

Két világ közt rekedt lelkek

A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről

Esztári Réka

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Vér Ádám

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

A lélek nem pusztán olyan formán különbözik anyagi burkától, mint belső a külsőtől. ... Bizonyos tekintetben olyan érzéseket is sugall, amelyeket mindenütt az isteni számára tartanak fenn. Ha nem is tartják istennek, legalábbis az istenség szikráját látják benne. E lényegi sajátossága megmagyarázhatatlan volna, ha a lélek-eszme csakis az álom problémájának a megoldására született volna... Ha viszont a lélek az isteni szubsztancia része, akkor bennünk is valami mást képvisel, mint amik mi magunk vagyunk.

(DURKHEIM 2003: 159)¹

Bevezetés helyett

Mielőtt arra vállalkoznánk, hogy általános áttekintést nyújtsunk azon ideákról, amelyek a mezopotámiai lélekfogalommal kapcsolatba hozható nézetek alapvető elemeit alkotják, érdemes röviden felidézni Åke Hultkrantz néhány, esetünkben is releváns kijelentését. Hultkrantz annak az Ernst Arbmannelnek a tanítványa volt, aki több korszakalkotó és a mai napig nagy hatású írásban fejtette ki a „primitív” népek lélekfogadásának alábbiakban általunk is tárgyalt tipológiai rendszerét.² Amikor Hultkrantz az utóbb szintén az antropológia klasszikusai közé emelkedett művében³ saját kutatási területén nyert tapasztalatairól, az észak-amerikai indián törzsek emberi lélekkel kapcsolatos *élő hagyományai és ideái* kapcsán végzett terepmunkájáról számolt be, a következőket írta:

¹ A mű magyar fordításától (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 265.

² Lásd főleg ARBMAN 1926 és 1927.

³ HULTKRANTZ 1953.

Számos esetben úgy tűnik, hogy egyazon törzsen, egy adott társadalmi csoporton belül, sőt, akár egyetlen személy elképzeléseiben is többféle koncepció él egymás mellett... Ahogyan Radin (1937: 279) írja: „A lélek természetét vizsgáló kutatás félreértései jórészt azon alapvető tény felismerésének hiányán alapulnak, mely szerint a lélek folklorisztikus koncepciója egy, a papi gondolkodók elképzelése pedig egy másik, egy ettől eltérő dolog.”⁴

Néhány oldallal később Hultkrantz egy hasonlóan lényeges folyamatra hívta fel a figyelmet, nevezetesen a vallásos ideák történeti változásaira, azaz, hogy ezen eszmerendszerek feltárásakor egyrészt figyelembe kell vennünk „azon történeti tényeket is, amelyek hatással lehettek az egyszerű ideák dogmákká történő átalakulására, másrészt a másodlagos racionalizáció folyamatát”⁵ — ez utóbbi az egymásnak ellentmondó koncepciókat hivatott kibékíteni, harmonizálni.

A mezopotámiai lélekhit vizsgálatának metodológiai nehézségei

Mindezek után érdemes feltenni a kérdést, vajon milyen módszertannal közelítette volna meg Hultkrantz, illetve az általa idézett, az *élő vallási hagyományban, egy meghatározott időszakban* fellelhető ellentmondások és az egymás mellett élő különböző eredetű és korú nézetek problematikájáról elmélkedő kutatók bármelyike a mintegy 2500 évet felölelő mezopotámiai forrásanyagot? Hiszen ebben az esetben bizonyosan nem rekonstruálható sem az eltérő koncepciók eredete, sem pedig a fent említett folyamatok működése. E forrásokban a lélek-felfogás szórvány-nyomaira csupán elvétve bukkanhatunk, és amellett, hogy az információk forrásául szolgáló szövegek keletkezése közt évszázados időbeli hiátusok tátognak, ezek világosan eltérő kulturális és intellektuális közegeből is származnak — és ekkor még a viszonylag stabilnak és egységesnek tűnő ideák történeti változásainak joggal feltételezhető, ám forrásainkban megragadhatatlan eshetőségéről nem is szóltunk. Bizton állíthatjuk, hogy Hultkrantz és tanítványai még csak meg sem kíséreltek volna direkt kapcsolatot keresni a Kr. e. 3–2. évezred sumer irodalmi hagyományában megjelenő elképzelések és a több mint ezer évvel később tevékenykedő asszír–babilóni teológusok, tudományos gondolkodók kijelentései között. Figyelembe véve a fent említett tényezőket, az ilyenfajta összefüggések létét ugyanis a legkevésbé sem várhatjuk el, a lélekfelfogás ilyen hosszú idejű változatlansága még a mezopotámiai vallási tradíció gyakran emlegetett stabilitása és kontinuitása fényében is felettébb szokatlan volna.

Esetünkben azonban akkor is problémákba ütközünk, ha csupán az egy adott „korszak” — pontosabban egy adott korszak vezető rétegének — hivatalos teológiai elképzeléseinek tükrésként felfogott forrásokból összeállítható szöveganyag lélek-képeit vizsgáljuk. Hiszen azon túl, hogy a „hivatalos teológia” és a népi, „hagyományos” elképzelések esetleges interakciója megfoghatatlan, egy homogén kép kialakulásának a források természete sem kedvez. Az esetek többségében ugyanis a vallásos nézetek irodalmi köntösben jelennek meg, ahol a narratív

⁴ HULTKRANTZ 1953: 29.

⁵ HULTKRANTZ 1953: 34, amely idézi BOAS 1940: 597-et.

struktúra szükséges részeként, vagy éppen díszítőelemeként funkcionáló, gyakran ellentmondó vonásokat öltő költői lélekábrázolások gyökere és egymáshoz való viszonyuk egyaránt meghatározhatatlan. Így az sem jelent meglepetést, hogy az irodalmi források első látásra nem hozhatók tökéletes összhangba a más műfajú szövegek, például a mágikus gyakorlatban használt ráolvasás-irodalom illetve az isteni előjeleket értelmező ómen-sorozatok lélek-konceptióival — legyen szó akár egykorú, akár későbbi utalásokról. Utóbbiak pedig nem mutatnak feltétlen rokonságot a késői, első évezredi tudósok absztrakt teológiai nézeteit tükröző magyarázataival, illetve az egyazon intellektuális légkörben született bölcsesség-irodalom nézeteivel, szofisztikált és gyakorta többértelmű költői képeivel.

A mezopotámiai lélekhit modern értelmezései

A fentieket összegezve vélhetően érthetőbbé válik az a tény, hogy a kurrens assziriológiai szakirodalom azon csekély számú írásában, amely a mezopotámiai lélekhit általános jellemzőit kísérelte meg felvázolni, egymás mellett két gyökeresen ellentmondó koncepció jelenik meg. JoAnn Scurlock és a téziseivel szinte megszólalásig egyező elképzeléseket valló kutatók⁶ a dualisztikus lélekhit mellett foglaltak állást, és — noha direkt módon nem utalnak rá — a mezopotámiai anyag kapcsán világosan Wilhelm Wundt és a már említett Arbman elképzeléseit és tipológiáját kísérelik meg alkalmazni. A német *Völkerpsychologie* iskola atyjának tekinthető Wundt tézise szerint a lélekhit *leginkább archaikus* megnyilvánulásaiban az *elő-ember* több, önálló komponensből összetevődő lelke alapvetően két részből áll. Alkotja egyrészt a testet adott esetben elhagyni is képes, kizárólag öntudatlan állapotokban — első sorban az álmokban — működő és az egyént, az egyéniséget ezen állapotokban illetve a halál után is teljes mértékben reprezentáló, a magyar nyelvű irodalomban gyakran álom-léleknek vagy árnyékléleknek is nevezett **szabad lélek**, másrészt a testtől elválaszthatatlan, annak integrált részét képező **test-lelkek**.⁷ Az utóbbiakon belül Arbman — továbbfejlesztve a wundti teóriát — első sorban a **lélegzet-lelket** és az **én-lelket** (*ego-soul*) különböztette meg.⁸

Anette Zgoll és Ulrike Steinert újabb keletű írásai,⁹ amelyek a szisztematikusan elemzett mezopotámiai forrásanyag tükrében az általános mezopotámiai lélek-konceptiók kategorizálására is kísérletet tettek, lényegében ugyanezt az elméleti keretrendszert, pontosabban ennek egy részletesebben kidolgozott változatát alkalmazzák. Míg Zgoll alapvetően szintén a dualisztikus lélekhit mellett foglalt állást,¹⁰ Steinert a Hans P. Hasenfratz által javasolt rendszerezést követi. Ez utóbbi további elemekkel bővítette, illetve némileg módosította az Arbman által javasolt tipológiát: a **szabad lelken** (valamint ennek egy sajátos formáján, a **külső-lelken**) és a **test-lelkeken** (lélegzet-lélek és az egyes belső szervekhez kapcsolódó szerv-lelkek) túl megkülönbözteti és önálló kategóriába sorolja az **én-lelket** (*ego-soul*), továbbá a **halotti**

⁶ Lásd főleg SCURLOCK 1995, valamint LAPINKIVI 2004: főleg 139–140, ill. ABUSCH 1998: 372, 21. jegyzet.

⁷ WUNDT 1910.

⁸ ARBAMAN 1926 és 1927, rövid összegzéséhez lásd HULTKRANTZ 1953: 23–28 és BREMMER 1983: 13–21.

⁹ ZGOLL 2006, STEINERT 2012a: főleg 21–26; valamint STEINERT 2012b.

¹⁰ ZGOLL 2006: főleg 299–305.

lelket.¹¹ Steinert tehát lényegében szintén egy, az archaikus indoeurópai társadalmak lélek-felfogásai alapján kidolgozott tipológiát igyekszik összhangba hozni az általunk is vizsgált mezopotámiai elképzelésekkel, azaz egy korai városi magaskultúra komplex rétegződésű társadalmának lélekábrázolásaival.¹²

A vallástörténeti kutatásnak természetesen szüksége volt egy olyan „univerzális”, étikus terminológia kialakítására, amely lehetővé tette az összehasonlító vizsgálatok végrehajtását és a különböző kultúrák lélek-konceptiói között felismerhető hasonlóságok és különbségek feltárását. E terminológia pedig — amelynek kidolgozásához elsődlegesen az indoeurópai kultúrák vallási eszméit vizsgáló szakértők járultak hozzá — világosan a wundti örökségre épül. Ugyanakkor, ha ezen „univerzális” terminológia alkalmazása mellett döntünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Wundt több mint száz éve kidolgozott rendszere alapvetően „primitív koncepciókat” ábrázol, meghatározásai pedig — miként már említettük — az archaikus indoeurópai társadalmak lélekhitére épültek, hisz mindez mintegy predesztinálja definícióinak a sajátos mezopotámiai nézetekkel való összeférhetetlenségét. Éppen ezért nem meglepő, hogy kategorizálása sokszor csupán keserves erőltetéssel, olykor pedig egyáltalán nem alkalmazható a mezopotámiai anyag esetében. Ennek egyik legékeesebb példáját a jelen írásban utolsóként tárgyalt forrásszöveg szolgáltatja, amely a wundti terminológia szerint egy, az egyén szavait világosan annak *öntudatos állapotában* irányító „szabad” vagy „álom-lélekről” tenne tanúbizonyságot, alapvetően mondván ellent a dualisztikus lélekhit fentiekben vázolt axiómáinak, amely szerint *az élők szabad lelke öntudatos állapotban inaktív*. Kétségtelen, hogy az ilyenfajta, az előre meghatározott kategóriáktól való világos eltérések eredendően nem a mezopotámiai koncepciók szabálytalan, inkonzisztens mivoltát tükrözik. Ha egy „univerzális” tipológia áthidalhatatlan ellentmondásokat szül, az elsősorban soha nem arra utal, hogy a vizsgált anyag nem kategorizálható, hanem sokkal valószínűbb módon mindez az értelmezési rendszer alkalmazhatatlanságára enged következtetni — joggal vetvén fel az énikus megközelítés szükségszerűségét.

