

Esztári Réka (1984) assziriológus, az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének tudományos segédmunkatársa, valamint a PPKE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola Eszmetörténeti Műhelyének doktorjelöltje; folyóiratunk szerkesztője. Kutatási területe a mezopotámiai nemi szerepek vizsgálata, a nőgyógyászati jellegű mágikus-orvosi források által alkalmazott tudományos módszertan, illetve a Kr. e. 1. évezredi ómenértelmezés metodológiája.

A Sötétség Házának gyermekei

A halva született kisdedek rituáléja

Esztári Réka

na-bu-ú it-tan-nu-nu

la na-bu-ú li-in-da-har-ú-'-in-ni

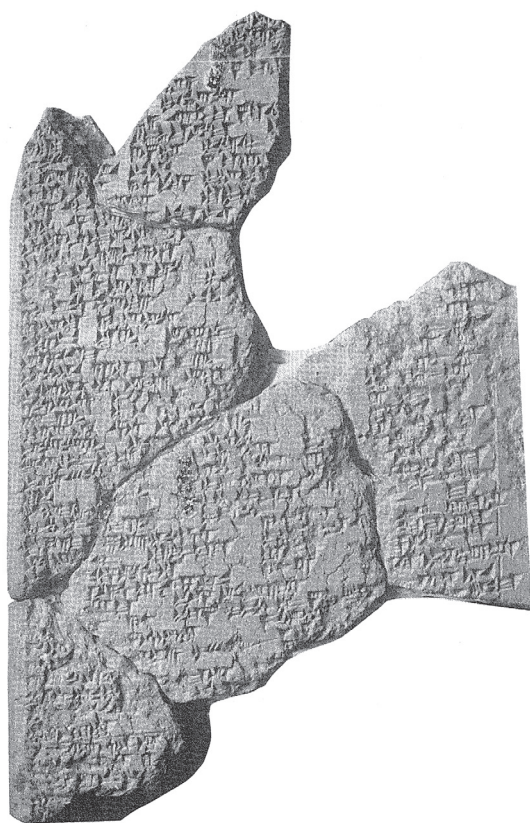
Azok, kiket néven neveztek, adták nekem (mindezt) (és) azok, kiknek neve sincsen, fogadják el tőlem!¹

Egy rejtélyes hattuşai rituálé értelmezési nehézségei

Ritkán olvashatunk arról az immár másfél évszázados múltra visszatekintő assziriológiai szakirodalomban, s kiváltképp az utóbbi évtizedekben, hogy nagynevű s a mezopotámiai mágikus szövegek kiadására és feldolgozására szakosodott kutatók ne tudjanak értelmezni egy olyan rituálét, melynek, noha számos helyütt töredékes, mégis nagyobb terjedelmű, összefüggő szövegrészei maradtak ránk. A teljességgel egyedinek modható, rejtélyes akkád nyelvű rítusleírás, mely a jelen tanulmány elsődleges szöveges forrása, éppen ilyen kivételt jelent. Szövege egy nagyobb, ráolvasásokat és rituálékat tartalmazó gyűjteményes tábla (KBo XXXVI 29) részeként őrződött meg mint annak legelső darabja. Noha a gyűjtemény egésze akkád nyelven, ékírással íródott, az ismert kéziratok nem az egykori Mezopotámia területén, hanem a Hettita Birodalom hajdani fővárosában, Hattušában (a modern Boğazköy) kerültek elő.² Ahogyan azt a KBo XXXVI 29 és duplikátumai példaértékű kiadását elkészítő Daniel Schwemer felvetette, az általunk ismert kompendium egy babilóniai eredetű, vagy esetleg több különböző, Babilóniából származó szövegen alapulhatott. Utóbbiakat nagy valószínűséggel valamikor a Kr. e. 15–14. század folyamán, Észak-Mezopotámiában jegyezheték le – ahogyan ez a számos nyelvtani sajátosság és hurri jövevényszó jelenlétéből is kiviláglik.³ Miután ez a verzió eljutott a hettita udvarba, a helyi királyi írnokok – akik természetesen jól ismerték és használták mind az ékírást, mind az akkád nyelvet – másolni kezdték a minden bizonnyal nagy becsben tartott szöveget.⁴

A gyűjtemény további darabjai alapján a benne foglalt ceremóniák általánosságban démonok és rosszindulatú halotti szellemek által okozott ártalmakat hivatottak elhárítani. Az ilyen típusú szövegek Mezopotámiában az általunk jobbra ráolvasópapnak nevezett bajelhárító szakemberek (*āšipu*) tudományához kapcsolódtak, az ő szakönyvtáraik részét képezték.⁵ Ugyanakkor – kiváltképp az utóbbiak jól ismert műveivel összevetve – ez a bizonyos legelső rituálé több szempontból is egyedinek mondható. Sajnálatos módon – s a korábbi értelmezők menségére mondva – a kompendium kezdetét csupán egyetlen kézirat őrizte meg (1. kép), és ez utóbbi, ahogyan a képen is látható, meglehetősen töredékes. Az első rituálé eredetileg mintegy 60 sort ölelehetett fel – ebből 44 maradt ránk, változó mértékben ép állapotban.⁶ Mind az eleje, mind a vége elveszett, s mivel a mágikus ceremóniák esetében rendszerint a szöveg kezdetén határozzák meg a tulajdonképpeni elhárítandó problémát, illetve a végén utalnak a rituális folyamat eredményére, ez esetben látszólag nem sok kapaszkodóval rendelkezünk a ceremóniát életre hívó probléma, a szöveg *Sitz im Leben* tekintetében.

Noha első hallásra meglepőnek tűnhet, nagyjából ugyanezt mondhatjuk el a középső, többé-kevésbé teljes és tisztán kiolvasható sza-



1. kép. KBo XXXVI 29: akkád nyelvű ráolvasásokat és rituálékat tartalmazó gyűjteményes tábla Hattušából („A kézirat”, az előlap felső részének töredéke) (Schwemer 1998, Tf. I. nyomán)

kasz kapcsán is, ahol teljességgel sajátos (vagy sajátosnak tűnő) rituális aktusok bontakoznak ki, illetve egy olyan ráolvasás-imát találunk, mely szintén párhuzam nélkül áll. Az utóbbi keretében az *āšipu* az akkádul *kūbunak* nevezett lényeket, azaz halott magzatok vagy csecsemők szellemeit (lásd alább) hívja el – első látásra is világos, hogy segítségül, a ritulé tehát nem *ellenük* irányul. A *kūbuk* ilyen rituális kontextusban történő megjelenése ismét csak egyedülálló.⁷

A halva született kisdedek ráolvasása (KBo XXXVI 29 obv. 18'-27')⁸

18. *Kūbuk, emelkedjete fel! Teremtményei!* [...]
19. *Az Alvilág királynőjének* [...] ...
20. *A lakhely elkészült, a szentély* [...] ...
21. *A ház (É) örvendjen s örvendjete Ti is* [...], *házatok* (É-kunu)
22. *Édes* [...]-ját egyéte, *házatok vizét* [igytatok?] ...
23. *Újra és újra kenjéte be, örvendjete, fejeteket?* [...]...
24. *Íme, Hozzátok fordultam, megkerestetelek, elhívtalak Titeket,*
25. *Ruhátok (szegélyét) megragadtam. Tudjátok meg: az én utam el van zárva* (alakti iptarkū)!
26. *Mi természetszerű, állítsátok (hát) helyre* (išarūti šuknā), *hogy nagyságotok hirdethessem*
27. *És dicséreteket zengjem!* – *imígyen beszél.*

A szöveg töredékes állapota és a későbbiekben tárgyalt számos filológiai nehézség ellenére is kiviláglik, hogy a rituálé keretében az „Alvilág királynőjének teremtményei”-ként megnevezett *kūbuk* számára valamiféle lakhelyet készítenek, melyre legtöbbször „ház”-ként utalnak (sumer É, akkád *bītu*). A mezopotámiai „ház” szó természetesen számos jelentéssel és jelentésárral bír, az egyszerű lakóházaktól kezdve utalhatott templomokra is (az istenek lakóhelyeire, Schwemer egyébként esetünkben az utóbbi jelentést látta helyénvalónak),⁹ de arról sem feledkezhetünk meg, hogy nem ritkán É-nek nevezték a végső nyug- és lakóhelyet, azaz magát a sírt is.¹⁰ Visszatérve az idézett szövegrészhez, e lakhelyen, mint olvashatjuk, étellel és itallal látják el a *kūbukat*, majd pedig kijelentve (a 25. sorban), hogy „az én utam el van zárva”, arra kéri őket, hogy állítsák helyre a természetszerű, a normális állapotot.

Az imént felvázolt rituális aktusok tehát teljességgel egyediek, nemhogy párhuzamként állítható forrást, de még csak némileg hasonló leírást sem találunk a mezopotámiai mágikus szövegek tekintélyes méretű korpuszában – nem csoda hát, hogy Daniel Schwemer filológusi bicskája is beletörött a halva született kisdedek nyugtalanítóan homályos rituáléjának szövegébe. Mi volt a rituális folyamat tulajdonképpeni célja? Miért idézték meg a halva születettek szellemét? Mi volt az a rendellenes állapot, amit – ahogyan olvashattuk – nekik kellett helyreállítani? E kérdések mindegyike nyitva maradt Schwemer 1998-as kiadásában, s ennek megjelenése óta – néhány rövid megjegyzéstől eltekintve¹¹ – egyetlen más kutató sem tett kísérletet az enigmatikus ceremónia értelmezésére. Ugyanakkor, ha közelebbről megvizsgáljuk a szöveg egyes, sokatmondó kijelentéseit és kulcskifejezéseit, lehetőségünk nyílna a fenti kérdések megválaszolására. Az alábbiakban e kísérlet eredményeit szeretném bemutatni.

Holtak, kik sosem éltek: a halott kisdedek szellemei

Mindenekelőtt azonban, hogy megfelelő kontextusba helyezzük a rituálét, ismerkedjünk meg közelebbről főszereplőivel, magukkal a *kūbukkal*! Az akkád *kūbu* szó alapvető jelentése „halva született magzat/csecsemő”, illetve „halott kisgyermek”.¹² A 2. képen látható óbabilóni kori bronzszobrocska minden valószínűség szerint éppen egy ilyen entitást ábrázol, főleg, mivel a születés istennőjét megjelenítő, egykorú terrakottareliefeken ugyanilyen vezna, magzati pózban ábrázolt alakokat láthatunk (3. kép)¹³ – az utóbbi kontextusban egyértelmű, hogy ezeket koraszülött csecsemőkként, illetve magzatokként értelmezhetjük.¹⁴ A *kūbu* szó az ékirásos szövegekben olykor isten-determinatívummal¹⁵ szerepel, mely arra utal, hogy ha nem is feltétlenül megistenült, de mindenképpen természetfölötti erővel bíró lényekről van szó. Mindez tökéletes összhangban áll sajátos, s alapvetően meghatározhatatlan, liminális létállapotokkal: hiszen olyan holtakról van szó, kik



2. kép. Halva született magzatot/csecsemőt ábrázoló óbabilóni bronzszobrocska a Kr. e. 19. századból, feltehetőleg Larsa városából. A 15 cm magas műtárgy ma a Cincinnati Art Museumban található (katalógusszám: 1956.14). Porada 1964, Fig. 3. nyomán



3. kép. A születés istennője magzatokkal és az anyaméh szimbólumával. A rajz a Louvre gyűjteményében található óbabilóni kori terrakottaplakett (AO. 12442) alapján készült

valójában sohasem éltek. Mary Douglas klasszikus, a tabu koncepciójával kapcsolatos megfogalmazása szerint olyan lényeknek tekinthetjük őket, akik kívül esnek a környezetet alkotó (s természetesen társadalmi konstrukciónak tekinthető) normatív kategóriákon – megfoghatatlanok, sem ide, sem oda nem tartoznak. Az ilyen entitásokat gyakorta tekintették szentnek vagy veszélyesnek, vagy esetleg mindkettőnek egyszerre.¹⁶

A sumer nyelvű *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* (modern) címen ismert költemény alábbi sorai ugyanezen ideákat, éppen ezt a közties, megfoghatatlan létállapotot tárják elénk – mezopotámiai megfogalmazásban:

Gilgameš, Enkidu és az Alvilág (ETCSL 1.8.1.4) 298–299
 „Láttad-e a kicsiny halva születetteket, kik még saját nevüket sem ismerik?”¹⁷ „Láttam Őket.” „Hogy vannak?”
 „Arany, ezüst asztalnál vajban s mézben örömeiket lelik.”

Me-Turanból származó verzió, Segm. B (= H 157),¹⁸ 62–64
 „Láttad-e a halva születetteket, kiket nem neveztek néven?”¹⁹
 „Hogy vannak?”
 „Arany, ezüst asztalnál örömeiket lelik [...]”

