

# ДРЕВНИЙ БЛИЖНИЙ ВОСТОК

---

*В. В. Емельянов*

## «СВАДЬБА МАРТУ» — ШУМЕРСКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ ТЕКСТ\*

**Аннотация:** Шумерский текст, известный под условным названием «Свадьба Марту», представляет собой запись фольклорного произведения, связанного с народным представлением театрального типа. Это произведение по предложенным в статье критериям нужно датировать эпохой первых правителей III династии Ура. Оно является действом, в котором участвуют шесть персонажей. В литературной части действия соединены запевка, торжественная песня и три диалога. Аргументация диалогов связана с их эмоциональной окраской. В Диалоге 1 герой и его мать предлагаю друг другу взаимную сделку: мать разрешит ему выбрать невесту по любви, а он выделит ей дополнительную порцию мяса газели, позволит матери распоряжаться женой как работницей и построит дома своим соплеменникам. В Диалоге 2 содержанием также являются две сделки. Сперва Ну-мушда предлагает герою Марту за победу в состязании на своем празднике серебро и камни, но в ответ получает требование выдать за него свою дочь. Затем Ну-мушда принимает требование Марту и выдвигает свое — требование дани скотом. В Диалоге 3, самом необычном, немаркированно вводится речь неназванной подруги Адгар-кидуг, которая отговаривает дочь правителя выходить замуж за кочевника и нагружает свою речь отрицательными характеристиками кочевого образа жизни. Ответом на эту речь является всего одно предложение. В нем содержится несогласие Адгар-кидуг с доводами подруги и ее решимость выйти замуж за сильного и богатого кочевника.

**Ключевые слова:** «Свадьба Марту», фольклор, III династия Ура, диалоги.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ N 25-18-00531 «Диалогическая речь в текстах Древнего Востока: от инвективы к рассуждению».

*Vladimir V. Emelianov*

## “The Marriage of Martu” as Sumerian Folklore Text

*Abstract:* The Sumerian text, known under the conventional title “The Marriage of Martu”, is a record of a folklore work associated with a popular performance. According to the proposed criteria, this work should be dated to the era of the first rulers of the III Dynasty of Ur. It is an action in which six characters participate. The literary part of the action combines an introduction, a ceremonial song and three dialogues. The argumentation of the dialogues is associated with their emotional coloring. In Dialogue 1, the hero and his mother offer each other a mutual deal: she will allow him to choose a bride for love, and he will allocate her an additional portion of gazelle meat, allow his mother to dispose of his wife as a worker and build houses for his fellow tribesmen. In Dialogue 2, the content is also two deals. First, Numushda offers the hero Martu silver and stones for victory in a competition at her festival, but in response receives a demand to give him her daughter in marriage. Then Numushda accepts Martu’s demand and puts forward her own — a demand for tribute in cattle. In Dialogue 3, the most unusual, the speech of Adgar-kidug’s unnamed friend is introduced unmarked, dissuading the ruler’s daughter from marrying a nomad and loading her speech with negative characteristics of the nomadic way of life. The response to this speech is only one sentence. It contains Adgar-kidug’s disagreement with her friend’s arguments and her determination to marry a strong and rich nomad.

*Keywords:* “The Marriage of Martu”, folklore, 3rd Dynasty of Ur, dialogues.

Табличка CBS 14061 из собрания Пенсильванского музея в Филадельфии содержит единственную известную науке копию литературного текста на шумерском языке, известного под современным названием «Свадьба Марту». В тексте 142 строки. Судя по орфографии и языку, табличка происходит из г. Ниппура и должна датироваться началом II тыс. до н.э. Тот удивительный факт, что до сих пор не удалось обнаружить ни одной дополнительной копии, вроде бы должен говорить нам о том, что данный текст не входил в литературный канон и не использовался как учебное пособие для заучивания и копирования. Однако этот вывод опровергается наличием первой строчки нашего текста I<sub>3</sub>-на-ab i-me-a в каталогах литературных произведений,

составленных в Ниппуре и Уре [1, стрк. 29; 2, стрк. 3]. Следовательно, перед нами весьма типичный для древности случай, когда сохранилась всего одна копия хорошо известного текста. Но и она могла бы быть нам неизвестна, как те тексты, которые являются соседями этого текста в литературных каталогах: кроме первых строк, от них пока ничего не дошло. Наличие всего одной копии избавляет текстолога от сличения вариантов, но и добавляет проблем при чтении, поскольку табличка сохранилась далеко не в полном виде, ее правый край в некоторых местах отломан, и отсутствие параллельных мест не позволяет нам довести чтение до конца. Автография таблички впервые была опубликована Э. Кьерой [3, р. 15–23; 4, №. 58]. С тех пор существовало немало транслитераций и переводов, из которых наиболее актуальны последние по времени [5; 6]. Есть также электронные публикации текста [7; 8]. На основании этих публикаций можно сделать первый перевод на русский язык.

### Свадьба Марту

CBS 14061 (Филадельфия), Ниппур, начало II тыс.