Noha gyakorlatilag lehetetlen felmérni, hogy az ókori Mezopotámiában milyen mértékben lehetett általánosan elfogadott a szövegében megfogalmazódó „teológia”, az óbabilóni *Atram-hasis*-eposz teremtéstörténete — az egyetlen olyan mű, amely világosan utal *az élő ember lelkének manifestációjára* — ugyanezt sugallja. Az eposzban található leírás a legcsekélyebb mértékben sem „alkalmazkodik” a modern, „univerzális” tipológiához: első látásra is világos, hogy egyáltalán nem rokonítható a lélek dualisztikus vagy többszörös elképzeléseihez kapcsolódó nézetekkel.

¹¹ STEINERT 2012a: 21–26. Hans P. Hasenfratz tipológiájához lásd HASENFRATZ 1986: 105–108, ill. ennek újabb keletű összefoglalását HASENFRATZ 2002: 121–122. A fenti rendszerezés lényegében megegyezik a Karl Wernhart által javasolttal, vö. WERNHARDT 2002: 54–57. Heiner Eichner mindezt tovább bővíti, önálló kategóriaként határozván meg a „külső lelket”, amely a testen kívül, egy, az egyénhez elválaszthatatlanul kötődő állapotban (*nagual*), tárgyban vagy szellemi lényben (védőisten, *genius*, stb.) ölt testet, lásd EICHNER 2002: 134.

¹² Az archaikus indoeurópai lélek-konceptiókról, illetve ezek tipologizálásáról újabban lásd: EICHNER 2002: főleg 134.

Ennek tükrében Jean Bottéro¹³ egyrészt helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy Mezopotámiában a platóni gyökerű lélek-test dualizmus általunk gyakorta eleve adottnak vélt zsidó-keresztény dogmájának léte nem igazolható, másrészt a mezopotámiai anyag alapján alapvetően az élő ember *teljes mértékben a testhez kötött lelkének egységes, monisztikus fel-fogását* rekonstruálja. Ugyanakkor Arbman tézise szerint az egységes lélek képze minden esetben a dualisztikus, illetve többszörös lélek-koncepciók összeolvadása révén fejlődött ki, és jellemzően egy domináns lélekforma, leggyakrabban a *tudatot*, a *személyiséget* reprezentáló én-lélek köré összpontosul. Mindennek ismeretében érdemes felidézni azt a méltán elhíresült irodalmi szöveghelyet, amely Bottéro fenti kijelentésének is elsődleges forrása.

Az élők lelke — az Atram-ḫasīs „teológiájában”

Az óbabilóni korból maradt ránk az *Atram-ḫasīs*-eposznak azon, az ember teremtését elbeszélő részlete, mely szerint az idők kezdetén emberként dolgozó istenek fellázadtak a kemény robot terhe ellen, és végül megállapodtak a munkát magára vállaló ember megalkotásában. Ezt követően:

***Atram-ḫasīs* I 223–230:¹⁴**

²²³ *Wê-ilát* (az „ember-istent”), a *tudattal* bírót

^d*We-e-i-la ša i-ṛšū-úṛ ṭe-e-ma*

²²⁴ gyűlésükön ők miután leölték,

i-na pu-úḫ-ri-šu-nu iṭ-ṭa-ab-ḫu

²²⁵ húásával és vérével

i-na ši-ri-šu ù da-mi-šu

²²⁶ Nintu az agyagot keverte.

^d*Nin-tu ú-ṛbaṛ-li-il ṭi-iṭ-ṭa*

²²⁷ (Így) ettől fogva ők a szívverés(ből) hallották

aḫ-ri-a-t[i-iš u₄-mi up-pa iš-mu]-ú

²²⁸ (hogy) az isten húsból létrejött a szellem,

i-na ši-i-ir i-li e-ṭe-[em-mu ib-ši]

²²⁹ jelévé (így Nintu magát az) élő embert tette,

a-al-ṭa iṭ-ta-šu ú-še-di-š[u-ma]

²³⁰ s hogy feledve sose legyen — létrejött a szellem.

aš-šu la mu-uš-ši-e e-ṭe-em-mu [ib-ši]

A fent olvasható elképzelés szerint az ember tudata (*tēmu*) és életerejé tehát isteni eredetű: a feláldozott istenség húsa és vére keltette életre az ezekkel összekevert, emberré formázott agyagot. Az egyéb forrásból nem ismert, voltaképpen fiktív *Wê-ila* (akinek neve önmagában

¹³ Főleg BOTTÉRO 2001: 107.

¹⁴ LAMBERT – MILLARD 1999: 58–59 (kompozit szöveg, rekonstrukciók az I 214–217. sorok alapján), a szövegrészhez kapcsolódó bőszéges szakirodalmi hivatkozáshoz pedig lásd SHEHATA 2001: 68–70.

is szójáték, akkádul szó szerint „isten-embert” jelent) húsából létrejött, a tudatot (*tēmu*) nevében is magában hordozó szellem (*eṭemmu*) élő emberben való jelenlétének érzékelhető jele,¹⁵ ahogyan ez a szövegből is kiviláglik, maga a szívverés, az élet, a test. Más szavakkal tehát a lélek a test integrált része, azzal oszthatatlan egységet alkot. Jelen van valamennyi életfunkcióban, ám egyúttal fölöttük is áll, mivel ő teszi lehetővé az utóbbiak működését. Az általa életre keltett testtől csupán az ember földi munkájának befejeztével, a halál pillanatában válik el, amikor is a halandó rész „visszatér az agyagba”.¹⁶ A halhatatlan, isteni eredetű alkotót ettől fogva a halotti szellem vagy halotti lélek (*eṭemmu*), az élő személy emlékképe reprezentálja, amely, mint örökké létező és a holtak közösségéhez csatlakozó entitás, egyúttal azt is biztosítja, hogy a halott emlékét sose feledjék.

E halotti szellem azonban teljes mértékben még alvilági léte során sem függetlenedett a hátrahagyott testtől: az elmúlás körülményei, a holttestről való megfelelő gondoskodás alapvető módon határozzák meg további létformája jellegét és minőségét, más szavakkal a holtak közösségében, társadalmában betöltött státusát, testi szükségletei pedig még a földi lét befejeztével sem szűntek meg teljesen. Az *Atram-ḫasis*-ban említett „emlékezés” azon, időszakosan megismételt megemlékező rítusokra (sumer *ki-sìg-ga*, akkád *kispum*) utal, amelyek keretében nem csupán az elhunytak emlékét idézték fel (*zikir šumim*, a „név kimondása”), hanem a „létfenntartáshoz” szükséges áldozatokról, élelemről és italról is gondoskodtak azok számára, akik — egy szintén általános és kifejezetten materiális megfogalmazás szerint — már sírjaikban „aludtak”.¹⁷

Ez a valóban monisztikus felfogást sejtető *Atram-ḫasis* szöveghely amellett, hogy szokatlanul egyértelműen fogalmaz, egy további tekintetben is kivételes. Szóhasználata szerint ugyanis az élő lélek önálló fogalma voltaképp nem létezik: az itt használt, gyakori *eṭemmu* szó az ékirásos forrásokból ismert összes további előfordulása esetében — legyen szó irodalmi, mágikus vagy akár adminisztratív szövegekről — specifikusan és kizárólagosan a *halotti szellemekre* utal. Az eposzban megjelenő teológia szerint az élők lelke tehát nem más, mint halotti szellem: *egy halott isten szelleme*, amelyben, új létformája keretében, a halott isten tudata élt tovább.¹⁸

¹⁵ Az idézett részletben felfedezhető, szójátékok formájában manifesztálódó többlet-jelentésekről bővebben lásd többek közt ABUSCH 1998: főleg 367–369 (a korábbi szakirodalom felsorolásával), illetve BOTTERO 2001: 100. Az egyik releváns, és méltán elhíresült akkád szójáték szerint az élő személy 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 ṭè-e-me* / E: *qa-bu-ú* : KA^{de-em4-ma} HI: *ṭè-e-me*, tehát: *eṭemmu* = kimondani a parancsot (*tēmu*), (mivel) E (azt jelenti) „mondani” (*qabû*), *dimma* (pedig) = „parancs” (= *tēmu*). SpTU 1 49, Rv. 36b–37.

¹⁶ Vö. a *Gilgameš-eposz* 11. tábláján található megfogalmazással (SB Gilg. XI, 135) „(A vízözönt követően) az emberiség egésze visszatért az agyagba”, lásd GEORGE 2003: 710–711.

¹⁷ A halotti megemlékező rituálékhoz lásd Aiko Tsukimoto összefoglaló munkáját (TSUKIMOTO 1985), a halotti szellemek ellátásának családi rituáléiról az ókori Keleten pedig Karel van der Toorn összegzését (TOORN 1996).

¹⁸ Vö. WILCKE 1999: 81.

Az élők lelke — a modern, dualisztikus értelmezések útvesztőjében

A mezopotámiai élő lélek dualisztikus elképzelésének tézisért valló kutatók alapvető feltevése szerint a fent elmondottakkal szemben, igenis létezett az ókori Mezopotámiában olyan önálló fogalom, amely egyaránt utalhatott az *élők és holtak lelkére is*, és amely ezáltal egy, az *Atram-hasīsban* megjelenő teológiától gyökeresen eltérő lélekfelfogás létét tükrözi. Hogy JoAnn Scurlockot idézzük, „a mezopotámiai lélekre utaló kifejezések közül a *sumer líl/sisig*, illetve az *akkád megfelelőjének tekinthető zaqīqu* megnevezés hozható a legközelebbi szemantikai rokonságba a mi lélek-koncepciónkkal,” és alapvetően „egyfajta álom-lélekre” utal.¹⁹

Elöljáróban megállapítható, hogy ezen, általánosan „szél, fuvallat, fantom, semmi” fordításokkal visszaadható szavak bizonyos esetekben első látásra valóban rokoníthatónak tűnnek a lélekről alkotott képzetek archaikusabb, az egységes lélek koncepciójának kialakulását megelőző rétegeivel. A *líl/zaqīqu* kifejezés gyakorta utal a halottak kísértő szellemére, a *zaqīqu* szó legismertebb előfordulása pedig az *Asszír Álmokönyv* kezdősorában olvasható, ahol az álmok istenének akkád megnevezésül szolgál.²⁰ Ismerünk továbbá olyan késői, Kr. e. 1. évezredi szöveghelyeket is, amelyekben az „emberek *zaqīquja*” kifejezéssel találkozhatunk, és — bár az utóbbi megfogalmazást a kutatók többsége „nehezen értelmezhetőnek, problematikusnak” tekinti,²¹ lefordítását pedig csak kevesen kísérelték meg — az „emberek lelke” értelmezés, noha ismét csupán első látásra, de valóban adottnak tűnik.