A földi élet előtti és utáni létállapotok: A Sötétség Háza a mezopotámiai forrásokban

A halva született kisdedek tehát még saját nevüket sem ismerték, nem volt meghatározható személyiségük, (ön)tudatuk. Nem véletlen, hogy bár szintén holt lelkek, konzekvensen megkülönböztették őket az *ešemmu*tól, a *par excellence*

halotti szellemeiktől – a felnőtt személyek szellemeitől, akik meghatározott társadalmi státussal bírtak. A későbbi, Kr. e. 1. évezredi kommentárok szerint mindezt maga az akkád *ešemmu* kifejezés is tükrözte, hiszen kiolvasható belőle a *šēmu* szó, mely alapvetően „tudat”-ot, „személyiség”-et jelent.²⁰ Ennek ellenére az *ešemmu*khoz hasonlóan a „névtelen” *kūbuk* is az Alvilágba jutottak (sőt, az imént idézett *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* szerint a holtak birodalmában éppen ők részesültek a legnagyobb kiváltságban), más szavakkal tehát – s hogy immár az akkád nyelvű *Gilgameš*-eposzt idézzük – a „Sötétség Háza”, azaz az Alvilág lakóivá váltak (s e helyütt nem hagyhatjuk figyelmen kívül a „ház” kifejezés ezen újabb jelentésárnyalatát sem!).

...a Sötétség házába, Irkalla lakhelyére,
 a házba, honnan, ki belép, többé nem távozhat,
 az útra, amelyről visszatérés nincsen.
 A házba, melynek lakóit megfosztották a fénytől,
 porral táplálkoznak és agyag az ő étük,
 és, miként a madarak, tollgúnyát viselnek,
 fényt nem láthatnak, a sötétségben lakoznak.

Gilgameš VII. 184–190 (a szerző fordítása)²¹

Bizton állíthatjuk, hogy földi életének megkezdése helyett számos ókori mezopotámiai magzat és csecsemő csatlakozott a névtelen kisdedek tömegéhez és került e „sötét házba”. Holttesteiket jellemző és sajátos módon edényekbe helyezték,²² így tértek vissza a föld méhébe – s e temetkezési mód esetében természetesen maga az edény is anyaméh-analógiának tekinthető.²³ A kisdedek végső nyughelyeül szolgáló edényeket többnyire a lakóházak padlója alá temették (persze ez korántsem egyedi, hiszen felnőttek esetében is ez tekinthető a leginkább elterjedt temetkezési formának: az ősök a ház padlója alatt aludtak, s így együtt léteztek tovább az élőkkel – a halál sem választotta szét a családot).²⁴ Ahogyan ezt maguk a temetkezések is világossá teszik, a legkisebbeket így módon – tulajdonképp utólagosan – integrálták a családba, illetve a halott ősök túlvilági közösségébe.

Tekintetbe véve az igen magas korabeli halálozási rátát, nem túlzás azt mondani, hogy rendkívül szerencsés volt az a csecsemő, aki egyáltalában túlélte a születést, illetve az újszülöttkort – s következő idézetünk, mely egy óbabilóni csecsemő-ráolvasásból származik, pontosan ugyanezre utal. Az ilyen típusú mágiikus szövegek a síró csecsemők megnyugtatására szolgáltak²⁵ – természetesen itt nem hétköznapi, hanem olyan abnormalis és szünni nem akaró sírásra kell gondolnunk,²⁶ mely fölverte álmukból a lakóház alatt alvó ősöket, a házat védelmező isteneket pedig, kik természetüktől fogva érzékenyek voltak a hangos zajra, feldühítette, illetve utóbb el is üldözte, védtelen né téve a házat és annak lakóit. Szövegünk a gyermeket szólítja meg, mintegy kérdőre vonva, miért is zokog – hiszen oly szerencsés, hogy megszülethetett, megláthatta a napvilágot.

Részlet egy óbabilóni kori csecsemő-ráolvasásból
 (BM 122691 Rv. 1–3)

Kisded, a Sötétség Házának lakója (wāšib bīt ekleti),
 Hiszen előjöttél, megláttad a napfényt!
 Miért sírsz hát, miért zokogsz?²⁷

Születése előtt a gyermek tehát a „Sötétség Házában” lakozott, itt azonban már egy másik, egy „újabb” sötét ház képe jelenik meg – mely nem más, mint maga az anyaméh.²⁸ Univerzálisnak mondható képpel, illetve képzzettel állunk szemben, a létezés előtti és a halál utáni állapot hasonló ábrázolásával: a sötétségből jöttünk, s oda is térünk vissza – a föld méhébe.

Számunkra a rejtélyes hattusai ráolvasás szempontjából most éppen azok a sajátos terminológiát alkalmazó mágikus rituálék lesznek kivételesen érdekesek, melyek a „Sötétség Házából” (az anyaméhből) való kijutást kísérték, illetve segítették elő olyan esetekben, amikor valamilyen probléma lépett fel a szülés során – melyeket más szavakkal annak érdekében alkalmaztak, hogy a születendő gyermekből ne válhasson *kūbu*. Az ilyen szövegek tehát a nehéz szüléshez kapcsolódnak (s szó szerint: asszonyokhoz, kik „túlontúl szűkké tétettek”)²⁹ – olyan esetekhez, mikor az asszonyok valamilyen okból nem tudtak életet adni gyermeküknek. Manapság ilyen problémák felmerültek a nőgyógyászok szinte gondolkodás és kivétel nélkül császármetszést alkalmaznak – az ókori Mezopotámiában, ha meg is kíséreltek ilyesmit,³⁰ bizonyos, hogy kizárólag *post mortem* beavatkozásokról beszélhetünk, melyeket nagy valószínűséggel a gyermekek sem

Kiút a Sötétség Házából: mezopotámiai születési ráolvasások és rituálék

A továbbiakban tehát olyan születési ráolvasásokat és rituálékat fogunk felidézni, melyeknek sajátos képzetvilága és kifejezései segítséget nyújthatnak a halva született kisdedek rituáléjának értelmezéséhez. Első szövegcsoporthoz óbabilóni kori, szillabikus sumer³³ születési ráolvasások alkotják, melyeknek több különböző kézírata maradt ránk, köztük egy akkád fordítást is tartalmazó tábla³⁴ – alább a kompozit szöveg olvasható a szerző fordításában.

3. *Midőn az asszony vajúdni kezdett, a bárkát a vízen átvezette,*
4. *szent Inana a bárkát a vízen átvezette,*
5. *Ninhursag a bárkát a vízen átvezette.*
6. *Mint az illatszert szállító hajót, (a bárkát) illatszerrel töltötte meg,*
7. *Mint a cédrust szállító hajót, (a bárkát) cédrusfával töltötte meg,*
8. *A karneolt és lazúrkövet szállító hajót karneollal, lazúrral rakodta.*
9. *(ám) hogy karneol-e, vagy pedig lazúrkő: nem tudja ő.*



4. kép. Csecsemő- és kisgyermek-temetkezések Ku-Ningal híres, óbabilóni kori lakóházának padlója alatt Ur városában (Quiet Street 7). A kép elkészültekor a régészek már elbontották a korabeli padlót, így nem feltétlen érzékelhető, hogy eredetileg az edények felső része kiemelkedett a padlószintből – azaz láthatóak és jelenvalóak voltak az élők által használt lakótérben (Woolley–Mallowan 1976, Plate 29 nyomán)

éltek túl.³¹ Az efféle (s minden bizonnyal gyakori) problémák orvoslásának módja itt egészen más hagyományban gyökerezett: ráolvasások és mágikus rituálék alkalmazásán alapult, s ismét csak a már említett ráolvasópap, az *āšipu* hatáskörébe tartozott.³²

A szövegek egy igen gyakran előforduló költői képpel élve a várandós anyára hajóként utalnak, mely értékes rakományt szállít³⁵ – többek közt karneolt és lazúrkövet, s az utolsó idézett sor szerint: „hogy karneol-e, vagy pedig lazúrkő: nem tudja ő”. Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy a születendő gyermek (az anya által még nem ismert) neméhez kapcsolódó, sajátos színszimbolikával állunk szemben: a kék színű s az akkád nyelvben hímnemű szóként megjelenő lazúrkő (sumer ^{NA4}ZA.GĪN, akkád *uqnū*) fiú-, míg a vörös színű karneol (melyet egy nőnemű főnévvel jelölnek: sumer GUG, akkád *sāmtu*) leánygyermekre utal.³⁶ Mielőtt azonban önkéntelenül a mi „kék-rózsaszín” szimbolikánkra asszociálnánk, fontos megjegyeznünk, hogy Mezopotámiában ez távolról sem tekinthető általánosnak: a nemekhez kötődő jelképes és sajátos színek kizárólag itt, a születési ráolvasások szövegkorpuszában tűnnek fel – tehát e korpusz képzetvilágának egyedi és hagyományos elemei közé tartoznak.³⁷

A következő, számunkra releváns születési ráolvasás a szintén hagyományosnak tekinthető hajómetaforát alkalmazza – noha jóval kiforrottabb, kidolgozottabb formában. A szöveg egy 1. évezredi, terjedelmes akkád nyelvű ráolvasás- és rituálégyűjtemény (KAR 196 = BAM 249) részét képezi, mely Aššur városából származik.³⁸ Itt már egy lezárt, vagy inkább lepecsételt hajó képe tárul elénk, s kibontakozik az az általános, más forrásokban is tetten érhető

koncepció, mely szerint a nehéz szülések esetén a gyermek útját, az életbe vezető utat (azaz a szülőcstornát) valamiféle akadály zárta el:³⁹

KAR 196 (= BAM 248) Obv. ii 47–56⁴⁰

Obv. ii.

47. A/az [...] úton⁴¹ a hajó ép maradjon,

48. A/az [...] úton⁴² a bárka akadálytalanul haladjon,

49. oldassék meg erős köteléke,

50. és táruljon fel lezárt kapuja!

51. A hajó kötele a jólét kikötőjéhez,

52. a bárka kötele az élet kikötőjéhez (köttessék),

53. A végtagok lazuljanak, az izmok ernyedjenek,

54. szabaduljon mindaz, ami pecséttel lezárattott, az ivadék jöjjön elő,

55. a (még) ismeretlen test, az ember teremtménye

56. jöjjön ki tüstént, és lássa meg a Napnak fényét!

Hogy az ilyenfajta problémát orvosolják, a gyermek útját valamiképp akadálytalaná – a kapcsolódó mágikus orvosi, valamint irodalmi szövegek szóhasználatával élve „egyenessé” kellett tenni. Az utóbbi kifejezés az aššuri gyűjteményben is felbukkan (obv. i 66. sor):

*Váljék az út akadálytalaná, (a gyermek) jöjjön elő a sötétségből, lássa meg a Napot!*⁴²

Ilyen esetekben jellemzően az akkád *ešēru* (sumer SI.SÁ) igét alkalmazták, mely alapvetően „egyenesnek lenni”, „egyenesen haladni” jelentésekkel bír, illetve leggyakrabban ennek kauzatív formáit, „egyenessé tenni” értelemben, ahogyan ezt a következő példák is illusztrálják:⁴³

Köttessék meg az anyaméh, a csecsemőnek ne adjon könnyedén életet! (lit. „ne legyen kiegyenesítve” a csecsemő számára)

Atram-hasīs I. tábla, S iv 51⁴⁴

Szintén sokatmondó az alább idézett, meglehetősen késői rituálé (a Kr. e. 4. századból), melyet a vetélés elkerülése végett alkalmaztak.⁴⁵ A szöveg egy folyó képét tárja elénk, ami egyúttal az asszony bűneit is magával ragadja,⁴⁶ ám ugyanilyen, sőt, talán még inkább lényeges, hogy, mivel vize egyenes mederben folyik, az analógiás mágia képzetrendszerének szabályai szerint a gyermek útját is „egyenessé” teszi – azaz megkönnyíti a szülést.

SpTU 5, 248 obv. 13–16⁴⁷

(a következő ráolvasást mondod el fölötte) Ráolvasás: Folyó, egyenest folysz s (így) vized „egyenessé tesz”. Fogadd el tőlem,

Ragadd el vizeddel az én testem bűnét, vétkét, a rossz tetteit, gonoszságát, gyengeségét!

Teljének meg (velük) a folyók, töltődjenek (velük) színültig a mocsarak!

Távozzon el az én gonosz kötéseim! Folyó, egyenest folysz s (így) vized egyenessé tesz – tedd hát könnyűvé szülésemet! (lit. „tegyél egyenessé engem!”)

Az „egyenessé tétel / kiegyenesítés” koncepciója kapcsán a már tárgyalt aššuri, a hajómotívumot alkalmazó ráolvasás záró sorait is felidézhetjük:

KAR 196 (= BAM 248) Rv. iii 3–6

3. *Asalluhi ráolvasása, Eridu titkos tanítása,*

4. *Ea igaz kinyilatkoztatása ...⁴⁸ Mami királynő⁴⁹ ráolvasása, a „(szülő)csatorna”⁵⁰ gyógyítására.*

5. *(mindezt) Ea, a király adta, hogy az anyaméh könnyedén adhasson életet (lit. „egyenessé legyen téve”).*

E ponton persze adódik a kérdés: miért is relevánsak az imént felvonultatott, nehéz szülésekhez kapcsolódó szövegrészek, a különféle kövek, elzárt és „egyenessé tett” utak a hattusaí rituálé, a halva születettek megidézésének értelmezése szempontjából?

„Az én utam el van zárva!”

