

Esztári Réka (1984) az ELTE BTK asz-sziriológia szakán végzett. Kutatási területe a mezopotámiai nemi szerepek vizsgálata, elsősorban a Kr. e. 3–2. évezred papi és papnői intézményeinek tükrében.

# „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat”

## A sumer *nugig* cím értelmezési lehetőségei

Esztári Réka

A sumer és akkád szövegekben megjelenő, valamely istenséggel, illetve kultusszal speciális kapcsolatban álló (pap)női címek esetében nem ritka jelenség, hogy a releváns szakirodalom átolvasásakor tökéletesen ellentmondó definíciókkal szembesülünk. E tekintetben a sumer *nugig* (akkád *qadištum*) sem kivétel, hisz értelmezése annak ellenére, hogy a legkorábbi ismert, tekintélyes irodalmi hagyománnyal bíró mezopotámiai vallási rangok közé sorolható, mindmáig vitatott, problematikus, és – amint látható lesz – nemritkán meglehetősen szubjektív. Jellemző, hogy ugyanazon papnők, akik némelyek szerint „szentek,<sup>1</sup> felszenteltek”,<sup>2</sup> kultikusan elkülönítettek („kik tabu alatt állanak”, tehát tulajdonképpen érinthetetlen személyek),<sup>3</sup> egy másik kutató olvasatában akár („szent”) prostituáltként is feltűnhetnek.<sup>4</sup> Van, aki bábaként definiálja őket,<sup>5</sup> megint mások pedig, kikerülve az első pillantásra ténylegesen zavarba ejtő értelmezési útvesztőt, diplomatikus módon csupán annyit mondanak, hogy a *nugig* „egy (sumer) papnőtípus”.<sup>6</sup>

A források első látásra valóban ellentmondásos képet tárnak elénk, melyben a *nugig* megnevezés kapcsán a mezopotámiai női szerepek széles repertoárja ölt testet az uralkodói hatalmat reprezentáló istennőtől az „utcáról választott” feleségig, s míg egyes szövegek az újszülöttek védelmezőit nevezik *nugig* nak, máshol veszedelmes varázslónőkként tűnnek fel. E látszólagos zűrzavar egyik fő oka az, hogy a szóban forgó ékírásos források születése között évszázadok teltek el, sőt, esetenként egy évezredet meghaladó időintervallumról is beszélhetünk, s amellett, hogy ezalatt maga az intézmény is jelentős változásokon esett át, ismerete és megítélése is minden egyes korszak sajátja. Célszerű tehát visszatérni a kezdetekhez: amennyire lehetséges, kronológiai sorrendben és a korábbi vizsgálatok konnotációitól mentesen újraolvasni leglényegesebb forrásainkat, és mindenekelőtt megvizsgálni magát a címet.

### A *nugig* terminus értelmezési lehetőségei

A nyelvtani szempontból sem problémamentes<sup>7</sup> *nugig* kifejezés eredeti értelmét, ha szépirodalmi magaslátok helyett inkább a pontosságra törekszünk, legtalálóbban a „tabu embere” vagy pedig a „tabuhoz tartozó (személy)” fordításokkal adhatjuk vissza.<sup>8</sup> Az értelmezés kulcsa a második komponens, a *gig*, egy alapvetően „beteg, betegnek lenni” jelentésekkel bíró statív ige, mely névszói – azaz „betegség” – értelemben is megjelenhet.<sup>9</sup> Miért mégis a „tabu” szóval operál iménti fordítási javaslatunk?

Mezopotámiában „tabu” és „betegség” igen közeli rokonságban állt, szemantikai tartományaik közt tekintélyes az átfedés. A Folyamközben a kórságoktól szenvedőket elzárták, kultikusan elkülönítették a külvilágtól – ám elsődlegesen nem a mai értelemben vett fertőzések kiküszöbölése végett, az okok jóval spirituálisabbak. A „fertőzés” itt nem fizikai veszély, mivel alapvetően transzcendens eredetű, közvetve isteni vagy mágikus, közvetlenül pedig démoni erők működésének eredménye. A me-

zopotámiai felfogás szerint a beteg direkt kapcsolatba került bizonyos természetfeletti erőkkel, ártókkal és (a gyógyítás során) jótékonyakkal egyaránt, s mivel ilyen hatalmak lakoztak benne, illetve ragadták meg, veszélyessé, ám ugyanakkor bizonyos értelemben szentté is vált a közösség tagjainak szemében.<sup>10</sup> Mindezeket figyelembe véve nem meglepő, hogy a „tabu”-ként fordítható kifejezés megalkotásánál az ókori Sumer lakói szintén a *gig* szót használták. A *niggig* (akkád: *ikkibu*),<sup>11</sup> azaz a – jobb híján – „dolog”-ként fordítható *nig* szó (illetve nominalizáló elem) betoldásával létrejött tabufogalom, ahogyan erre már több kutató is felhívta a figyelmet, a *nugig* címmel is rokonítható. E vélemény szerint tehát a *nugig* Mezopotámiában a *par excellence* kultikusan elkülönített, tabu alatt álló személy.<sup>12</sup> Ezen a ponton egy rövid kitérő erejéig érdemes feltenni a kérdést: tulajdonképpen mit is értünk mi, illetve mit értettek Mezopotámiában a tabu fogalma alatt?<sup>13</sup>

Az olyan tárgyakat, élőlényeket, melyek kívül esnek a környezetet alkotó (s természetesen az adott közösség által kialakított, annak koncepcióit tükröző) normatív kategóriákon, számos társadalomban tekintették szentnek vagy veszélyesnek (esetleg mindkettőnek egyszerre), tehát általánosságban megkülönböztetett erővel rendelkezőnek.<sup>14</sup> Ezen erő megközelíthetlenné tette az ilyen, tabu alatt álló, kategorizálhatatlan, átmeneti státusú entitásokat, és magával vonta kultikus elkülönítésüket. A szegregáció így szerves része a tabu definíciójának, a „megközelíthetetlen”, „(kultikusan) elkülönített”, illetve az „istenek számára fenntartott” kifejezések, melyek egytől egyig magukban hordozzák a tilalom koncepcióját, akár szinonimáinak is tekinthetők.

Hogy az ilyen elképzelések a mezopotámiai gondolkodásmódtól sem álltak távol, azt jól illusztrálja a következő szöveghegy, egy kémyelvű (sumer és akkád) ráolvasás részlete.<sup>15</sup> Az idézett mondatok egy beteg ágya köré vont varázskör létrehozásakor hangzanak el, azaz az illető kultikus elkülönítésekör. A kör anyagát képező lisztfajták közül az első az ártó szellemek, démonok távoltartását biztosítja, a második viszont kívánatos a jótékony erők, istenségek számára, őket hivatott közel csalogatni. A szöveg a két, ellentétes hatást kiváltó lisztre egyaránt a *niggig* kifejezést alkalmazza: „Segus-liszt, (mely) megközelíthetetlen az ártó szellemek számára, / búzaliszt, az istenségek számára fenntartott”.

A tabu alatt álló személyek elsődleges ismérve szintén az ambivalencia, társadalmi státusuk meghatározhatatlansága, átmenetisége. E marginális állapot fakadhat egyfelől természetükből, azaz fizikai valójukból – ennek jegyében félté például számos kultúra a meg nem született gyermeket, rettegte és különítette el a halva született magzatokat és csecsemőket.<sup>16</sup> Az előbbiekkal szemben pillanatnyi jelenük és jövőjük homályossága támasztott nyugtalanságot, az utóbbiak kapcsán pedig a feloldhatatlan paradoxon: olyan halottak voltak, akik sohasem éltek. E hiedelmek Mezopotámiában is kimutathatók, létüket már az a tény is tükrözi, hogy az olykor természetfeletti erőkkel felruházott, halva született magzat (sumer: *nigin*, l. kép) akkád megnevezése (*kubum*) az esetek többségében az isteneknek kijáró determinatívummal szerepel a forrásokban.<sup>17</sup> A másik lehetőség, hogy az illető szociális helyzetét maga a társadalmi rendszer generálja, egy „mesterséges” köztes állapotot, s ebből fakadóan szentséget hozván létre. Ennek iskolapéldájaként a Vesta-szüzeket,<sup>18</sup> térben és korban közelebbi reprezentá-

ciójaként pedig az óbabilóni kor (2003–1595) *naditum*-papnőit említhetjük.<sup>19</sup> Utóbbiakat egy szimbolikus házassági ceremónia keretében avatták be, s így mondhatni egyszerre váltak egy isteni, valamint egy földi család tagjaivá, nem mellékesen pedig közvetítővé a kettő között. Lakóhelyük inentől fogva egy elzárt térség, az ún. *gagum* lett, s természetesen szóba sem kerülhetett, hogy házasságot kössenek vagy gyermeket szüljenek, hiszen a szabály fordítva is érvényes, a hagyományos családanyai szerep megvonta volna tőlük a meghatározhatatlan társadalmi státus révén létrejött szentséget.