Когда Инаб был, а Киритаба не было<sup>1</sup>,

Когда священная корона была, а священной тиары не было<sup>2</sup>,

Когда священный аромат был, а священного кедра не было<sup>3</sup>,

Когда священная соль была, а священного поташа не было<sup>4</sup>,

<sup>5</sup> Когда соитие (и) ...<sup>5</sup> были,

---

<sup>1</sup> Ина́б и Киритаб — два предместья города Казаллу, находившиеся недалеко от Вавилона. Киритаб располагался западнее Инаба [9, р. 94]. Однако здесь возможна игра словами *kiri<sub>8</sub>-tab* (топоним) и *kiri<sub>3</sub>-tab* “узда” (символ царского правления).

<sup>2</sup> Короной тен венчали жрецов-энов, тиара ага предназначалась для царей.

<sup>3</sup> То есть, когда еще не было царских походов в горы за священными кедрами, люди использовали для благовонных жертв ароматные травы.

<sup>4</sup> Поташ использовался для омовения и для стирки белья.

<sup>5</sup> Предполагаемое здесь *ne-su-ub* “поцелуй” не подтверждается из-за небольшого размера лакуны.

Когда роды на лугах были<sup>6</sup> —  
Ты<sup>7</sup> был дедом священного кедра, ты был предком дерева-*мес*<sup>8</sup>,  
Ты был матерью и отцом белого кедра, ты был плотью кедра-*хаишур*.  
В то время среди городов была Страна Князя<sup>9</sup>;  
<sup>10</sup> Инаб среди городов был Страной Князя.  
Энси Инаба был Тиги-шем-ала<sup>10</sup>.  
Супругой его была Шагегур,  
Сын его ...-да-гур,  
Имя его было...

<sup>15</sup> Живущие рядом с городом расставляли сети,  
Живущие рядом с Инабом расставляли сети,  
Расставляли сети, за газелями<sup>11</sup> гнались,  
Газелей, как людей, они убивали.  
Однажды, когда пришел вечер,  
<sup>20</sup> Места раздачи порций они достигли<sup>12</sup>,  
Перед Эшлильду<sup>13</sup> порции положили.

<sup>6</sup> То есть, тогда еще рожали в полях, а не в специальных помещениях для рожениц.

<sup>7</sup> Автор текста обращается к городу Инабу с хвалебной речью, считая его отцом и матерью всех ароматических деревьев, растущих в горах. Адресат по-нятен из колофона.

<sup>8</sup> *bil<sub>2</sub>-ga /bi<sup>ii</sup>\(meš<sub>3</sub> -/me-en\)* можно понять и как “ты — Бильгамес”. Явная игра знаками и смыслами [9, р. 94].

<sup>9</sup> *Kur-nun* буквально “Тора Властителя”.

<sup>10</sup> Имя правителя Инаба состоит из трех названий ударных инструментов.

<sup>11</sup> *maš* “(горный) козел” все-таки не *maš-da<sub>3</sub>* “газель”. Марту и его люди гнались за горными козлами. Но я оставляю принятый коллегами перевод ради различия, поскольку дальше в тексте также будут упомянуты козлы, но на сей раз домашние.

<sup>12</sup> Вслед за К. Вильке и Я. Клейном я понимаю —га в конструкции *ud ten-na / um\-[ma-te]-/a\--ra / ki niğ<sub>2</sub>-ba-ka um-/ma\-[te]-a-ra* как измененное —та, и перевожу не дательным падежом, а ablativom в значении деепричастного оборота: дословно “по пришествии ночи места раздачи порций достигнув...” [9, р. 95].

<sup>13</sup> Сочетание знаков *“EŠ<sub>2</sub>.LIL.DU”* должно читаться как имя бога. Однако такой бог неизвестен. Я. Клейн пытается изменить чтение на *an-še<sub>3</sub> iuzu-du* и переводит “Before An meat portions are being placed» [6, р. 113]. Но это все равно ничего не объясняет. Почему кочевники должны класть мясо перед богом города Урука, если дело происходит за сотни верст к северу от это-

Порция мужчины, имеющего жену, — вдвоем,  
Порция мужчины, имеющего ребенка, — втройне;  
Порция одинокого юноши — одна;

<sup>25</sup> Марту<sup>14</sup>, будучи одинок, двойную порцию получил.

Марту к матери-родительнице своей  
Домой вернулся, сказал ей:

«В моём городе все друзья мои женаты,  
Товарищи мои женаты.

<sup>30</sup> В городе моем, как друзья, жены я не имею,  
Жены не имею, ребенка не имею.

Положенная доля долю моих друзей превышает,  
Сверх доли товарищей она вполовину».

Однажды, когда пришел вечер,

<sup>35</sup> Места раздачи жертв они достигли,  
Перед Эшлильду порции положили.

Порция мужчины, имеющего жену, — вдвоем,  
Порция мужчины, имеющего ребенка, — втройне;  
Порция одинокого юноши — одна;

<sup>40</sup> Марту, будучи одинок, двойную порцию получил.

Марту к матери-родительнице своей  
Домой вернулся, сказал ей:

«Матушка моя, жену найди мне, и принесу я тебе порцию!»

Его мать ответила Марту:

<sup>45</sup> «Мой Сухенуна<sup>15</sup>, совет тебе дам, совету моему внимли!  
Слово тебе скажу — выслушай!

На кого глаз свой поднимешь — бери в жены!  
Кого сердце твое пожелает — бери в жены!

---

го города? Или мы пока не знаем точное чтение, или речь о вымышленном фольклорном боге.