Visszatérve a KBo XXXVI 29-es gyűjtemény első, rejtélyes ceremóniájához, immáron annak legelejét, pontosabban a legelső megmaradt, s többé-kevésbé olvasható sorokat is érdemes idéznünk – melyek a rituális előkészületek leírását tartalmazzák:

KBo XXXVI 29 obv. 9’-17’: Rituális előkészületek

9’ ... [] *lisztkört rajzol []*

10’ *kását, gabonából készült levest, makantu-kenyeret⁵¹ []*

11’ *újra elvégzi, majd a lámpába dobja []*

12’ *A lámpa nem aludhat ki sem éjjel, sem nappal []*

13’ *A fejadag (ŠUKU) elhelyezése előtt, hogyha férfi/fiú? (šumma NITA) []*

14’ *kék türkiz pecséthengert []*

15’ *mondottam. ŠUBA-köböl készült pecséthengert []*

16’ *ne közeledjenek, szándálok(at)? []*

17’ *a lámpa felé fordítja tekintetét?, letér [del?]*

A mágikus védelmet biztosító lisztkör megrajzolása után áldozatokat (szó szerint: „fejadagokat”) készítenek elő, s közvetlenül ezután, a 13. sorban – noha a kontextus (még mindig) meglehetősen töredékes – a „šumma NITA” kifejezés olvasható, mely annyit tesz: „hogyha férfi/fiú”. A rákövetkező sorok megmaradt részletei pecséthengereket említenek: egy kék türkizből, illetve egy „ŠUBA-köböl” készült darabot – megjegyzendő, hogy az utóbbi anyag valójában nem kő, a megnevezés egy kagylófajtára utal, mely nem mellékes módon egyúttal a termékenység és a nőiség egyik közismert mezopotámiai szimbóluma volt.⁵² Noha nem teljesen pontos a párhuzam, illetve esetünkben a kontextus is meglehetősen homályos, mégis felidézheti bennünk a születési ráolvasásokból megismert – és ne feledjük, kizárólag ott használatos – színszimbolikát, mely a születendő gyermek neméhez kapcsolódott.

Nézzük, találhatunk-e további, s talán közelebbi párhuzamokat! Tovább olvasva a rituálét, a halva született kisdetek korábban már idézett ráolvasásához érkezünk – melynek kapcsán már említettük, mindeddig a tulajdonképpen, a helyreálítandó probléma sem volt világos az értelmezők számára. Az előzőekben idézett születési ráolvasások sajátos kifejezésvilá-

gába való bepillantás után azonban a 25. sor felkiáltása – „Az én utam el van zárva!” – immár nemcsak ismerősnek, de sokatmondónak is tűnhet. Láthattuk, ilyen esetekben helyre kellett állítani a természetszerű állapotot, az elzárt utat „egyenessé” kellett tenni. És íme, egy sorral a ráolvasást követően, az ételáldozat bemutatásának leírása után az *āšipu* szájából a következő kijelentés hangzik el:

KBo XXXVI 29 obv. 28’-29’

28’ *Hogy áldozati ételeket szolgáljon fel, közelebb megy, ... fejadagot...*

29’ *„Egyenessé foglak tenni!” A kűbuk megjelentek ...*

Mint mondtuk, sajátos kifejezéssel állunk szemben, s noha Schwemer „meg foglak gyógyítani”-ként fordította,⁵³ az utóbbi egészen más módon, más szóhasználattal fejezték volna ki.⁵⁴ Az *ešēru* igét (s kiváltképp kauzatív formáit) rituális kontextusban kizárólag a szülési nehézségeket, illetve a bélproblémákat elhárítani hivatott mágikus-orvosi szövegek használták⁵⁵ – tehát világosan valamiféle belső elzáródás, akadály koncepciójához kötődött.

Noha úgy tűnik, a rejtélyesnek vélt rituálészövegből lassanként kibontakozó kép hasonló jellegű problémát tár elénk, a *kűbuk* pontos szerepe még mindig számos kérdést vet föl, s persze arra is választ kell találnunk, hogyan is kapcsolódhat mindez a hattuşai kompendium általános tematikájához és a többi, a táblán olvasható rituáléhoz.

„Ő (egy) halott!”

Általánosságban már megállapítottuk, hogy a vizsgálatunk tárgyát képező táblán található rituálékat különféle démonok és ártó halotti szellemek ártalmainak elhárítására használhatták – ideje azonban, hogy mindezt némileg pontosítsuk. Annál is inkább, mivel van egy további közös vonás, mely összekapcsolja a KBo XXXVI 29 egyes darabjait – nevezetesen, hogy minden ceremónia *helyettesítő rituálé* is egyben.

Erre utal a második, a halva születettek rituáléját követő, a „halotti szellem házassága” címen ismertté vált szöveg is, melynek középpontjában egy nádfigura készítése áll. Mivel a leírás részletesen taglalja, hogyan kell a bábut felöltöztetni, felékesíteni, illetve hogy miből áll hozománya, D. Schwemer igen életszerű, elbűvölő rekonstrukcióval illusztrálta a nádból készült menyasszony rituáléjának kommentárját (5. kép).⁵⁶ Menyasszonyról van szó ugyanis, „aki”, miután három éjszakát a beteggel töltött, feleségül ment ahhoz a rosszindulatú szellemhez, aki amazt eddig a testébe költözve kínozza. A figurát ezen a ponton meg is szólítják, kijelölve feladatát: távolítsa el a szellemet a beteg testéből. Mindezek után a „menyasszonyt” hozományával együtt egy falba vájt lyukba helyezték (szó szerint: „beléptették”), amit ezután lezártak⁵⁷ – általában rituális kontextusban, ahogyan itt is, az ilyen típusú mágikus elzárást az akkád *pehū* igével fejezték ki.⁵⁸

A gyűjtemény harmadik rituáléja, melyet démonok ellen alkalmaztak, szintén helyettesítő figurákkal operál – utóbbiak vagy magát a demont, vagy általánosságban a (mindenfajta) gonoszt testesíthették meg. A figurákat itt nem elzárták, hanem hajóra tették és útjukra bocsátották, ami az Alvilágba vezető

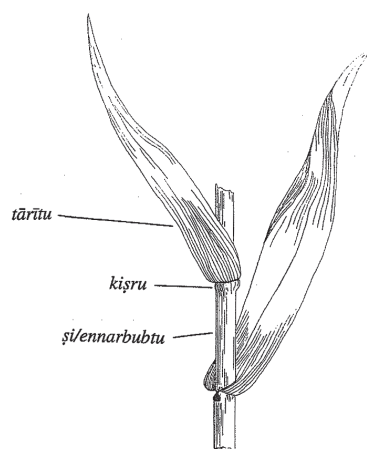


Abb. 1

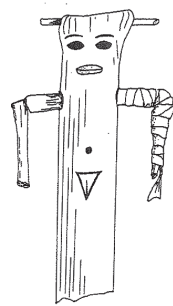


Abb. 2

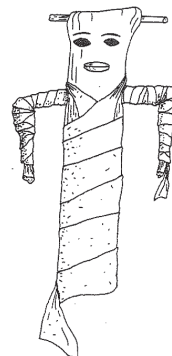


Abb. 3



Abb. 4

5. kép. A halotti szellemmel összeházasított, nádból készült figura Daniel Schwemer által készített rekonstrukciója (Schwemer 1998, 64 nyomán)

egyik lehetséges út koncepciójához kötődik⁵⁹ – tehát, miután magukra vették a „rosszat”, a holtak birodalmába küldték őket, ismét egy beteg helyettesítőjeként. Végezetül, noha a további ceremóniák drámaian töredékesek, annyi világos, hogy ezekben is figurák készítéséről olvashatunk.⁶⁰

Röviden összegezve, a KBo XXXVI 29 összes rituáléjában átviteli mágiát alkalmaztak, vagyis az ártalmakat, bármilyen formában nyilvánultak is meg, olyan figurákra „vitték át”, melyek az általuk gyötört beteget helyettesítették – ezeket pedig elzárták, elhajóztatták, esetleg eltemették, vagy egyéb módon küldték az Alvilágba. Bármilyen volt a mód, az eredmény ugyanaz: az ártalmakat, a „gonoszt” lényegében neutralizálták. Mindezek fényében adódik a kérdés: vajon a legelső ceremónia is beleillik-e ebbe a sorba? Felfedezhetünk-e hasonló koncepciókat a szövegében?

Utóbbi elemzését a 31. sossal folytatjuk, ahonnan sajnos a szöveg ismét meglehetősen töredékessé válik, így ismét csak mozaikdarabkákat látunk – a kulcsszavak azonban ezúttal is segítségünkre lehetnek. Noha az utóbbiakhoz, illetve általában az itt leírt rituális aktusokhoz ez esetben sem fogunk pontos párhuzamot találni, igen hasonló terminológiával és cselekedetekkel azonban mégis találkozhatunk, még hozzá az olyan mágikus helyettesítő rituálékban, melyek valaki vagy valami szimbolikus eltemetéséhez kapcsolódnak – ahol tehát a „helyettes” „meghal” az adott beteg helyett.

KBo XXXVI 29 obv. 28'–33'

28' *Áldozati ételeket szolgáljon fel, közelebb megy, ... fej-adagot...*

29' „Egyenessé foglal tenni!” (ešēru Š) *A kūbuk megjelenetek*

30' *Mielőtt ráolvasol, megközelíti őt/azt, te (pedig) ezt mondd:*

31' „(Hogy) ne egymagad helyezd el” „Ő (egy) halott!”

32' – *mondja. Ahogy a kūbuk beléptek []-ok*

33' *lezáratnak (pehû). 9 ši.. Ezüstöt dob/dobsz a gödörbe (PÚ)*

A 31. sor szerint tehát valamit sírba helyeznek, majd az *āšipu* kijelenti: „Ő (egy) halott.” Rögtön ezután a *kūbuk* „belépnek” valahova – láthattuk, pontosan ugyanezt a kifejezést használták a halotti szellem házassági ceremóniájában, amikor a nádfigurát a lyukba helyezték. Végezetül pedig valamit elzárnak – s ezt ismét az akkád *pehû* igével írják le, mely mágikus elzárásra utal. A kérdés szinte magától adódik: vajon nem egy szimbolikus temetés mozzanatai sejlének-e itt fel, melynek keretében valamit eltemetnek, elzárnak (feltehetően a 33. sorban említett gödörbe), valamit, „aki egy halott”, azaz meghalt a páciens helyett?

Noha ismét nem tökéletes párhuzamként, az értelmezést segítő és sejtésünket megerősítő példaként minenképp meg kell emlékeznünk arról a helyettesítő rituáléről, melyben egy igen hasonló kijelentés hangzik el (LKA 79, „Az ember helyettesesül Ereškigal számára”, *ana pūhi LÚ ana* ⁴Ereškigal),⁶¹ midőn egy kecskegidát temetnek el a beteg helyettesítőjeként.

LKA 79 („Az ember helyettesesül Ereškigal számára”) obv. 19–25

Az āšipu felsír XY-ért: „A beteg meghalt!”

– *mondja, gyászceremóniát hajt végre,*

És háromszor mutat be halotti áldozatot (kispu) Ereškigalnak.

A megfőzött ételt, a kását, a gabona-levest elhelyezed,

Dicsérvén és magasztalván vizet, gabonásört, tejet,

Mézet, vaját és olajat öntvén

Halotti áldozatot mutatsz be családja' szellemeinek (ešem kimti),

(majd) halotti áldozatot mutatsz be a kecskegidának.

A gida tehát, magára véve minden gonoszt és ártalmat, meghalt a páciens helyett – ahogyan ezt az *āšipu*nak az 1. sorban tett kijelentése is világossá teszi: „A beteg meghalt.” Ennek megfelelően a következőkben halotti áldozatokat mutatnak be a gida, majd pedig a beteg családjának halotti szellemei számára. Utóbbi igen fontos mozzanat, midőn valakit vagy valamit az Alvilágba kívánnak küldeni, hiszen ahhoz, hogy integrálják a túlvilági közösségbe, a halott ősök szellemei (*ešemū*) be kell hogy fogadják maguk közé – ismét csak a „valódi” beteg helyett.

Ugyanezek a „családi szellemek” (*ešem kimti*) a következő példában is megjelennek – mely a temetés tulajdonképeni módja, helyszíne szempontjából is érdekes számunkra. A KAR 91-es szöveg egy középasszír rituálé az istálló megtisztítására – mely egy szimbolikus temetési rítust is magában foglal.⁶²

KAR 91 („Az istálló megtisztítására”, szimbolikus temetési rítus) Rv. 18–20

Családja halotti szellemeinek halotti áldozatot mutatsz be, nádkunyhót építesz,

(és) egy jelvényt szúrsz a földbe. A kunyhó ajtajánál gödröt (PÚ) ásol,

A nőstény gidát megköttözöd és a gödörbe dobod. (A gödör tetejét ágakkal feded.)