Látható, amennyiben a tabu egy adott személyre vonatkozik, a kulcsszó ismét a rituális elkülönítés. Ennek foka természetesen eltérő és kultúraspecifikus, a kérdés viszont adja magát: összeegyeztethető-e mindez a profán házasságkötéssel, a gyermekszüléssel, tehát jól körülhatárolható társadalmi pozícióba átléptető aktusokkal egy olyan papnőcsoport esetében, melynek tagjai explicite „tabu alatt álltak”? A *naditumok* példájából okulván a válasz csakis nemleges lehet, ez pedig látszólag súlyos értelmezési problémát vet fel, hiszen a *nugigok* a kora dinasztikus kortól (kb. 2900–2350) egészen az



1. kép. Halva született magzat (*nigin*) bronzszobra a Kr. e. 19. századból (Cincinnati Art Museum)

*Midőn a saĝĝa (sangū) és a nugigok kijönnek Adad templomából, Ninurta raktárának kapujához <mennek>, mely Assurhoz tartozik, (és) a saĝĝa (itt) helyet foglal. A nugigok inhu-dalra fakadnak, előadják az inhu-dalt. A megtisztítás papja végrehajtja a tisztító szertartást, a nugigok felemelik az istent. Kimennek az Assur-kapun, a Samuh-kapuhoz vonulnak. A nugigok belefognak az inhu-dalba, előadják az inhu-dalt. A megtisztítás papja végrehajtja a megtisztító szertartást, a nugigok felemelik az istent. (...) A saĝĝa és a nugigok visszatérnek Adad templomába, és lecsatolják a nugigok ékszereit. (...) Adad színe előtt a vezető énekes, a nugigok és az alacsonyabb rangú énekesek [eléneklik] dalukat.*

*Részletek egy középasszír, Adad-processziót leíró templomi rituáléból (KAR 154)*

*(Felemelem) a pálmáros kötelet, a qadištuk pálmáros kötelét, s a qadištuk fenyőtobozát, a magvakkal telit: ezek törjék meg az ellenem rontó boszorkány, varázsló kötését, (ezek) változtassák varázslatát széllé!*

*Maqlú V, 54–56*

akkád megfelelő, a *qadistum* intézmény első évezredi megszűnéséig bizonyítottan minden időszakban feltűnnek a hagyományos női szerepekben is: férjhez mennek és gyermeket is vállalnak.

Helytelen hát az asszociáció? A fent említett kutatók azt sugallják, hogy amennyiben a tabu valóban kimutatható a papnők személye kapcsán, érvénye általános, tehát mindig és mindenkor fennállt. Ezt ebben a formában mindenképp el kell vetnünk. Ha azonban feltesszük, hogy a szegregáció, a tilalom létezett ugyan, de csupán időszakosan, az magával vonja a következtetést: e papnőknek kellett hogy legyen egy vagy több olyan sajátos funkciójuk, mely a szóban forgó állapotot időről időre előidézte. Elképzelhető lenne, hogy az elnevezésükben rejlő tabufogalom elsődlegesen nem személyükre, hanem a jellegzetes feladatukra/feladatkörükre utal, s így válnának a „tabu emberévé”, illetve a „tabuhoz tartozóvá”? Válaszoljanak e kérdésre maguk az ékírásos források!

### A nugig a sumer adminisztratív szövegekben

Az első vizsgált szövegcsoporthoz kivétel nélkül fejadaglisták tartoznak, a belőlük nyerhető információ tehát limitált természetű. Az adagok mennyiségének összevetésével lehetőség nyílik a társadalmi rang hozzávetőleges meghatározására, a lista azonos szekciójában szereplő személyek foglalkozása pedig segítséget nyújthat a nugigok feladatköreinek behatárolásában. Ez persze az ideális eset, hiszen az adott szövegcsoporthoz könyvelési konvencióit, logikáját is ismerni kell, mivel ahány „ház” (és korszak), annyi szokás.

A legkorábbi ismert, a kora dinasztikus korra datálható szöveg sajnos csak futólagos bepillantást enged kora és keletkezési helye társadalmi szerveződéseibe, ez azonban a későbbiek szempontjából igen értékes lehet.

2. gala	(sirató) énekes
3. [x nu]-gig	nugig
4. [x] sa-[zu]	bába

WF 74, Rv. Col. 7, 2–7 ( Fára, 2600 k.)<sup>20</sup>

A gabonafejadagok Fárából (az ókori Suruppakból) származó terjedelmes listájában alapvetően templomi énekeseket/siratópapokat (gala) sorolnak fel, rajtuk kívül kizárólag a fenti címek jelennek meg (jóval kevesebb alkalommal). A szöveg itt idézett, utolsó fennmaradt szekciója, mely összesítés is egyben,<sup>21</sup> zavarosnak tűnő képet tár elénk: a siratópapot egy csoportba helyezi a nugiggal és a bábával.

Bár az utóbbiak közt nem, énekesek és énekesnők körében azonban több szövegben is felbukkannak a papnők Lagasban is.<sup>22</sup> Ezen szövegekből az is kiderül, hogy az ósumer városállamban a társadalom előkelő rétegéhez tartoztak, továbbá házasodhattak, s hitveseik is az elit köréből kerültek ki.<sup>23</sup>

Évszázadokkal később, az akkád korban (2334–2193) íródott egy Umma városából (ma: Tell Dzsóha) származó fejadaglista, melyben a cím kevésbé informatív kontextusban (személynevek közt), ám annál érdekfeszítőbb kvalifikációval jelenik meg egy bizonyos Alla foglalkozásának megjelölésekor, aki a lista szavaival élve nugig nigar' (AAS I, Obv. II 7–8.)<sup>24</sup>

Az Alla címében szereplő nigar'<sup>25</sup> kapcsán az ePSD meglehetősen általános és óvatos fordítást közöl, hiszen a szót „szentély”-ként (akk. *kummum*) értelmezi. Hogy értelme ennél jóval specifikusabb, az magából az összetételből is kiviláglik, hisz a nigar korábban nigin-gar olvasattal bírt, amit ilyesformán fordíthatnánk: „(ház/helyiség), hol a halott magzat (nigin) fekszik / van elhelyezve”. Thorkild Jacobsennek feltehetően ezen etimológia sugallta, hogy a nigar lehetett a halva született, illetve elhalt csecsemők temetője, valamint felajánlasként itt helyezhették el a méhlepényeket.<sup>26</sup> Az irodalmi szövegekben a nigar emblematikusan a namnugighoz, vagyis a különböző istennők által betöltött nugig feladatkörhöz kötődik, s inkább „szent szülőhely”-ként értelmezendő (esetleg egy ilyen célra elkülönített helyiség a templomon belül).<sup>27</sup> Hogy az utóbbi megállá-

pítások földi viszonylatban is megállják helyüket, azt éppen a tárgyalt AAS 1-es szöveg támasztja alá, mely ezért kiemelt jelentőséggel bír, hiszen az egyetlen nem irodalmi forrás, mely a papnőt a nigarhoz kapcsolja. Így kijelenthető, hogy (leg- alábbis Ummában, az óakkád korszakban) az előbbi a minden- napok szintjén is a nigarban, illetve annak alkalmazásában tevékenykedett, mely tehát egy, mindenképp a születés fogal- omköréhez tartozó, speciális templomi helyiség vagy kultikus épület kellett legyen.<sup>28</sup>

