в текстах встречаются сочетания *kakki imittim* «оружие (на) правой стороне (печени)» и *kakki šumēlim* «оружие (на) левой стороне (печени)». В данном случае интерпретация гадания зависела не от системы ассоциаций, связанной с той или иной частью печени, на которую мог быть направлен наконечник оружия, а от принятой в месопотамской практике дихотомии между правой и левой стороной. В наиболее явном виде этот принцип сформулирован в следующем пассаже: «центральная часть справа принадлежит мне; левая – врагу» (СТ 20, 44).

Отметина *kakku* «оружие» часто ассоциировалась с военными действиями и насилием<sup>93</sup>. Она предвещала неблагоприятное будущее для той стороны, на которую она указывала<sup>94</sup>. Так, если «оружие» находилось на левой стороне печени (*pars hostilis*), то это было хорошим знаком для заказчика гадания и плохим для его врага. Напротив, «оружие», расположенное на правой стороне печени, которую соотносили с заказчиком гадания (*pars familiaris*), считалось для него дурным предзнаменованием. Помимо этого, как было сказано выше, одним из существенных факторов, определяющих результат гадания, было направление, которое имела вершина «оружия» правой стороны: если она указывала вверх или направо, то предсказание считалось неблагоприятным для заказчика<sup>95</sup>. Направление вниз или налево полагалось благоприятным для него. Причем такое истолкование действовало только по отношению к «оружию правой стороны» (*kakki imittim*); для «оружия левой стороны» (*kakki šumēlim*) верным было обратное.

В нашем тексте «оружие» направлено на «ворота дворца» (*bāb ēkallim*), часть печени, которая ассоциировалась с дворцом и царем (см. комментарий ниже). Соответственно, в аподозисе речь идет об убийстве царя.

<sup>88</sup> Maul, S. M. *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading the Signs of Heaven and Earth*. Waco, 2018. P. 57.

<sup>89</sup> Jeyes, op. cit., 82.

<sup>90</sup> Maul, op. cit., 57.

<sup>91</sup> CUSAS 18, p. 43.

<sup>92</sup> Maul, op. cit., 60-61.

<sup>93</sup> Winitzer, A. Op. cit. P. 45.

<sup>94</sup> Jeyes, op. cit., 83.

<sup>95</sup> У. Джейес приводит пример текста, где «оружие» справа от желчного пузыря указывает налево, что предсказывает военное поражение врагу (Jeyes, op. cit., 83).

*Ворота дворца.* – Аккад. *bāb ēkallim*. Во многих текстах «ворота дворца» упоминаются в связи с положением «стопы» (*šēpu*) или «оружия» (*kakku*)<sup>96</sup>. Кроме того, «ворота дворца» нередко появляются в гадательных сборниках наряду с «городскими воротами» (*abullu*) (YOS 10 29, 30; I<sub>2</sub>б 1653 + YBC 11102). Возможно, речь идет о двух синонимичных терминах, обозначающих одну и ту же часть печени<sup>97</sup>.

«Ворота дворца» разделяют печень на две доли<sup>98</sup>, которые символизируют заказчика гадания и его недруга. Правая их часть должна была примыкать к правой стороне желчного пузыря<sup>99</sup>. Трудность представляет интерпретация протазиса, связанного с направлением вершины «оружия» в область «ворот дворца»: *šumma warkat amūtim šinā kakkū šaknū-ma libbi bāb ēkallim iṭṭulū*... (I<sub>2</sub>б 1724). И. О. Хаит переводит выделенную часть протазиса следующим образом: «If at the rear side of the Liver there are two “Weapons” pointing towards the “Palace Gate”»<sup>100</sup>. В рамках этого перевода *libbu* понимается как предлог со значением «towards». Однако У. Джейес отождествляет «сердце» (*libbu*) с пространством между обратной стороной печени (*warkatu*) и двумя «дверными косяками» (*sippu*), т. е. с внутренней частью пупочной щели<sup>101</sup>. Таким образом, более точным может быть перевод, предложенный нами выше: «обращены во внутреннюю часть (между “косяками”)». Две канавки («дверные косяки») соединялись как раз в «сердце» «ворот дворца», т. е. в месте, располагающемся рядом с правой частью желчного пузыря. Оттуда они уходили к нижней части печени. У. Джейес также отмечает, что «сердце» в «воротах дворца» делили на правую и левую части, которые представляли собой внутренние стороны соответствующих канавок<sup>102</sup>.

«Ворота дворца» ассоциировались с дворцовой администрацией. Они воплощали в себе образ дохода, хозяйственной и политической жизни<sup>103</sup>. Так как собственником дворцового хозяйства в старовавилонский период выступал царь, он нередко фигурирует в гаданиях, протазисы которых упоминают «ворота дворца». С другой стороны, «ворота дворца» (как и «ворота города») связывали с движением внутрь города или из него.

В рассматриваемом тексте первая часть аподозиса, вероятно, описывает потери дворцового или городского хозяйства: «снег уничтожит посевы». Во второй части речь идет о непосредственной опасности для царя. Так истолкована угроза, исходящая от двух «оружий» (*kakku*), указывающих на центральную часть «ворот дворца». Наличие двух аподозисов, очевидно, обусловлено присутствием на печени двух отметин *kakku*.

<sup>96</sup> CUSAS 18, p. 159.

<sup>97</sup> См. Jeyes, U. The «Palace Gate» of the Liver: A Study of Terminology and Methods in Babylonian Extispicy. *Journal of Cuneiform Studies* 30 (1978), 212-213. Eadem, *Old Babylonian Extispicy: Omen Texts in the British Museum*. Istanbul, Leiden, 1989. P. 60. *Khait, I.* A Newly Discovered Distant Join to YOS 10 30 in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow // *Journal of Cuneiform Studies*. Chicago, 2011. Vol. 63. P. 74. Против отождествления *bāb ēkalli* и *abullu* выступает И. Старт (см. *Bibliotheca Orientalis* 48 [1991], 177).

<sup>98</sup> CUSAS 18, p. 19.

<sup>99</sup> Jeyes, U. The «Palace Gate» of the Liver... P. 215.