A helyettes és az esetleges rontást és tisztátalanságokat magára vevő kecskegida végső nyughelye itt nem más, mint egy „gödör” (sumer PÚ) – ami, láthattuk, a mi szövegünk 33. sorában is felbukkan, noha Schwemer a kiadásában itt „forrásként” fordította a szót.⁶³ Való igaz, a PÚ utóbbi jelentése jóval gyakoribb, s az sem vonható kétségbe, hogy a források visszatérő elemek a mágikus rituálékban, az *āšipuk* a szentelt vízerért való rituális fizetség gyanánt rendszerint ezüstöt dobtak beléjük – ahogyan az agyaggödörökbe is, amennyiben a rituálékban agyagot használtak a különféle figurák megformálására –, fel kell hívjuk azonban a figyelmet arra a nem mellékes tényre, hogy az ilyenfajta aktusok szokásosan a rituálék kezdő mozzanatai közé tartoztak, így a szövegek elején jelennek meg, nem pedig a rituális folyamat kulminálásakor, melyről esetünkben beszélhetünk. Emiatt a fenti példa igen lényeges, mivel alátámasztja, amit korábban csak sejtteni véltünk: a „gödör” szimbolikus sírként is szolgálhat.⁶⁴

Egy rövid gondolat erejéig a „családi szellemekre” is érdemes visszatérnünk, hiszen jogosan merülhet föl a kérdés: mi történt az olyan esetekben, mikor a helyettesítő által megtestesített személy nem egy felnőtt volt – sőt mi több, még csak nem is tekinthették személynek? Láthattuk, hogy a legkisebbek, midőn megtértek az Alvilágba, a Sötétség Házába, nem *ešemmu*vá, „felnőtt szellemmé”, hanem *kūbu*vá váltak – így ésszerű azt feltételeznünk, hogy érkezésükkor nem a családi *ešemmu*k fogadták őket, hanem éppenséggel sorstársaik, a *kūbuk* sokasága.

A mozaikokból tehát, bár a tábla töredékessége miatt számos részlet talán örökre rejtve marad, lassacskán koherens kép kerekedik, ha felvetjük, hogy a rituálét életre hívó probléma okát valamiféle szülési nehézségben kell keresnünk. Hogy megelőzze a születendő gyermek halálát, úgy tűnik, az *āšipu* valamiféle helyettesítést készített, amit eltemetett, az Alvilágba küldtek, mégpedig a *kūbuk* közreműködésével, akik befogadták maguk közé – a „valódi” kisded helyett.

A szöveg következő részének kulcskifejezései, mint látni fogjuk, nagyban alátámasztják e hipotézist. A 34. sorral folytatjuk – s ezzel a záró aktusokhoz értettünk, hiszen a továbbiakban a leírás már a különféle megtisztító procedúrákat taglalja. A 34. sor – talán immáron nem meglepő módon – ismét egy teljességgel egyedi rituális mozzanatot tár elénk: egy élő madarat, mely ott töltötte az éjszakát, megköttöznek valaki vagy valami lábai alatt (sajnos a lábak tulajdonosának kilétére nem derül fény).

KBo XXXVI 29 Obv. 33–34

34. *Egy BURU₅-madarat, amelyet éjjel sem vittek el, s ott töltötte az éjszakát, a lábak alatt megköttözöl,*

35. *A lámpa BUR.ZI.SAL.LA-edényébe olajat öntesz*

A madarat a sumer BURU₅ logogramával nevezik meg, melynek akkád megfelelője az *iššūr hurri*, szó szerint „az üreg madara”.⁶⁵ Ez a bizonyos *iššūr hurri* gyakori szereplő a szüléshez kapcsolódó rituálékban – ahogyan más, a termékenységhez köthető mágikus-orvosi szövegekben is.⁶⁶ Hogy megértsük e specifikus szerepét, érdemes felidézni azon késői (a Kr. e. 1. évezred második felében lejegyzett) orvosi instrukciókat, melyek valószínűvé teszik: elsősorban nem maga a madár, hanem annak költési módja kapcsolta az állatot a nehéz, meg nem induló szülések kezeléseikhez.⁶⁷

SpTU 4, 153 Obv. 21–25⁶⁸

Midőn szülésének hónapja elérkezett, azonban Ő nem tud életet adni és gyermeke világra jönni képtelen:

A hurru-madár porát köménnyel hevítsd fel, és ezt a róka-szőlőből, valamint a maštakal-növényből készült italban igya meg, majd rendeld el, hogy szüntelen sétáljon!

Midőn gyermeke (születése) közeledik, és meglátogatod a bábát, aki ezt mondja: „A szülés már közel van!” – Miután a hurru-madár porával és köménnyel készített tampont alkalmaztad, az majd nagymértékben kitágítja (lit.: megnyitja) őt!

E leírás jó példa arra, hogyan ötvözték a mezopotámiai mágikus-orvosi szövegek a minden bizonnyal empirikus tapasztalatokon alapuló módszereket, illetve gyógyhatású anyagokat a jobb híján „mágikus összetevőkként” meghatározható *materia medicával*. Így egyértelműen gyakorlati megfontolásból javasolja az előírás mind a „szüntelen sétát”, mind a vízható hatású kömény fogyasztását, melyek elősegíthették a szülés megindulását. Utóbbira azonban – a mezopotámiai tudományos koncepciók szerint – ugyanolyan jelentékeny hatással volt a *hurru*-madár „pora” is – minden valószínűség szerint itt a költőhelyéről származó porra kell gondolnunk. E bizarrnak tűnő alapanyag alkalmazása rögvést érthetővé válik, ha felidézzük a madár költési módját: mivel, ahogyan az elnevezése is mutatja, tojásait lyukakba, üregekbe rakta le, fiókái e lyukakból röppentek ki – gyorsan és könnyedén, éppúgy, ahogyan a vajúdó asszony gyermekének kellett (volna) megszületnie, más szavakkal tehát az analógiás mágia egy újabb szép példájával állunk szemben.

Mindezek tükrében nem lehet a véletlennek tulajdonítani, hogy éppen ez a madár jelenik meg egyes hettita születési rituálékban is: az alább idézett szövegrész szerint a papnak a szüléshez kapcsolódó (rituális) felszerelés és eszközök fölött kellett megpörgetnie.⁶⁹

Hettita születési rituálé („Text H” = KUB IX 22 + dupl.) 12–14

*És az asszony széke, asztala, az edényállvány és a szülészék fölött a patili-pap megpörget egy hurru-madarat.*⁷⁰

Végezetül vizsgáljuk meg a halott kisdedek rituáléjának utolsó, általunk idézett sorát, mely ismét egy (szó szerint) sokatmondó kifejezést tartalmaz! A 35. sorban megjelenő edénytípus elne-

vezéséről van szó, melyet itt a BUR.ZI.SAL.LA összetétellel írnak. Ilyen edényeket igen gyakran használnak a különféle mágikus rituálékban, nem kötődnek semmilyen sajátos procedúrához, de minden más esetben a szokásos BUR.ZI.GAL.LA sumer összetétellel nevezik meg őket – s nem pedig BUR.ZI.SAL.LA-ként, ahogyan szövegünkben szerepel.⁷¹ Ugyanakkor jó okunk van feltételezni, hogy nem írni hibáról van szó – épp ellenkezőleg, a szavaknak tulajdonított mágikus erő következtében az írásmód sajátos üzenetet közvetít.⁷² Ha ugyanis szóról szóra, jelről jelre fordítjuk le akkádra a kifejezést, tehát notarikonként értelmezzük,⁷³ a következő megfeleltetéseket kapjuk:

– A sumer BUR logogramma az akkád *pūru*, az „edény” jelentésű szó megfelelője, utóbbit azonban – ahogyan erre N. Veldhuis már korábban rámutatott – egyes születési rituálékban a homofón *būru*-nak („borjú”) is megfeleltetik.⁷⁴ Ez a bizonyos „borjú” pedig nem másra, mint a születendő gyermekre utal a már említett „Sîn tehene”-ráolvasásokban, melyek a Holdisten által megtermékenyített tehén fájdalmas vajúdását, majd pedig isteni közbeavatkozás révén történő megmenekülését, s végül borja könnyű születését írják le.⁷⁵

– A sumer ZI(D) alapvető jelentése „igaz, törvényes” (akkád *kīnu*), illetve „tisztá” (akkád *ellu*).⁷⁶

– Végül pedig, a SAL logogramma alapvető jelentése „nő, asszony” (akkád *sinništu*).⁷⁷

Összeolvasva tehát az összetétel a következő értelmet kapja: „az asszony igaz/tiszta borja (ti. gyermeke)”. Úgy tűnik tehát, hogy a kultikus edény némileg módosított elnevezésében a szöveg egy rejtett utalást tartalmaz, utóbbi pedig végső bizonyosságul szolgálhat számunkra: a rituálé alanya nem más, mint egy születendő gyermek.

Összegzés

A szöveg kulcsfontosságú kifejezéseinek és sajátos ideáinak vizsgálata megmutatta, hogy a halott kisdedek Hattušából származó rituáléja korántsem „rejtélyes, példa nélkül álló” ceremónia. Alapvetően helyettesítő rituálénak tűnik – s mint ilyen, tökéletesen igazodik a gyűjtemény egészének tematikájához. Az elhárítandó, helyreállítandó probléma egyértelműen valamiféle, a szülés során fellépő komplikáció, mely a születendő gyermek életét veszélyeztette. Hogy a kisded mégis meglát-hassa a napfényt, az *āšipu* helyetteszt készített számára, s bár sajnos e helyettes jellegét a tábla töredékessége miatt nem tudjuk meghatározni, az azonban világosnak tűnik, hogy eltemették, az Alvilágba küldték, ahol csatlakozott a holtan születettek, a *kūbuk* népes és névtelen közösségéhez – megváltva ezzel a gyermek életét. A helyettes tehát eljutott végső „lakhelyére”: a sírba, majd pedig a túlvilágra, a Sötétség Házába, az élő kisded pedig ezáltal megmenekülhetett, kijuthatott a másik „sötét házból” – szülőanyja méhéből.

Jegyzetek

Jelen tanulmány elkészítéséhez az OTKA K 115481 számú pályázata nyújtott támogatást. Írásom azon előadás szövegén alapul, melyet 2016. november 21-én tartottam a Londoni Egyetemen, az „Ancient Ritual Techniques, Artefacts and Communication” című előadás-sorozat keretében, melyet a London Centre for the Ancient Near East (LCANE), közelebbről pedig Diana Stein szervezett – akinek megtisztelő felkéréséért hálával tartozom. Az előadást követő vita keretében lehetőségem nyílt arra, hogy az itt tárgyalt KBo XXXVI 29-es szöveg egyes releváns részleteit, illetve új értelmezéseimet az assziriológia és hettitológia több nemzetközileg is elismert, jeles kutatójával vitassam meg – közülük mindenekelőtt Andrew R. Georgenak tartozom köszönettel nagyszerű észrevételeiért és tanácsaiért. Természetesen az összes, e cikkben fellelhető hibáért jómagam vagyok és maradok felelős.

A hivatkozásokban használt rövidítések a CAD (*The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*) konvencióit követik.