<sup>14</sup> <sup>d</sup>Mar-tu — сочетание знаков, имеющее два значения: а) бог амореев, живших к западу от Шумера в Сирийской пустыне; б) написание имени бога Мардука [10]. Но для нашего текста это обобщенный образ эпонима кочевников любого происхождения.

<sup>15</sup> <sup>d</sup>Su-he-nun-na означает “(тот, чье) тело (полно) изобилия”.

Подругу мне дай, работницу...!

<sup>50</sup> Землякам<sup>16</sup> своим дома их построй, сады насади,  
Товарищам своим колодцы ты выкопаешь,  
Марту, товарищам своим...!”

Тогда в городе, в городе спрашивали праздник,  
В городе Инабе спрашивали праздник.

<sup>55</sup> «Давайте, друзья, пойдем мы, пойдем,  
В пивные Инаба пойдем мы, пойдем!”  
Бог Нумушда<sup>17</sup> на праздник (пришел),  
Его любимая дочь Адгар-кидуг<sup>18</sup> на праздник (пришла),  
Его жена Намрат<sup>19</sup>, Прекрасная Женщина, на праздник (пришла).

<sup>60</sup> Загрохотали в городе бронзовые барабаны,  
Семь барабанов-ала загремели,  
Могучие мужи, силачи подпоясанные,  
Входили в борцовский дом  
За храм Инаба сражаться.

<sup>65</sup> В Инабе — городе праздника — дивясь, стояли,  
В Инабе — городе праздника — дивясь, стояли.  
Для него, ибо свят он,  
У ворот Инаба для борьбы и сшибки  
На Большом Дворе расставил колени<sup>20</sup> Марту.

<sup>70</sup> Могучих героев ему искали,  
Могучих героев для него поднимали.

---

<sup>16</sup> Так я перевожу *iri-da-za* “своим вместе с городом (живущим)”. Имеются в виду кочевые племена, жившие в окрестностях города.

<sup>17</sup> <sup>d</sup>*Nu-muš-da* — теоним неизвестной этимологии. В поздних астрологических текстах он сопоставлен с аккад. *pattuššu* “дикий степной скот” [11, p. 291].

<sup>18</sup> <sup>d</sup>*Ad-ğar-ki-dug*<sub>3</sub> — имя собственное, состоящее из *ad-ğar* “давать советы; резонировать” [12, p. 470] и *ki-dug*<sub>3</sub> (или *ki-du*<sub>10</sub>) “место доброе”. Вместе получается “Советчица места доброго”. На “добрых местах” ставились храмы и совершались священные браки.

<sup>19</sup> *Namrat* — аккадское имя, означает “светлая”.

<sup>20</sup> *dub*<sub>3</sub> *bad* “раскрыть колени”. Поза, в которой изображена на печатях птица Имдугуд, когтящая львов. Вероятно, поза поединщика, вызывающего соперников на бой.

На Большом Дворе расставил колени Марту,  
Одного за другим поражал он.

На Большом Дворе связал он Битву<sup>21</sup>,  
<sup>75</sup> На Дворе Инаба поднял тела погибших.

Обрадовался ему Нумушда,  
Предложил серебро, но тот не принял,  
Предложил камни, но тот не принял.

Второй раз он это сделал,

<sup>80</sup> Третий раз сделал<sup>22</sup>:

“К чему твоё серебро, к чему твои камни?  
Я — Марту — на твоей дочери хочу жениться!”

*Разбито 8 строк*

“Телят для брачного дара жене (принесешь ты)!

Молочные коровы телят пусть кормят!

В хлеву племенной бык пусть ляжет!

Коровы пусть будут жить...,

<sup>95</sup> А справа от них будут жить телята!

Ты должен дать своё слово, что так и будет,  
тогда и я свою дочь Адгар-Кидуг за тебя выдам».

“Ягнят для брачного дара жене (принесешь ты)!

Овцы ягнят пусть кормят!

<sup>100</sup> В загоне баран пусть ляжет!

Овцы пусть будут жить...,

А справа от них будут жить ягната!

Ты должен дать своё слово, что так и будет,  
тогда и я свою дочь Адгар-Кидуг за тебя выдам».

<sup>105</sup> “Козлят для брачного дара жене (принесешь ты)!

Козы козлят пусть кормят!

---

<sup>21</sup> Клейн понимает это как “(In) the main courtyard, in the battle, he girds himself with the sword-belt” [6, p. 114]. Но в целом выражение /kisal mah<sub>3</sub> me<sub>3</sub>-e niğ<sub>2</sub>-la<sub>2</sub>-e /bi<sub>2</sub>-in\-la<sub>2</sub> “На Великом Дворе к Битве повязку подвязал он” можно понять и как перевязывание раненых (после чего идет сообщение о подъеме тел убитых), и как связывание самой Битвы в смысле ее окончания.

<sup>22</sup> Отсутствует маркировка прямой речи Марту.

В хлеву племенной козел пусть ляжет!  
Козы пусть будут жить...,  
А справа от них будут жить козлята!

<sup>110</sup> Ты должен дать своё слово, что так и будет,  
тогда и я свою дочь Адгар-Кидуг за тебя выдам».

*2 строки разбиты*  
На пристани Инаба он...