<sup>100</sup> *Khait, I.* The Old Babylonian Omens... P. 34.

<sup>101</sup> Jeyes, U. op. cit., 218.

<sup>102</sup> Jeyes, U. op. cit., 220.

<sup>103</sup> Jeyes, U. *Old Babylonian Extispicy*... P. 60.

### Перевод

1. Если вся печень испещрена «стопами»<sup>104</sup>, то (это) знамение Нергала и Нингишзиды<sup>105</sup>, предвещающее мор и пожары.
2. Если на печени лежит другая печень, то настроение страны изменится; Шамаш<sup>106</sup> поставит над страной своего собственного царя.
3. Если печень испещрена сквозными отверстиями, то (это) знамение Саргона, который прошел сквозь тьму и увидел свет.

### Комментарий

**1. Нергал и Нингишзида.** – Как правило, боги упоминаются в аподозисах гаданий в строго определенных случаях. Так, не названные по имени «боги» (*ilū*) обычно выступают в роли силы, разрушительной для царской власти, армии и страны<sup>107</sup>. Хотя боги иногда описываются как дарители легитимной царской власти (I2б 1723), в большинство случаев их деяния служат причиной дворцовых переворотов, цареубийства или бедствий, охватывающих все государство.

В нашем тексте называются два конкретных божества: Нергал и Нингишзида. Речь идет о богах, обитающих в преисподней. Соответственно, «знамение Нергала и Нингишзиды» предвещает мор и пожары. И. О. Хаит приводит примеры из других гадательных сборников, где эти два бога также упоминаются вместе, и их имена связывают с предстоящими бедствиями<sup>108</sup>. Кроме того, встречаются и другие пары божеств, от которых исходит угроза войны и эпидемий<sup>109</sup>.

**2. Шамаш поставит над страной своего собственного царя.** – Бог солнца упоминается здесь в несколько нетипичной для себя роли дарителя царской власти. Как хорошо известно, в старовавилонский период эту роль обычно исполняли верховные боги пантеона Ану и Энлиль<sup>110</sup>. Впрочем, Шамаш также мог наделять царя властью. Наиболее известный пример происходит из сиппарской царской надписи Хаммурапи: «Когда Шамаш, великий господин небес и земли, царь богов радостно взглянул своим светлым

<sup>104</sup> Отметина на печени, которая, с точки зрения древних гадателей, напоминала след от ноги человека.

<sup>105</sup> Боги подземного мира.

<sup>106</sup> Бог солнца и справедливого суда.

<sup>107</sup> См., например: «...земля, ее боги заставят ее запустеть, страна будет заброшена, династия падет» (YOS 10, 10); «боги отдалятся от страны» (YOS 10, 23); «настроение страны изменится, во время похода боги уничтожат мою армию» (YOS 10, 13).

<sup>108</sup> *Khait, I. The Old Babylonian Omens in the Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow // Babel und Bibel. Eisenbrauns, 2012. № 6. P. 35.*

<sup>109</sup> *Ibid.* P. 35

<sup>110</sup> Так, согласно прологу «Законов Хаммурапи», именно эти два бога избирают Хаммурапи на царство (СН i 1–49). В качестве другого примера можно указать отрывок из недавно опубликованной надписи царя Ларсы Гунгунума. Пытаясь идеологически обосновать свое господство над Шумером и Аккадом, отнятое им у царства Исина, он заявляет: «Когда Ану и Энлиль одарили Уту в Ларсе царственностью над Шумером и Аккадом...» (CUSAS 17, 44).

взором на меня, Хаммурапи, своего любимца, и даровал мне вечное царство и правление на долгие дни...»<sup>111</sup>

3. ...знамение Саргона, который прошел сквозь тьму и увидел свет. – Имеется в виду Саргон Древний (Шаррукен), основатель староаккадской династии. Аподозис отсылает к легенде о Саргоне, согласно которой во время одного из своих походов этот царь вместе со своим войском попал в область вечной тьмы<sup>112</sup>.

V&V 6, 36, № 3 (I<sub>2</sub>б 1325)

### Перевод

Если в основании «взгляда» бородавка, то (это означает, что) бог требует от человека исполнения обрядов.

### Комментарий

*Взгляд.* – Слово *naplaštu*, букв. «взгляд (?)», как обозначение вертикальной борозды на левой доле печени (*impressio reticularis*) является характерной чертой южно-месопотамской гадательной традиции старовавилонского периода. На севере Вавилонии эта борозда обозначалась словом *manzāzu* «присутствие». «Взгляд» (*naplaštu*) состоял из самой борозды, а также из окружающей ее сетчатой области. Эта часть печени играла основополагающую роль в процессе гадания. Ее наличие свидетельствовало о том, что бог внял молитве гадателя и обозначил свою волю на печени принесенной в жертву овцы.

V&V 6, 37, № 4 (I<sub>2</sub>б 1664)

### Перевод

Если правая сторона «взгляда» пробита дважды, то враг возьмет город через пролом в стене.

### Комментарий

*Взгляд.* – См. комментарий к предыдущему тексту.

<sup>111</sup> Frayne, D. *Old Babylonian Period (2003–1595)*. Toronto, 1990. P. 334, ll. 1–12.

<sup>112</sup> См. Goodnick Westenholz, J. *Legends of the Kings of Akkade*. Winona Lake, 1997. P. 69, note ad ll. 57–64.

### Перевод

1. Если (на печени) одна трещина, то (это предвещает) *выступление* врага.
2. Если трещины две, то (это предвещает) надежный ответ.
3. Если трещины три, то (это предвещает) бегство вражеского войска.
4. Если трещины четыре, то ты будешь преследовать войско врага и захватишь колесницу врага.
5. Если трещин пять, то ты перебеешь врага, когда он будет переправляться через реку<sup>113</sup>.
6. Если трещин шесть (или) семь, то (это предвещает) увеличение численности врага.
7. Если трещин восемь (или) девять, то (это предвещает) нашествие варваров.
8. Если трещин десять, то страна врага будет *ослаблена*<sup>114</sup>; случится такой голод, что в стране (врага?) трупы станут сваливать в кучу.
9. Если трещина косая, то (это) ложное предсказание.