### A nugig a sumer irodalmi szövegekben

A sumer irodalmi művekben a nugig elsősorban isten- női *epitheton*, leggyakrabban Inanához kapcsolódik,<sup>29</sup> de megjelenhet Ninmah/Aruru, a szülés, valamint Niniszina, a gyógyítás isteni patrónusának jelzőjeként is. Esetünkben az olyan példák lényegbevágóak, melyekben a megnevezés nem csupán *epitheton ornans*, hanem olyan aspektust jelöl, ami kifejezetten az isteni nugig funkcióinak sajátja, hiszen feltehető, hogy ezekben a cím földi viselőinek feladatköre is tükröződik. Hogy e feladatkör, melyet a sumerben a nam- nugig absztrakttal jelöltek, valóban specializált, már az is mutatja, hogy önálló elemként jelenik meg az isteni erők, civilizációs vívmányok (az ún. me-k) listájában,<sup>30</sup> a követ- kező szöveggörnyezetben:

*a szent nigar („szülőhely”)  
[...]  
nugig-funkció(k)  
hangszer (lant vagy koboz)<sup>31</sup>  
énekesi funkció(k)*

*Inana és Enki (1.3.1), I szegmens, 47–51<sup>32</sup>*

A 47. sor nigarja ismerős, az imént láttuk, hogy az akkád kori, ummai nugigok kapcsolatban álltak e kultikus hely- lyel. Az 50–51. sor szintén sokatmondó, bár ennek kapcsán a szöveget publikáló Gertrud Farber-Flügge megjegyzi, különös és kivételes, hogy a lant és az énekesi funkció nem a „meg- felelő szekcióban”, tehát előbbi a hangszerek, utóbbi pedig a foglalkozásnevek között tűnik fel, ahogyan azt a szöveg által- nos logikájának megfelelően elvárhatnánk, hanem mondhatni „véletlenszerűen” idekeveredtek.<sup>33</sup> Az adminisztratív források, és főleg az idézett WF 74-es szöveg alapján, ahol egy igen ha- sonló „hármasság” bontakozott ki (bába – vö. „szülőhely” –, nugig, énekesek), sejthető, hogy szó sincs véletlenszerűség- ről, a 47–51. sorokban szereplő tevékenységek zárt és nagyon is logikus egységet alkotnak, mivel mind a nigar, mind a zenés, énekes funkciók összefonódnak a nugig-funkciók- kal (namnugig), s az utóbbi révén némiképp egymással is. Hogy kiderüljön, helytálló-e a feltételezett párhuzam, ahhoz természetesen további forrásokat is meg kell szólaltatnunk.

A namnugig fogalom kapcsán a következőkben ahhoz a szöveghez érdemes fordulni, melyben az isteni gyógyítónak, Niniszinának tulajdonítják megalkotását. Ahogyan műfajának megnevezése (sir gidda, „hosszú dal”) is mutatja, nagy lé- legzetvételű műről van szó, melyben ennek megfelelően a nu- gigi funkciók taglalásának is terjedelmes szekciót szenteltek.

61. *Úrnóm, önmagában kutakodván,  
az el nem rendezetről kérdezett,  
a meg nem alkotottra figyelmeztet,  
a nugig-funkciót kedvére valónak találván,*
65. *úrnóm magáévá tette (ennek) korábban megalkotott me-it.  
Abban az időben a suba-ékszer még nem létezett,  
a nyak suba-ékszere nem létezett.  
Niniszina feltalálta ezt,  
(ő az, ki) elvetvén, (ő az, ki) maggá alakítván,*
70. *az úrnő, az ég hatalmas nugigja  
feltalálta a suba-ékszert.  
Ragyogott, midőn felkötötte,  
fejére örömmel helyezte.  
Hogy minden leányt utóddal ajándékozzon meg,*
75. *hogy a méhlepény edényével megfelelően járjon el,  
köldökszinórt elvágja, s a sorsot megszabja,  
kitárja a nigar ajtaját, hogy az elhagyott gyermek...  
hogy az ember fia, miután (biztonságban) az ölbe tették,  
hangosan felsírjon,  
hogy hassal lefelé tartásuk, majd megfordítsák,  
a nugig-funkció... rögvést végrehajtsák, a ... meg  
legyen tisztítva*
80. *Úrnóm, miután jelenvalóvá tette a hatalmas me-keket...  
(áldotta magát).*

*Hosszú dal (sir gidda) Niniszinára  
(= Niniszina A, 4.22.1), 61–81<sup>34</sup>*

Niniszina himnusza – a homályos, illetve töredékes szegmen- sek ellenére is – a nugig-funkciók egyik legérdekesebb s leg- értékesebb leírását tárja az olvasó elé. Látható, az összes felso- rolt tevékenység a gyermekszüléshez kapcsolódik. A többször is említett suba-ékszer<sup>35</sup> máskor és máshol is felbukkan a nugig és a namnugig kapcsán mint annak szimbolikus tár- gya – és egyúttal termékenység szimbólum, amelyet feltehető- en maguk a papnők is viseltek. Funkciók tekintetében elsőként talán egy bába feladataira asszociálhatnánk,<sup>36</sup> a következőkben idézett *Enki és a világren*d alapján azonban világos, hogy a bábaság és a nugig tevékenysége két különböző dolog, az előbbi mindig a születés istennőjének (Aruru/Nintud, később Mami, 2. kép) privilégiuma. Az isteni bábák legfontosabb jel- képe a születés téglája (lásd a 3. képet),<sup>37</sup> s bár olykor ők is kapcsolatba kerülnek a méhlepénytartó edénnyel (foglalko- zásukból kifolyólag ez természetes), a suba-ékszert egyet- lenegyszer sem említik kontextusukban. A bábák elsődleges feladata (isteni és földi szinten egyaránt) a szülés fizikai le- vezetéséhez kapcsolódik,<sup>38</sup> erre utal a születési téglá, illetve elnevezésük is (sa zu, „aki ismeri a belsőt”). Ilyen jellegű tevékenység itt nem kerül szóba. Az egyértelmű, hogy a cse- semő világra jött (hiszen a 77. sorban felsír), de hogy milyen körülmények közt, az nem kerül említésre. Említik viszont a méhlepény edényének előkészítését, majd esetlegesen elhelye- zését, felajánlását a nigarban, a köldökszinór elvágását, a gyermek sorsának megszabását, majd ölbe helyezését (75. és 77. sor). Az újszülött megfordítása, melyre a 78. sorban utal- nak, lélegzése megindulását segíti elő, mely valóban az „éle- tét alapozza meg” (79. sor), végül pedig sor kerül a csecsemő megmosdatására.

E rövid összegzés világossá teszi, hogy nem fizikai segít- ségnyújtásról van szó, a nugig funkciói egészen más jelle-



2. kép. A születés istennője csecsemővel és a méh hagyományos szimbólumával. Kétoldalt a meg nem született vagy holtan világra jött magzatok (*kubum*). Terrakotta relief, Iszin-Larsza vagy óbabilóni kor (Bagdad, Iraq Museum)

güek: ezek rituális cselekedetek. A méhlepény felajánlásának vallásos konnotációja egyértelmű, s a köldökzsinór elvágása is hasonlóan lényeges szimbolikus tett: az önálló élet kezdetét jelenti, a gyermek fizikai értelemben ekkor szakad el teljesen az anyától, illetve (*pars pro toto*) a méhlepénytől. Az ölbe vagy esetleg térdre helyezés aktusa az újszülött elismerését jelzi, jól ismert rituálé az ókori Közel-Keleten, számos alkalommal jelenik meg az Ószövetségben,<sup>39</sup> sőt még a hettita kultúrkörben is.<sup>40</sup> Világos, hogy e szimbolikus cselekedetek közben a csecsemő már javában sír, így érdekes, hogy megfordításáról csak a következőkben (78.) szólnak – hiszen „megfordítás” alatt nyilvánvalóan azokat a ma is alkalmazott módszereket értik, melyekkel a csecsemős nők és bábák a lélegzés megindulását segítik elő, éppen az olyan esetekben, mikor az újszülött nem sír fel azonnal. Az időrendiség így kissé felborul, s ezért valószínű, hogy a mű szerzője vagy szerzői nem voltak teljesen tisztában a szülést követő rituális, illetve gyógyászati jellegű eljárások miertjével és mikéntjével. A leírás nem tapasztalati megfigyeléseken alapul, s ez már előrevetítheti: az utóbbiak a legkevésbé sem számítottak közismertnek. A szülést követő rítusok sora a gyermek megmosdatásával zárul, melyről feltételezték, hogy az ölbe helyezéshez hasonló jelentéssel is bír,<sup>41</sup> alapvető funkciója azonban világos: a gyermek rituális (és per-se tulajdonképpen) megtisztítása.