Az egységestől eltérő, illetve azzal egy időben létező dualisztikus lélekfelfogás léte önmagában természetesen nem volna elképzelhetetlen Mezopotámiában — kiváltképp, ha felidézzük Hultkrantz bevezetésben említett észrevételeit —, és nem jelentene feloldhatatlan elmentmondást sem. Néhány lényeges problémára azonban mindenképp fel kell hívnunk a figyelmet. Először is az a tény, hogy a kétnyelvű *sumer-akkád* lexikális listák (szótárak, szinonima-listák) és bizonyos, alább is idézett kétnyelvű szövegek alapján a kifejezések megfeleltethetőek egymásnak,²² nem jelenti azt, hogy a *sumer líl*, a *sisig*, illetve az *akkád zaqīqu* szavak a különböző időszakokban és szöveges kontextusokban pontosan ugyanazt jelentették, továbbá, hogy általános érvényű módon, minden esetben szinonimák volnának. Az ókori azonosítás csupán azt sugallja, hogy e szavak szemantikailag igen közel álltak egymáshoz, hasonló konnotációkkal bírtak. Az alapvetően „fuvallat, fantom, semmi” jelentésekkel bíró, és leggyakrabban halotti szellemekre utaló, illetve ezekkel kapcsolatba hozható *sumer* kifejezésekkel szemben, mint említettük, az *akkád zaqīqu* a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése szerint további jelentésként az „Álomisten megnevezését” és a „lelket” is felveheti — noha az utóbbi fordítást a szótár kérdőjellel látta el.

¹⁹ SCURLOCK 1995: 1892.

²⁰ Az *Asszír Álmokönyv* kiadását lásd OPPENHEIM 1956.

²¹ Vö. OPPENHEIM 1956: 235 és CAD Z sub. *zaqīqu*, 60.

²² A lexikális megfeleltetésekhez lásd CAD Z sub. *zaqīqu*, 58.

Az tehát világos, hogy mindezen fogalmak közt szoros konceptuális összefüggést kell feltételezzünk, e szemantikai kapocs lényegét pedig az említett kutatók a „szabad lélekben” találták meg. Nézeteik szerint e „szabad lélek”, mivel összefüggésbe hozható az álmokról alkotott elképzelésekkel, a homérosi *psyché*hez hasonlóan az élő test (álombeli) elhagyására is képes kellett hogy legyen,²³ a halál után pedig az Alvilágba távozott. Az utóbbi kijelentés azonban nem csupán félrevezető, hanem, mint látni fogjuk, alapvetően téves, hiszen a holtak *Alvilágban tartózkodó* szellemét egyetlen ékirásos forrás sem nevezi *líl/zaqīqu*-nak, kizárólagosan a már említett *eṭemmu* (illetve a sumer megfelelőjének tekinthető *gi di m*) kifejezéssel utalnak rá a szövegek. Scurlock, tisztában lévén e filológiai adottsággal, illetve a dualisztikus lélekhit azon axiómájával, amely szerint az elhunyt személyt és annak teljes személyiségét az álmokhoz hasonlóan az Alvilágban is a szabad lélek reprezentálja (ezzel szemben viszont a mezopotámiai *líl/zaqīqu* egy meghatározhatatlan, gyakorta a „semmi” fogalmával rokonítható entitás), a források szinkronba hozatalának kényszerétől terhelten igen sajátos módon kísérli meg feloldani a problémát. Felveti, hogy a szabad lélek összes ismert és dokumentált példájától eltérően a mezopotámiai álom-lélek, azaz a *líl/zaqīqu* „a halál után a másik lélekkel együtt távozott az Alvilágba”.²⁴ Mindez tehát azt jelentené, hogy a halott személyt egyszerre két lélek reprezentálta — melyek közül az egyik ráadásul „fantom, semmi” konnotációkkal bírt —, s ezek pedig egy időben, egy helyen(?) tartózkodtak — a holtak alvilági társadalmában. Ezen abszurd feltevés kapcsán érdemes ismét Hultkrantz tárgyilagos és lényegre törő szavaihoz fordulnunk, aki a halotti lelkek többszörös mivoltának elképzelése kapcsán joggal teszi fel a kérdést:

„Vajon a halott személy különböző alvilági lakóhelyek között történő „felosztása” nem alapjaiban mond-e ellent a kontinuitásba vetett hit lényegének? És vajon a halott nem mindig egy és ugyanazt, az élő személy emlékképét reprezentálja? Az eredeti elképzelések szerint a halott személy szimultán, különböző világokban való tartózkodása ezért elképzelhetetlen: vagy itt van, vagy pedig ott.”²⁵

Eszerint tehát még a halotti szellem különböző (túlvilági) régiók közötti felosztása is alapjaiban mond ellent a túlvilághit tulajdonképpeni univerzális, esszenciális téziseinek és gyakorlatának — az egyazon Alvilágban tartózkodó többszörös halotti szellem elképzelése pedig még ennél is távolabb áll mindezekről. A tézis létjogosultságát természetesen maguk a Scurlock által idézett, és alább általunk is tárgyalt újasszír kori források is cáfolják. Ezek szerint ugyanis, egy többször is adathozható büntetés keretében az ellenség őseinek halotti szellemét (*eṭemmu*) voltaképpen *megsemmisítették*, egy második halálba taszították, amikor az asszír uralkodó parancsára *zaqīqu*-vá változtatták.²⁶ E szövegek amellett, hogy rávilágítanak, a ket-

²³ Az utóbbi kapcsán lásd BREMMER 1983.

²⁴ SCURLOCK 1995: 1892. (A szerzők kiemelése.)

²⁵ HULTKRANTZ 1953: 30–31.

²⁶ Vö. Rassam-cylinder VI. 70–76. (Aššur-bān-apli felirata Susa kifosztásáról): *A korai és kései királyaiknak nyughelyeit — akik nem félték Aššur és Ištar isteneket, uraimat, (és) háborgatták királyatyáimat — leromboltam, elpusztítottam, a napfényre vettem ki (Šamaš isten előtt láthatóvá tettem). A csontjait Asszíriába hoztam, (s*

tő nem létezhet egyszerre, egy időben, azt is egyértelműsítik, hogy a személyiség hordozója világosan és *kizárólagosan* az *eṭemmu*. Az *eṭemmu* és *líl/zaqīqu* fogalmakat említő mezopotámiai források tehát egyértelműen tükrözik, hogy ezek nem utalhatnak egy olyan, a monisztikus felfogás mellett majd két évezreden át fennmaradt, azzal együtt létező archaikus, dualisztikus lélek-fogalomra amely — ahogyan azt Scurlock és a nézetét osztó kutatók sugallják — egységes koncepcióként működött, és ráadásul még a Kr. e. 7. századi újasszír királyfeliratok hivatalos teológiájában is szerepet kapott.

Mindezek után hangsúlyossá válik a kérdés: hogyan ragadhatjuk meg és miként értelmezhetjük az *Atram-ḫasīs* világos teológiájában nem említett, ugyanakkor valóban gyakori és annak látszólag valóban ellentmondani látszó, illékony és *változékonynak tűnő* *líl/zaqīqu* fogalmát — az egyetlen olyan fogalmat, amelyet a szótárak, ha kérdőjelesen is, de esetenként „lélek”-ként fordítanak, és amelynek problematikáját ebből kifolyólag nem kerülhetjük meg?

Emberi világok — a mezopotámiai kozmosz konceptuális modellje

Egy ellentmondásosnak és változónak tűnő koncepció értelmezésének kezdetekor érdemes elsőként olyan stabil támponthoz, elemi gondolkodásbeli struktúrákhoz fordulnunk, amelyek a mezopotámiai vallási teóriák univerzális állandóinak tekinthetőek, és amelyek magja ezáltal az összes, még a látszólag egymásnak ellentmondó nézetben is kimutatható — legyen szó akár a Kr. e. 3–2. évezred sumer nyelvű eposzok költőien színesített hitvilágáról, akár a Kr. e. 1. évezred előjel-szövegek vagy az újasszír királyfeliratok kijelentéseiről. Ezen immanens struktúrák ismerete nélkül ugyanis a saját koruk és intellektuális hátterük specifikus jegyeinek maszkját viselő szövegek interpretációja a fentiekhez hasonló tévedésekhez vezethet.

A mindenkori mezopotámiai gondolkodásmód egyik legalapvetőbb jellemzője a strukturáltság, illetve az arra való törekvés. A mentális világkép, a kozmosz konceptuális modellje éppen olyan szigorú, változatlan hierarchikus rendezési elvek alapján épül fel, mint maga az „ideális” társadalom, ezen belül pedig az ember szerepe, helye és mozgástere a kezdetektől meghatározott, stabil állandó. Mivel számunkra elsődlegesen a hely és a „mozgástér” lesz lényegbevágó, érdemes egy nagymértékben leegyszerűsített, és így a világkép estlegesen változó, árnyaltabb részleteitől eltekintő modell alapján felvázolnunk a kozmosz, illetve az ezen belül elhelyezkedő struktúrák képét és működését.

E leegyszerűsített modell szerint a sematikusan három részre, azaz az égi / isteni világra, a földre és a föld alatti régióra — amelyet az egyszerűség kedvéért most a strukturális szempontból szignifikáns Alvilágnak feleltettünk meg — osztható kozmosz mindhárom „világában” alapvetően a szociális, az emberi társadalom mintájára épülő rendezőelv érvényesül. Az égben lakozó, és a földi, az emberi világot is uraló istenek éppen olyan földi modellek alapján elképzelt hierarchikus társadalmat alkotnak, mint a föld felszíne alatt élő, az alvilági közös-

ezzel) szellemük (eṭemmesunu) nyugalmaát megháborítottam. Megtagadtam tőlük a halotti étel- és italáldozatot. (Komoróczy Géza fordítása).

séget irányító chthónikus istenségek, akik a holtak — voltaképpen az élők közösségét leképező, annak árnyaként ábrázolt — világának urai. Az isteneknél alacsonyabb rangú, de ember- illetve „természetfelettinek” tekinthető, általánosan a „démon” gyűjtőfogalommal megnevezett lények ezzel szemben egyetlen struktúrába sem tagozódnak be, alapvetően liminálisak, és ebből fakadóan szabadon közlekedhetnek a különböző szférák közt, illetve szabadon érintkezhetnek ezek lakóival. Az ember relatív térbeli pozíciója és mozgástere ezzel szemben jóval korlátozottabb: életében az emberi társadalom tagjaként a földi világhoz kötött, halálában pedig a holtak közösségébe integrálódik, személye — vagy absztraktabb módon fogalmazva a személyiségét reprezentáló lelke — tehát csakis ebben a két szférában létezhet és nyerhet kifejeződést. Továbbá, amíg életében potenciálisan közvetlenül is érintkezhet a holtakkal, halálában pedig az élőkkel, az istenekkel való kapcsolata indirekt, üzeneteiket és döntéseiket csak közvetve, előjelek vagy az imént említett démoni lények közvetítése révén ismerheti meg.