В этой таблице характер предсказаний определяется числом трещин на печени. Такого рода гадания известны со времен I династии Вавилона. В других текстах, как правило, делается различие между левой и правой трещиной, при этом левая трещина упоминается значительно чаще, особенно в текстах I тыс. до н.э.

---

<sup>113</sup> Букв.: ты перебеешь переправу своего врага.

<sup>114</sup> Букв.: зад страны врага будет развязан.

## Гадания по муке

Предисловие, перевод и комментарии Р. М. Нуруллина.

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Гадания по муке (алевромантия) известны сегодня по одной табличке старовавилонской эпохи. Происхождение текста остается невыясненным. Табличка была впервые опубликована Ж. Нугеролем в 1963 г.<sup>115</sup> и до последних лет практически не привлекала внимание исследователей. В 2008 г. в книжной серии *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* был опубликован немецкий перевод этого текста, выполненный Р. Пиенткой-Хинц<sup>116</sup>. В 2010 г. вышла статья Ш. Мауля, специально посвященная гаданиям по муке<sup>117</sup>. Следует также упомянуть, что интересующий нас текст по-разному толкуется авторами Чикагского ассирийского словаря (CAD). В некоторых томах авторы словаря соглашались с Нугеролом в том, что речь идет о гаданиях по муке<sup>118</sup>, однако в большинстве томов этот текст описывается как гадания по дыму<sup>119</sup> (в пользу последней точки зрения едва ли можно привести сколько-нибудь убедительные аргументы).

На основании текста сборника Мауль предлагает следующую гипотетическую реконструкцию процесса гадания по муке. Гадание совершалось на рассвете. Перед гадателем, чье лицо было обращено к восходящему солнцу, по-видимому, находилась плоская миска, поделенная на две части, восточную и западную. Гадатель поочередно высыпал муку на каждую из половин миски. Восточная сторона соотносилась с интересами заказчика гадателя (*pars familiaris*), западная – с враждебными ему силами (*pars hostilis*). Соответственно, знак, который расценивался как положительный на восточной стороне миски, получал противоположное истолкование на западной стороне. Первые пять оменов посвящены западной стороне, четыре следующих за ними – восточной. В некоторых оменах упоминается полба ( $ZIZ_2 = kunāšu, zīzu$ ). По мнению Мауля, имеется в виду колосок полбы. Этот колосок, очевидно, символизировал заказчика гадания. Предположительно, он помещался в одну чашу с мукой, после чего содержимое чаши высыпалось на миску. Мука, по всей видимости, символизировала действующие против человека силы. Последние пять оменов описывают отдельный способ гадания по муке, состоявший в том, что гадатель насыпал семь кучек муки и предсказывал будущее, исходя из их формы и взаиморасположения.

Судя по особенностям языка, интересующий нас текст следует датировать концом старовавилонского периода<sup>120</sup>. Табличка содержит немало описок и ошибок<sup>121</sup>. В ряде

<sup>115</sup> Nougayrol, J. Aleuromancie babylonienne. *Orientalia NOVA SERIES* 32 (1963), 381–386.

<sup>116</sup> Pientka-Hinz, R. Rauch- und Mehlwahrsagung. *TUAT NF* 4 (2008), 29–31.

<sup>117</sup> Maul, S.M. Aleuromantie. Von der altorientalischen Kunst, mit Hilfe von Opfermehl das Maß göttlichen Wohlwollens zu ermitteln. In: Shehata, D. et al. (eds.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg*. Leiden–Boston, 2010. S. 115–130. Результаты этой работы были включены Маулем в его монографию, посвященную гадательным практикам Древней Месопотамии. См. idem, *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading of the Signs of Heaven and Earth*. Waco, 2018. Pp. 124–129.

<sup>118</sup> См., например, CAD M<sub>1</sub> 225b, 293a («flour omens»).

<sup>119</sup> См., прежде всего, CAD Q 324b («incense omens»).

<sup>120</sup> Мимация не выписывается, наблюдается падение начального *w* (*arkatu* в стк. 15, 17, 30) стяжение трифтонга *ia/ā > ā* (см., например, *ibaššā* в стк. 13) и ассимиляция *-lš- > -šš-* (*šumēššu* в стк. 7).

<sup>121</sup> См. <e>-re-eb (стк. 7), *ḥe-pi* вместо *ḥepiat* или *ḥepât* «она сломана» (30), *as-ru-<uq>* (31), *mi-<it>-ḥa-ri-iš* (31). В стк. 28 пропущена частица отрицания *lā* и глагольная форма *šabissu* «он держит его»; в стк. 34 пропущена глагольная форма *asruq* «я насыпал».

случаев (прежде всего, ближе к концу таблички) текст становится лаконичен в ущерб грамматике<sup>122</sup>. Следует также отметить специфическое для этого сборника употребление логограммы ZIZ<sub>2</sub> для записи слова *kunāšū* (или *zīzu*) «полба» (вместо обычной логограммы ZIZ<sub>2</sub>.(A.)AN.(NA)) и KI.DIM<sub>2</sub> для *eṭemmi* «дух, призрак» (вместо GIDIM). Вероятно, мы имеем дело с ученическим упражнением.

Ряд глаголов в сборнике, очевидно, употребляется в техническом значении: *zaqāru* «возвышаться» (гадание 2), *ḥerū* «ломать» (3, 4, 30), *rabāšū* «лежать» (5), *akālu* «есть» (6, 7), *našū* «нести» (6), *parāḥū* «дуть» (8). Точное значение этих глаголов в контексте гаданий по муке, как правило, остается неясным, однако сам факт их употребления наглядно свидетельствует о том, что алевромантия в Месопотамии обладала собственной устоявшейся терминологией. Таким образом, публикуемый нами текст, по всей вероятности, не был создан ad hoc, а отражает развитую мантическую традицию, которая по каким-то причинам лишь изредка привлекала внимание месопотамских писцов.