<sup>115</sup> Старейшин Инаба  
Золотыми ожерельями одарил он,  
Старух Инаба

Золотыми поясами одарил он,  
Мужчин и женщин Инаба

<sup>120</sup> Золотыми... одарил он,  
Рабов Инаба  
...одарил он,

Пестрыми тканями одарил он,  
Рабынь Инаба

<sup>125</sup> Серебряными кувшинами одарил он.  
Дни смешались, а решение не принято<sup>23</sup>:  
“Ax, руки его — погибель, облик (его) — обезьяний<sup>24</sup>,  
Его пища — мерзость<sup>25</sup> для Нанны, почтения он не знает,  
Он постоянно кочует,  
<sup>130</sup> Его жилище — мерзость для богов,

---

<sup>23</sup> Отсутствует маркировка прямой речи подруги.

<sup>24</sup> šu-bi ha-lam ulutim<sub>2</sub> /ugu\[ugu<sub>4</sub>]-[bi] дословно “руки его — сокрушение, форма — обезьяна”.

<sup>25</sup> По поводу этимологии и семантики слова anzil “табу, мерзость, запрет” см. [13]. Время образования этого слова следует датировать эпохой III династии Ура. Первоначальный его смысл заключается в запрете наступать на то, что было отторгнуто от человеческого тела (ногти, волосы, рвотные массы), либо на то, что может причинить человеку вред (осколки). Впоследствии запрет стал иметь и пищевой характер, а в I тыс. до н. э. образованное от шумерского anzil аккадское *anzillu* стало обозначать синоним всякого греха и преступления перед законом. В разное время мерзостью для богов Месопотамии были различные продукты питания. В шумерское время была запрещена для жертв рыба *tir*. Для текстов I тыс. известны множество запретов, и даже запрет на употребление свинины [9, р. 105–106].

Мысли его мешаются, руки его беспокойны,  
Он одет в мешковину из кожи,  
Живет в шатре, открытый дождю и ветру, молитв не произносит,  
Живет он в горах, божьих жилищ не знает,  
<sup>135</sup> Грибы он в горах копает, колен преклонять не умеет,  
Ест он сырое мясо,  
При жизни дома не имеет,  
По смерти не будет иметь места.

Подружка моя, зачем выходить за Марту?”

<sup>140</sup> Подружке своей Адгар-кидуг отвечает:

“Я выйду замуж за Марту!”

Инабу — улум-алам!<sup>26</sup>

Исследователи, изучавшие текст, все время погружали его в серьезные исторические контексты. Их мнения были собраны Я. Клейном. Он пишет, что, по мнению А. Фалькенштейна, обсуждаемый «миф», вероятно, был составлен в новошумерскую эпоху и отражает расселение или урбанизацию кочевников-амореев. По мнению С. Н. Крамера, данный «миф» отражает политический союз кочевого племени Марту с Нинабом — городом-государством, расположенным по соседству с Казаллу. Этот союз был заключён, несмотря на решительное сопротивление жителей города. Д. О. Эдвард и другие предполагают, что данный «миф» — это этиология принятия Марту, национального бога кочевников Марту, в месопотамский пантеон. Наконец, К. Вильке подозревает, что этот «миф» может отражать реальное историческое событие, произошедшее ближе к концу существования государства III династии Ура — допуск кочевников-амореев в страну Пузурнумушдой, правителем Казаллу, упомянутый в письме Ибби-Сина к Ишби-Эрре [6, р. 108–109].

<sup>26</sup> Что-то вроде “ура-ура!” Колофон не содержит стандартной хвалебной формулы *za<sub>3</sub>-mi<sub>2</sub>*, что может указывать на простонародность и неканоничность самого действия.

После Клейна также нашлись исследователи, помещавшие наш текст в широкую антропологическую перспективу. Например, Б. Понгратц-Ляйстен выделила три модели отражения Чужого в шумерских текстах древней Месопотамии. С ее точки зрения, это: «1) Эволюционная модель, представленная космологиями, гимнами и литературой диспута, которая поддерживает существование горожан и скотоводов; 2) Интеграционная модель, представленная мифом о «Свадьбе Марту», которая фокусируется на противопоставлении оседлого образа жизни кочевому; 3) Модель антагонизма, представленная шумерскими городскими плачами, которая основана на определении внутреннего и внешнего мира, родины и врага, и не делает различий между кочевниками и другими внешними врагами» [14, р. 217]. А Л. Вердераме в статье о животных и демонических чертах в клинописном отображении Чужого обращает внимание на параллели между характерными чертами кочевников и демонов в разных жанрах шумерской литературы. Он пишет: «...три группы существ (демоны, дикие животные, нецивилизованные люди), населяющие степь, не живут, а бродят. Это отрицает первый и главный столп городской месопотамской цивилизации — оседлый образ жизни. Нецивилизованный человек столь же жесток и разрушителен, как демоны, и столь же экономически непродуктивен, как дикие животные. Их идентификация может доходить до того, что варвары вполне могут принять демоническую и звериную природу. Будучи демонами, они лишены базовых человеческих чувств и могут восприниматься или изображаться как существа, выходящие за рамки человеческих. Нецивилизованный человек, описываемый как «дикий человек», является частично животным или имеет общие черты с дикими животными, от физических черт до психологических аспектов. Подобно животным, они собирают пищу, вместо того чтобы заниматься земледелием или скотоводством, и едят её сырой, а не приготовленной. Главное различие между тремя группами

существ неупорядоченного внешнего пространства заключается в человеческой природе нецивилизованного человека, который может стать цивилизованным, следуя процессам, которые характеризуют месопотамские принципы цивилизации, как это сделали Марту в “Свадьбе Марту” и Энкиду в “Эпосе о Гильгамеше” [15, р. 324]. Вердераме также замечает, что одни и те же характеристики глупости, дикости и обезьяноподобности применяются жителями шумерских городов как к шедшим из пустынь запада амореям, так и к горным племенам кутиев, нападавших с востока. Никакой разницы в их описании нет — и те, и другие подобны собакам по своему уму и обезьянам по своей наружности [15, р. 325–326].