A két világ közt rekedt lélek

Az első állítás, amely szerint az embert tehát alapvetően a földi vagy az alvilági társadalomban betöltött státusa határozza meg, teljes vagy lelki valójában csupán a kozmikus tér e két világban létezhet, egy lényeges kérdést vet fel. Hogyan határozható meg, illetve egyáltalában, meghatározható-e egy személy a halála, azaz a földi társadalomtól való szeparációja és az Alvilágba kerülése, azaz a holtak társadalmába való integrációja közötti átmeneti időszakban, egy olyan liminális periódusban, amikor „se ide, se oda” nem tartozik? Az Alvilágra való bejutást, az élet és a halál közötti átmenetet univerzális módon, mint minden hagyományos kultúrában, úgy Mezopotámiában is a temetés rituáléja segítette elő, illetve valósította meg.²⁷ Mi történt azonban azokkal, akik megfelelő temetés hiányában vagy egyéb, a halálukkal kapcsolatos szerencsétlen körülmények következtében nem juthattak be a holtak birodalmába, és így sosem válhattak a „lenti” társadalom teljes jogú tagjaivá — azaz tulajdonképpen a két világ között rekedtek?

E kérdés témánk szempontjából lényegbe vágó, mivel a sumer líl fogalmat, amelynek alapvető jelentését fentebb „szél, fantom” illetve „semmi”-ként határoztuk meg, az olyan esetekben, amikor világosan a holtak lelkére vonatkoztatják, éppen az ilyen, státus nélküli entitásokra alkalmazzák. Mindezt legvilágosabban az *Udug-ḫul* („Gonosz démon”) címen ismert óbabilóni kori (Kr. e. 19–16. század) ráolvasás-gyűjtemény²⁸ alább idézett szövegrésze fejezi ki, amely a páciens gyötrő, kísértő szellemek kapcsán világos megkülönböztetést tesz a „Alvilágból (feljött) halotti szellem” (sumer *gidim*, akkád *etemmu*) és a líl-ként meghatározott kísértetek között:

Udug-ḫul (a kanonikus IV. Tábla előfutára, 311–321. sorok)

²⁷ A halállal kapcsolatos rítusokról legújabban lásd COHEN 2005. Cohen külön fejezetben foglalkozik a siratás rítusaival (Chapter 4), a holttest körül elvégzendő rítusokkal (Chapter 5), valamint a halotti szellemmel kapcsolatos rituális cselekedetekkel (Chapter 6). A mezopotámiai temetkezésről átfogóan lásd STROMMINGER 1957–71a és 1957–71b, valamint STROMMINGER 1964.

²⁸ A gyűjtemény kiadását lásd GELLER 1985, az alább idézett sorokhoz pedig: id. mű: 36–39.

Légy bár **halotti szellem, ki az Alvilágból jött fel**

gidim kur-ta è-da h́e-me-en

vagy (**két világ közt rekedt**) szellem, **kinek nyugvóhelye nincsen**

líl-en-na ki-nú nu-tuku h́e-me-en

vagy fiatal leány, ki asszonnyá nem érett,

ki-sikil šu nu-du₇-a h́e-me-en

ifjú, ki erejében férfivá sosem lett,

guruš á nu-lá h́e-me-en

légy bár olyan (halott), kit a pusztába vetettek,

lú edin-na šub-ba-dé h́e-me-en

vagy aki halálát a pusztaságban lelte,

lú edin-na ba-ug₅-ga h́e-me-en

vagy **kit a pusztában földdel sosem fedtek**

lú edin-na sahar nu-dul h́e-me-en

vagy az, aki fegyver által veszett el,

lú ^{giš}tukul-a ba-an-gul-la h́e-me-en

vagy kit egy oroszlán tépett szét

lú ur-e ba-an-gaz h́e-me-en

vagy pedig akit egy kutya falt fel.

lú ur-e ba-an-gu₇ h́e-me-en

A ráolvasás-irodalom líl-je tehát olyan szellem, amelynek státusa meghatározhatatlan, és megfelelő temetés hiányában — ami esetlegesen halála körülményeinek, teste roncsolódásának tudható be — sohasem válhatott az Alvilág lakójává. Liminális pozícióját, vagy másképpen fogalmazva státus nélküliségét a kifejezés már említett „semmi” konnotációja is világosan tükrözi. A líl egyes sumer irodalmi szövegekből ismert előfordulásai pontosan ez utóbbi fogalomkörben értelmezendők:

Ninegala-himnusz („Inana D”), 62. sor

(Inana), a viharral (!) semmivé (líl) zúzol össze mindent.

IM-da líl-e sàg-ga-zu-ne

Dumuzi álma, 40. sor

Dumuzi halott — a juhakol semmivé (líl) lett.

^dDumu-zid nu-tìl amaš líl-lá-àm al-dù

Az *Udug-hul* első évezreდი kanonikus változatának (*Utukkū lemnūtu*, „Gonosz démonok”) alábbi, kétnyelvű (sumer-akkád) részlete, amely a hét gonosz démon meghatározhatatlan, marginális mivoltát ecseteli, amellet, hogy nemtelen, illetve önálló értelemmel nem rendelkező entitásként ábrázolja őket, szintén a líl/*zaqīqu* kifejezés segítségével világít rá a személyiségjegyekkel nem rendelkező, s így a „semmi” fogalmával rokon valójukra:

Utukkū lemnūtu, V. tábla, részletek²⁹

- ¹⁵³ Suhanó líl/*zaqīqu*k űk,
e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš
šú-nu za-qí-qu mut-taš-ra-bi-tu-ti šú-nu
- ¹⁵⁴ hitvest nem vesznek, gyermeket nem nemzenek,
dam nu-tuku-meš dumu nu-tu-ud-da-meš
áš-šá-tu ul aḥ-zu ma-ru ul al-du šú-nu
- ¹⁵⁵ értelemmel nem bírnak űk,
bàn-da nu-un-zu-meš
ta-šim-tú ul i-du-ú [šú-nu]
- ¹⁷¹ se nem nők, sem pedig férfiak
ù munus nu-meš ù nita nu-meš
ul zi-ka-ru ul sin-niš-a-tu₄ šú-nu
- ¹⁷² (csupán) suhanó líl/*zaqīqu*k űk.
e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš
šú-nu za-qí-qu mut-taš-ra-bi-tu-tú šú-nu

A líl megfoghatatlan, liminális voltát tehát a démonok természetével és légnemű jellegével való hasonlósága is tükrözi. Ennek megfelelően a sumer nyelvű *Inana alvilágjárása* című költemény szerint az istennő megmentésére, az Alvilágból való felhozása végett teremtett, meghatározhatatlan nemű és státusú lények (sumer gala) az egyetlenek, akik természetükből fakadóan szabadon közlekedhettek a világok között, szintén a líl-ekhez voltak hasonlatosak:

Inana alvilágjárása 255–256³⁰

Az ajtó (résén) legyekként repültek keresztül,
ḡiḡig nim-gin₇ dal-dal-e-dè-en-zé-en
az ajtófélfá mellett líl-ként suhantak át.
za-ra líl-gin₇ gur-gur-re-dè-en-zé-en

Ahogy azonban már korábban említettük, a sumer líl, illetve a vele rokonítható sisig fogalmak, amelyek az akkád *zaqīqu* megfelelőinek tekinthetőek, nem feltétlenül mutatnak teljes konceptuális azonosságot. Hogy jobban megvilágíthassuk a ritkábban előforduló sisig pontos értelmét, azon kifejezését, amely a már említett *Asszír Álmoskönyv*ben „álom-isten” értelemben használt *zaqīqu* egyik sumer megfelelője,³¹ érdemes röviden kitérni a státus nélküli, átmeneti állapotban lévő halotti szellemeknek a temetési rituálékban megfogalmazódó jellemzőire — annál is inkább, mivel a sisig szó a sumer nyelvű forrásokban szintén csupán túlvilági kontextusban bukkan fel.

Egyes, az óbabiloni korból ismert sumer nyelvű siratók, amelyek a korabeli halotti rituálék néhány szimbolikus aktusára is rávilágítanak, kiemelt jelentőséget tulajdonítanak a „szél

²⁹ A kanonikus gyűjtemény kiadását lásd GELLER 2007, az alábbi részletekhez pedig id. mű: 125–126.

³⁰ ETCSL 1.4.1, 228–229. sor, lásd még SLADEK 1974: 131–132 és 171.

³¹ Az *Asszír Álmoskönyv*ben megjelenő „álom-istenről” lásd OPPEHEIM 1956: 261–269. Az *An* = *Anum* istenlistában Sisig a napisten, Utu fiaként szerepel (III. tábla 85. sor: Sisig dumu ᵈUtu-ke₄).

(im) eleresztésének” illetve a „szél (im) eltávozásának”. A megfogalmazások univerzálisnak tekinthető szimbolikája pontosan ugyanarra utal, mint a magyar „kilehelte a lelkét” kifejezés: a léleknek a testtől (és ezáltal a földi világtól) való elszakadását írja le.

A *Lulil és nővére* címen ismert isten-sírató szerint az ifjan meghalt vegetációs isten, akinek lelke a kellő formula kimondásának hiányában még nem „szabadult meg”, azaz nem szakadt el testétől, a következő szavakkal könyörgött anyjához és nővéréhez:

***Lulil és nővére*, részletek³²**

⁴¹ Szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem,
š u - bar - ĝ u₁₀ n i n₉ - ĝ u₁₀ š u - bar - ĝ u₁₀

⁴² Egime – szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem!
Ē g i - m e š u - bar - ĝ u₁₀ n i n₉ - ĝ u₁₀ š u - bar - ĝ u₁₀

⁴³ Én nővérem – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.
n i n₉ - e n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁴⁴ Egime – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.
Ē g i - m e n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁴⁵ Én anyám, hatalmas úrnő – még senki nem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek
a m a - ĝ u₁₀ g a - š a - a n m a ħ n a - á m - m u - u b - d u g₄ - d u g₄ - e n m u - l u i - b í - d u₈ n u - m e - e n

⁵⁵ (Így) miután kimondtad értem: „a **szellemet elengedték**”,³³ a (halotti) ágyat Te készítsd el nekem!
m u n á š u - t e - m a - a b š a - a r - š u i - d i - i p i m - b i b a - b a r m u - u n - n à^{na}

Az alábbi idézet szintén egy temetkezési rituálé irodalmi megfogalmazása, ez esetben azonban a temetési aktus csupán szimbolikus, mivel egy olyan bolygó lelket hivatott az Alvilágba küldeni, aki, otthonától távol jutván végzetére, megfelelő szertartás hiányában nem kelhetett át a holtak birodalmába.