## АО 3112

### Перевод

1. <sub>1</sub> Если мука на западной стороне ... (колосок) полбы, больной <sub>2</sub> не поправится.
2. <sub>3</sub> Если мука на западной стороне *сгрудилась над* (колоском) полбы, <sub>4</sub> недуг <sub>3</sub> больного <sub>4</sub> будет долгим, (но) он поправится.
3. <sub>5</sub> Если мука на западной стороне «сломала» (колосок) полбы, человек <sub>6</sub> вскоре умрет <sub>5</sub> от своего недуга.
4. <sub>7</sub> Если на западной стороне правая и левая части муки <sub>8</sub> целы, (а) ее средняя часть «сломана», <sub>9</sub> этого больного станут оплакивать, <sub>10</sub> (но) он выздоровеет.
5. <sub>11</sub> Если на западной стороне передняя часть муки «лежит» (плоско), <sub>12</sub> (а) ее задняя часть возвышается, этот больной поправится. <sub>13</sub> В этом доме появятся его ....
6. <sub>14</sub> Если мука на восточной стороне «съела» (колосок) полбы, и (при этом) левая (часть муки) «несет» правую, <sub>15</sub> умирающий умрет, (но) с его наследством все будет благополучно.
7. <sub>16</sub> Если мука на восточной стороне равномерно «съела» (колосок) полбы, <sub>17</sub> и (при этом) его задняя часть окружена (мукой), дни (недуга) больного не продлятся долго, <sub>18</sub> он вскоре поправится.
8. <sub>19</sub> Если мука на восточной стороне *вздулась*, человека держит призрак. <sub>20</sub> Этот призрак – рука его отца.
9. <sub>21</sub> Если мука на восточной стороне выглядит как льявиная морда, <sub>22</sub> человека держит призрак того, чей (труп) лежит в степи. <sub>23</sub> Солнце позволит ему развеять дух (мертвеца), <sub>24</sub> и он поправится.

<sup>122</sup> См. аподозис гадания 12: LU<sub>2</sub> MUNUS *i-ma-at*. По-видимому, смысл, вложенный писцом в эту запись, сводится к следующему: «что касается человека (LU<sub>2</sub>), (у него/в его доме) умрет (*imât*) женщина (MUNUS)». Аподозис следующего гадания содержит бессвязный текст: LU<sub>2</sub> *ma-aš-ru-u<sub>2</sub> u<sub>2</sub>-ša-ab-šū-u<sub>2</sub>* «человек (LU<sub>2</sub>) богатство (*mašrū*, именительный падеж), он добавит его (*uṣṣabšū*)» (очевидно, речь идет о том, что человек приумножит свое богатство). См. также неожиданное употребление сочетания *ša libbīša* в значении «беременность» (букв.: «то, что у нее внутри»; обычное значение этого сочетания – «плод, зародыш»).

10. 25 Если я насыпал семь (кучек) муки, и *среди* шести (кучек, лежащих слева) одна (лежит) справа, 26 бог держит человека из-за *циновки*.
11. 27 Если я насыпал семь (кучек) муки, и ни одна из них 28 <не> оказалась целой, Шамаш <держит> человека из-за *циновки*.
12. 29 Если я насыпал семь (кучек) муки, и у правой (кучки) 30 «сломана» задняя часть, (*в доме*) человека умрет женщина.
13. 31 Если я насыпал семь (кучек) муки, и каждая из них 32 оказалась целой, человек 33 *приумножит* 32 свое богатство.
14. 34 Если <я насыпал> семь (кучек) муки, и средняя оказалась выше (остальных), беременная 35 не будет здорова во время своей беременности.

### Комментарий

1. Глагольная форма повреждена и не поддается восстановлению ( $\Gamma i^? - x - x^1$ ).

5. *В этом доме появятся его...* – Чтение, предложенное Нугеролем для второй части аподозиса (*pal-ḫa-tu-ṣu i-na qa<sub>2</sub>-bal ša-ti i-ba-aš-ša-a* «il y aura des craintes pour lui en cours d'année»), следует признать неудачным. Вслед за Пиенткой-Хинц мы читаем *ina bītīm (bi-tim) šāti* «в этом доме» (т.е. в доме заказчика гадания). В тоже время чтение Пиенткой-Хинц первого слова как *aḫ-ḫa-tu-ṣu (aḫḫātūṣu* «его сестры») маловероятно как с точки зрения палеографии (ср. форму знака АН в сткк. 5, 11, 19, 34), так и с точки зрения смысла («в доме будут его сестры») <sup>123</sup>. На наш взгляд, первый знак в записи этого слова следует читать как ВU, однако мы затрудняемся предложить какое-либо лексическое отождествление для последовательности *b/u-ḫa-tu-ṣu* <sup>124</sup>.

8. *...вздулась...* – По мнению Пиентки-Хинц и Мауля, глагол *parāḫi* «дуть, вдувать» употребляется здесь в смысле «рассеивать, развеивать» (*zerstäuben*): «если мука на восточной стороне рассеялась (*pariḫ*)». На наш взгляд, ближайšie параллели к нашему пассажиру обнаруживаются в медицинских текстах, где формы статива от *parāḫi* имеют значение «быть вздутым, распухшим» <sup>125</sup>.

9. *Солнце позволит ему развеять дух (мертвеца)...* – Во всех переводах сборника слово *šāru* «ветер» в этом омене понимается как обозначение природной силы, которая по воле бога солнца будет помогать заказчику гадания. Соответственно, форма *e-de/i-pi* трактуется как причастие (*ēdipi*) от глагла *edēpi* «веять»: «дующий ветер» <sup>126</sup>. Наша интерпретация, состоящая в том, что *šāru* обозначает здесь неуспокоившийся дух мертвеца, опирается на близкую параллель к комментируемому нами отрывку, содержащуюся в обращенном к богу солнца Шамашу младовавилонском заклинании. В этом заклинании к Шамашу взывают с просьбой усмирить преследующих человека беспокойных призраков, один из которых описывается следующим образом: *lū eṭemmu ša ina šēri nadû-ma šāršu lā*

<sup>123</sup> По мнению Пиентки-Хинц, имеется в виду что сестры либо возглавят домохозяйство («werden dominant sein») либо лягут обузой на плечи своего брата («werden zur Last fallen»). В последнем случае речь могла бы идти о возвращении (после развода?) в отцовский дом замужних сестер, прежде живших в домах своих мужей, однако, насколько нам известно, в месопотамских гадательных сборниках не встречаются аподозисы такого содержания.