- 1 SpTU 5, 248 obv. 8–9, a szerző kisebb módosításával. A teljes szöveg átírásához és fordításához lásd Scurlock 2014, 684 és 689; ill. Couto-Ferreira 2013, 102 (fordítás).
- 2 A Hattušából előkerült akkád nyelvű szövegekhez általánosságban lásd Beckman 1983a, főleg 97–103; valamint Schwemer 1998, 8–10. A hattušai akkád rituálék katalógusát lásd S. Košak – G. G. W. Müller, <http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> (2018-08-04), katalógusszámok: CTH 800–813.
- 3 A szöveg paleográfiai, nyelvtani és lexikális sajátosságait Schwemer igen részletesen tárgyalja, lásd Schwemer 1998, 8–52, rövid összszegzéssel az 50–52. oldalakon.
- 4 A KBo XXXVI 29-es főszövegen túl a további kéziratok és töredékek listájához lásd Schwemer 1998, 80–83; ill. S. Košak, http://www.hethport.uni-wuerzburg.de/hetkonk/hetkonk_abfrage.php?c=812 (v. 1.96) – az általunk tárgyalt gyűjtemény a CTH 812-es katalógusszámon érhető el.
- 5 A ráolvasópap tudományához és az ennek alapjául szolgáló korabeli szakirodalomhoz (*āšipūtu*) általánosságban lásd Mark J. Geller kiváló összszegzését (Geller 2010, 43–52), további szakirodalommal.
- 6 Vö. Schwemer 1998, 53.
- 7 Vö. Schwemer 1998, főleg 57.
- 8 Az átírás és fordítás a D. Schwemer által publikált fotókon alapul (Schwemer 1998, Plates I–III) – az előlap alsó részéhez további, kiváló minőségű képek érhetőek el a Mainzer Photoarchiv adatbázisában (hethiter.net/: PhotArch NO9543–NO9548). A magyar fordítást (mely számos ponton eltér Schwemer német verziójától, lásd alább) a szerző készítette.
- 9 Schwemer 1998, 56; ill. lásd még Scurlock 2000, 673, egy rövid megjegyzéssel, mely szerint a *kūbu*knak az aššuri Anu–Adad-templomban is mutattak be áldozatokat, az Aššur-templom pedig egy *bīt kūbit*, egy „*kūbu*-szentélyt” is magában foglalt. Ugyanakkor Schwemer felvetette, hogy a szövegünkben szereplő „templom” nem másutt, mint az Alvilágban keresendő. Ezt alátámasztandó egy boszorkányságot hatástalanítani hivatott rituálét idéz, melyet eredetileg W. G. Lambert adott ki (Lambert 1957–1958), s újabban a CMAwR vol. 1, text 8.3 katalógusszám alatt érhető el („A boszorkányság figuráinak elégetése Šamaš előtt és a beteg megtisztítása” címen). A szóban forgó szövegben szintén szerepel a *bīt 4Kūbu (ša šēri)* („a Kūbu-templom a pusztában”), a 45. sorban: *šalmīya ipušūma ina hurri ereb Šamši iphū : šalmīya ipušūma ina bīt 4Kūbu ša šēri*, „(a boszorkányság) elkészítették képmásaimat és bezárták [öket] egy lyukba, Nyugaton, elkészítették képmásaimat és ... (öket) Kūbu »templomába« a pusztában.” Én magam egyáltalán nem látom egyértelműnek, hogy az itt említett „templomot” (már ha egyáltalán templomról beszélhetünk) bármiféle magyarázat, illetve esetleges párhuzamok felvonultatását nélkülözve az Alvilágban kellene keresnünk (vö. Schwemer 1998, 56: „Offenbar ist damit dasselbe Heiligtum innerhalb der Unterwelt gemeint”). Szűkebb szöveges kontextusát tekintve a CMAwR 1.8.3 e szakaszában (41–50. sorok, lásd még Lambert 1957–1958, 292) minden sor a figurák eltemetésének vagy elégetésének két, valamilyen szempontból párhuzamba állítható módozatát vonultatja fel. Ami esetünkben (valóban) egyértelmű, az az, hogy a sor első felében megjelenő „Nyugaton található lyuk” az Alvilág bejárataként értelmezhető (bizonyos lyukak ilyen típusú funkciójához lásd *inter alia* Katz 2003, 44–45, további irodalommal). A naplemente helyén, vagy pontosabban kapuján (*ereb Šamši*) keresztül a Napisten szintén a holtak birodalmába léphetett be, s egyes hagyományok szerint itt töltötte az éjszakát, lásd Heimpel 1986, 146–151 (a Napisten éjszakai tartózkodási helyével kapcsolatos tradíciók látszólag inkonzisztens voltának részletes tárgyalásával); ill. újabban Ragavan 2013, 202. Hogyan hozható mindez összefüggésbe a pusztában található *bīt 4Kūbu*val? Ahogyan erre kiváló összszegzésében már Jean Bottéro is rámutatott, a közönséges mezopotámiai halandók számára a *par excellence* alvilági kaput a sír jelentette (ehhez lásd még Katz 2013, 44–45 és Ragavan 2013, 203). Ugyanakkor számos olyan helyszínt és jelenséget ismerünk, melyek így vagy úgy sírokra, ill. bejáratokra emlékeztettek, s melyek ezáltal szimbolikus temetkezési helyként jelennek meg az olyan mágikus rituálékban, melyek keretében valamit vagy valakit az Alvilágba kívántak küldeni. Bottéro többek közt a gödröket (*būrtu*), lyukakat (*hurru*), a Nyugatot (*ereb Šamši*), s végül, de nem utolsósorban a pusztát (*šēru*) sorolja fel, lásd Bottéro 1983, 190. Összegezve tehát a szöveges kontextus egyértelművé teszi, hogy a *bīt 4Kūbu ša šēri* nem „alvilági templomként”, hanem éppenséggel az Alvilág egy lehetséges bejárataként értelmezendő, tehát a *bītu* („ház”) szó itt nem másra, mint a sírra utal (ehhez lásd alább a 10. jegyzetet is) – pontosabban pedig a temetkezés egy sajátos formájára, mely a *kūbu*hoz kapcsolódik (szintén lásd alább).
- 10 Vö. CAD B, 282–295, sub. *bītu*, főleg 292 (mng. 3e).
- 11 Scurlock 2000.
- 12 Lásd CAD K, 487–488, sub. *kūbu*.
- 13 A rajz a Louvre gyűjteményében található plakett (AO. 12442) alapján készült, melynek két további duplikátuma is ismert (ezeket minden bizonnyal ugyanazon öntőformával gyártották). Az utóbbiak közül az egyik az Iraki Múzeumban (IM 9574), a másik pedig a Lowie Múzeum gyűjteményében tekinthető meg (az ezekről készült fotókhoz lásd van Buren 1933–1934, 166–167, figs. 1 and 2); részletes elemzésükhöz pedig Opificius 1961, 76–77; ill. Tomabechi 1984, 18–19, no. 22 és Pl. III 13. Az Iraki Múzeumban található darabról további fényképeket közölt Porada (1964, 159, Fig. 9) és Stol (2000, 81, Fig. 3). E műtárgyak újabb keletű tárgyalásához lásd Steinert 2017, főleg 208–201.
- 14 Vö. *inter alia* Porada 1964, 163–165; Stol 2000, 80–81; Steinert 2017, 208. Az anyaistennő görög ómegára emlékeztető szimbólumáról, mely a tehének méhének sematikus ábrázolásaként értelmezhető, lásd legújabban Steinert részletes tanulmányát (2017, 207–223, további irodalommal); illetve rövid összszegzését: Paoletti–Steinert 2016, 516.
- 15 Az istennevek előtt kötelező jelleggel kiírt, önmagában „isten” jelentésű magyarázó jellel.
- 16 A tabu fogalmának antropológiai definíciójához lásd S. Buckser rövid összszegzését (Buckser 1997), Mary Douglas általunk követett és alkalmazott megközelítéséhez pedig lásd a mára már vitathatatlanul az antropológia klasszikusai közé emelkedett munkáját: Douglas 1966. A mezopotámiai tabufogalomhoz (és az ennek

- megfeleltethető sumer *nig-gig* / akkád *ikkibu* kifejezésekhez lásd van der Toorn 1983, főleg 43; Hallo 1985, főleg 29–33; Geller 1990; Cohen 2000, 25–27; Geller 2012; ill. legújabban Böck 2012, főleg 305–311, magyarul pedig Esztári 2011, 8–9. Érdemes megjegyeznünk, hogy a sumer kifejezés *gig* eleme önmagában két alapvető jelentéssel bír, nevezetesen: „szent” és „beteg”, más szavakkal „a természetes állapottól eltérő” (az utóbbi értelmezéshez lásd Cavigneaux–Al-Rawi 1995, 35–36; Cavigneaux–Al-Rawi 2000b, 20, 60. jegyzet; valamint újabban Böck 2016, 306). Utóbbi képzet összekapcsolja a látszólag egymással ellentétes jelentéseket, egyúttal pedig tökéletesen összeillik a tabu fentiekben megfogalmazott definíciójával: „valaki/valami, mely egyszerre szent és veszedelmes.”
- 17 A sor elejét *nigin tur-tur mu ní-ba* (var. -bi) *nu-zu-ként* olvasva (vö. George 2003, 768, partitúra), szemben az ETCSL által javasolt *nigin tur-tur-ĝu₁₀ ní-ba nu-zu* olvasattal (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4&display=Crit&charenc=gcirc#>), melyet a következőképp fordítanak: „Láttad-e az én kis halva születettjeim, kik még önmagukat sem ismerik?” („Did you see my little stillborn children who never knew existence?”). Az ókori Me-Turanból (Tell Haddad, lásd alább) származó szövegváltozat azonban egyértelművé teszi, hogy a „tur-tur” után szereplő „MU” ékjelet főnévként kell értelmeznünk (sumer *mu*, a standard „név” jelentéssel), s nem pedig egyes szám első személyű birtokos suffixumként (-*ĝu₁₀*), ahogyan az az ETCSL átírásában olvasható (noha az utóbbit követte Schwemer is, lásd Schwemer 1998, 56). Köszönöm Andrew R. George professzornak, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.
- 18 A Me-Turanból származó táblák kiadása: Cavigneaux–Al-Rawi 2000a, a H 157-es kézírathoz lásd idézett mű, 12–13 és Figs. 3–6.
- 19 Cavigneaux–Al-Rawi 2000a, 13 nyomán, a sor elejét *nigin mu nu-[sa₄]-ként* olvasva, az ETCSL által (is) javasolt *nigin-ĝu₁₀ nu-[sa₄]* helyett (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.1.8.1.4&display=Crit&charenc=&lineid=c1814.5.B.52#c1814.5.B.52>)
- 20 Az élő személyek tudata (*tēmu*) a halál után sem szűnt meg, teoretikusan és fonetikusán egyaránt a „halotti szellemben” (*eṭemmu*) élt tovább – ahogyan ezt egy késői kommentárszöveg is világossá teszi. Utóbbi a szót szintén E-*ṭemmu*-ként bontja fel és értelmezi, eszerint: E-*ṭem*-*me*: *qa-bu-ú tē-e-me* / E: *qa-bu-ú* : KA^{de-em4-ma} HI: *tē-e-me*, tehát: *eṭemmu* = „kimondani a parancsot” (*tēmu*), (mivel) E (azt jelenti) „mondani” (*qabū*), *dimma* (pedig) = „parancs” (= *tēmu*). SpTU 1 49, Rv. 36b–37. A sumer GIDIM (Akk. *eṭemmu*) egy másik, jól ismert pszeudo-etimológiai magyarázatához újabban lásd Frahm 2011, 74. Az előbbi, gyakorta szójátékként definiált tudományos értelmezéshez lásd még Abusch 1998, főleg 367–369, a korábbi irodalommal.
- 21 Az angol nyelvű fordításhoz lásd mindenképp George 2003, 645.
- 22 A régészeti bizonyítékok részletes áttekintéséhez lásd Kulemann-Ossen–Novák 2000, 121–125, egy korábbi, rövid összegzéshez pedig Strommenger 1957–1971.
- 23 A csecsemőtemetkezések sajátosságaihoz, illetve az edények egyértelmű anyaméh-analógiájához lásd Kuhleman-Ossen–Novák 2000, 125–126; ill. újabban az anyaméh edényként megjelenítő metaforát alkalmazó szövegekhez: Couto-Ferreira 2013, 106–108; Paoletti–Steinert 2016, 514.
- 24 Vö. ennek költői megfogalmazását: „Ezek az én lakrészeim, én magam építettem őket s bennük békém lelem; Miután pedig a sors elragad, itt hajtom majd örök álomra a fejem.” *Erra-eposz* IV. 99–101 (a szerző fordítása). A szöveg kiadásához lásd Cagni 1969, 114–115. A holtaknak a lakóházak/paloták padlója alá történő eltemetésének mezopotámiai hagyományáról lásd *inter alia* Strommenger 1957–1971a, főleg 591; és van der Toorn 1996, 125–126.
- 25 A csecsemő-ráolvasások korpuszának kiadása: Farber 1989. A szövegek egy válogatott csokrának magyar nyelvű kiadásához lásd a jelen szám Textus rovatát.
- 26 Ehhez vö. többek közt: DIŠ LÚ.TUR *ina* UBUR AMA-*šū ig-da-al-lut u ib-ta-nak-ki*, „Ha a csecsemő folyvást rémüldözik anyja mellén (és) szünet nélkül zokog” (diagnosztikai ómen részlete, lásd Labat 1951, 220 = TDP Tablet 40; ill. újabban Scurlock 2014, 259, 24. sor). Az abnormális, szünni nem akaró sírás okát gyakorta valamilyen démoni támadásban látták, éppúgy, mint az imént idézett ómen esetében, mely a tüneteket Lamaštu támadásával hozta összefüggésbe. A szóban forgó ómenről részletesebben lásd Scurlock 1991, 155; Volk 1999, 28, a 173. jegyzettel; és Stol 2000, 237.
- 27 *šeḫrum wāšib bū ekletim / lū tattašām tātamar nūr* ⁴*Šamšim / am-mīn tabakki ammīn tuggag*. BM 122691 Rv. 1–3, óbabilóni csecsemő-ráolvasás részlete (rubrik: *šiptum ša šeḫrim nuḫhim*, „Ráolvasás a kisded megnyugtására”, Rv. 12), a szöveg átírásához és fordításához lásd Farber 1981, 62; Farber 1989, 34–35 és 161; Farber 1990, 140; van der Toorn 2000, 139. További fordításokhoz lásd *inter alia* Foster 1996, 139; George 1993, 300; Stol 2000, 212; valamint Volk 2006, 91.
- 28 Vö. *inter alia* Farber 1981, 68; Farber 1989, 34; Farber 1990, 140; van der Toorn 1996, 126–127; és Stol 2000, 9. Azon koncepció explicit megfogalmazásához, mely szerint az anyaméh is „ház-nak” tekinthető, lásd újabban Paoletti–Steinert 2016, 514, a korábbi irodalommal.
- 29 Akkád *sinništu muš(t)apšiqtu*, sumer SAL LA.RA.AH. A kifejezéshez lásd Stol 2000, 183; ill. újabban Couto-Ferreira 2014, 293–294. A jelenséggel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy Mezopotámiában feltehetőleg valóban ebben látták a nehézségek elsődleges okát, miként J. Scurlock véleménye szerint is ez lehetett a helyes diagnózis (Scurlock 1991, 140–141), e diagnózis valójában csupán az esetek elenyésző hányadára lehetett érvényes. Ahogyan utóbbi ó maga is rámutat, a túl szűk medencéjart átlagosan a szülések mindössze 0,5%-ánál okozhat problémát (Scurlock 1991, 166, 59. jegyzet). Hosszasan sorolhatnánk, milyen további komplikációk merülhetnek fel a vajúadás, illetve a szülés során, az elől fekvő, így a magzat útját elzáró placentától (*placenta praevia*) kezdve egészen a magzat és az anya biztos halálát jelentő méhrepedésig (ami gyakorlatilag „visszahúzza” a gyermeket a szülőcsatornából). Az ilyen típusú szülési nehézségek összefoglaló áttekintéséhez lásd Benirschke–Kaufmann 1990, 242 és 404–408.
- 30 A császármetszés alkalmazásához kapcsolódó tudományos vita egy sajátos akkád kifejezés, a *šilip rēmim* („a méhből kihúzott”) kapcsán robbant ki, melyre egy óbabilóni örökbefogadási szerződés szövegében bukkant rá A. L. Oppenheim (Oppenheim 1960), s mely szerint az adoptált gyermek anyja már halott volt a tábla kiállításakor. Azóta azonban több olyan dokumentum is napvilágra, illetve publikálásra került, melyek ugyanezt a megfogalmazást használják, de egyúttal azt is világossá teszik, hogy a *šilip rēmim*-gyermek szülőanyái nem voltak szükségképp halottak. Valószínűbb tehát, hogy egy különleges jogi terminussal állunk szemben, melyet kizárólag az óbabilóni kor folyamán alkalmaztak – ráadásul specifikusan Sippar ikervárosaiban. Lásd Finkelstein 1976; Wilcke 1981; Veenhof 1994. A vita rövid összefoglalásához lásd Stol 2000, 127–128, a 115., 116. és 117. jegyzetekkel.
- 31 Az ókor folyamán a császármetszést mint műtét eljárást leginkább akkor alkalmazták, mikor a vajúadó anya már haldoklott vagy meghalt, s alapvető célja a gyermek megmentése volt. Noha előfordulhattak ritka és nem lejegyzett kivételek, sokatmondó, hogy a legkorábbi írásos beszámoló egy olyan anyáról, aki (állítólag!) túlélte a beavatkozást (egy svájci miskároló feleségéről van szó, akin maga a férje hajtotta végre a műtétet), Kr. u. 1500 környékén született, az első olyan hiteles és dokumentált jelentés pedig, mely