Kétségtelen, az utóbbi létszükségletnek számított. A mezopotámiai felfogás szerint a gyermekágyas nő, s minden, ami hozzá kapcsolható, és amivel érintkezik, tisztátalan. E tisztátalanság – mely valószínűleg egy teljes hónapig tartott<sup>42</sup> – „ra-

gadós” volt, így az újdonsült anya a szülésnél, illetve a szülés után segédkező asszonyokon kívül senkivel sem érintkezhetett, egy későbbi forrás tanúsága szerint még gyógyítót (*ási-pu*) sem hívhattak hozzá.<sup>43</sup> A tiltás komolyságát a gyermekágyas nőre alkalmazott megnevezés is tükrözi: *musukkatu*, azaz, „tilalom, tabu alatt álló nő”.<sup>44</sup> Ismét találkozunk tehát a tabu fogalmkörével, de végső soron honnan s miért e tisztátalanság?

Ha felidézzük a tabuval társított kulcsszavakat (átmeneti állapot, szegregáció), s hozzátesszük, a születés nem más, mint *par excellence* átmeneti rítus, a válasz adott. A szülés rítusa során a csecsemő a magzati állapotból kiindulva fokozatosan elszakad az anyától, s a végső lépés, a köldökzsinór elvágása után létének új stádiuma veszi kezdetét: önálló emberi lény lesz. A szülés folyamata, és az ekkor végrehajtott cselekedetek tökéletesen beleillenek a tabu kategóriájába, hiszen egy átmenetet kísérnek végig, segítenek elő, illetve – a fentiekben felsorolt rituálékhoz hasonlóan – az új ember új létállapotát alapozzák meg, alátámasztván a korábbi feltevést, mely szerint a tabu elsősorban a *nugig* funkcióit, s nem pedig személyét érinti, nem az utóbbiból fakad. A „tisztátalanság” és elkülönítés szintjén tehát tetten érhető a szemantikai átfedés; kérdés, hogy vannak-e további szintek is.

Választ a címben is idézett kijelentés adhat: „A *nugig*-funkciók: mindaz, ami az asszonyokra tartozik, mit férfi nem láthat.”<sup>45</sup> A maga nemében egyedülálló megnyilatkozás ez, hiszen arra utal, hogy bizonyos feladatköröket kizárólag az asszonyok számára tartottak fenn, s a fentiekben felelevenített rituálék egyértelműen és kizárólagosan női rítusok, ilyenekre pedig egy alapvetően androcetrikus társadalom irodalmában igen ritkán bukkanhatunk.

E női rítusok megértéséhez további érdekes támpontokat ad a következő szöveghely. A *nugig*-funkciót itt ismét Niniszina tölti be, s bár a *nigart* sem hagyjuk el, az *Enki és a világrend* című mű már egy új témakörbe, a kultikus zene és ének birodalmába vezet át.

*Felséges húgom, Niniszina*

*Ő kapta a suba-ékszeret, s Ő az égi nugig!*

*Ő az, ki az ég számára szolgálatot tesz, a kurkuban  
Ő szólal meg.*

*Enki és a világrend (1.1.3), 403–404<sup>46</sup>*

A kontextus ismét a születésé: Niniszinát, a *nugig* ot közvetlenül Nintur/Aruru, az anyaistennő után említik, aki az „Ország bábája”. A felsorolásban Ninmug, az „Ország fémművese” követi, mivel „az igaz diadém felkötése az újszülött királyra, a korona feltétele a világra jött úrra, bizony az Ő kezében van” (410–411. sor). Egynémely korábban már említett forrásból (WF 74, *Inana és Enki*) már felsejlett, hogy a *nugig* és az énekesek közt létezhetett valamiféle kapcsolat az itt (és számos további szövegben)<sup>47</sup> a papnő szájába adott *kurku*-ének pedig ezt bizonyossá is teszi, valamilyenfajta énekes műfajról lévén szó.<sup>48</sup> Több mint valószínű tehát, hogy a kultikus zene és ének is a női születési rituálék velejárója volt. A jelenség nem egyedi, az utóbbiak például az ókori Egyiptomban is a nők kizárólagos hatáskörébe tartoztak, a kultikus muzsika és tánc pedig azok lényeges részét képezte.<sup>49</sup> Mindez összhang-



3. kép. A szülőtéglák használata (Stol 2000, 120 nyomán)

ba hozható Jerrold Cooper elméletével, mely szerint bizonyos énekes műfajok, így a siratóénekek vagy az esküvői dalok eredendően és kizárólagosan a nők „zenei birodalmába” tartoztak, tehát az átmeneti rítusokat kísérő zeneműveket eredetileg kizárólag az asszonyok prezentálták.<sup>50</sup> Úgy tűnik, e szabályszerűség érvényes minden átmeneti rítusok archetipusára, vagyis a szülésre is, az éneklést pedig valóban a *nugig* olyan lényeges feladatai közé sorolhatjuk, melyek még évszázadok múltán is jellemzőek voltak, ahogy ezt az idézett középasszír szöveg is illusztrálja.<sup>51</sup> Értelmet nyer tehát a *me-k* listájának triádja, s most már biztosan állíthatjuk, hogy a *nigar*, a *namnugig* és a zene/éneklés fogalmai tudatos szerkesztés révén kerültek egymás mellé, és valóban logikus egységet alkotnak.

### Az óbabilóni kor akkád forrásai

A *sumer nugigok* és a velük azonosítható óbabilóni *qadistumok*<sup>52</sup> kora között hosszú századok teltek el, ezalatt pedig a papnői intézményt sem kerülhette el a változás. Az idézett, isteni *nugigok*ról szóló szövegeket e korszakban másolják, így él még az egykoron magas rangú papnők hagyománya, ám nem feltételezhetjük, hogy e régebbi funkciót minden tekintetben párhuzamba állíthatjuk a kor *qadistumaival*. A *nugig* gyermekszüléshez fűződő viszonya változatlanok tűnik, a korszak emblemikus alkotása, az *Atram-haszisz*-eposz is így rendelkezik: „A bába örvendjen a *qadistum* házában, / hol a várandós nő megszüli gyermekét, / és a csecsemő anyja / *eltakarja magát!*” (I. 290–293).<sup>53</sup> Ha azonban áttérünk a nem irodalmi jellegű forrásokra, konkrétan az ún. szoptatási szerződésekre, amelyekben a nem feltétlenül előkelő származású újszülöttestek hivatásos dajkára (*muséniqum*), egy szokásosan alacsonyabb rangú nőre bízták, a *qadistumok* jelentős presztízscsökkenését tapasztalhatjuk, hisz döntő többségben ők tűnnek föl ez utóbbi szerepben.<sup>54</sup> Bár valószínű, hogy inkább csak koordinálták az ilyenfajta tevékenységet, az óbabilóni hagyományban mégis egyé válnak a szoptatós dajkával: a csecsemőgyilkos *Lamas-tu* démont ugyanis, mivel ő az, kinek mérgezett tejével az új-

szülöttek a halált szívják magukba, *qadistum*nak nevezik „isten fivérei között”.<sup>55</sup>

Az újszülött és az újdonsült anya körüli, főleg rituális jellegű feladatokat tehát mind a *sumer*, mind a második évezredi akkád szövegek szerint is egy sajátos papnői csoport látta el. Akár azt is mondhatnánk, hogy a *nugig* a modern kori csecsemős nő archetipusát testesíti meg: jelen van a szülésnél, ám annak tulajdonképpen, fizikai levezetésében nem vesz részt, szerepe a világrajövetel pillanatában veszi kezdetét, sőt innentől gyakorlatilag minden lényegi feladat reá hárul. Ő hajtja végre a szülést követő rítusokat, ő látja el az anyát és gyermekét – feltehetően a teljes gyermekágyi periódus alatt –, és ha szükséges, még az anyatej pótlásáról is ő gondoskodik.

Ez a kép persze kissé idealizált; egyrészt nyilvánvaló, hogy a szülésnél segédkező (kultikus) funkcionáriusok jól értették egymás dolgát, azaz ha a helyzet úgy kívánta, rutinszerűen láthatták el egymás feladatait. Másrészt még a *sumer* kori *nugig* közreműködése sem tekinthető általános gyakorlatnak: a korai adminisztratív szövegek szinte kivétel nélkül az uralkodói udvarhoz kapcsolják, s ez jelzi, felfogadására csak igen magas rangú személyeknek lehetett módja. A második évezredi presztízscsökkenés már feladataik kisebb-nagyobb módosulásával is együtt járhatott, az óbabilóni dinasztia hanyatlásával pedig minimalizálódott a társadalom ilyenfajta szolgáltatásokra való igénye, a szövegek innentől fogva csak szórványosan említik e papnőket.