<sup>124</sup> Речь едва ли может идти о лексеме *pūḫtu* «замена».

<sup>125</sup> См. пассажи, собранные в CAD N<sub>1</sub> 265 *parāḫi* mng. 3.

<sup>126</sup> См., например, Maul, *Aleuromantie...*, S. 124–125: «die Sonne wird um seinetwillen (d.h. um des Menschen willen) zum dem (alles) verwehenden Wind schicken, so daß er am Leben bleibt».

*edru šumšu lā zakru* «будь то призрак того, (чей труп) лежит в степи, чей дух не развеян (*edru*, статив от глагола *edēru*), чье имя не называют (при исполнении обряда поминовения)»<sup>127</sup>. Форму *e-de/i-pi* в аподозисе интересующего нас гадания мы понимаем как инфинитив (*edēri*): *ana šāri edēri šamšu išapparšum-ma* «солнце прикажет ему развеять “ветер”». По-видимому, речь идет о том, что солнце (т.е. Шамаш) позволит человеку совершить некий обряд, благодаря которому дух, служащий причиной его болезни, сможет упокоиться.

**10. Циновка.** – В этом и следующем омене имеется в виду ритуал, в ходе которого использовалась специальная циновка (аккад. *zibnu*)<sup>128</sup>. Аподозис разъясняет, что бог (в первом случае – семейный бог человека, во втором – бог солнца Шамаш) требует от человека исполнения этого ритуала.

---

<sup>127</sup> Scurlock, J. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia*. Leiden, Boston, 2006. P. 197, No. 10, MS A i 44'–45, MS B 11–12. См. также пассажи, собранные в CAD E 28–29, и Steinert, U. *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien*. Leiden, Boston, 2012. S. 319, 321–322.

<sup>128</sup> См. Cavigneaux, A. Notes Sumérologiques. *Acta Sumerologica* 18 (1996), 37–38.

## Молитва гадателя (YOS 11, 22)

Предисловие, перевод и комментарии выполнены совместными усилиями участников проекта.

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Публикуемая ниже старовавилонская молитва гадателя была впервые издана А. Гётце в статье 1968 г.<sup>129</sup> Прорисовка этого текста, выполненная М. И. Хасси еще в начале 50-х гг. XX в., стала доступна широкому кругу исследователей лишь в 1985 г., после выхода в свет 11 тома Yale Oriental Series (YOS 11). Фотография таблички (YBC 5023) доступна сегодня через интернет (<https://cdli.ucla.edu/P306157>; <https://seal.huji.ac.il/node/26600?tid=132>). Текст был найден в ходе грабительских раскопок, место его происхождения остается неизвестным. В нем прослеживаются черты южной орфографической нормы (например, употребление знака PI для передачи слога /pi/). Можно предположить, что, как и ряд других клинописных текстов, хранящихся в Вавилонской коллекции Йельского университета, молитва YOS 11, 22 происходит из Ларсы. Судя по многочисленным ошибкам, речь идет об ученическом упражнении, выполненном начинающим писцом<sup>130</sup>.

Текст представляет собой молитву гадателя и относится к жанру *икрибу* (*ikribu*)<sup>131</sup>. Молитвы *икрибу* произносились гадателем при совершении ритуалов, предваряющих заклинание жертвенного ягненка<sup>132</sup>. Образцы этого жанра известны как по табличкам старовавилонского периода<sup>133</sup>, так и по источникам I тыс. до н.э.<sup>134</sup> Молитва YOS 11, 22 обращена, прежде всего, к богу солнца Шамашу, который считался в Месопотамии главным покровителем искусства гадателя. В ряде случаев наряду с Шамашем упоминается имя другого покровителя гаданий, бога грозы Адада.

Текст таблички разбит на отрывки, отделенные друг от друга горизонтальными чертами. По всей видимости, большая часть отрывков представляет собой короткие молитвы, произносимые гадателем при совершении той или иной части предшествующего гаданию ритуала. Всего молитва содержит одиннадцать таких разделов. Первые два раздела описывают омовение гадателя и его ритуальное очищение посредством кедр<sup>135</sup>. Третий раздел открывается обращением к Шамашу и Ададу, за которым следует характерная для молитв *икрибу* формула: «В (ответ на) молитву, которую я возношу, в (ответ на) гадание, которое я совершаю, яви мне правду!» (*ina ikrib akarrabu ina terti*

<sup>129</sup> Goetze, A. An Old Babylonian Prayer of the Divination Priest. *Journal of Cuneiform Studies* 22 (1968), 25–29.

<sup>130</sup> См., в частности, логографическую запись слова *hurāšu* «золото» логограммой KU<sub>3</sub>.ZI вместо обычной логограммы KU<sub>3</sub>.SI<sub>22</sub>(GI) (*passim*); *ik-ri-IG* вместо *ik-ri-ib* (стк. 48); *li-iš-bu-um* = *lišbū* «пусть они сидят» (стк. 58).

<sup>131</sup> Мнение И. Старра (см. Starr, I. *The Rituals of the Diviner*. Malibu, 1983. Pp. 45–46), согласно которому текст YOS 11, 22 не может быть отнесен к числу молитв *икрибу*, не кажется нам достаточно обоснованным.

<sup>132</sup> См. Starr, *op. cit.*, 45–46.

<sup>133</sup> См. список, приведенный Э. Джорджем в CUSAS 18, p. 1.

<sup>134</sup> Молитвы *икрибу* в источниках I тыс. до н.э. были впервые опубликованы Г. Циммерном в 1901 г. (BBR). С тех пор количество текстов существенно возросло, однако вновь открытые источники остаются неизданными. Их публикация, планировавшаяся У. Лэмбертом (см. W.G. Lambert. *The Babylonian ikribs*. 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, 2014. Pp. 53–55), так и не была осуществлена.