- egy élő asszonyon végrehajtott sikeres császármetszésről tudósít, 1610-ből származik, a németországi Wittenbergből. A császármetszés történetéhez lásd *inter alia* Boley 1991; Todman 2007; illetve egy újabb, rövid, ámde kiváló összegzéshez: van Dongen 2009.
- 32 Az ilyen típusú rituális procedúrák a ráolvasás-gyűjtemények incipitjeinek (kezdő sorainak) standard listájában/katalógusában is fellelhetők, az ún. *Ráolvasópap Kézikönyvében* (az utóbbi szöveg egy újabb feldolgozásához lásd Jean 2006, 62–82): KAR 44 15: SAL PEŠ₄ KÉŠ-DA, „A várandós asszony megkötése” – a terhesség során jelentkező vérzés megszüntetésére, a kapcsolódó szövegekhez lásd Finkel 1980; SAL LA.RA.AH, „A szülési kínoktól gyötrődő / túlontúl szűkké tétetett asszony”, akk. *sinništu muš(t) apšiqtu*; valamint “DÌM.ME („Lamaštu”) u LÚ.TUR HUN.GÁ („A kisdéd megnyugtására”). A katalógus idézett sorához lásd *inter alia* Stol 2000, 59–60, a 75. jegyzettel.
- 33 Azaz fonetikus írásmódot, és nem a szokásos logografikus formákat alkalmazó sumer szövegek.
- 34 Kéziratok: **A:** BM 97093 (kiadatlan tábla, Ulrike Steinert azonosította és kollacionálta, óbabilóni kor, Ammi-ditana 35. évére datálható: rev. 21–edge 2: [mu] a[m]-m[i]-di-ta-na <<KI>> / bād am-mi-di-ta-na KI/gú [id]me-en-líl-lá-ke₄ bí-in-dü-a); **B:** MLC 1207 (= YOS 11, 85; lásd van Dijk 1975, 66 skk., óbabilóni kor, Samsuiluna 7. évére keltezhető: rev. 28^a–31^b: iti [bára]-zà-gar u₄-25-kam / [mu Sa-am]-su-i-lu-na lugal-e / [ġiš.tukul šu-ni]r níġ-kù-GI-kù-babbar / [.....] mu-bi-im, lelőhely: Larsa?); **C:** AUAM 73.3094 (Cohen 1976, 133 skk., óbabilóni, ismeretlen lelőhelyről); **D:** E47.190 (Farber 1984, 313–316, óbabilóni, ismeretlen lelőhelyről, ma egy új-zélandi magángyűjteményben található).
- 35 A legkorábbi ismert születési ráolvasás (UM 29-15-367), melyben a hajó képe megjelenik, a III. Ur-i dinasztia korából maradt ránk, kiadását lásd: van Dijk 1975, 53–62; újabb kiadása pedig: Cunningham 1997, 69–75: „Text 62”; fordításához lásd még Stol 2000, 60–61. Ugyanakkor e szöveg alapvetően a Holdisten és a tehén mítoszának (lásd alább) első – feltehetően az udvari költők által – részleteiben is kidolgozott változatát beszéli el, az értékekkel megrakodott hajó csupán egy rövid epizód keretei közt jelenik meg szövegében. A számunkra releváns sorok: obv. 13–14 (= 19–20): má lugal-la-ke₄ níġ-ga im-mi-in-si / má-šu-lú-ka^{na4}gug^{na4}za-gin mi-ni-in-si, „Mint a király hajóját, (a bárkát) értékes rakománnyal rakodta, a šu-lú-hajót karneollal és lazúrkövel rakodta.” A többek által is problémásnak tartott sumer šu-lú kifejezés egy vízimadár neve (lásd CAD H 244, sub. *hūqu* B), s ilyen kontextusban történő alkalmazása teljesen egyedi – nem véletlen, hogy fordítására egyetlen fentebb említett szerző sem tett kísérletet. Az egyetlen kivételt Barbara Böck jelenti, aki a szót nem valamilyen vízimadárként, hanem „emberiség”-ként értelmezte („The vessel »It is humankind«”, lásd Böck 2009, 274). Ugyanakkor érdemes meggondolni, hogy a madár nevének megfeleltethető akkád *hūqu* szó egyúttal evezős hajókra is utalhat, illetve *pars pro toto*, az ilyen hajók egy fontos szerkezeti elemére (evezőspadjára). Noha utóbbi értelemben csak jóval későbbi szövegekben fordul elő, (vö. CAD H, 243, *hūqu* A), nem zárható ki, hogy az azonos hangzás egyfajta kreatív (népi) etimológia eredménye, hiszen a lábait evezőként használó vízimadár, s az emberkéz, illetve az annak meghosszabbításaként használt evezők hajtotta jármű képe nem áll kifejezetten távol egymástól.
- Azon későbbi, s a korábbiakban már idézett óbabilóni ráolvasásokhoz, melyek a hajó-motívumot alkalmazzák, lásd jelen tanulmány 34. jegyzetét, az újjászír kori variánsokhoz pedig az aktuális alfejezet második felét. A motívumról általánosságban lásd *inter alia* Röllig 1997; Stol 2000, 62; Kilmer 2007, 163–165; és Couto-Ferreira 2014, 295 és 310: Appendix 2: An Overview on the Tropes of Birth. A megrakodott hajó és a várandós asszony közötti asszociáció egyébként az ómenszövegekben is megjeleni,
- egy óbabilóni máj-ómen szerint ugyanis: *eleppum malītum itebbu ērītum ina alādiša imāt*, „a megrakott hajó elsüllyed, a várandós asszony meghal a szülés közben”. Az ómen kiadását lásd: Jeyes 1989, 97, Text 1, 1.6. A sort szintén említi Stol 2000, 62; ill. Böck 2009, 274.
- 36 Ezen a már a III. Ur-i dinasztia korából származó ráolvasásban is megjelenő (UM 29-15-367, 14. és 20. sorok, lásd az előző jegyzetet) asszociációhoz lásd Cohen 1976, 133; Farber 1984, 312, 6. jegyzet; Scurlock 1991, 144; Winter 1999, 52 (= Winter 2010, 302), valamint Stol 2000, 62, a 87. jegyzettel.
- 37 A vörös és a kék kő motívuma a későbbiekben tárgyalt assuri ráolvasás-gyűjteményben is felbukkan – bár erre csupán a nippuri kommentárból következtethetünk, sajnos a tábla első kolumnájának a fentiekben idézett ráolvasást megelőző szakasza, melyben egykoron a féldrágakövek, illetve valószínűleg a cédrus említése is helyet kapott, rendkívül töredékes. A töredékes rész rekonstrukciójához lásd Veldhuis 1989, 241 és 244–245; a kommentárhoz (11N-T3): Civil 1974, 331–333. A releváns sorok újabb keletű elemzéséhez lásd Civil 1974, 331: 2–6; valamint Scurlock 2014, 348; Gabbay 2016, 176–177.
- 38 KAR 196 (VAT 8869) = BAM 248. Az újabb kópia kiadását lásd Köcher 1964, text 248. A táblát Aššurban, a „Ráolvasópap háza”-ként ismertté vált térségben találták, az utóbbihoz lásd Pedersen 1986, 41–76; ill. Maul 2010, a korábbi szakirodalommal. A teljes szöveg kiadása a mai napig Ebeling 1923, egyes részeinek újabb keletű kiadása: Veldhuis 1989 (kiegészítva a Ninivéből származó töredékekkel). A gyűjteményben szereplő születési rituálékhoz és terapeuta szövegrészekhez lásd Couto-Ferreira 2014, főleg 297–309; az ókori kommentárhoz pedig Civil 1974 (szövegkiadás); ill. Frahm 2011, 230–231.
- 39 A gyermek elzárt útját említő ráolvasások a következők: **YOS 11 86: 20-24:** *ba-ni-a-at ka-li-i-in / a-na ši-ga-ri-im / ta-aq-ta-bi wu-uš-šu-r[a-a]t / [pa-a]l²-ru si-ik-ku ru / [ru-um]-ma-a da-la-l[u]*, „Ő, ki mindöket teremtet, a kapuzárról imígyen szólott: »Szabadon engedte (öt)!» A zárok megnyitattak, az ajtók kidöntettek” (óbabilóni kor, lásd van Dijk 1973, 503; ill. az újabb kiadáshoz Scurlock 2014, 593–594; a fordításhoz pedig Stol 2000, 11); Lambert 1969, 31: 33–36: SAL LA.RA.AH (*multapšiqtu*) *šap-šu-qa-at Û.TU^{MEŠda} (alāda) / Û.TU^{MEŠda} (alāda) šup-šu-qa-at še-er-ra ku-na-at / še-er-ra ku-na-at ana qa-tu-ú ZI^{te} (napište) ŠU.RA (mahiš) SAG.KUL (sikkūru) / sa-ni-iq KÁ (bābu) ana ti-nu-qi la-lu-ú pi-it ARHUŠ!* (A másolaton: SILA₄)-mu, „a túlontúl szűkké tétetett asszonynak nehéz a szülés, nehéz a szülés, a gyermek visszatartva, a gyermek visszatartva – hogy az étetet elvágja, a retesz megerősített, az ajtó bezárva, a csecsemő előtt elzárt a méh nyílása” (középasszír kor, a 36. sor előbbi értelmezését már R. Albertz is felvetette: Albertz 1978, 230, 256. jegyzet; lásd még Stol 2000, 130, a 127. jegyzettel; és Couto-Ferreira 2014, 295); Lambert 1969, 31: 52–53: *ku-na-at še-er-ra ku-na-at ana qa-tu-ú ZI^{te} (napište) ŠU.RA (mahiš) si-ku-rum / sa-ni-iq KÁ^{bu} (bābu)*, ...a gyermek visszatartva, a gyermek visszatartva – hogy az étetet elvágja, a retesz megerősített, az ajtó bezárva...”, a „Sîn Tehene” ráolvasás középasszír verziója, lásd Veldhuis 1991, 12–13.
- 40 E híres ráolvasás fordításához lásd *inter alia* Foster 1996, 878; Röllig 1997, 15–16; Stol 2000, 65; ill. Scurlock 2014, 601 (átírással az 596–597. oldalon). A ráolvasás és a hozzá tartozó rituálé magyar nyelven a szerző fordításában olvasható: Esztári 2013, 221–223. Mivel az utóbbi írás igen részletes filológiai kommentárt tartalmaz, az egyes (esetünkben nem is kifejezetten releváns) értelmezési nehézségek tárgyalásától e helyütt eltekintünk.
- 41 W. Röllig kiegészítési javaslata alapján, lásd Röllig 1997, 16.
- 42 Rekonstrukció: *ur-hi li-ši-ir ina! ŠĀ [ik-le]-ti li-ša-a r[IGI²-mar?] r[UTU-ši]*. A kiegészítés részben M. Stol javaslatát követi (Stol