### A *qadistum* a késői hagyományban

Hátravan még, hogy számba vegyük az elején említett bizonyítékokat, melyek a *qadistum* és számos más papnő prostituáltként való azonosítása mellett szólnak. Nem kifejezetten hálás feladat – mivel egyetlen ilyen példát sem ismerünk.<sup>56</sup> Igaz, léteznek első látásra meghökkentő szöveghelyek, így persze magyarázatra szorul, hogy kerül például a *qadistum* a középbabilóni kori, boszorkányok és varázslók elleni rituálé, a *Maqlú* („Égetés”) *Kassáptu nértánitu*, azaz „Gyilkos

varázslónő” című ráolvasásába, mint „a n u g i g, ki éjszaka vadászik”.<sup>57</sup> Hogy a prostituáltak általános megítélése negatív, nem beszélve arról, hogy ők maguk is „gyakorta rosszindulatúak, féltékenyek, így rontást is okozhattak” – nos, ez inkább vélemény, de semmiképp sem magyarázat,<sup>58</sup> főleg, ha hozzátesszük, hogy a *Maqlú* más részeiben,<sup>59</sup> de még az újaszír királyi udvarban is<sup>60</sup> inkább és éppen hogy segítségül hívták el őket az ártó varázslatok ellen.

Az okokat keresvén felidézhető az újbabilóni himnusz, amely egyben a *n u g i g/qadistum*okat említő legkésőbbi ismert forrás, s amely Babilón lakói között így dicsőíti a papnőket: „Asszonyok, kik munkájukban szakértelemre (*tasimtu*) tettek szert, (...) kik bölcsességgel (*némequ*) meggyógyítják/életre keltik a méhet” (KAR 321, Obv. 6–7). A mezopotámiai források a „bölcsességet, jártasságot, szakértelmet” csak a legritkább esetben társítják nőalakokkal, női szerepekkel, általánosságban „nő” és „bölc” az egy bába kivételével (s a *zu*, „aki ismeri a belsőt”, vagy, szabad fordításban: a „bölc asszony”) inkább ellentétpárt alkot.<sup>61</sup> Egy patriarchális

szimbólumrendszerben a tudás a férfi kezében hatalom, a nőben kétélű fegyver, védelmezhet, ahogyan ezt a fenti szöveg is sugallja, ám veszélyforrássá is válhat (ugyanúgy, ahogy a tabuk is bírhatnak jótékony, illetve pusztító erővel). Nem meglepő hát, ha egy „bölcességgel” felruházott asszony irodalmi ábrázolásai közt, kiváltképp, ha a csupán hagyományát ismerő későbbi kor számára homályos, sajátos társadalmi státussal is bírt, egymással szöges ellentétben álló képeket találunk. Ha tudását és erejét rosszindulatú, sötét erők szolgálatába állítja (s a nőkről alkotott általános kép fényében ez reális veszélynek számított),<sup>62</sup> beláthatatlan rombolást vihet véghez, ezért természetes, hogy szükség volt olyan rituálékra is, melyekkel e pusztító aspektus ellen védekeztek.

A Babilón-himnuszról megtudhatunk még valamit: hiába kezdett e papnők alakja a múlt kódéba veszni, legjellemzőbb vonásuk több mint ezer év után sem változott. Ez a mű ugyanis minden utólagos összefoglalásnál szebben és helytállóbban jelenti ki: a *n u g i g*ok azok, akik „betartják a tilalmat, (és) fenn tartják a tabut (*ikkibu*)” (KAR 321, Obv. 8).

## Jegyzetek

A cikkben használt rövidítések a CAD (*The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*) konvencióit követik, a következő kiegészítésekkel:

- ePSD Tinney, Steve 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/>).
- 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://etcs1.orinst.ox.ac.uk/>). Oxford, 1998–.

- 1 Többek között: Diakonoff 1986, 234; Jacobsen 1987, 6, 9. jegyzet; Geller 1990, 116.
- 2 Többek között: Römer 1969, 136; Diakonoff 1986, 234; Sallaberger 2006, 633.
- 3 Többek között: Jacobsen 1987, 6, 9. jegyzet; Westenholz 1989, 257; Sallaberger 2006, 633.
- 4 Többek között: *AHw* Band II., 399; Astour 1966 (főleg: 187), Jestin 1973, 212; Lambert 1992, 137.  
Az alaptalanul meggyökeresedett *Hierodule* fordítás helytelen-ségéről: Westenholz 1989, 260–265. J. G. Westenholz kijelentése, mely szerint a „szakrális prostitúció” mint intézmény sosem létezett Mezopotámiában, úttörő és alapvető. E nézet, melynek azóta számos neves támogatója akadt (utoljára Roth 2006, 23–24), úgy tűnik, egyre inkább létjogosultságot nyer, lásd pl. az *RIA* „Prostitution” szócikkét, mely nem említ „szent prostituáltak”, csupán a *harimtu*val (*kar-kid*), azaz a „közönséges” kéjnével foglalkozik (Cooper 2006a). Noha egyáltalán nincs bizonyíték arra, hogy az egyetlen, a szent nász szertartásban részt vevő *entum* kivételével bármely, templomhoz, kultuszhoz kapcsolható (pap) nő kultikus kötelezettségei keretében szexuális tevékenységet (is) folytatott volna, a „templomi prostituált” képe nem halványult el teljesen, s időnként még az újabb keletű művekben is találkozhatunk vele (pl. Schwemer 2007a, 77 – éppen a *qadistum* kapcsán).
- 5 Többek között: Römer 2001, 108.
- 6 Lásd Edzard 1963, 104, valamint ePSD sub. *n u g i g*, további hivatkozásokkal. Jegyezzük meg, a *n u g i g* (*qadistum*) papnőként való azonosításában sincs összhang. Ennek ellenére, ha a kultikus tevékenységét tanúsító adatainkat összevetjük Walther Sallabergernek

a mezopotámiai papról, illetve papnőről alkotott klasszikus definíciójával, egyértelmű lesz az azonosság. Sallaberger szavaival élve a pap, illetve papnő „közvetítő istenek és emberek között, részt vesz a kultuszban, s ellátja az istenségeket. Kapcsolatát a szenttel jelzi mind kiválasztása és beavatása, mind a profántól való elkülönülése (ez utóbbi rituális tisztaságában, valamint a hivatal méltóságában manifesztálódik)” (Sallaberger 2006, 618). A templomi kultuszban való részvételt, illetve a felszentelést az óbabilóni bizonyítékok halványan már körvonalazzák (pl. VAT 10102 [BWL 160] Rv. 5–8, egy megtisztító rituáléről, valamint Gordon Smith 260, a felszentelés kapcsán), a későbbiekben idézett KAR 154-es szöveg pedig konkretizálja, s mindezek hasonló megvilágításba helyezik az általunk későbbiekben tárgyalt adminisztratív forrásokat is.

- 7 Bár nem állítható teljes bizonyossággal, a korábbi értelmezésekkel (Edzard 1963, 104; Thomsen 1984, 55–56) ellentétben valószínű, hogy (archaikus, defektív) birtokos konstrukciónak tekinthető.
- 8 A relatíve ritka, /*nu*/+ egy meghatározott gyök (többnyire névszó) formában előforduló, tipikusan foglalkozásneveket jelölő sumer konstrukciókat már több kutató is elemezte, de a konszenzus még várat magára. Van, aki szerint az eblai *nu-gal* = *lú-gal* azonosítás analógiájára elképzelhető, hogy a /*nu*/ a *lú* szó („ember, személy”) fonetikus variánsa, lásd Edzard 1963, 91–102; Jestin 1973, 211; Thomsen 1984, 55; Zgoll 1990, 183; Lambert 1992, 140, illetve a további, lexikális szöveghelyeket, melyek a *nut* az akkád *awilum*nak („ember, személy”) feleltetik meg, többek között: MSL 2 142 i 4: <sup>m</sup>NU = *a-wi-lum* (Proto-Ea), *AfO* 19, 194b: *nu* = *amīlu* = *taršuwanni* = *bunušu* (négy nyelvű, sumer–akkád–hurri–ugariti szótár Ugaritból). Nem kizárt azonban az sem, hogy egyfajta (talán mutató-vonatkozó) névmási prefixummal állunk szemben (Thomsen 1984, 55, a 26. jegyzettel). Ez esetben a *lú* = *ša* („aki valamihez/valakihez tartozik”) analógia emlegethető fel, vö. ÓB Aa 450:2: [*nu*] = *ša-a*.
- 9 A pontos szófaji meghatározás tekintélyes kommentárt, voltaképp önálló tanulmányt érdemelne, így ettől e helyütt el kell tekintelnünk. Az a megközelítés, mely alapján egy igei alosztályba soroltuk a *g i g* et, annak ellenére, hogy számunkra a leginkább logikusnak tűnik, csupán egy a számos kínálat közül. Az emellett szóló érvekről, illetve az eltérő meglátásokról bővebben lásd többek között Schretter 1996, a korábbi, releváns felvetések és eredmények