<sup>135</sup> Не вполне ясным остается, идет ли речь о древесине кедра или о его смоле.

*errišu kittam šuknam*)<sup>136</sup> Далее этой формулой завершается каждый из последующих разделов молитвы (за исключением раздела V). В разделе IV говорится о воскурении кедр, чей аромат должен привлечь богов к предстоящему гаданию. Следующие несколько разделов (V–IX) рассказывают о подношениях, которые, по-видимому, совершал заказчик гадания, также принимавший участие в ритуале (см. ниже комментарий к стк. 19). Шамашу и другим богам подносится вода для омовения перед трапезой. Вслед за этим богам предлагается жертвенная пища. Молитва завершается воззванием к собранию богов, которые под предводительством Шамаша должны решить судьбу заказчика гадания.

## YOS 11, 22

### Перевод

(I) 1 О Шамаш, я кладу в свои уста чистый кедр, 2 я вплетаю (его) для тебя в локон своих волос, 3 я кладу для тебя 4 *благовонный* кедр 3 себе на лоно.

(II) 5 Я омыл свои уста и свои руки, 6 я натер свои уста *благовонным* кедром, 7 я вплел чистый кедр в локон своих волос, 8 я облачился для тебя в *благовонный* кедр. 9 Я чист (и) я обращаюсь к собранию богов 10 за решением.

(III) 11 О Шамаш, владыка решения, о Адад, владыка молитв и провидения! 12 В (ответ на) молитву, которую я возношу, в (ответ на) гадание, которое я совершаю, 13 яви мне правду!

(IV) 14 О Шамаш, я кладу в «уста» курильницы, 15 что п[ере]д тобой, чистый кедр. Пусть *курильница стоит*<sup>137</sup>, 16 пусть зовет великих богов! 17 В (ответ на) молитву, которую я возношу, в (ответ на) гадание, которое я совершаю, 18 яви мне правду!

(V) 19 О Шамаш, он подносит тебе воду из Тигра и Евфра[та], 20 которая 21 принесла тебе 20 с гор кедр и кипарис. Соверши омовение, о воин Шамаш! 22 Пусть вместе с тобой совершат омовение великие боги! 23 И ты соверши омовение, о Бунене, 24 верный 23 посланник 24 перед судьей Шамашем!

(VI) 25 О Шамаш, он подносит тебе *дар*. Собери 26 чистую воду, (смешанную) с мукой! О Шамаш, владыка решения, 27 о Адад, владыка молитв и провидения, 28 сидящие на золотых тронах, едящие за лазуритовым столом! 29 Ты нисходишь сюда, ты ешь, ты садишься. 30 На троне ты выносишь реш[ение]. 31 В (ответ на) молитву, которую я возношу, 32 в (ответ на) гадание, которое я совершаю, 33 яви мне правду!

(VII) 34 О Шамаш, он подносит тебе дань ...[...], 35 которая на *угодьях* богов для тебя [...]. 36 О Шамаш, владыка решения, о Адад, влады[ка молитв] 37 и провидения, сидящие на [зол]отых тро[нах], 38 едящие за лазуритовым столом! Ты нисходишь сюда, ты ешь, 39 ты садишься. На троне ты выносишь решение. 40 В (ответ на) молитву, которую я возношу, в (ответ на) гадание, которое я совершаю, 41 яви мне правду!

(VIII) 42 О Шамаш, он подносит тебе семь и семь сладких хлебов, 43 что *лежат для тебя крест-накрест двумя рядами*. 44 О Шамаш, владыка решения, о Адад, владыка м[ол]итв 45

<sup>136</sup> В YOS 11, 22 эти слова обращены к одному Шамашу. В других молитвах *икрибу* адресатами формулы, как правило, выступают Шамаш и Адад.

<sup>137</sup> Букв.: сидит. Возможен другой перевод: «пусть дым (от фимиама) осядет (?)».

и провидения, сидящие на [золотых] тронах, 46 едящие за лазуритовым столом! Ты нисходишь сюда, 47 ты ешь, ты садишься. На троне 48 ты выносишь решение. В (ответ на) молитву, которую я во[знош]у, 49 в (ответ на) гадание, которое я совершаю, яви мне правду!

(IX) 50 О Шамаш, он подносит тебе урожай богов, 51 сияние Нисабы. О Шамаш, владыка решения, о Адад, владыка молитв 52 и провидения! В (ответ на) молитву, которую я возношу, 53 в (ответ на) гадание, которое я совершаю, яви мне правду!

(X) 54 О Шамаш, я выкладываю для тебя урожай богов, сияние Нисабы. 55 О Шамаш, владыка решения, о Адад, владыка молитв 56 и провидения! В (ответ на) молитву, которую я возношу, 57 в (ответ на) гадание, которое я совершаю, яви мне правду!

(XI) 58 Сядь, о воин Шамаш! Пусть сядут 59 вместе с тобой великие боги! 60 Ану, отец неба, Син, царь короны, 61 Нергал, владыка оружия, 62 Иштар, владычица битвы, 63 пусть сядут вместе с тобой! 64 В (ответ на) молитву, которую я возношу, 65 в (ответ на) гадание, которое я совершаю, 66 яви мне правду!

### Комментарий

**4. Благовонный.** – Вслед за CAD Š<sub>1</sub> 17 мы рассматриваем прилагательное *šabû* в YOS 11, 22 как самостоятельную лексему, которую следует отличать от *šarû* «громкий; густой»<sup>138</sup>. В пользу этого свидетельствует, в частности, запись интересующего нас слова со знаком ВІ в сткк. 4, 6, 8 (*ša-bi-am*, *ša-bi-im*), который в YOS 11, 22 используется исключительно для передачи слога /bi/. Помимо нашего текста, *šabû* встречается только в молитвах *икрибу* из библиотеки Ашшурбанапала, где это прилагательное также выступает в качестве определения к слову *erēnu* «кедр»: *uqattar šabâ erēna* «я воскурю ... кедр» (BBR No. 75–78:58, цит. по CAD Š<sub>1</sub> 17a). Значение *šabû* остается неизвестным. Очевидно, это прилагательное описывает некое качество, присущее кедру. С осторожностью мы полагаем, что речь идет о кедровом аромате, и переводим *šabû* как «благовонный».