- 2000, 67, 117. jegyzet): *ur-hu li-ši-ir ina(!) ŠÀ [e-ri]-ti li-ša-a*. Utóbbi azonban kérdéses, mivel a ŠÀ előtti jel világosan, mindkét másolat szerint *ana*, és nem pedig *ina*. Ha azonban az *erī-tu-t e/ikletu-ra* cseréljük, gyakori és jól ismert kép tárul eléink (a magzat a „sötétség (= anyaméh) lakója”, vö. jelen írás 27. és 28. jegyzetét).
- 43 Vö. Stol 2000, 129; valamint CAD E 352–363, sub. *ešēru*, főleg a 10. jelentéssel (*šutēšuru* = „könnyedén szülni”).
- 44 ARHUŠ (*rēmu*) *lu ku-šur-ma ia ú-še-šēr šēr-ra* S iv 61 (Lambert-Millard 1969, 108–109 és 110–111).
- 45 A rituálé részletes tárgyalásához lásd Couto-Ferreira 2013, a folyamat *Sitz im Leben*ének meghatározásához uo., 100; valamint Scurlock 2014, 684.
- 46 A folyók (rituális) megtisztító képességéről további párhuzamokkal lásd Couto-Ferreira 2013, 103–105.
- 47 A szakasz átírásához és fordításához lásd J. Scurlock újabb kiadását: Scurlock 2014, 684 és 689; ill. Couto-Ferreira 2013, 103.
- 48 Veldhuis 1989, 244: *i-ti-ib*: „Ea megerősítése jó” (fordítás: uo., 247), viszont a *tābu* ige sohasem kvalifikálja az „igaz kinyilatkoztatás” (*annu kīnu*) kifejezést (lásd CAD A/I 135–136, sub. *annu*). Utóbbi alany sem lehet (tehát „megfelelő stb. Ea számára”, mivel ekkor szükséges és kötelező volna az *eli* prepozíció használata (lásd: CAD T sub. *tābu*, főleg a 37. oldalt). Stol (2000, 65) nem rekonstruálja az igét.
- 49 Vö. CAD E 281, sub. *erešu* B (sumer jövevényszó); Veldhuis 1989, 248 javaslata alapján. A másik lehetőség az, hogy az *erīštu* („bölc”) hibás írásmódjával állunk szemben, főleg mivel az utóbbi többször (összesen három további alkalommal) is megjelenik az Anyaistennő jelzőjeként, lásd CAD E 314 (sub. *erīšu*).
- 50 Az utolsó rekonstruált jel, az Ú graféma itt KÙŠ-ként is olvasható, mely a „csatorna, esőcsatorna, cső, alagsövezés” jelentésű *rātu* szónak feleltethető meg, lásd CAD R, 219 (sub. *rātu*), a lexikális szöveghelyekkel. A kifejezést átvitt értelemben is használták, egy esetben világosan a szülőcsatornára utal: *ina purussī bēl mātāti* ina rāt šasurri *ilī šipikšu ūēšra*, „az országok urainak elrendelésére az Anyaistennő (szülő)csatornáján győzedelmesen tört előre alakja” (*Tukulti-Ninurta-eposz* vi 17, lásd CAD R 220).
- 51 Hurri jövevényszó, lásd Schwemer 1998, 51.
- 52 Lásd Schuster-Brandis 2008, 446–448, magyarul pedig Esztári 2011, 11, a 35. jegyzettel. Azon újabban kiadott nőgyógyászati (rituálé)szövegekhez, melyekben e „követ” is alkalmazták, lásd Steinert 2012, 68–69, 79–80. A CAD (Š/III 185–187, sub. *šubū* A) ezzel szemben (helytelenül) az acháttal azonosítja.
- 53 Schwemer 1998, 101.
- 54 Leginkább az akkád *balātu* D („meggyógyítani”) igével; az ilyen, mágikus-orvosi szövegekben előforduló példákhoz lásd CAD B 58–59, sub. *balātu*, 5b jelentés.
- 55 Pl. *ana NA esiliti libbišu šūšuri*, „A beteg belseje (ti. belei) elzáródásának (ti. székrekedésének) egyenessé tételéhez” (KAR 157 rv. 25); ŠÁ.MEŠ-šú SI.SÁ.MEŠ-šú, „(Ez a megfelelő hónap, hogy) belsejét (ti. beleit) egyenessé tegyék” (KAR 177 iii 15), vö. CAD E 358 (sub. *ešēru*, 6e jelentés).
- 56 A rituálé újabb, korrekciókkal és részletes filológiai kommentárral ellátott kiadása: Farber 2001.
- 57 A második rituálé tartalmi összegzéséhez lásd Schwemer 1998, 59–67.
- 58 Vö. CAD P 317, sub. *pehū* 1–2. jelentések.
- 59 Az Alvilágba vezető vízi út kapcsán lásd *inter alia* Katz 2000, 36–40 (további irodalommal és a releváns szöveghelyek idézésével).
- 60 A rituálék rövid tartalmi összefoglalását lásd: Schwemer 1998, 67–77.
- 61 A rituálé három Aššurban előkerült kéziratból is ismert (LKA 79–80, KAR 245), melyek igen hasonlóak és nagy vonalakban átfedik egymást, lásd Ebeling 1931, 65–69; Tsukimoto 1985, 125–135, a szöveg újabb keletű tárgyalásához pedig Verderame 2013, 315–317.
- 62 A szöveg részletes tárgyalásához lásd Tsukimoto 1985, 178–183; újabban pedig Maul 2013, főleg 19 (a tábla jellemzőiről, korábbi irodalommal), 22 (a rituális folyamat rövid összefoglalásához), valamint 26 (újabb átírás). Mostanra a rituálénak három újasszír kézírata is előkerült (lásd Maul 2013, 19–20), az idézett szakaszt azonban csak a középaszír recenzió őrizte meg.
- 63 Schwemer 1998, 57–58, az ezüstöt a szentelt vízért adott rituális fizetségként értelmezve.
- 64 Ehhez lásd még jelen írás 9. jegyzetét.
- 65 Az *iššūr hurri* („fogoly”) szokásos logografikus írásmódja a BURU₅.HABRUD(DA), míg BURU₅ önmagában általában az *āribura*, azaz hollóra utal (Schwemer is így fordítja a kifejezést, megjegyezve, hogy az itt leírt rituális aktus egyedülálló, a madár jelentése/jelentősége pedig meghatározhatatlan e kontextusban, lásd Schwemer 1998, 58, valamint, hogy ez a logografikus forma csak későbbi szövegekben fordul elő, uo., 113–114). Mivel tehát a holló megjelenése nem nyerne értelmet a rituálé kontextusában, felvethetjük, hogy a logogram esetleg itt egy másik madár jelölésére szolgál (jegyezzük meg, a szokatlan írásmódok nem idegenek szövegünktől, lásd alább a BUR.ZI.GAL.LA edény kapcsán) – s az a másik madárfajta, melynek sumer elnevezése magában foglalta a BURU₅ elemet, nem más, mint az *iššūr hurri*. Az a tény, hogy utóbbi a mezopotámiai nézetek szerint szoros kapcsolatban állt a termékenységgel (lásd a következő jegyzetet), illetve a születési rituálékkal is, alátámasztani látszik feltevésünket – ugyanakkor kétségtelen, hogy párhuzamok híján emez csupán feltevés marad.
- 66 Vö. *inter alia* BAM 235: 4 (itt a *hurru*-madár vérét használják a vetélés kiküszöbölésére, lásd Steinert 2012, 81; Scurlock 2014, 586). Fontos szerepet kap a férfi potenciához kapcsolódó ráolvasásokban is, lásd CAD I–J 207–208, sub. *iššūr hurri*, c2’ jelentés, kiegészítve a BAM 272-vel (2’–3’, 17’, 21’), mely impotencia elleni rituális terapeuta-előírásokat tartalmaz, lásd Scurlock 2014, 548–550.
- 67 A szöveghez lásd még Volk 2004, 82, 73. jegyzet, átírással és fordítással.
- 68 A fordítás alapjául szolgáló átírás M. Geller korrekcióit követi (Geller 1995–1996, 246).
- 69 Beckman 1983, 90–91, „Text H” (KUB IX 22 + duplikátumok), 12–14. sorok (kompozit szöveg).
- 70 G. Beckman a szót „búvárlúd”-ként fordította, lásd Beckman 1983, 91, ill. 101 – kommentár.
- 71 Az edény szöveges előfordulásaihoz lásd CAD B 345–346 (sub. *burzigallu*), ill. Sallaberger 1998, 98–99: a Hh X 266’–284’ „bur-zi” szekciójában szerplő edények rövid meghatározásával és a kapcsolódó szöveghelyek felsorolásával; ^{duš}bur-zi = „egy kultuszban használatos edény”, ^{duš}bur-zi gal = „nagy bur-zi-edény”, vö. PSD B 189–190, ^{duš}bur-zi-sal-la = „jó minőségű burzi-edény” – utóbbi kizárólag lexikális előfordulásokkal bír. Az elemzett szövegen kívül a sajátos írásmód csupán egyetlen másik mágikus rituáléban fordul elő, ehhez lásd Maul 1994, 149, a 153. jegyzettel (*izišubbū*-Namburbi). Egy további, ám bizonytalan példához lásd Abusch-Schwemer 2010, 71, Text 2.2 (Boszorkányság elleni kezelések gyűjteménye Hattušából), 52’. sor, valamint uo., 80 (kommentár).
- 72 A szavak mágikus erejéről általánosságban lásd Tambiah 1985, 17–59, Chapter 1: The Magical Power of Words. A „szójátékokról”, pontosabban asszociatív erővel bíró hangzásbeli hasonlóságokról a mezopotámiai mágiában lásd *inter alia* Farber 1986; Veldhuis 1999, 46. A paronomáziáról (azaz olyan akkád szavak, sumer logogrammak, illetve akár ékjelek hangalakjának azonos vagy közel azonos mivoltáról, melyek közt nem volt etimológiai