- összefoglalásával. A névszói értelemben használt gigről: Stol 2009, 36–38 (példákkal).
- 10 A mezopotámiai betegségkonceptió rövid áttekintését lásd többek között: Scurlock–Andersen 2005, 11–12; legutoljára: Sallaberger 2010, 34, illetve magyarul: Bácskay 2003, főleg 22–23.
- 11 A *niĝ-giĝ* / *ikkibur*ról mint „tabu”-ról részletesen lásd: Van Der Toorn 1983, főleg 43; Hallo 1985, főleg 29–33; Geller 1990, valamint Cohen 2002, 25–27.
- 12 Edzard, 1963 104; Westenholz 1989, 257; Zgoll 1990, 184.
- 13 A „tabu” kutatástörténetének kezdetét James G. Frazer az *Encyclopaedia Britannica*-ban megjelent „Taboo” szócikke jelöli (1885), ennek révén az a polinéz eredetű (*tapu*) fogalom, melynek hátterében a személytelen (varázs)erő, a *mana* képzelet áll, s mely James Cook kapitány hajóján „érkezett” Európába 1771-ben, a tudományos diskurzus fő sodrába került. Az eltelt több mint egy teljes évszázad alatt a „tabu” jelentésrétegeinek tisztázására kutatók hosszú sora tett kísérletet, magától Frazerától kezdve Robertson Smithen, Sigmund Freudon és Carl Lévy-Strausszon át egészen Franz B. Steinerig, illetve Mary Douglasig, hogy csupán a legnevesebbeket említsük – s még őket is a teljesség igénye nélkül (a kutatástörténet rövid összefoglalását lásd: Buckser 1997). Így, hogy a jelen terjedelmi keretek közt megfelelőképpen körül tudjuk írni a tabufogalmat, melynek eztán a mezopotámiai eszmerendszerre való alkalmazhatóságát vizsgáljuk, irányvonalat kellett válasszunk. Az itt és a továbbiakban javasolt és vázolt megközelítés alapvetően Mary Douglast (Douglas 1966) követi, az ő állításait használván kiindulópontként. Douglas munkájának rövid, ám nagyszerű összegzését lásd: Beard 1980, 20.
- 14 Freud 1999, főleg 18; illetve Douglas 1966. A tabu antropológiai definíciójának rövid összefoglalását lásd: Buckser 1997.
- 15 ND5577, Obv. 44 – Rv. 48 + ND 5576; a szóban forgó részlet: 50–53. sor a kompozit szövegben, lásd Knudsen 1965, 165–166; illetve a szöveg rekonstruálásához uo., 169, valamint Geller 1990, 108, 17. jegyzet (további párhuzamokkal). A szövegrész M. J. Geller is tárgyalja, fordítása hasonló a fentihez: „The šemuš-flour, which is out-of-bounds (niĝ-giĝ) for a ghost, and wheat, which is the”reserve” (niĝ-giĝ) of a (personal-) god” (Geller 1990, 108).
- 16 Vö. Douglas 1966, 120.
- 17 Lásd többek között Römer 1969; Stol 2000, 28–32. E kivételes, természetfeletti lény ábrázolásairól: Porada 1964.
- 18 A Vesta-szüzek társadalmi, s egyúttal társadalmi nemi státusának meghatározhatatlanságáról, a megjelenésükben és kultikus kötelezettségeikben is tetten érhető kettősségről lásd Beard 1980.
- 19 Az alábbi megállapítások elsődlegesen a Szippar ikervárosban élő Samas-*naditum*okra vonatkoznak, hiszen e papnők életéről, tevékenységéről rendelkezünk a legbősegebb információval, de tudni kell, az intézmény más települések és istenek kapcsán is dokumentált, s az utóbbiak számos sajátos, egyedi jellemzővel bírtak. Továbbá külön kategóriába kell sorolni a Marduknak szentelt *naditum*okat, akik elsődlegesen nem városhoz, hanem az istenséghez kapcsolódtak, és társadalmi státusuk is merőben eltérő. Ők a szülés tilalma ellenére is házasodhattak, az utódlás problémáját pedig igen sajátosan oldották meg: az ilyen frigyekből származó gyermekek szülőanyja valójában egy alacsonyabb rangú feleség, kit a Marduk-papnő hozott a házasságba. A *naditum* intézmény lényeges aspektusainak (árnyaltabb és klasszikus) átfogó tárgyalását lásd Harris 1964, 1989; Renger 1967 és Sallaberger 2006, 627–628.
- 20 A teljes szöveg kiadását lásd Pomponio–Visicato 1994, 58–62 (No. 6. = Deimel Fara 74).
- 21 A kolumna első sora szintén összesít, tehát részletünk zárt egészet alkot, egyfajta végelszámolás. A helyi könyvelési konvenciókról bővebben, s ezek alkalmazásáról szövegünkben lásd Pomponio–Visicato 1994, 62–64.
- 22 VS 14, 106, Vs 27, 33, DP 128, 129, 130 és 133, a további releváns lagasi forrásról: Asher-Greve 1985, főleg 158.
- 23 A lagasi bizonyítékokról bővebben: Asher-Greve 1985, 158.
- 24 A teljes szöveg kiadását lásd: Grégoire 1970, 19–20; ill. Pl. XLVIII.
- 25 A korábbi átírások még a régebbi *nigin* (*NIGIN*) olvasattal operálnak (Grégoire 1970, 19–21, illetve lásd az ePSD és a CDLI átírását), mely pusztán „magzat” jelentéssel bírna. Az *U.UD. KID* *nigar* olvasatához (mely azonos értelmű a fonetikus komplementummal ellátott *nigin gar-ra*) lásd Krecher 1966, 128–131; valamint ePSD sub. *nigar*.
- 26 Jacobsen 1987, 475.
- 27 Vö. Westenholz 1989, 258.
- 28 A „templomrész” definícióhoz lásd még Krecher 1966, 129. Az ummai *nigar* létét, működését ugyanezen korszak személynevei (Ur-*nigar*, *Nigar-kidug*) is bizonyítják (Grégoire 1970, 21), az viszont sajnos nem derül ki, mely isten védnöksége alá tartozott.
- 29 Többek között: Edzard 1963, 104; Zgoll 1997, 182. E kapcsolat olyannyira jellemző, hogy a megnevezés gyakorta felcserélhető az istennő nevével.
- 30 A fenti fordítások csak nagy vonalakkal vázolják a sumer vallás egyik legösszetettebb fogalma, a *me* jelentését. Mondhatjuk úgy is, a *me* a minden létezőben benne lakozó isteni ideát, a civilizáció és kultúra archetípusát jelöli – a definíció még így sem lesz pontos, több okból. Egyrészt, bár személytelen princípium, mégsem tekinthető a modern értelemben vett absztraktnak, mivel a *me* konkrét, látható attribútumokra, isigniakra is utalhat (például, mikor Istar istennő belép az alvilágba, szó szerint le kell vetkőznie a hét mejét). Másrészt az istenek által elgondolt és megalkotott *me* az élet minden területét befolyásolja, a pozitív jelenségekkel egyetemben a negatívokat is, így például az ellenségeskedésnek, a városok kifosztásának vagy a tűz kialakulásának ugyanúgy megvan a maga meje, mint az állami, vallási intézményeknek, a királyságnak, a különféle foglalkozásoknak vagy akár az érzelmi értékeknek. A fogalom jelentésrétegeiről bővebben: Farber–Flügge 1987–1990.
- 31 A kifejezésről, ill. a vele azonosítható hangszerekről bővebben: Kilmer 1980, 83.
- 32 Farber–Flügge 1973, Tf. II v, 47–51 (56–57. oldal).
- 33 Farber–Flügge 1973, 109.
- 34 A szöveg átírásához és fordításához lásd Römer 1969, újabban pedig Römer 2001, 112–113; az SRT 6 („A” szöveg) és SRT 7 („B” szöveg) partitúrájával, valamint Black et al. 2006, 254–257 (fordítás). A szakasz számos értelmezési nehézséget rejt, melyek hosszas kommentárra szorulnának, ettől azonban itt el kell tekintenünk. A problémás kifejezések, mondatok itt és a későbbiekben is kiemelve szerepelnek, a kipontozás pedig a szintén gyakori töredékes vagy olvashatatlan részekre utal.
- 35 Feltehetően egy kagylókból készült nyakláncról van szó, lásd Schuster-Brandis 2008, 446–448.
- 36 Ahogyan ezt W. H. Ph. Römer is teszi: Römer 2001, 108; lásd még Black et al. 2006, 254.
- 37 A téglát a kisméretű építményt szimbolizálja, mely a korabeli „szülőszékként” funkcionált. Erről részletesebben lásd Stol 2000, 118–122; rekonstrukciójához pedig a 3. képet.
- 38 A bábai funkciók részletesebb leírását lásd Von Soden 1957–1958, illetve Stol 2000, 171.
- 39 *Inter alia*: 1 Móz. 48, 12; 1 Móz. 50, 23; Jób 3, 11–12. Részletes tárgyalásukhoz: Stol 2000, 178–179.
- 40 Beckman 1983, 48–49.
- 41 Wilcke 1980.
- 42 Labat 1964, 179.
- 43 KAR 300, Rv. 6; van der Toorn 1983, 31.
- 44 A kifejezésről és problematikájáról lásd Sallaberger 2010, 23–24 (a korábbi irodalom összefoglalásával).