**8. ...облачился...** – Вслед за Вильке мы читаем глагольную форму как *al-ta-ba-ḡaš* «я оделся»<sup>139</sup>. По-видимому, гадатель говорит здесь о том, что он весь словно бы облачен в кедр (кусочки кедра вплетены в его волосы и лежат на его лоне; кедр помещен в его уста, и им натерты его губы).

**13. Правда.** – Слово *kittu* «правда, истина; справедливость» здесь и далее, вероятно, обозначает верный, недвусмысленный ответ богов, который гадателю предстоит «прочсть», изучив внутренности жертвенного ягненка<sup>140</sup>.

**15. Пусть курильница стоит...** – Об употребленном в сткк. 14 и 15 слове *qutrinnu* «фимиами; курильница» см. выше, комментарий к сткк. 1 сборника гаданий по дыму. Следуя Гётце, большинство переводчиков считают, что *qutrinnu* в сткк. 15 обозначает дым от фимиама или источаемый им аромат, и предлагают для употребленного в оригинале

<sup>138</sup> Отождествление обсуждаемой нами лексемы с *šarû* принято большинством переводчиков молитвы YOS 11, 22. См., например, «das dicke Zedernharz» (С. Wilcke. Das Recht: Grundlage des sozialen und politischen Diskurses. In: С. Wilcke (Hrsg.), *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient: Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft*. Wiesbaden, 2007. S. 231).

<sup>139</sup> Wilcke, op. cit., 230. См. также *ibid.*, 231, Anm. 91, где перечисляются ранние, значительно менее убедительные интерпретации этого места.

<sup>140</sup> См. Lämmerhirt, K. *Wahrheit und Trug. Untersuchungen zur altorientalischen Begriffsgeschichte*. Münster, 2010. S. 316–318.

глагола *wašābu* «сидеть» значение «задерживаться, сохраняться»<sup>141</sup>. В последнем случае, однако, речь идет о переводе ad hoc. С осторожностью мы полагаем, что в этой строке, как и в стк. 14, *qutrinnu* следует переводить как «курильница», в то время как глагол *wašābu* употреблен здесь в смысле «присутствовать, находиться»<sup>142</sup>.

**19.** ...он подносит... – Гётце и вслед за ним большинство переводчиков понимают *na-ši-kum* здесь и далее как форму статива 1 л. ед.ч.: *našēk-kum* < *našiāk(u)-kum* «я несу тебе». В то время как падение гласного *u* в суффиксе *-āku* перед местоименной энклитикой не представляет трудности для этой интерпретации<sup>143</sup>, стяжение трифтонга *iā* > *é*, характерное прежде всего для текстов из Эшнунны и Мари, едва ли ожидаемо в источнике, происходящем из Южной Месопотамии. Более убедительной, таким образом, представляется точка зрения К. Вильке, согласно которой речь идет о форме 3 л. ед.ч. м.р.: *naši-kum* «он несет тебе»<sup>144</sup>. По мнению Вильке, субъектом этой глагольной формы выступает заказчик гадания. О его участии в обрядах, предваряющих гадание, наиболее убедительно свидетельствует следующий отрывок из описания ритуалов гадателя (заказчик гадания называется здесь «владельцем жертвы»): *qāt bēl niqē tašabbat-ma kīam taqabbi aradka annanna ina šamaš šatturri niqā liqqi erēna lišši-ma ana maḥar šamaš lizzīz* «Тебе следует взять владельца жертвы за руку и сказать: “Имярек, твой раб, перед утренним солнцем пусть принесет жертву, пусть поднесет кедр, пусть предстанет перед Шамашем!”» (BBR Nr. 1–20:68–70//148–150).

**23.** Бунене. – Слуга и посланник бога солнца Шамаша.

**25.** Дар. – В сходном значении слово *liqtu*, буквальное значение которого – «нечто собранное», употребляется в VI таблице Эпоса о Гильгамеше: [*kala* (?)] *liqit šadī u māti lū našūnikka bilta* «пусть они несут тебе в качестве дани [все] дары гор и равнины»<sup>145</sup>.

**35.** Угодья. – Фотография таблички подтверждает чтение *GI<sub>6</sub>.PAR<sub>4</sub>* = *gipāru*, впервые предложенное для этого места В. Фарбером<sup>146</sup>. Предположительно, слово *gipāru*, которое, как правило, обозначает некое культовое сооружение, употребляется здесь в значении «пастбище», засвидетельствованном у него в литературных текстах и лексических списках<sup>147</sup>. Ср., однако, перевод К. Вильке: «...der in der göttlichen Priesterwohnung...»<sup>148</sup>.

**42–43.** Наша интерпретация следует работе Ghanem, N. *OB Divination Prayer YOS XI 22:42–43. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2012/1, 20, No. 18.

**51.** Сияние Нисабы. – В оригинале *niwwur Nisaba*, букв. «то, что сделано светлым (богиней) Нисабой». По всей видимости, речь идет о поэтическом описании ячменя (Нисаба – богиня-покровительница злаков). Ср. описание ячменя как «светлого» (шум. **dadag**) в гимне царя Шульги: **gana<sub>2</sub> zi še dadag-ga-be<sub>2</sub>-e u<sub>2</sub> gid<sub>2</sub>-da gi<sub>4</sub>-bi<sub>2</sub>-i<sub>3</sub>-mu<sub>2</sub>** «На

<sup>141</sup> «Let the fragrance linger» (Goetze, op. cit., 26).

<sup>142</sup> Следует признать, что примеры на употребление глагола *wašābu* в таком значении с неодушевленным субъектом крайне немногочисленны. Ср., однако, следующий отрывок из молитвы гадателя YOS 11, 23: *ina šiknāt ilī rabūtīm ina turpi ša ilī takaltum lišib* «По воле великих богов, на табличке богов (т.е. на печени) пусть будет (букв.: сидит) *takaltu* (обозначение части печени)» (Starr, op. cit., 30:16).