***A követ és a lányka*, 45–49³⁴**

Kiöntvén a vizet, a földet öntöztem, az pedig beitta,
a í b - t a - d é k i i n - d é b a - a b - n a ĝ

jóféle olajommal a szobrot őnéki bekentem,
u₅ - z é - b a - ĝ u₁₀ é - g a r₈ m u - u n - n a - š é š

a széket új ruhámmal gondosan befedtem.
t ú g - g i b i l - m à^{giš} g u - z a b a - a n - m u₄ - m u₄

A szél belépett, a **szél eltávozott**

³² A szöveg részleteinek egyetlen újabb keletű fordítását lásd KATZ 2003: 205–206, utóbbi azonban nagymértékben eltér a fenti értelmezéstől.

³³ A sumer szövegben e helyütt a „a szele elfújatott” értelmű, szövegközi akkád glossza is szerepel.

³⁴ Kiadását lásd ALSTER 1986: 27–31; ill. vö. KATZ 2003: 202–204 (*Messenger and the Maiden*).

im ì-ku₄-ku₄ im ba-ra-è

az én követem: a Hegységben, a Hegység belsejében (*szélként*) kavargott — (immáron) megnyugodott.

kaš₄-ġu₁₀ kur-ra kur-šà-ba šu

ba-an-ġúb ba-ná

Az irodalmi nyelv ezen a ponton szignifikáns hasonlóságot mutat néhány ránk maradt királyi, illetve az elit tagjaihoz köthető Kr. e. 3. évezredii sumer temetkezési rituálé kapcsán íródott adminisztratív beszámoló szóhasználatával.³⁵ Utóbbiak a gyász liminális periódusához köthető, a holttest tulajdonképpeni eltemetését megelőző időszakban szintén „szél”-ként utalnak az elhunyt szellemére — egy esetben pedig a „szélben (jelen lévő) halotti szellem” kifejezéssel (*gidim im-a*) élnek — majd pedig, a test sírba helyezése után már konzekvensen a *gidim-nek*, azaz az Alvilágba jutott halotti szellemnek bemutatott áldozatokról számolnak be.

A „szél” előbbieken, a légnemű démonok kapcsán tárgyalt konnotációi, illetve az utóbbi (*gidim im-a*) kifejezés egyaránt világossá teszik, hogy a fogalom nem fejezi, nem is fejezheti ki a halott személyiségét, azaz nem azonos az emlékképként meghatározott halotti szellemmel. Egy olyan megfoghatatlan, átmeneti közeget jelöl csupán, amely *nem reprezentálja*, hanem *magában hordozza* mindezeket, és amely voltaképpen, a temetési rítus átmeneti periódusa során az elhunyt lelkét az egyik világból a másikba juttatja.

Mindezek fényében világosabbá válhatnak a homályos, általánosan „szél” illetve „fuvalat”-ként fordított *sisig* kifejezés specifikusabb jelentésrétegei is. E fogalom ugyanis — mint említettük, túlvilági kontextusban — csak problémásan volna a halott tulajdonképpeni szellemével azonosítható, sokkal inkább a halottól különálló, őt az Alvilágba, illetve — kivételes esetben — onnan kijuttató, légnemű entitásnak tűnik. Így a *Gilgameš halála* című sumer költeményben a megszemélyesített *Sisig* — aki csakúgy, mint álomisten alakjában, itt is *Utu*, a Napisten fia — voltaképpen egyfajta *alvilági vezető* — ő mutatja, világítja meg az utat a földről végleg eltávozó hősnek.

Gilgameš halála (nippuri töredék, Segment E)³⁶

⁴ *Sisig*, *Utu* fia

ʾSi-siʾ-[ig] dumu ʾUtu-ke₄

⁵ Fényeskedjék neki a sötét helyen, az Alvilágban!

kur-ra ki ʾku₁₀ʾ-ku₁₀-ka ud ħu-mu-na-an-ġá-ġá

A fenti értelmezés révén a *Gilgameš*, *Enkidu és az Alvilág* című költemény azon részlete, amely kétségtelenül nagy hatással lehetett Scurlock teóriájára, szintén jóval érthetőbbé válik. Az ominózus szövegrész arról számol be, miként hozta fel a Napisten az Alvilágban foglyul esett Enkidut, *Gilgameš* szolgáját a föld mélyéből, hogy utoljára még szót válthasson urával, és számot adhasson a lent látottakról:

³⁵ A III. Ur-i dinasztia (Kr. e. 2112–2004) idejére datálható releváns forrásokhoz lásd KATZ 2007.

³⁶ ETCSL 1.8.1.3.

***Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* 241–242. sor³⁷**

(A Napisten) egy hasadékot nyitott az Alvilágba,
ab-làl kur-ra ġál im-ma-an-taka₄

és onnan **fuvallatával** szolgáját (Enkidut) felhozta.

si-si-ig-ni-ta šubur-a-ni kur-ta mu-ṛda¹-ra-ab-èd-dè

A sumer birtokos-jelzővel, illetve *comitativusszal* ellátott sisig kifejezés, amit mi a „fuvallatával” fordítással láttunk el, a legkevésbé sem arra utal, hogy Enkidu személye a „halotti szellemével együtt” jött volna fel az Alvilágból, hiszen ez esetben a kijelentés tulajdonképpeni mondanivalója — a nyelvtani konstrukcióval egyetemben — teljességgel értelmetlen lenne. Egyrészt akár „szellem”, akár élő személy,³⁸ a személyiség kifejezője maga a később Gilgamešsel is szót váltó Enkidu, éppen ezért szükségtelen volna, hogy (további?) halotti reprezentánsa kísérje. A *Gilgameš halála* című mű előbbieken idézett részlete alapján azonban világos, hogy a sisig birtokosa nem Enkidu, hanem maga a Napisten, tőle származik az — utóbbi költeményben a „fiának” nevezett — isteni erő, az *Enkidut feljuttató fuvallat*, ami voltaképpen a temetési rituálék im-éhez hasonlóan a „szállító közegét” biztosította az Alvilág és a föld között.

A fenti szöveghelyek tehát a sumer lál és sisig fogalmak közti szemantikai kapcsolatra éppúgy rávilágítanak, mint a koncepciók közti lényegi eltérésekre. Mindkét kifejezés a holtak lelkével hozható kapcsolatba, pontosabban a holtak státus nélküli, a földi társadalomtól elszakadt, az alvilági társadalomba pedig (még) be nem tagozódott lelkével. E liminális állapotú lélek, amelynek alapvető jelölője a lál szó, meghatározhatatlan állapotából fakadóan nem reprezentálhatja a halott személyiségét, emiatt gyakorta a „semmi” szinonimájaként jelenik meg. Úgy is mondhatnánk, hogy a lál nem egy önálló lélekforma, sokkal inkább a lélek egy lehetséges *állapotának* kifejezője. A temetési rituálék kontextusában megjelenő im (szél, fuvallat) illetve az ezzel szignifikáns szemantikai átfedést mutató, irodalmi művekből ismert sisig fogalmak szintén ezzel a liminális lélek-állapottal hozhatók összefüggésbe. Ugyanakkor a források azt sugallják, hogy e kifejezések nem magára a lélekre, sokkal inkább egy olyan, fuvallatként ábrázolt *külső erőre* utalnak, amely a lelket az Alvilágba szállítja, és amely magában hordozza ugyan a holtak lelkét, de nem azonos azzal. E „fuvallat” perszónifikált formában a költői megfogalmazás szerint egyfajta *lélek-vezetőként* is megjelenhet,³⁹ egy olyan természetfölötti lényként, amely egyik világból a másikba juttatja az embert vagy annak halotti szellemét.

³⁷ ETCSL 1.8.1.4. A részlet a nippuri és uri kéziratokból összeállított „A verzióból” származik.

³⁸ A szövegrész részletes tárgyalásához, illetve azon feltevéshez, mely szerint az Alvilágban foglyul esett Enkidu a sumer mű szerint élő személynek tekinthető, földi státusát, életét azonban már sosem nyerheti vissza, lásd COOPER 2009.

³⁹ A hasonló jellegű, ókori görög elképzelések kapcsán lásd MUMM – RICHTER 2008: 87, további bibliográfiai hivatkozásokkal.

^d*Sisig/^dZaqīqu mint az „álmok istene”*

„Hegység, hozz álmod, (kedvező) szót⁴⁰ hadd lássak!”⁴¹

Noha egyes szövegek első látásra talán megengednék azon értelmezést, amelyet a dualisztikus lélekhit tézisének híveivel egyetemben az *Asszír Álmokkönyv* kiadó A. Leo Oppenheim is magáénak vallott,⁴² célszerű, ha rögtön a lélek álombeli élményei kapcsán folytatott diskurzus tárgyalásának kezdetén leszögezzük, hogy a mezopotámiai álom-koncepció alapvető elemei a legkevésbé sem támasztják alá az ún. objektív-aktív felfogást, azaz a (szabad) lélek testen kívüli álmotutazásának lehetőségét.⁴³ Az utóbbi elképzelés szerint az álmodó szabad vagy álom-lelke az alvás öntudatlan állapotában elhagyhatja a testet, hogy az alvó teljes személyiségét reprezentálván távoli világokat, térségeket vagy személyeket látogasson meg, majd pedig ébredéskor visszaszálljon és újraegyesüljön „gazdája” testi valójával.

Ahogy az korábban, a mezopotámiai vallási nézetek egyes esszenciális gondolati struktúrái kapcsán már megállapítottuk: a földi halandó az istenekkel csupán indirekt módon, előjelek vagy természetfölötti közvetítők révén érintkezhet. Az istenek akaratát és döntéseit megvilágító üzeneteket, kinyilatkoztatásokat, akár spontán vagy kikényszerített előjelek, akár „éji látomások”,⁴⁴ próféciák vagy csapások, betegségek formájában tárják föl, mindig az istenek küldik, ők juttatják el az adott személyhez. Ez a folyamat kizárólagosan, természetéből fakadóan egyirányú, az ember (még álmában sem) juthat az istenek közé — egy költői megfogalmazást idézve, „mely élő ember jutott (valaha is) az égig?”⁴⁵

Ereškigal, az Alvilág úrnőjének az *Inana alvilágjárása* című költeményben elhangzott szavai, ha lehet, még világosabban fejezik ki mindezt: élő ember sohasem kommunikálhat egyenrangú félként egy istenséggel:

***Inana alvilágjárása*, 242–243. sorok:**⁴⁶

„Ha istenek vagytok, szót váltok veletek,
diĝir hē-me-en-zé-en inim ga-mu-ra-an-dug₄

(ám) ha emberek vagytok: sorsot szabok nektek.”

lú-ulu hē-me-ṛen⁷-zé-en nam-zu-ne ga-mu-ri-ib-tar

⁴⁰ Ti. döntést, üzenetet, híreket, vö. CAD A/II, sub. *amatu* A, 29–43.

⁴¹ SB Gilg. IV. tábla, 87. sor, lásd GEORGE 2003: 592–593; az itt leírt álom-rituálé értelmezéséhez pedig BUTLER 1998: 223–227.

⁴² OPPENHEIM 1956: 226–227.