- 45 Enlil és Sud (1.2.2), „A” verzió, 13. (= „B” verzió, 154’). A szöveg átírásához és fordításához lásd Civil 1983, 57 és 61, valamint Black et al. 2006, 111.
- 46 A mű teljes szövegének fordítását lásd többek között Black et al. 2006, 215–225.
- 47 Többek közt: *Iddin-Dagan D*, 22–23: „A nugig, kivel szemben senki sem állhat, ki hangot ad a kurkunak, a szent Niniszina, ki a nigarban, a tiszta helyen suba-ékszerrel ékesített”, valamint *Templom-himnuszok* (4.80.1), 318–320: „Zabalam szentély, suba-hegy, a hajnal(i) ... szentélye,(úrnőd) kurkuban fakadt dalra, igaz ékességed, a nugig, kurkuban szólalt meg.” A kontextus minden esetben hasonló, a színhely pedig egységesen a nigar.
- 48 A kurku szinte kizárólag muzsikával, énekléssel kapcsolatos igékkel (ad pad, ad gar stb.) jelenik meg, vagyis (zenei) hangot adnak hozzá, illetve énekelni kezdenek benne, így valamilyen speciális zenei műfaj, ének- vagy daltípus kell legyen. Vö. továbbá Kagal D szekció 7, 1.: ṛgu GUṛ. AN.NÉ.SI = ṛri-igṛ-mi iš-ta-kan = szó szerint és általánosan: „(ének)hangot/siratást hallatott”.
- 49 Többek közt: Beard 1992, 141. Hasonló zenés, énekes rítusok egyébként mind a mai napig kimutathatók Indiában is, ahol a szájról szájra hagyományozódó születési dalokat (*sohar*) mindig és kizárólag nők éneklék, hangszeres kísérettel vagy anélkül (Tewari 1981).
- 50 Mezopotámia esetében ez magyarázatot adhat az emesal (tehát a „női”) dialektus használatára e műfajokban, tehát arra is, hogy a férfi siratóénekes (g a l a) miért is énekelt „nőként”. Bővebben lásd Cooper 2006b, főleg 43–44.
- 51 KAR 154, a releváns részek fordítását lásd a margón, a szöveg kiadását pedig: Menzel 1981, T 2–T4.
- 52 A *qadistum* szó a nem túl gyakori „szent”, illetve „rituálisan tisztá” konnotációkkal bíró gyökből, a *qds*-ből eredeztethető nőnemű melléknév, a nugig említett „szent”, „felszentelt” fordításai tehát ezen alapulnak.
- 53 A teljes szöveg kiadása: Lambert-Millard 1969, a fenti részlethez lásd főleg a 155. oldalt.
- 54 A szoptatási szerződésekről lásd többek közt Stol 2000, 181–185.
- 55 E démonról részletesebben: Stol 2000, 187 és 224–225.
- 56 Döntő érveként az etimológiailag a *qadistum*mal rokonítható ószövegségi *qēdēšā* cím jelentését szokták említeni, hiszen ezt konvencionálisan „szent prostituált”-nak illett fordítani (Gesenius 1836, 888; a „konvencióról” lásd még Westenholz, 1989, 245–246). A bökkenő az, hogy utóbbi a Bibliában egy idegen, kánaáni kultuszhoz kapcsolódik, így, ismerve az ószövegségi szerzőknek a vallásosság minden más, a sajátjuktól eltérő formájához való hozzáállását, teljesen érthető és szabályszerű, hogy prostituáltak nevezik azt, aki valójában nem más, mint egyszerű, ám idegen papnő. A párhuzam tehát használhatatlan, főleg, mivel az Ószövegségben sem található utalás a cím viselőinek szexuális aktivitására (még Támár elhíresült történetében sem). A „parázna”, illetve „kultikus prostituált” fordítások alaptalanságáról bővebben: Gruber 1986, 133–137, valamint Westenholz 1989, 246–249.
- 57 Lásd: *Maqlú* III, 44–46. sor. Kiadása: Meier 1937, 23; kommentárjához pedig: Rollin 1993, 38–39; ill. újabban: Schwemer 2007a, 76–77.
- 58 Lambert 1992, 145. Megdöbbentő módon az érvelést D. Schwemer is elfogadja, s szinte szó szerint idézi (Schwemer 2007a, 77).
- 59 *Maqlú* V, 54–56; lásd oldalt. Hasonló megszövegezésű a *Maqlú* VI, 37–41, illetve a KAL 2, 26 Rs. iv, 8. is (utóbbi kiadását lásd: Schwemer 2007b, 72–74), mindkettőben említik a „*qadistuk* tobozát” (*terinnu*), mely termékenység szimbólum, s egyúttal purifikációs eszköz lehetett (lásd Schwemer 2007b, 77 a 29. jegyzettel), utóbbi minőségében az *aspergillum*okhoz hasonlatosan funkcionálhatott.
- 60 SAA 10 246: 12–14. A levél valószínűleg egy *Maqlú* típusú rituáléra utal, melyet az anyakirálynő gyógykezelése során alkalmaztak, s melyben egy *qadištu* is részt vett, lásd Parpola 1983, 180.
- 61 Vö. Harris 1990, 4.
- 62 Remek összefoglalás a nőiség aspektusairól a mezopotámiai szimbólumrendszerben: Bahrani 2001, Chapter 7 („Ištar”), 141–160.