Все это, конечно, очень интересные расширительные толкования текста. Но они совершенно игнорируют его природу с точки зрения литературы. Между тем она совершенно точно распознана Я. Клейном, написавшим, что «здесь мы имеем дело скорее с фольклором, чем с теологией и мифологией. Перед нами почти полностью человеческая, фольклорная сказка, с одним отличием: главные герои — боги. Но даже эти боги — всего лишь второстепенные, местные божества, каждый из которых представляет свой народ. Нумушда, местный бог Казаллу-Нинаба, представляет население Нинаба; а Марту, “Герой-эпоним” кочевников Марту, новичок в месопотамском пантеоне, представляет членов своего племени. Все остальные герои этой истории, по-видимому, люди, и мы наблюдаем здесь весьма своеобразное поведение так называемых «богов» в рамках человеческого общества» [6, р. 109]. И в самом деле, едва начав читать это произведение, всякий непредвзятый читатель немедленно убеждается в том, что это, во-первых, записанный фольклор, а во-вторых, фольклор, связанный с представлением не ритуального, а театрального типа, т.е. со вводом действующих лиц на сцену прямо по ходу действия. Интонация этого фольклорного текста шутлива и даже разухабиста. Это, несомненно, потешное зрелище, кото-

рое должно было вызывать сильные приливы хохота. И главным достоянием текста являются его диалоги.

Прежде всего обратим внимание на то, что текст написан на нормативном шумерском языке (Emegir). Единственные вкрапления диалекта Emesal касаются обращения женщин во 2 л. ед. ч. Это строк. 49, где мать просит Марту, чтобы он дал ей подругу и работницу, и строк. 139, когда подруга спрашивает Адгаркидуг, зачем она выходит за Марту. Причем строки не содержат сплошного монолога на Emesal, а лишь отдельные слова: *ze<sub>2</sub>-ĝa<sub>2</sub> gi<sub>4</sub>-in* вместо *šum geme<sub>2</sub>* «дай рабыню» (49), *ta-am* вместо *a-na* «что?» Почему в женских репликах количество слов Emesal столь ограничено? Вполне возможно, что зрители действия не были искушенными знатоками храмового диалекта певчих и плакальщиков. Поэтому они оказались бы неспособны понять диалог богинь в его подлинном звучании. И перед нами частичная адаптация текста для зрителей и слушателей.

Перескажем теперь содержание текста. Он начинается с запевки, имитирующей космогонические зачины серьезных гимнов, но насквозь пронизанной юмором. Дело происходит в некотором царстве-государстве под названием Инаб. Его отождествляют с городом Казаллу неподалеку от Вавилона, но делать этого не нужно, поскольку с самого начала перед нами фольклорная потешка. Мы же не будем интересоваться, где находились Лукоморье или остров Буян. В запевке сказано, что когда был Инаб, а Киритаба (в подтексте — «носовой узды») не было, когда была корона жреца-эна, а царской тиары не было, когда ароматные травы были, а кедра не было, когда рожали на лугах, а не в помещении для рожениц, то некто, к кому обращаются «ты», был и отцом белого кедра, и предком дерева-мес. Носовая узда, царская тиара, кедр, поташ — признаки централизованного государства, царской власти и цивилизованной жизни. Поташем омывались, из кедра добывали лучшие ароматы, из белого кедра делали храмовые двери, а «предок-мес» вообще будет *Bilga-mes*,

и здесь обыгрывается имя легендарного эна города Урука. Поскольку же весь текст посвящен городу Инабу, то весьма вероятно, что «ты» относится именно к этому городу. И таким образом, Инаб предстает здесь началом царской власти и цивилизации. Переходим теперь к именам правителя Инаба и его семьи. Инабом управляет не царь (*lugal*), а энси (*ensi*), и зовут его так, как называются три ударных инструмента — барабан, тамбурины и литавры (*tigi-šem-ala*). Имя его жены означает «Желанная сердцем». Имя их сына, к сожалению, разбито. Вот и получается, что в ста-рину неким городом Инабом управляли Музыка и Вожделение. Такова запевка, и произносит ее сказитель или певец, который первым появляется на сцене и обращается на «ты» к воспевае-мому им городу.

Во второй части текста говорится о неких жителях района около Инаба, которые живут охотой на горных козлов. Примечательно, что козлов они убивают как людей, т. е. убийство людей для них обычна охота. Вечером настает время делить добычу. Порции делят перед непонятным богом Эшлильду — вероятно, придуманным фольклорным богом, пародией на реальных Эн-лиля и Энкимду. Марту получает порцию мяса, вдвое превышающую доли людей одного с ним холостого статуса, и после этого задумывается о женитьбе. Почему Марту получает долю жена-того мужчины? Дальнейшее содержание текста подсказывает нам возможный ответ: он обладал необыкновенными качествами охотника и героя, и за это ему доставалась вторая порция. На второй раз Марту получил ту же порцию и отправился к сво-ей матери, имя которой в тексте не называется. С этого момента в тексте начинаются диалоги.