⁴³ A lélek álombeli utazásának feltételezése kapcsán Sally A. L. Butler (BUTLER 1998: 20–21) ugyanerre a következtetésre jut.

⁴⁴ Az álom-terminológia kapcsán lásd OPPENHEIM 1956: 225–226, illetve BUTLER 1998: 32–40.

⁴⁵ „*Šulgi B*” himnusza, ETCSL 2.4.2.02, 282. sor: a-ba nam-til an-na ba-e-è.

⁴⁶ ETCSL 1.4.1. Lásd még SLADEK 1974: 133 és 171–172.

Bárhogyan is tipologizáljuk az ismert mezopotámiai álomleírásokat, legyen szó akár egy adott istenség szavait tartalmazó üzenet-álomról vagy szimbolikus „éji látomásról”, ontológiai szempontból minden álom egy és ugyanaz: egy isteni üzenet manifesztációja, más szavakkal tehát *ómen, előjel*. Előjeleket az emberek kapnak, felismernek, és természetesen értelmeznek is — aktívan azonban még az induktív jóslatkérés esetében sem „vehetnek részt” bennük, csupán a passzív befogadó fél szerepét töltik be. Gilgameš fent idézett álom-kérésében a szokatlannak tűnő megfogalmazás („szót hadd lássak”) e tekintetben tökéletesen kifejező, hiszen világossá teszi, hogy általában még a direkt beszédet tartalmazó üzenet-álmok esetében sem lehetséges az istenivel történő beszélgetés, az ember az isten szavait csupán *látja* — közvetlenül nem reflektálhat rájuk.

Az álmokat tehát a halandók más előjelekhez hasonlóan szintén kapják (azaz, az akkád *abālu* igével kifejezve „elhozzák” őket számukra) vagy látják (akk. *amāru, naṭālu*, illetve „látatják” őket velük, akk. *šubrū*), és nincs okunk azt feltételezni, hogy más ómenektől eltérő, szokatlan módon mindezért nekik maguknak kellene egy másik világba utazniuk (lásd alább). A „kapott” álmokat, Gilgameš fenti szavainak megfelelően az embereknek *hozzák*, az *üzenet eljuttatója* azonban nem maga az isten, a kommunikáció ezen formájához is *követre, közvetítőre* vagy pedig *közvetítő közegre* van szükség.

líl/zaqīqu: az istenek világának követe

„Akár az álmot, még az ajtófélfá sem fordíthat vissza Téged”⁴⁷

E sajátos mezopotámiai megfogalmazás szerint az álmot még a lezárt ajtó sem állíthatja meg, azaz a korábban említett, légnemű tulajdonságokkal bíró démonokhoz és egyéb liminális entitásokhoz hasonlatosan képes arra, hogy az „ajtórésen líl-ként suhanjon át”. Bármelyik nevén is utalnak az álmok istenére vagy démonára, az álmokat hozó Anzaggar,⁴⁸ Zaqīqu vagy Sisig e tekintetben azonos tulajdonságokkal bír:

***Lugalbanda a Hegység mélyén*, 340–349⁴⁹**

A király nem aludni — álmot látni tért meg:

lugal ù-sá-ge la-ba-an-nú-a ma-mú-dè ba-nú

Az álmot a (lezárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza,

⁴⁷ *Nergal-himnusz*, 53–54. sor (4R².24, No. 1 + K. 4925); vö. BUTLER 1998: 71.

⁴⁸ A további, alább részletesebben tárgyalt megnevezésekkel szemben a sumer An-za-gàr/Za-an-gàr-ra etimológiája nem világos, A. L. Oppenheim (OPPENHEIM 1956: 236) az akkád *dimtu* („torony, oszlop” – „emlékoszlop”) szó sumer megnevezésének tekintette, Th. Jacobsen (JACOBSEN 1989: 274, 46. jegyzet) viszont az „emlékezni” értelmű sémi *zkr gyökkel próbálta társítani. Egyes késői szövegekben (lásd KAR 58, alább, illetve CAD Z sub. *zaqīqu*, 60, lexikális megfeleltetések) azonban megjelenik egy olyan alternatív, etimografikusnak is tekinthető írásmód, amely feltehetően egy másodlagos, magyarázó jelentést is sugall. Eszerint An-za-g-ġar(-ra) az „ég határán” (an-za-g) működik illetve lakozik, tehát két világ közt létező és közlekedő liminális entitás.

⁴⁹ Vö. VANSTIPHOUT 2003: 122–123 és ETCSL 1.8.2.1. A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált táblák alapján készült, és — az értelmezéssel egyetemben — több ponton is eltér az előbbi kiadásoktól.

ma-mú-da ^{gis}ig-e nu-gi₄-e za-ra nu-gi₄-e
 a hazughoz csalfán, az igazhoz igazat szól Ő,
 lul-da lul di-da zid-da zid di-dam
 akad, kit örvendeztet, akad, kit dalra fakaszt.
 lú húl-húl-le-dè lú šir-šir-re-dè
 Ő az istenek elzárt táblatartó ládája,
^{gis}pisaĝ kad₅ diĝir-re-e-ne-kam
 Ninlil tündöklő hálókamrája,
 únu igi sag₉ ^dNin-líl-lá-kam
 Inana tanácsadója.
 ad gi₄-gi₄ ^dInana-kam
 Bika, ki a népnek egészét lerohanja,
 gud bí-íb-dib'-dib' nam-lú-ùlu-ka
 nem egy élő embernek hangja:
 gù lú nu-tíl-la
 Anzagar, az álmok istene
 An-za-an-gàr-ra diĝir ma-^rmú-da^r-ke₄
 Ő maga volt, ki Lugalbandára bikaként reá bömbölt.
^dLugal-bàn-da ní-te-ni gud-^rgin₇-^r[mur²]-^rša₄

Az álom és annak közvetítője tehát alapvetően olyan liminális, és jellemzően légneműként elképzelt entitás kell legyen, aki előtt nem létezik lezárt ajtó, és aki szabadon közlekedhet a világok között. Erre utal a sumer *Lugalbanda-eposz* fenti részletének eleje („Az álmat a (le-zárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza”), illetve a *Gilgameš*, *Enkidu* és az *Alvilág* korábban idézett sorainak akkád, a *Gilgameš-eposz*ba foglalt megfelelője, akkád fordítása is:

Gilgameš-eposz XII, 86–87. sor
 (A Napisten rést nyitott az Alvilágba),
 és Enkidu szellemét, **akár egy fuvallatot**, a Föld mélyéről felhozta.
 ú-tuk-ku šá ^dEn-ki-dù ki-i za-qí-qí ul-tú eršetí(KI) uš-te-la-a

Világos, hogy mind a *zaqīqu*, az eredendően az akkád *zâqu*, azaz a „fújni” jelentésű igéből származó kifejezés, mind pedig a „szél, fuvallat” értelmű sumer *sisig* tökéletesen alkalmas volt e lényegi jellemző kifejezésére. E fogalmak azonban nem a „megistenült álomra” vonatkoznak,⁵⁰ hanem az álmat *közvetítő*, *magában hordozó*, és egyéb funkciókkal — vagy, ha úgy tetszik, személyiségjegyekkel — látszólag nem rendelkező *külső*, *isteni eredetű erő* perszónifikációi.⁵¹ A költői megfogalmazások szerint e szélként suhanó, megfoghatatlan lények köz-

⁵⁰ ^dMamu az álomisten leginkább elterjedt, és utóbb a racionalizáló és rendszerező teológia által a női princípiummal azonosított megnevezése. Az első évezred-i istenlisták szerint ^dMa-mú ^dSisig nővére, azaz a Napisten leánya: du mu-u-mí ^dUtu-ke₄ (*An = Anum* 3. tábla (CT 24 pl. 31, kol. IV), 84. sor), vö. jelen írás 30. jegyzetét, a további istenlisták kapcsán pedig lásd legutóbb BUTLER 1998: 73–74.

⁵¹ Az álmokat közvetítő, az istenek követeiként ábrázolt isteni vagy démoni lényekről bővebben lásd ZGOLL 2006: főleg 295–304.

vetlenül érintkezhetnek a halandókkal, beszélhetnek az álmodóhoz, e beszéd azonban nem tőlük származik, csupán az emberek elől elzárt — a *Lugalbanda-eposz*ban lezárt ládaként illetve hálósobaként ábrázolt — „titkos tudás”, azaz az isteni üzenet kinyilatkoztatása, elismétlése. Mindezeknek megfelelően ezen álmisten(ek) az első évezredi irodalmi és ráolvasás-hagyományban nagy istenségek *követeiként* jelennek meg:

Šamaš-šum-ukīn álom-rituáléja, 32. és 25–26. sor⁵²

Anzagar, a Holdisten követe

An-za-gār na-áš-pár-ti^dNanna-ri

(A Holdisten) küldje hát el Anzagar-t, az álmok istenét,

Hogy az éjszaka folyamán bűneimtől szabaduljak!

KAR 58 (Nusku álom-rituáléja)⁵³ Rv. 9–10. sor

Anzağara, Anzağara, az emberiség (álmainak) hordozója

a felséges Marduk követe

An-zag-ğar-ra An-zağ-gar-ra ba-bi-lu a-me-lu-ti

dumu (*mār*) šip-ri ša ru-bi-i^dMarduk

Az utóbbi szöveghely egyes kutatók szerint arra utalna, hogy az álmisten az emberek *lelkét* hordozza, illetve *viszi, ragadja magával*, amaz tehát, testétől elválva egy másik helyre, az álom színhelyére utazik, ahol az álombéli eseményeket az alvó én reprezentánsaként éli meg.⁵⁴ Egy ilyen kijelentés azonban ellentmondana mindannak, amit az összes többi ismert és részben itt is idézett forrásunk állít, illetve sugall. A *zaqīqu/líl/sisig* jelentései közötti konceptuális összefüggés ugyanis alapvetően az álmok esetében sem egy esetleges szabad, álom-lélek elképzelésében keresendő. Az alvók lelke kapcsán egyetlen alkalommal sem olvashatjuk, hogy elhagynák az emberek testét. Az álom folyamata, mint láttuk, éppen fordított, hiszen mindig az álom, az álmot hozó szellem, az isteni követ az, amely ellátogat az álmodóhoz, „belép” hozzá (akk. *erēbu*), illetve, olykor explicit kimondva, a „belép” az alvó fejébe.⁵⁵ Az „álmok kapuja” tehát ez esetben nem az Alvilágban keresendő: az istenvilágból érkező álmok bejárata maga az emberi fő, az „éji látomás” pedig a testen belül zajlik. Ezért még a híres újasszír irodalmi szöveg, az *Asszír herceg alvilágjárásának* gazdag költői képeit sem tekinthetjük *valódi „descensus ad inferos”*-nak. Noha a herceg valóban „az Alvilágba kívánt alászállani”,⁵⁶ túlvilági útja szintén látomás csupán. Az Alvilág és az azt benépesítő démonok és istenek ábrázolása előtt a mű világosan kimondja:

Az asszír herceg alvilágjárása (SAA 3, no. 32), Rv. 1.⁵⁷

Kummâ (a herceg) aludni tért, és éji látomást **látott**.