- kapcsolat) mint a mezopotámiai hermeneutika egy fontos eszközéről lásd többek közt Lieberman 1987, 163; Noegel 2007, 11–45; Frahm 2011, 71–72.
- 73 A *notarikon* mint exegetikai eszköz alkalmazásáról lásd Lieberman 1987, 176–183; Frahm 2011, 72–73.
- 74 E homofónián alapuló „szójátékról” lásd Veldhuis 1991, 21–22.
- 75 Az ilyen típusú ráolvasások kiadása: Veldhuis 1991.
- 76 Vö. ePSD sub. ZID.
- 77 A lexikális megfeleltetésekhez, illetve a logogramma leginkább alapvető („nő, asszony”) jelentéséhez általánosságban lásd CAD S 286–292, sub. *sinništu*.
- Abusch, T. 1998. „Ghost and God. Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature”: A. I. Baumgarten (szerk.): *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Numen Supplement Series 78. Leiden, 363–383.
- Abusch, T. – Schwemer, D. 2010. *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*. Vol. 1. Ancient Magic and Divination 8/1. Leiden.
- Albertz, R. 1978. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*. Calwer theologische Monographien. Reihe A, Bibelwissenschaft, Bd. 9. Stuttgart.
- Beckman, G. M. 1983a. „Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Hattuša”: *Journal of Cuneiform Studies* 35, 97–114.
- Beckman, G. M. 1983b. *Hittite Birth Rituals*. Studien zu den Bogazköy-Texten 29. Wiesbaden.
- Benirschke, K. – Kaufmann, P. 1990. *Pathology of the Human Placenta*. New York.
- Boley J. P. 1991. „The History of Caesarean Section”: *Canadian Medical Association Journal* 145, 319–322.
- Borger, R. 1985. „Einige Texte religiösen Inhalts”: *Orientalia* 54, 14–26.
- Bottéro, J. 1983. „Les morts et l’au-delà dans les rituels en accadien contre l’action des «revenants»”: *Zeitschrift für Assyriologie* 73, 153–203.
- Böck, B. 2009. „Proverbs 30:18–19 in the Light of Ancient Mesopotamian Cuneiform Texts”: *Sefarad* 69, 263–279.
- Böck, B. 2016. „On the Ancient Mesopotamian Concept of ‘Taboo’. Transgression and Delimitation”: A. Weissenrieder (szerk.): *Borders. Terminologies, Ideologies, and Performances*. Tübingen, 305–321.
- Buckser, A. S. 1997. „Taboo”: B. Thomas (szerk.): *The Dictionary of Anthropology*. Oxford–Malden, 464.
- Van Buren, E. D. 1933–1934. „A Clay Relief in the Iraq Museum”: *Archiv für Orientforschung* 9, 165–171.
- Cagni, L. 1969. *L’epopea di Erra*. Studi Semitici 34. Roma.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 1995. „Textes magiques de Tell Haddad (Textes de Tell Haddad II). Deuxième partie”: *Zeitschrift für Assyriologie* 85, 19–46.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 2000a. „La fin de Gilgameš, Enkidu et les Enfers d’après les Manuscrits d’úr et de Meturan (Textes de Tell Haddad VIII)”: *Iraq* 62, 1–19.
- Cavigneaux, A. – Al-Rawi, F. N. H. 2000b. *Gilgameš et la Mort. Textes de Tell Haddad VI*. Cuneiform Monographs 19. Groningen.
- Civil, M. 1974. „Medical Commentaries from Nippur”: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 329–338.
- CMAwRO = Abusch, T. – Schwemer, D. (M. Luukko és G. Van Buylaere közreműködésével). *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals* online (<http://oracc.museum.upenn.edu/cmawro>).
- Cohen, M. E. 1976. „Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum”: *Revue d’Assyriologie* 70, 129–144.
- Cohen, Y. 2002. *Taboos and Prohibitions in Hittite Society. A Study of the Hittite Expression natta āra (‘not permitted’)*. Texte der Hethiter 24. Heidelberg.
- Couto-Ferreira, E. M. 2013. „The River, the Oven, the Garden. Female Body and Fertility in a Late Babylonian Ritual Text”: C. Ambos – L. Verderame (szerk.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures*. Rivista di Studi Orientali Nuosa Serie LXXXVI Supplemento 2. Pisa–Roma, 97–116.
- Couto-Ferreira, E. M. 2014. „She Will Give Birth Easily. Therapeutic Approaches to Childbirth in 1st Millennium B.C.E. Cuneiform Sources”: A. Andreeva – E. Couto-Ferreira – S. Töpfer (szerk.): *Childbirth and Women’s Healthcare across Cultures*. Dynamis 34/2, 289–315.
- Cunningham, G. 1997. *‘Deliver Me From Evil’. Mesopotamian Incantations 2500–1500 B.C.* Studia Pohl Series Maior 17. Rome.
- Van Dijk, J. 1973. „Une incantation accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia* 42, 502–507.
- Van Dijk, J. 1975. „Incantations accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia* 44, 52–79.
- Van Dongen, Pieter W. J. 2009. „Caesarean section – Etymology and Early History”: *South African Journal of Obstetrics and Gynaecology* 15, 62–66.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Ebeling, E. 1923. „Keilschrifttexte medizinischen Inhalts IV”: *Archiv für Geschichte der Medizin* 14, 65–78.
- Ebeling, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*. Berlin.
- ePSD = Tinney, S. et al., *The Pennsylvania Sumerian Dictionary Project. The Babylonian Section of the University of Pennsylvania Museum of Anthropology and Archeology* (<http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>).
- Esztári R. 2011. „»Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat«. Egy mezopotámiai papnői cím értelmezési lehetőségei”: *Ókor* 2011/4, 8–17.
- Esztári R. 2013. „A hajó viszontagságos útja. Részletek az assziri születésráolvasás-gyűjteményből”: Nagy Árpád Miklós (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban I*. Budapest, 219–227.
- ETCSL = Black, J. A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Flückiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>).
- Farber, G. 1984. „Another Old Babylonian Childbirth Incantation”: *Journal of Near Eastern Studies* 43, 311–316.
- Farber, W. 1981. „Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur”: *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 51–72.
- Farber, W. 1986. „Associative Magic. Some Rituals, Word Plays and Phylology”: *Journal of the American Oriental Society* 106, 447–449.
- Farber, W. 1989. *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale*. Mesopotamian Civilizations 2. Winona Lake.
- Farber, W. 1990. „Magic at the Cradle. Babylonian and Assyrian Lullabies”: *Athrophos* 85, 139–148.
- Farber, W. 2001. „Das Püppchen und der Totengeist (KBo 36, 29 II 8–53 u. Dupl.)”: *Zeitschrift für Assyriologie* 91, 253–263.

- Finkel, I. L. 1980. „The Crescent Fertile”: *Archiv für Orientforschung* 27, 37–52.
- Finkelstein, J. J. 1976. „šilip rēmim and Related Matters” B. L. Eichler – J. W. Heimerdinger – A. W. Sjöberg (szerk.): *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*. Alter Orient und Altes Testament 25. Neukirchen–Vluyn, 187–194.
- Foster, B. R. 1996. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Vol. 1. Bethesda.
- Frahm, E. 2011. *Babylonian and Assyrian Text Commentaries. Origins of Interpretation*. Guides to the Mesopotamian Textual Record 5. Münster.
- Gabbay, U. 2016. *The Exegetical Terminology of Akkadian Commentaries*. Culture and History of the Ancient Near East 82. Leiden–Boston.
- Geller, M. J. 1990. „Taboo in Mesopotamia. A Review Article”: *Journal of Cuneiform Studies* 42, 105–117.
- Geller, M. J. 1995–1996. „Review: Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil IV. (= AUWE 12) by E. von Weiher”: *Archiv für Orientforschung* 42/43, 245–248.
- Geller, M. J. 2010. *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. Chichester–Malden.
- Geller, M. J. 2012. „Tabu”: M. Streck (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Band XIII. Berlin, 394–395.
- George, A. R. 1993. „Review of Farber, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (MC 2)”: *Journal of Near Eastern Studies* 52, 298–300.
- George, A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Vols. Oxford.
- George, A. R. – Taniguchi, J. 2010. „The Dogs of Ninkilim, Part Two. Babylonian Rituals to Counter Field Pests”: *Iraq* 72, 79–148.
- Hallo, W. W. 1985. „Biblical Abdominations and Sumerian Taboos”: *The Jewish Quarterly Review* 76, 21–40.
- Heimpel, W. 1986. „The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts”: *Journal of Cuneiform Studies* 38, 127–151.
- Jean, C. 2006. *La magie néo-assyrienne en contexte. Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'ašipūtu*. State Archives of Assyria Studies 17. Helsinki.
- Jeyes, U. 1989. *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul 64. İstanbul.
- Katz, D. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda.
- Kilmer, A. D. 2007. „Of Babies, Boats, and Arks”: M. R. Roth et al. (szerk.): *Studies Presented to Robert D. Biggs*. Assyriological Studies 27. Chicago, 159–165.
- Köcher, F. 1964. *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*. Bd. 3. Berlin.
- Labat, R. 1951. *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris.
- Lambert, W. G. 1957–1958. „An Incantation of the Maqlū Type”: *Archiv für Orientforschung* 18, 288–299.
- Lambert, W. G. 1969. „A Middle Assyrian Medical Text”: *Iraq* 31, 28–39.
- Lambert, W. G. – Millard, A. R. 1969. *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*. Oxford.
- Lieberman, S. J. „A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic ‘Measures’ of Biblical Hermeneutics?”: *Hebrew Union College Annual* 58, 157–225.
- Maul, S. M. 1994. *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)*. Mainz.
- Maul, S. M. 2010. „Die Tontafelbibliothek aus dem sogenannten »Haus des Beschwörungspriest«”: S. M. Maul (szerk.): *Assur-Forschungen. Arbeiten aus der Forschungsstelle „Edition literarischer Keilschrifttexte aus Assur” der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Wiesbaden. 189–228.
- Maul, S. M. 2013. „Ein altorientalischer Pferdesegen. Seuchenprophylaxe in der assyrischen Armee”: *Zeitschrift für Assyriologie* 103, 16–37.
- Noegel, S. B. 2007. *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. American Oriental Series 89. New Haven.
- Novák, M. – Kulemann-Ossen, S. 2000. „Kūbu und das Kind im Topf”: *Altorientalische Forschungen* 27, 121–131.
- Opificius, R. 1961. *Das altbabylonische Terrakottareliefe*. Berlin.
- Oppenheim, A. L. 1960. „A Caesarian Section in the Second Millennium B.C.”: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 15, 292–294.
- Paoletti, P. – Steinert, U. 2016. „Uterus”: M. Streck (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band XIV. Berlin – New York, 513–516.
- Pedersén, O. 1986. *Archives and Libraries in the City of Assur*. Vol. 2. Uppsala.
- Polonsky, J. 2006. „The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise”: A. Guinan et al. (szerk.): *If a Man Builds a Joyful House. Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*. Cuneiform Monographs 31. Leiden, 297–311.
- Porada, E. 1964. „An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum”: R. D. Biggs – J. A. Brinkman (szerk.): *Studies Presented to A. L. Oppenheim*. Chicago, 159–166.
- Ragavan, D. 2013. „Entering Other Worlds. Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources”: D. Ragavan (szerk.): *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*. Oriental Institute Seminars 9. Chicago, 201–221.
- Röllig, W. 1997. „Altorientalische Schiffsmetaphorik”: D. Henke et al. (szerk.): *Der „ganze Mensch”*. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rößler zum siebzigsten Geburtstag. Arbeiten zur Praktischen Theologie 10. Berlin – New York, 13–18.
- Römer, W. H. Ph. 1973. „Einige Bemerkungen zum dämonischen Gotte ⁴Kūbu(m)”: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae. Studia Francisci Scholten memoriae dicata* 4. Leiden, 310–319.
- Sallaberger, W. 1996. *Der babylonische Töpfer und seine Gefäße. Nach Urkunden altsumerischer bis altbabylonischer Zeit sowie lexikalischen und literarischen Zeugnissen*. Mesopotamian History and Environment, Series II, Memoirs 3. Ghent.
- Schuster-Brandis, A. 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* Alter Orient und Altes Testament 46. Münster.
- Scurlock, J. 1991. „Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth”: *Incognita* 2, 135–183.
- Scurlock, J. 2000. „Review of *Akkadische Rituale aus Hattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente* by Daniel Schwemer”: *Journal of the American Oriental Society* 120, 672–674.
- Scurlock, J. 2014. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Writings from the Ancient Worlds 36. Atlanta.
- Schwemer, D. 1998. *Akkadische Rituale aus Hattuša. Die Sammeltafel KBo XXXVI 29 und verwandte Fragmente*. Texte der Hethiter 23. Heidelberg.
- Schwemer, D. 2004. „Ein akkadischer Liebeszauber aus Hattuša”: *Zeitschrift für Assyriologie* 94, 59–79.
- Seux, M.-J. 1976. *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Paris.
- Steinert, U. 2012. „K. 263+10934, a Tablet with Recipes Against the Abnormal Flow of a Woman's Blood”: *Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte* 96/1, 64–94.

- Steinert, U. 2017. „Cows, Women and Wombs. Interrelations between Texts and Images from the Ancient Near East”: D. Kertai – O. Nieuwenhuys (szerk.): *From the Four Corners of the Earth. Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F. A. M. Wiggermann*. Alter Orient und Altes Testament 441. Münster, 205–258.
- Stol, M. 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Cuneiform Monographs 14. Groningen.
- Strommenger, E. 1957–1971a. „Grab (I. Irak und Iran)”: E. Weidner – W. von Soden (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band III. Berlin – New York, 581–593.
- Strommenger, E. 1957–1971b. „Grabgefäß”: E. Weidner – W. von Soden (szerk.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Band III. Berlin – New York, 609.
- Tambiah, S. J. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA – London.
- Todman, Donald 2007. „A History of Caesarean Section. From Ancient World to the Modern Era: *Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology* 47, 357–361.
- Tomabechi, Y. 1984. *Catalogue of Artifacts in the Babylonian Collection of the Lowie Museum of Anthropology*. Malibu.
- Toorn, K. van der 1985. *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*. Studia Semitica Neerlandica 22. Assen.
- Tsukimoto, A. 1985. *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*. Alter Orient und Altes Testament 216. Neukirchen–Vluyn.
- Veenhof, K. R. 1994. „Two *šilip rēmim* Adoptions from Sippar”: H. Gasche (szerk.): *Cinquante-deux reflexions sur le Proche-Orient ancien, offertes en hommage à Leon de Meyer*. Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications 2. Leuven, 143–157.
- Veldhuis, N. 1989. „The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth”: *Acta Sumerologica* 11, 239–260.
- Veldhuis, N. 1991. *A Cow of Sin*. Groningen.
- Veldhuis, N. 1999. „The Poetry of Magic”: T. Abusch – K. van der Toorn (szerk.): *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*. Ancient Magic and Divination 1. Groningen, 35–48.
- Verderame, L. 2013. „Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals, and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals”: C. Ambos – L. Verderame (szerk.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Proceedings of the Conference, November 28–30, 2011, Roma*. Supplementi N° 2 Alla Rivista Degli Studi Orientali. Roma, 301–323.
- Volk, K. 1999. „Kinderkrankheiten nach der Darstellung babylonisch-assyrischer Keilschrifttexte”: *Orientalia* 68, 1–30.
- Volk, K. 2004. „Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien”: V. Dasen (szerk.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001*. Orbis Biblicus et Orientalis 203. Fribourg, 71–92.
- Wilcke, C. 1981. „*šilip rēmim* und die Adoption *ina mēšu*. Neue und alte einschlägige Texte”: *Zeitschrift für Assyriologie* 71, 84–94.
- Wilhelm, G. 1992. „Zur babylonisch-assyrischen Schultradition in Hattuša”: *Uluslararası Hititoloji kongresi bildirileri (19-21 Temmuz 1990)* [Çorum], 83–93.
- Winter, I. J. 1999. „The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia”: A. Caubet (szerk.): *Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam*. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995. Paris, 43–58.
- Winter, I. J. 2010. *On Art in the Ancient Near East. Vol. 2. From the Third Millennium B.C.E. Culture and History of the Ancient Near East*. Leiden–Boston.
- Woolley, L. Sir – Mallowan, M. Sir 1976. *Ur Excavations. The Old Babylonian Period*. Ur Excavation 7. London.