Марту просит, чтобы мать дала ему совет насчет женитьбы, а он взамен принесет ей дополнительную порцию мяса. Мать отвечает ему, называя именем Сухенунна «плоть, полная изоби-лия». Она разрешает Марту взять любую из тех, в кого он влю-бится по-настоящему. Что это — неслыханная степень свободы

или признак отсутствия цивилизации? Разумеется, второе. У горожан между семьями новобрачных заключались контракты. Только кочевники могли позволить себе такую роскошь, как женитьба по любви. Текст фольклорный, он подмечает главное. Мать героя Марту рассматривает его женитьбу, прежде всего, как выгодное предприятие. Она получит в свою семью подругу и работницу, а Марту ради признания своего брака товарищами построит им жилища, разобьет сады и выкопает колодцы. То есть, женитьба Марту переведет весь его род в городскую цивилизацию. Отсюда ясно, что жену ему нужно брать из горожанок.

Следующая часть текста явно была песенной и восхваляла праздник Инаба, состоявший из пивных удовольствий и спортивного состязания у ворот главного храма. Здесь появляются еще два героя нашего текста — бог Инаба по имени Нумушда (по-видимому, от слова со значением «степной скот») и его дочь Адгар-кидуга, чье имя означает «Советчица доброго места». Доброе место — то священное место, на котором строили храмы и проводили обряды священного брака. Стало быть, она — дух-хранитель святого места, в котором произойдет священный брак. Праздник спрятывается в честь Нумушды. Напившись с товарищами пива, Марту принимает позу поединщика — широко расставляет ноги и вызывает на бой соперников. Текст говорит, что многих он убил до смерти и поднял их тела. Такое могло быть только в фольклорном тексте. Можно даже представить себе такое действие с падающими направо-налево людьми, имитирующими смерть.

Далее следует разговор Нумушды с победителем Марту. Нумушда предлагает ему серебро и драгоценные камни. Но Марту (вступление которого в действие здесь не маркируется) требует в жены дочь Нумушды. И тогда Нумушда как правитель города выдвигает четкое контрактное условие брака: за его дочь представитель племени кочевников должен дать ему племенной скот вместе с детенышами. Причем он не требует предоставить ему

скот немедленно, а хочет только честного слова со стороны Марту, что все будет сделано по условиям контракта. К сожалению, две следующие строки разбиты, и мы не знаем, дал ли Марту такое честное слово. Зато нам известно другое: Марту одарил свободных жителей Инаба золотыми украшениями, а рабов — серебряными кувшинами и тканями. Откуда он все это взял? Ответ на этот вопрос содержится в следующей части текста.

У дочери Нумушды девы Адгар-кидуг есть подруга, которую не называют по имени. Она, скорее всего, завидует дочери правителя, и поэтому хочет отговорить ее выходить за богатого дикаря. И ее обращение при этом не маркируется. Автор-рассказчик не говорит о том, кто она и что сейчас скажет. То есть, этот персонаж появляется на сцене внезапно. И то, что говорит подруга, является перечнем стереотипов, т.е. тем, что горожане обычно думают о кочевниках. Не следует относиться к этим характеристикам серьезно, поскольку это взгляд персонажа, а не автора действия. Именно так и поступает дева Адгар-кидуг. Выслушав все эти смешные хулы, она отвечает на слова подруги одним предложением, выражющим принятое решение: я выйду за него замуж! Почему она не слушает доводы подруги? Потому что Марту обладает драгоценными качествами — он очень силен и очень богат. Теперь ответим на вопрос, откуда у него эти богатства. Дело именно в том, что Марту живет в горах, и там он не только выкапывает из земли грибы типа трюфелей, но и добывает из породы драгоценные камни, серебро и золото. На что ему серебро и камни Нумушды, если он может одарить золотом и серебром целый город, включая рабов?

Итак, перед нами сценка. В ней участвуют рассказчик, Марту, его мать, Нумушда, Адгар-кидуг и ее подруга. В тексте два раза отсутствует маркировка вступающего в диалог персонажа. Он появляется и реагирует внезапно. Сценка полна юмора, и этот юмор касается как представлений о начале времен, так и стереотипных представлений горожан о жителях гор и степей.

Изображение праздника тоже полно гипербол, поскольку на спортивном состязании запрещалось убивать соперника. Не следует искать за этим изображением конкретный месяц и определенный городской праздник.