[^mKu-um]-ma-a-a ná-ma tab-ri-it mu-ši i-na-[ta]-al

⁵² Vö. BUTLER 1998: 84, a szöveg teljes kiadásához pedig BUTLER 1998: 379–398.

⁵³ A szöveg újabb, az itt idézett részletet is feldolgozó kiadását lásd BUTLER 1998: 339–348.

⁵⁴ OPPENHEIM 1956: 226–227 és 233; SCURLOCK 1995: 1892; illetve LAPINKIVI 2004: 139–140.

⁵⁵ Vö. ZGOLL 2006: 262–263 és *passim*, illetve ZGOLL 2012: 93.

⁵⁶ LIVINGSTONE 1989 (= SAA 3): no. 32, Obv. 28.

⁵⁷ A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 32.

Az „alvilágjárás” irodalmi képe tehát lényegében nem különbözik egyetlen más mezopotámiai álom-ábrázolástól sem: hiszen — az *Asszír Álmoskönyv* valamennyi rövid álom-leírásának megfelelően — egy isteni kinyilatkoztatást, üzenetet hordoz, amely egy éji látomás formájában tárul fel az álomba merült herceg előtt. Egyedisége kizárólag a részletek gazdagságából fakad, ami viszont a szöveg irodalmi műfajának és ideológiai üzenetének sajátossága. Tehát, ha tényleges álom-utazásként határozzuk meg, akkor az *Asszír Álmoskönyv* valamennyi álombéli szituációját („Ha egy ember (álmában) a folyóba zuhan ...”, „Ha egy ember (álmában) egy baltát hordozván a sivatagba megy ...” stb.)⁵⁸ is ugyanígy kell értelmeznünk, ez azonban, mint láthattuk, ellentmondana az álomlátás előbbiekben leírt koncepciójának.⁵⁹ Így tehát a mezopotámiai „*descensus ad inferos*” motívumát sem sorolhatjuk az álmok egy olyan, kivételes kategóriájába, amely a lélek testtől való eltávozásához kapcsolódik⁶⁰ — „kivételességről” kizárólag a motívum irodalmi kidolgozottságának tekintetében beszélhetünk.

A *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak kapcsolata és azonosítása így szintén nem abból az elképzelésből fakad, hogy az alvók szabad lelke testüket elhagyva és adott esetben egy démoni lény által elragadtatva az álom színhelyére utazott. A szemantikai átfedést magának az álomhozó, a *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak segítségével megnevezett entitásnak azon liminális, megfoghatatlan jellege adja, amelyre már a holtak átmeneti lélekállapota kapcsán is rávilágítottunk. Ez az átmeneti, meghatározhatatlan státus tette ugyanis alkalmassá ezeket az istenek és emberek világai közt szabadon közlekedő szellemlényeket arra, hogy közvetítővé váljanak e világok között, és hogy az istenek üzeneteit, *előjeleit* feltárják az alvó emberek előtt.

A követ saját hangja — a zaqīqu mint önálló személyiség?

Mindezek fényében, ugyanezt a logikát követve a korábban említett „nehezen értelmezhető, problémás” szöveghelyek jelentéséhez is közelebb juthatunk. A problémát látszólag nehezíti, hogy egyes, ismét csak késői szövegek esetében úgy tűnhet, az isteni üzeneteket más helyütt szolgálai módon ismétlő *zaqīqu* önálló tudattal bír, autonóm módon beszél és cselekszik. Az utóbbi jelenség egyik illusztris példája a modern kiadásokban *Aššur-bān-apli Nabûval folytatott dialógusa* címmel ellátott szöveg.⁶¹ E modern cím kissé félrevezető, hiszen még az itt ábrázolt irodalmi fikció sem jelzi világosan, hogy „valódi” dialógusról volna szó: az asszír király imádkozik, Nabû isten pedig az asszír prófécia stílusát és szóhasználatát idézve „válaszol” — hogy közvetlenül, vagy pedig valamilyen közvetítő révén, az csupán a következő részletből világlik ki:

⁵⁸ OPPENHEIM 1956: 287 és 290.

⁵⁹ Vö. ZGOLL 2006: 262 és *passim*.

⁶⁰ Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg többek közt ZGOLL 2006: 270–275.

⁶¹ LIVINGSONTE 1989 (= SAA 3): no. 13. Keletkezése Aššur-bān-apli uralkodására (Kr. e. 668–630) tehető.

Aššur-bān-apli Nabúval folytatott dialógusa Obv. 22–24. sor⁶²

„Kérlek, hatalmas Nabû, rosszakaróim közt ne hagyj egymagamra!”

Ura, Nabû színe elől egy *zaqīqu* válaszolt:

„Ne félj Aššur-bān-apli, én hosszú életet juttatok számodra!”

ad-da-ni-ka ^dPA *gaš-ru la tu-maš-šar-an-ni ía-ši ina bi-rit ha-da-nu-u-a*

e-tap-la za-qí-qu TA IGI ^dPA EN-šú

la ta-pal-làh ^mAN.ŠÁR-DÛ–A ZI.MEŠ GÍD.DA.MEŠ *ad-da-nak-ka*

Az idézet utolsó sora az istenek hatalmának és jóindulatának a próféciák szövegeiben is gyakorta megjelenő, tipikus kinyilatkoztatása.⁶³ A hosszú élet adományozásának ígérete olyan kijelentés, amelyet csakis egy isten, és csakis a királyi hatalom forrásául szolgáló pantheon főisteneinek egyike tehet. A „válaszoló” *zaqīqu* tehát itt sem saját akaratát vagy mondanivalóját fejezi ki, inkább az óbabilóni korban még „válaszadó”-nak is nevezett prófétákhoz (*āpilum*) hasonlatos: az istenség „szócsöve” csupán, amelyen keresztül Nabû szavai az uralkodóhoz jutnak.⁶⁴

Alapvető módon a babilóniai bölcsesség-irodalom remeke, a *Ludlul bēl nēmeqi* című költemény *zaqīqura* vonatkozó költői képe sem tér el a fent bemutatott koncepciótól, sem pedig a korábban idézett, az álomistenre vonatkozó források meghatározó jellemvonásaitól. A meghurcolt és magára maradt főszereplő, az első személyben megszólaltatott Šubši-mešrē-Šakkan ugyanis, miután elbeszéli, hogy az előjel-kérés milyen számos, különféle módjának alkalmazásával próbálta kifürkészni az istenek akaratát és kérte útmutatásukat, kijelenti:

***Ludlul bēl nēmeqi*, 2. tábla, 8. sor⁶⁵**

za-qí-qu a-bal-ma ul ú-pat-ti uz-ni

A *zaqīqu*hoz imádkoztam, de elmém meg nem világította (lit. ’nem nyitotta meg fülem’)

Šubši-mešrē-Šakkan tehát lényegében itt sem tesz mást, mint a további felsorolt jóslatkérések esetében: isteni előjelet, *sugallatot* kér. Mindezért természetesen nem a saját lelkéhez fordul, hanem egy közvetítőhöz, egy olyan lényhez, akiről köztudomású, hogy az isteni üzenetek hordozója. Talán álmot vár a megszólított *zaqīqu*tól, de mivel a kép az előzőhöz hasonlóan túlságosan absztrakt ahhoz, hogy ilyen egyértelműen értelmezzük, mindössze a lényegi koncepciót érdemes újfent kiemelni: az útmutatást Šubši-mešrē-Šakkan sem magától a követtől, hanem az istenektől kéri.

***Zaqīqu* — a „halandók lelke”?**

Az istenivel való indirekt kommunikációhoz kapcsolódó elképzelések azon kifejezetten problémás szöveghelyek értelmezésekor is lényegbe vágók, amelyek a már említett „emberi-

⁶² A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 13.

⁶³ Vö. PARPOLA 1997: xlv–lxvii.

⁶⁴ Vö. BUTLER 1998: 82. Aššur-bān-apli egyik királyfelirata szerint az Elám ellen vezetett hadjáratát (Kr. e. 653) megelőzően az Arbēlai Istarhoz imádkozott az uralkodó, könyörgésére pedig az istennő egy álomlátó (*šabru*) számára megjelent álomban válaszolt (BORGER 1996: B prizma V 25–77).

⁶⁵ Vö. ANNUS – LENZI 2010: 19 és 35 (fordítás); ill. ANNUS – LENZI 2011: 185.

ség *zaqīquja*”, illetve pontosabban „az egész nép / az emberek mindegyikének *zaqīquja*” fordulatokat tartalmaznak. A szóban forgó kifejezés egyik példája azon első évezredi, kétnyelvű Utu/Šamaš-himnuszban⁶⁶ olvasható, amely — noha szintén költői ábrázolásokban bővelkedő irodalmi mű — tágabb kontextusát tekintve a ráolvasás-hagyomány része. A szöveget az uralkodó rituális megtisztításához használt *bīt rimki* („Fürdő-ház”) címen ismert bajelhárító ráolvasás-sorozatba illesztették.⁶⁷ E sorozat kanonikus szövegváltozatának összeállításakor az ókori szerkesztők több, eredetileg sumer nyelvű, és az óbabilóni korból származó ráolvasást is feldolgoztak, illetve saját akkád fordításukkal látták el ezeket. Utóbbiakéntként lényegesen is eltérhetnek az egyazon sorban szereplő sumer eredetitől, ezért olykor helyesebb, ha nem is kifejezetten fordításnak, inkább késői *értelmezésnek* nevezzük őket. Nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül, hogy, tekintettel az időközben végbement konceptuális változásokra vagy fejlődésre, a szerkesztő-fordító — aki feltehetően olykor már nem érthette pontosan, vagy pedig idegennek érezhette a sumer ráolvasásban megfogalmazódó ideákat — néha a sumer szöveg nyelvtani formáit is hibásan, illetve saját elképzeléseinek megfelelően értelmezte. A *bīt rimki* Utu/Šamaš-himnuszának szóban forgó részlete mindezt kiválóan példázza, mivel azon óbabilóni kori, sumer nyelvű előfutára (CBS 1529),⁶⁸ amely alapján az első évezredi, a sorozat harmadik „házába” belefoglalt változata készült, az utóbbitól lényeges tartalmi, illetve nyelvtani eltéréseket mutat. Ennek ellenére a két szöveget mindeztidáig egyetlen, a mezopotámiai lélekfogalmat vizsgáló kutató sem vetette össze részletesen.⁶⁹

A részlet értelmezésekor tehát szükségszerű, hogy mindezt figyelembe véve az összes ismert változatot — lehetséges további párhuzamaikkal egyetemben — együttesen, egymással összevetve vizsgáljuk, hiszen ha kizárólag a késői, átértelmezett szövegre és annak csupán egyetlen variánsára koncentrálunk, nagyban lecsökken az eredeti ideák feltárásának esélye.

A kutatók többsége általában csak az LKA 75-ös kézirat egyetlen sorát idézi, fordításaik két alapvető változata pedig a következőképpen hangzik:

LKA 75, 13. sor, a *Chicago Assyrian Dictionary* átírása és fordítása:⁷⁰

sīg-sīg-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu(var:-min) ma-ra-ni-ib-gi₄-gi₄
zi-qí-qa šá nap-ḫar ni-ši ú-šá-an-na-ka

„Az egész emberiség lelke[?] (sumer sisig, akkád *zaqīqu*) elismétli Neked (azt, ami a szívükben lakozik).”