## Bibliográfia

- Asher-Greve 1985: Asher-Greve, Julia M., *Frauen in altsumerischer Zeit* (BiMes 18), Malibu, CA, 1985.
- Astour 1966: Astour, Michael C., „Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigal Motifs”: *JBL* 85 (1966) 185–196.
- Bahrani 2001: Bahrani, Zainab, *Women of Babylon*, London – New York, 2001.
- Bácskay 2003: Bácskay András, „Orvoslás az ókori Mezopotámiában”: *Ókor* II/2–3 (2003) 19–25.
- Beard 1980: Beard, Mary, „The Sexual Status of Vestal Virgins”: *The Journal of Roman Studies* 70 (1980) 12–27.
- Beckman 1983: Beckman, Gary M., *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Bogazköy-Texten 29), Wiesbaden, 1983.
- Black et al. 2006: Black, Jeremy Allen – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi, Gábor, *The Literature of Ancient Sumer*; Oxford, 2006.
- Buckser 1997: Buckser, Andrew S., „Taboo”: Barfield, Thomas (szerk.), *The Dictionary of Anthropology*; Malden, 1997, 464.
- Civil 1983: Civil, Miguel, „Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud”: *JAOS* 103 (1983) 43–66.
- Cohen 2002: Cohen, Yoram, *Taboos and Prohibitions in Hittite Society: A Study of the Hittite Expression natta āra ('not permitted')* (THeth. 24), Heidelberg, 2002.
- Cooper 2006a: Cooper, Jerrold S., „Prostitution”: *RIA* Band 11 (2006) 12–21.
- Cooper 2006b: Cooper, Jerrold S., „Genre, Gender and the Sumerian Lamentation”: *JCS* 58 (2006) 39–47.
- Diakonoff 1986: Diakonoff, Igor M., „Women in Old Babylonia Not Under Patriarchal Authority”: *JESHO* 29 (1986) 225–238.
- Douglas 1966: Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London, 1966.
- Edzard 1963: Edzard, Dietz Otto, „Sumerische Komposita mit dem 'Nominalpräfix' nu-”: *ZA* 55 (1963) 91–112.
- Farber-Flügge 1973: Farber-Flügge, Gertrud, *Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl 10), Roma, 1973.
- Farber-Flügge 1987–1990: Farber-Flügge, Gertrud, „Me”: *RIA* 7, 1987–1990, 610–613.
- Freud 1999: Freud, Sigmund, *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, London, 1999 (1913).
- Geller 1990: Geller, Mark J., „Taboo in Mesopotamia: A Review Article”: *JCS* 42 (1990) 105–117.
- Gesenius 1836: Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee*, Boston, 1836.
- Grégoire 1970: Grégoire, Jean-Pierre, *Archives administratives sumériennes*, Paris, 1970.
- Gruber 1986: Gruber, Mayer I., „Hebrew *qēdēšā* and her Canaanite and Akkadian Cognates”: *UF* 18 (1986) 133–148.

- Hallo 1985: Hallo, William W., „Biblical Abdominations and Sumerian Taboos”: *The Jewish Quarterly Review* 76 (1985) 21–40.
- Harris 1964: Harris, Rivkah, „The *nadītu*-Woman”: Biggs, R. D. – Brinkman, J. A. (szerk.), *Studies Presented to A. L. Oppenheim*, Chicago, 1964, 106–135.
- Harris 1990: Harris, Rivkah, „The Female ‘Sage’ in Mesopotamian Literature (with an Appendix on Egypt)”: Gammie, J. G. – Perdue, L. G. (szerk.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, 1990, 3–17.
- Jacobsen 1987: Jacobsen, Thorkild, *The Harphs that once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven – London, 1987.
- Jestin 1973: Jestin, Raymond Riec, „Les Noms de Profession en NU-”: Beek, M. A. – Kampman, A. A. – Nijland, C. – Ryckmans, J. (szerk.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl Dedicatae*, Leiden, 1973, 211–213.
- Kilmer 1980–83: Kilmer, Anne D., „Laute A. Philologisch”: *RIA* 6 (1980–1983) 512–515.
- Knudsen 1965: Knudsen, Ebbe E., „Two Nimrud incantations of the Utukku type”: *Iraq* 27 (1965) 160–170.
- Krecher 1966: Krecher, Joachim, *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden, 1966.
- Labat 1964: Labat, René, „Geburt”: *RIA* 3 (1964) 178–179.
- Lambert – Millard 1969: Lambert, Wilfred G. – Millard, Alan R., *Atra-hasīs: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, 1969.
- Lambert 1992: Lambert, Wilfred G., „Prostitution”: *XENIA* 32 (1992) 127–157.
- Meier 1937: Meier, Gerhard, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlu* (AfO Beiheft 2), Berlin, 1937.
- Menzel 1981: Menzel, Brigitte, *Assyrische Tempel II: Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices*, Roma, 1981.
- Pomponio–Visicato 1994: Pomponio, Francesco – Visicato, Giuseppe, *Early Dynastic Administrative Tablets of Suruppak*, Napoli, 1994.
- Parpola 1983: Parpola, Simo, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Pt. 2: Commentary and Appendices* (AOAT 5/2), Neukirchen-Vluyn, 1983.
- Porada 1964: Porada, Edith, „An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum”: Biggs, R. D. – Brinkman, J. A. (szerk.), *Studies Presented to A. L. Oppenheim*, Chicago, 1964, 159–166.
- Renger 1967: Renger, Johannes, „Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit, I”: *ZA* 58 (1967) 110–188.
- Rollin 1992: Rollin, Sue, „Women and Witchcraft in Ancient Assyria”: Cameron, A. – Kuhrt, A. (szerk.), *Images of Women in Antiquity*, London, 1992, 34–45.
- Roth 1992: Roth, Ann Macy, „The *psš-ki* and the ‘Opening of the Mouth’ Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth”: *JEA* 78 (1992) 113–147.
- Roth 2006: Roth, Martha T., „Marriage, Divorce and the Prostitute in Ancient Mesopotamia”: Faraone, Christopher A. – McClure, Laura K. (szerk.), *Prostitutes, Courtesans in the Ancient World*, Madison, 2006.
- Römer 1969: Römer, Willem H. Ph., „Einige Beobachtungen zur Göttin Nini(n)sina auf Grund von Quellen der Ur III-Zeit und der altbabylonischen Periode”: Röllig, W. – Dietrich, Manfred (szerk.), *lišan mithurti. Festschrift Wolfram Freiherr von Soden zum 19. VI. 1968 gewidmet von Schülern und Mitarbeitern* (AOAT 1), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1969, 279–305.
- Römer 1973: Römer, Willem H. Ph., „Einige Bemerkungen zum dämonischen Gotte *ḫKūbu(m)*”: Beek, M. A et al. (szerk.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae*, Leiden, 1973, 310–319.
- Römer 2001: Römer, Willem H. Ph., *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (AOAT 276), Münster, 2001.
- Sallaberger 2006: Sallaberger, Walther, „Priester A.I.”: *RIA* 11 (2006) 618–640.
- Sallaberger 2010: Sallaberger, Walther, „Körperliche Reinheit und soziale Grenzen in Mesopotamien”: Burschel, Peter – Marx, Christoph (szerk.), *Reinheit*, Wien–Köln–Weimar, 2010.
- Schretter 1996: Schretter, Manfred, „Überlegungen zu den Wortarten des Sumerischen”: *WZKM* 8 (1996) 399–411.
- Schuster-Brandis 2008: Schuster-Brandis, Anais, *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* (AOAT 46), Münster, 2008.
- Schwemer 2007a: Schwemer, Daniel, *Abwehrzauber und Behexung: Studien zum Schadenzauberglauben im alten Mesopotamien*, Wiesbaden, 2007.
- Schwemer 2007b: Schwemer, Daniel, *Rituale und Beschwörungen gegen Schadenzauber* (KAL 2), Wiesbaden, 2007.
- Scurlock–Andersen 2005: Scurlock, JoAnn – Andersen, Burton R., *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Urbana–Chicago, 2005.
- Stol 2000: Stol, Marten, *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs 14), Groningen, 2000.
- Stol 2009: Stol, Marten, „‘To be Ill’ in Akkadian: The Verb *salā’u* and the Substantive *sili’u*”: Attia, Annie – Buisson, Gilles – Geller, Markham J. (szerk.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates: Proceedings of the International Conference „Oeil Malade et Mauvais Oeil”, College de France, Paris, 23rd June 2006*, Leiden, 2009, 29–46.
- Tewari 1981: Tewari, Laximi G., „Sohar: Childbirth Songs of Joy”: *Asian Folklore Studies* 47 (1981) 257–276.
- Thomsen 1984: Thomsen, Marie-Louise, *The Sumerian Language: An Introduction to Its History and Grammatical Structure*, Copenhagen, 1984.
- Van Der Toorn 1983: Van Der Toorn, Karel, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica 22), Assen, 1984.
- Von Soden 1957–58: Von Soden, Wolfram, „Die Hebamme in Babylonien und Assyrien”: *AfO* 18 (1957–1958) 119–121.
- Westenholz 1989: Westenholz, Joan G., „Tamar, Qedeša, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”: *Harvard Theological Review* 82 (1989) 245–265.
- Wilcke 1980: Wilcke, Claus, „*šilip rēmim* und die Adoption *ina mēšu*. Neue und alte einschlägige Texte”: *ZA* 71 (1980) 84–94.
- Zgoll 1997: Zgoll, Annette, „Inana als *nugi*”: *ZA* 87 (1997) 181–195.