Однако в нашей сценке можно найти немало следов других литературных произведений на шумерском языке. Прежде всего, как заметил Клейн, «вся ситуация и атмосфера в этом так называемом “мифе” напоминают обстановку и атмосферу в некоторых любовных песнях Думузи-Инанны, которые, по-видимому, представляют собой скорее человеческий фольклор, чем божественную мифологию. Аналогичным образом, ярко выраженная человеческая и мирская природа Марту в нашем “мифе” напоминает о человеческих чертах характера и поведения Думузи. Способ, которым Марту завоёвывает свою божественную жену, также напоминает способ, которым Думузи добивается руки Инанны в хорошо известном состязании Думузи-Энкимду. В этом состязании бог-пастух Думузи одерживает верх над богом-земледельцем Энкимду. Аналогично, в нашем “мифе” бог-пастух Марту одерживает верх над всеми остальными женихами. Между двумя историями есть очевидные различия, вытекающие из разного происхождения двух богов. Думузи, который также является богом плодородия, одерживает верх благодаря превосходству своих продуктов. Марту, воин-кочевник, одерживает верх благодаря своим героическим подвигам. Но нельзя игнорировать и общий знаменатель между этими двумя божествами: здесь, по-видимому, присутствуют два божества человеческого происхождения: обожествлённый царь, с одной стороны, и обожествлённый вождь, с другой. К замечанию Эдцарда о том, что Марту — “новичок” в пантеоне, мы бы добавили, что, как бы ни старались месопотамские теологи скрыть его человеческое происхождение, его человеческая сущность выдерживала все попытки её стереть» [6, р. 109]. Помимо очевидной связи с текстами об Инанне и Думузи, здесь просматривается связь

с текстом «Энлиль и Намзитарра», в котором Энлиль предлага-ет человеку за верную службу серебро и лазурит, но человек от-казывается от них, потому что хотел бы для себя только долгой жизни [16, р. 59–60]. Спортивный праздник в Инабе напоминает праздники в честь Гильгамеша и Нинурты в Ниппуре. А порица-ние кочевников, конечно, повторяют то, что высказано в текстах типа «Проклятия Аккаду» и плачей о разрушенных городах<sup>27</sup>.

В заключение хотелось бы предложить критерии для дати-ровки нашей фольклорной сценки. Их, на наш взгляд, несколько. Во-первых, в тексте не встречаются аккадизмы. Это показыва-ет, что он старше того времени, когда был записан. Во-вторых, правитель Инаба назван не лугалем, а энси. В эпоху III дина-стии Ура лугалем мог быть только правитель Ура, руководи-тели остальных городов были ему подотчетны и назывались энси. В-третьих, подруга невесты говорит, что пища Марту — мерзость для Нанны. Нанна — бог луны и главный бог города Ура, главный бог Шумера в эпоху III династии Ура. Все эти чер-ты указывают нам на создание текста как минимум на столетие раньше времени его записи, т. е. в XXI в. до н.э. Автор текста бла-госклонен к кочевникам, он, в отличие от авторов плачей по го-родам, не считает их бедствием и причиной гибели цивилизации. Текст о свадьбе Марту, хотя он и имеет яркую фольклорную природу, отражает тот исторический момент, когда большое государство Ура хотело заполучить богатых горных дикарей как своих союзников и не думало о последствиях такого союза в случае своего ослабления. Следовательно, речь идет об эпохе

---

<sup>27</sup> Интересно, как шумеры — первый цивилизованный народ Ближнего Вос-тоха — представляли себе дикарей. Они называли кутиев, субарейцев и амо-реев людьми, не знающими: ячменя, льняной нити, границ, дома, города, мест почитания богов, рецепта лепешек, жреческих должностей, возлияний и молитв, различия добра и зла. Они приписывали им разум собак и облик обез-зянь. Называли их пищу мерзостью для богов. Указывали на смутность рас-судка и разрушительную неловкость рук. Подчеркивали, что у кочевника нет читимого бога и не будет места погребения [17, р. 88–91].

первых правителей Ура, скорее всего, даже об эпохе Шульги (2093–2046 гг.), когда против амореев еще не была возведена Великая стена.

Таким образом, можно сказать, что шумерский текст, известный под условным названием “Свадьба Марту”, представляет собой запись фольклорного произведения, связанного с народным представлением театрального типа. Это произведение по предложенным критериям нужно датировать эпохой первых правителей III династии Ура. Оно является действом, в котором участвуют шесть персонажей. В литературной части действия соединены запевка, торжественная песня и три диалога. Аргументация диалогов связана с их эмоциональной окраской. В Диалоге 1 герой и его мать предлагают друг другу взаимную сделку: мать разрешит ему выбрать невесту по любви, а он выделит ей дополнительную порцию мяса газели, позволит матери распоряжаться женой как работницей и построит дома своим соплеменникам. В Диалоге 2 содержанием также являются две сделки. Сперва Ну-мушда предлагает герою Марту за победу в состязании на своем празднике серебро и камни, но в ответ получает требование выдать за него свою дочь. Затем Ну-мушда принимает требование Марту и выдвигает свое — требование дани скотом. В Диалоге 3, самом необычном, немаркированно вводится речь неназванной подруги Адгар-кидуг, которая отговаривает дочь правителя выходить замуж за кочевника и нагружает свою речь отрицательными характеристиками кочевого образа жизни. Ответом на эту речь является всего одно предложение. В нем содержится несогласие Адгар-кидуг с доводами подруги и ее решимость выйти замуж за сильного и богатого кочевника.

### Литература

1. OB Catalogue from Nippur (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.0.2.06>).
2. OB Catalogue from Urim (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.0.2.03>).