<sup>143</sup> См. примеры, приведенные в работе N.J.C. Kouwenberg. *The Akkadian Verb and Its Semitic Background*. Winona Lake, 2010. P. 163. См. также форму *našiākkunūšim* «я несу вам (т.е. богам)» в молитве гадателя YOS 11, 23 (Starr, op. cit., 30:2).

<sup>144</sup> Wilcke, op. cit., 231, Anm. 94.

<sup>145</sup> George, A.R. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford, 2003. P. 618, l. 17. См. также комментарий *ibid.* 830–831.

<sup>146</sup> См. YOS 11, p. 65.

<sup>147</sup> Нельзя исключать, что речь идет о двух омонимичных лексемах.

<sup>148</sup> Wilcke, op. cit., 232.

(вражеских) плодородных землях, (где растет) светлый ячмень, я выращу сорные (букв.: длинные) травы»<sup>149</sup>.

**60–62.** В несколько ином виде список богов, дающих ответ гадателю, известен по старовавилонской молитве *икрибу* YOS 11, 23, а также по одной из молитв *икрибу* из библиотеки Ашшурбанапала (VII в. до н.э.). В YOS 11, 23 называются «Шамаш, владыка решения», «Адад, владыка молитв и провидения», «Син, царь короны», «Иштар, владычица провидения», «Ишхара, обитающая в святилище», «Гештинанна, письмоводительница богов, дева-глашатай (бога) Ану», «Нергал, владыка оружия»<sup>150</sup>. Практически тождественный список содержится в табличке из библиотеки Ашшурбанапала: «Шамаш, владыка решения», «Адад, владыка провидения», «Син, владыка короны», «Нергал, владыка оружия», «Иштар, владычица битвы», «Ишхара, владычица решения и провидения», «Белет-цери, письмоводительница великих богов, любимица (бога) Ану»<sup>151</sup>. Оба списка насчитывают семь богов. Молитва YOS 11, 22 упоминает лишь пять богов и, таким образом, представляет собой усеченную версию списка. Помимо Шамаша, гадатель призывает Ану (имя бога неба в YOS 11, 23 и табличке из библиотеки Ашшурбанапала появляется лишь в составе одного из эпитетов богини Гештинанны/Белет-цери), Сина, Нергала и Иштар. Неожиданным образом, в YOS 11, 22 в список не попадает имя бога грозы Адада.

**60.** *Ану*. – Бог неба, один из главных богов месопотамского пантеона.

*Син*. – Бог луны. Коронай Сина считалась слабо видимая пепельно-серая часть лунного диска, освещенная светом земли.

**61.** *Нергал*. – Бог смерти, войны и эпидемий, царь подземного мира.

**62.** *Иштар*. – Богиня любви и войны.

<sup>149</sup> ETCSL c.2.4.2.04, l. 222.

<sup>150</sup> См. Starr, op. cit., 30:13–15. Вопреки Старру, в начале стк. 14 следует читать не *u<sub>3</sub>*, а *Ištar*. Имя Гештинанна ошибочно прочитано Старром как <sup>d</sup>GU<sub>2</sub>.AN.NA.

<sup>151</sup> Цит. по Starr, op. cit., 51–52.

## Список сокращений

- AfO Archiv für Orientforschung.
- AHw. Akkadisches Handwörterbuch.
- AO Antiquités orientales (Louvre)
- B&B Babel und Bibel. Ancient Near Eastern, Old Testament and Semitic studies.
- BBR Zimmern, H. *Beiträge zur Kenntnis Babylonischen Religion. Die Beschwörungstafeln Šurpu, Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger*. Leipzig, 1901.
- BWL W. G. Lambert, *Babylonian wisdom literature*. Oxford, 1960.
- CAD The Assyrian Dictionary of the University of Chicago.
- CBS Collection of the Babylonian Section (University Museum, Philadelphia).
- CDLI Cuneiform Digital Library Initiative. <https://cdli.ucla.edu/>
- CH Codex Hammurapi. M. T. Roth, *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor* (= SBL WAW 6, 1995) 8–142.
- CT Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum (London 1896ff.).
- CUSAS Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology.  
 CUSAS 17 = George, A. R. *Cuneiform Royal Inscriptions and Related Texts in the Schøyen Collection*. Bethesda, 2011.  
 CUSAS 18 = George, A. R. *Babylonian Divinatory Texts Chiefly in the Schøyen Collection*. Bethesda, 2013.
- ETCSL J. A. Black, G. Cunningham, J. Ebeling, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, G. Zólyomi. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford 1998–2006. <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
- GAG<sup>3</sup> W. von Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik* (1995, 3 erg. Aufl.).
- HMA Hearst Museum of Anthropology (Berkeley, California).
- LB Collection de Liagre Böhl (Leiden).
- MS Martin Schøyen Collection (Oslo).
- PBS Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania.  
 PBS 1/2 = H. F. Lutz, *Selected Sumerian and Babylonian Texts*. Philadelphia, 1919.
- (1–5) R H. C. Rawlinson et al., *The cuneiform inscriptions of Western Asia*, 1–5.
- SBTU Spätbabylonische Texte aus Uruk
- SED A. Militarev, L. Kogan, *Semitic etymological dictionary* (1–2) (Münster, 2000, 2005).

- TCL Textes Cunéiformes. Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales.
- TLB Tabulae Cuneiformes a F. M. Th. de Liagre Böhl Collectae Leidae Conservatae.
- TUAT NF Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, neue Folge.  
 TUAT NF 5 = B. Janowski, D. Schwemer (Hrsg.), *Texte zur Heilkunde*. Gütersloh, 2010.
- UCLM University of California, Lowie Museum.
- VAT Vorderasiatische Abteilung (Staatliche Museen zu Berlin), Tontafeln.
- YBC Yale Babylonian Collection (Yale University, New Haven).
- YOS Yale Oriental Series. Babylonian Texts.  
 YOS 10 = Goetze, A. *Old Babylonian Omen Texts*. New Haven, 1947.  
 YOS 11 = Dijk, J.J.A. van et al. *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*. New Haven, 1985.