3. Chiera, E. (1924), Sumerian Religious Texts, Upland, p. 15–23.
4. Chiera, E. (1934), Sumerian Epics and Myths, OIP 15, Chicago, No. 58.
5. Kramer, S. N. (1990), The Marriage of Martu, Klein, Jacob and Skaist, Aaron (eds.), *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, p. 11–27.
6. Klein, J. (1997), The God Martu in Sumerian Literature, Finkel, I.L., and Geller, Mark J. (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations (Cuneiform Monographs, 7)*, Groningen: Styx Publications, p. 99–116.
7. The Marriage of Martu (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.1>).
8. The Marriage of Martu (URL: <https://cdli.earth/artifacts/469662>).
9. Klein, J. (1993), Additional Notes to “The Marriage of Martu”, Rainey, A.F. (ed.), *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv: Tel Aviv University. Institute of Archaeology, p. 93–106
10. Johandi, A. (2021), The Identity of Martu (<sup>d</sup>MAR.TU) in the Ur III Period, *Studia Antiqua et Archaeologica*, vol. 27, N 2, p. 267–278.
11. Peterson, J. (2014), Two New Sumerian Texts Involving the Deities Numinushda and Gibil, *Studia Mesopotamica: Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kultur. Band 1*. Münster: Ugarit-Verlag, p. 291–317.
12. Attinger, P. (2021), Glossaire sumérien–français principalement des textes littéraires paléobabylonien. Harrasowitz.
13. Емельянов В. Б. (2014), К истории шумер. ANZIL: орфография, семантика, этимология, Индоевропейское языкознание и классическая филология — XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. СПб; ИЛИ РАН, с. 268–275.
14. Pongratz-Leisten, B. (2001). The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World, R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4–7, 1999*, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, p. 195–231.
15. Verderame, L. (2023). Canine Instincts and Monkeys’ Features: Animal and Demonic Traits in the Construction of “Otherness” in Sumerian Literature, “*I Passed over Difficult Mountains*”. *Studies on the Ancient Near East in Honor of Mario Liverani*. Edited by Francesco Di Filippo, Lucio Milano and Lucia Mori. Münster: Zaphon, p. 313–328.

16. Wolfe, J. N. (2015), ZU: The Life of a Sumerian Verb in Early Mesopotamia. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Near Eastern Languages and Cultures. University of California, Los Angeles.
17. Klein, J. (1990), The “Bane” of Humanity: a Lifespan of One Hundred Twenty Years, *Acta Sumerologica*, vol. 12, p. 57–70.

## References

1. OB Catalogue from Nippur (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.0.2.06>).
2. OB Catalogue from Urim (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.0.2.03>).
3. Chiera, E. (1924), Sumerian Religious Texts, Upland, p. 15–23.
4. Chiera, E. (1934), Sumerian Epics and Myths, OIP 15, Chicago, No. 58.
5. Kramer, S. N. (1990), The Marriage of Martu, Klein, Jacob and Skaist, Aaron (eds.), *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, p. 11–27.
6. Klein, J. (1997), The God Martu in Sumerian Literature, Finkel, I.L., and Geller, Mark J. (eds.), *Sumerian Gods and Their Representations (Cuneiform Monographs, 7)*, Groningen: Styx Publications, p. 99–116.
7. The Marriage of Martu (URL: <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.7.1>).
8. The Marriage of Martu (URL: <https://cdli.earth/artifacts/469662>).
9. Klein, J. (1993), Additional Notes to “The Marriage of Martu”, Rainey, A.F. (ed.), *Kinattūtu ša dārāti. Raphael Kutscher Memorial Volume*, Tel Aviv: Tel Aviv University. Institute of Archaeology, p. 93–106.
10. Johandi, A. (2021), The Identity of Martu (dMAR.TU) in the Ur III Period, *Studia Antiqua et Archaeologica*, vol. 27, N 2, p. 267–278.
11. Peterson, J. (2014), Two New Sumerian Texts Involving the Deities Numinushda and Gibil, *Studia Mesopotamica: Jahrbuch für altorientalische Geschichte und Kultur. Band 1*. Münster: Ugarit-Verlag, p. 291–317.
12. Attinger, P. (2021), Glossaire sumérien–français principalement des textes littéraires paléobabyloniens. Harrasowitz.
13. Emelianov, V. V. (2014), On the History of Sumerian anzil: Orthography, Semantics and Etymology of the Word, *Indoevropejskoe jazykoznanie*

- i klassicheskaja filologija - XVIII. Materialy chtenij, posvjashchennyh pamjati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo.* SPb; ILI RAN, p. 268–275.
14. Pongratz-Leisten, B. (2001). The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World, R. M. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Paris, France, October 4–7, 1999*, Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, p. 195–231.
  15. Verderame, L. (2023). Canine Instincts and Monkeys' Features: Animal and Demonic Traits in the Construction of "Otherness" in Sumerian Literature, "I Passed over Difficult Mountains". *Studies on the Ancient Near East in Honor of Mario Liverani*. Edited by Francesco Di Filippo, Lucio Milano and Lucia Mori. Münster: Zaphon, p. 313–328.
  16. Wolfe, J. N. (2015), ZU: The Life of a Sumerian Verb in Early Mesopotamia. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Near Eastern Languages and Cultures. University of California, Los Angeles.
  17. Klein, J. (1990), The "Bane" of Humanity: a Lifespan of One Hundred Twenty Years, *Acta Sumerologica*, vol. 12, p. 57–70.

### Автор / Author

**Емельянов Владимир Владимирович** — главный научный сотрудник СПбГУ, доктор философских наук, профессор кафедры семитологии и гебраистики Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

**Emelianov Vladimir** — Chief Researcher of St. Petersburg State University, Dr. Sci. in Philosophy, Professor at the Department of Hebrew Studies and Semitology, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University.

*E-mail:* banshur69@gmail.com