A. L. Oppenheim olvasatában a sor némileg eltérő jelentéssel bír:

„(Mindaz, mit titokban tartottak, kimondatik), az összes ember *zaqīquja* válaszol Neked (ti. a felkelő Napistennek).”⁷¹

⁶⁶ LKA 75, illetve a variáns szöveg: 5R 50 i 25sk., lásd BORGER 1967: 3.

⁶⁷ A sorozat releváns, a „harmadik házhoz” tartozó szövegeinek kiadását lásd BORGER 1967.

⁶⁸ Kiadását lásd GELLER 1995: 116–124.

⁶⁹ Ha meg is említik az óbabilóni előfutár létét, annak mindössze a szóban forgó kifejezést tartalmazó sorát idézik (vö. BUTLER 1998: 80, illetve STEINERT 2012a: 360) M. J. Geller fordításában, melynek helytálló mivolta, ahogyan azt alább látni fogjuk, értelmezés és nyelvtan tekintetében is megkérdőjelezhető.

⁷⁰ CAD Z, 58, sub. *zaqīqu*, lexikális szekció.

⁷¹ OPPENHEIM 1956: 235.

Mivel az itt megjelenő sumer illetve akkád igéket „válaszolni” értelemben egyetlen más forrás sem használja, Oppenheim fordításának ezen részét el kell vessük, a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése viszont — eltekintve a kérdőjeles „lélek” fogalomtól — szemantikai és nyelvtani szempontból is megfelel az akkád változatnak.

A sumer szöveg jelentése és nyelvtana már koránt sem ilyen egyértelmű. Egyrészt az ókori és modern fordítók által is alanyként interpretált *sisig*, amelynek olvasatuk szerinti birtokosa az „emberiség egésze” volna, egy olyan *locativus*-i végződést mutat, ami értelmezhetetlen egy birtokos szerkezeten belül, azaz nem tekinthető az utóbbi elemének. Más szóval a *sig-sig-ga* egy önálló esetvégződéssel bíró mondatelem, amely szó szerint „a *sisig*-ben” jelentéssel bír, az alany pedig maga az alanyi esetjelzővel ellátott „emberiség egésze”.

Az ennek ellentmondani látszó akkád fordítás nyilvánvalóan többszörös reinterpretáció, vagy — Hultkrantz megfogalmazásával élve — a „másodlagos racionalizáció” folyamatának eredménye. Nyelvtan és jelentés tekintetében alapvető módon tér el az egyazon táblára írt sumer megfelelőjétől — amely utóbbi viszont már az eredeti, óbabilóni szövegnek is egy átértelmezett változatát reprezentálja.

Elsőként, amennyire lehetséges, az ominózus sort és közvetlen kontextusát kíséreljük meg rekonstruálni illetve értelmezni, abban a formában, ahogyan az első évezredi kéziratok tárják elénk.

LKA 75 (a *bīt rimki* „harmadik házának” Utu/Šamaš-himnusa), 11–15.⁷²

Sumer nyelvű változat:

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!
^dUtu mas-sù maḥ di-kud an-ki-da-me-en
12. A szívből származók, a szív mélyére zárt szavak szabadon eresztetnek (var.: kimondatnak),
 níḡ-ša-ta i-ḡá-ḡá inim šu dù-dù al-ri-ri
 var: inim šu [..a]l?-di-du₁₁
13. és az emberiség egésze a *sisig*-ben (ti. révén) elismétli Neked mindezt.
 sig-sig-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu ma-ra-ni-ib-gi₄-gi₄
 var: šu-min
14. A bűnöst rögvést lesújtod,
 lú níḡ-érim e-gír bí-ib-šub-bu-dè
15. Az igazat, az igazságot választod.
 lú níḡ-zi níḡ-si-sá bar-tam-ma bí-ib-ak-ak-en
 var: níḡ-nam níḡ-si-sá bar-ta bí-ib-ak-en

Akkád változat (értelmezés):

11. Šamaš, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!
^dUtu mas-sù-u ši-ru di-kud an-e u ki-tim at-ta₅
12. Mindazt, mi a szív mélyén lakozik, e szavakat suttogva kimondják,⁷³

⁷² A variáns szöveg (5R 50 i 25f., lásd BORGER 1967: 3) lényeges eltéréseinek jelölésével.

⁷³ Vö. egy további, óbabilóni párhuzamot is: ZA 61, 85 (*Utu-himnusz*): inim šu-dul-ta al-di-du₄: *amatu rabbiš iqabbú* „az elfedett szót kimondják / elsuttogják a szót”.

mim-ma šá ina lib-bi i-ba-šu-ú a-ma-ta ra-biš i-qa-bu
 var: *mim-ma šá ina lib-bi <i>-ba-áš-šu a? [...i]q-qab-bu-u*

13. és az emberek mindegyikének *zaqīquja* elismétli Neked (mindezt).

zi-qí-qa šá nap-ḥar ni-ši ú-šá-an-na-ka

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

rag-ga ár-ḥiš tu-šam-qa-at

15. Az igazat, az igazságot választod.

kit-ta u me-šá-ra te-be-er

A himnusz szövegének korábbi (óabilóni kori, és számos esetben a későivel azonos sorokat tartalmazó) változata a szóban forgó — és láthatóan az akkád értelmező(k) számára sem problémamentes — részlet esetében szintén eltérő fogalmakkal operál. Ennek megfelelően némileg jelentése is eltér a fentiektől, bár, jegyezzük meg, az eltérés jóval kevésbé szignifikáns, mint ahogyan azt a korábbi értelmezések sugallják.

CBS 1529⁷⁴ (a *bīt rimki* „harmadik házának” óabilóni előfutára)

11. ^dUtu mas-sú gal di-kud [an-ki-bi-da-me-en]

12. níḡ-šà-ta ì-ḡá-ḡá inim šu-du[l₆-ta al-di-dug₄]⁷⁵

13. ^dSi-si-ig-e ad nam-lú-u₁₈-lu-k[e₄ šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄]⁷⁶

14. lú níḡ-erím-ma u[l₄ bí-íb-šub-bu-dè]

15. níḡ-zi^l(NAM) níḡ-si-sá bar-tam bí[-íb-ak-en].

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!

12. Ami a szívből származik, a szót suttogva kimondják,

13. és Sisig, az emberiség atyja elismétli Neked. (!)

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

15. Az igazat, az igazságot választod.

(M. J. Geller fordítása)

Az óabilóni szöveg az LKA 75-ben megjelenő „emberiség egésze” (**nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄**) helyett az **ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄** kifejezést használja, amelyet Geller az „emberiség atyjaként”, és így az isteni Sisig jelzőjeként interpretált. Világos azonban, hogy mindez ellentmondana a sumer nyelvtan alapvető szabályainak. A mondatban szereplő névszói esetragok alapján egyértelmű, hogy míg az (*ergativus*-ban álló) sisig szó valóban alanynak tekinthető, az előbbi, homofón morfémával jelölt függő esetben álló kifejezés, pontosabban

⁷⁴ Vö. GELLER 1995: 117 (átírás), 119 (fordítás) és 122 (kommentár). A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált tábla alapján készült. A fényképek készítéséért Jáka-Sövegjártó Szilviának tartozunk köszönettel.

⁷⁵ GELLER 1995: 117 šu du₆-[du₆ al-di-du₁₁]. A fenti rekonstrukció a ZA 61, 85 szövegen, illetve a késői kanonikus változaton alapul.

⁷⁶ M. J. Geller rekonstrukciója (šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄) a késői szöveget követi (GELLER 1995: 117), ahol az igeformában a sisig *locativus*-i esetére utaló adverbialis (-ni-) prefixum is megjelenik. A fenti igealak e tekintetben eltér a Geller által javasolttól, egyrészt, mivel az óabilóni változatban a szóban forgó kifejezés *ergativus*i végződéssel szerepel, másrészt, mivel, bár az „elismételni” értelemben használt šu gi₄ ige előfordulásainak legtöbbjében a šu szó szintén *locativus*-ban áll, az igei prefixláncban ezt sohasem jelölik (vö. KARAHASHI 2000: 160) — így a /-ni-/ prefixum nem rekonstruálható a prefixláncban.

birtokos szerkezet (ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄), valójában önálló mondatelem. Problémás továbbá a Geller által „atyaként” fordított sumer ad szó is, hiszen az „emberiség atyja” kifejezés jelzőként sem állta volna meg a helyét — csupán a legmagasabb rangú istenek esetében tekinthették volna valószínűnek, az isteni Sisig viszont, ahogyan korábban láttuk, jóval közelebb áll a démoni lényekhez, mint a nagy istenekhez —, értelme azonban így, önmagában, ha lehet, még homályosabb.

A probléma egy alternatív értelmezés révén oldható fel, a sumer „atya”-ként értelmezett szó e formája (ad) ugyanis homofóniát mutat a „hang” alapjelentéssel bíró ad (akk. *rigmu*) kifejezéssel, amely a lármától a siralomig számos további jelentésárnyalatot is felvehet.

Az „emberiség *hangja*”-ként való fordítás lehetőségének számbavételével az előző sor mondanivalója még inkább kritikussá válik: mit is jelentenek pontosan a „szívből származó, szívbe zárt szavak”? Mondhatnánk, hogy a szívben az ember valódi jellemzői, szándékai illetve cselekedeteinek emlékei lakoznak, a Napisten pedig a Sisig révén ismeri meg mindezeket, majdezek alapján ítélkezik az emberek felett (14–15. sor). Ugyanakkor a himnusz szövege számos esetben hagyományos, sztereotip formulákból építkezik, amelyek között nem feltétlen kell konzekvens ok-okozati összefüggést keresnünk, azaz a „gonoszok lesújtása” és az „igazak kiválasztása” nem szükségképp a 12–13. sorokban leírtak következménye. A szívbe rejtett, majd pedig kimondott szó utalhat az ember legtitkosabb vágyira, kéréseire is, amelyeket csupán az istenek előtt tár fel, megvalósulásukért csakis hozzájuk könyörög. Az utóbbi egyrészt összezsengene az ad/*rigmu* „siralom”, illetve esetleges „kérés, könyörgés” értelmével,⁷⁷ másrészt megvilágítaná, milyen alapvető funkcióval is bír az itt megjelenő Sisig.

Az eddigi megállapítások fényében a két ominózus sor a következőképpen fordítható:

12. Ami a szívből származik, az elzárt/elrejtett szót kimondják,

13. és Sisig az emberek könyörgésére mindezt elismétli Neked.

Ebben a formában a kijelentés már ismerős koncepciókra világít rá. A Sisig itt sem az emberek lelkére, hanem egy tőlük kifejezetten megkülönböztetett *külső erőre* utal: egy olyan isteni lényre, aki *közvetít* a nagy istenek és az emberek között.⁷⁸ Ez esetben nem az isteni üzeneteket továbbítja, a kommunikáció iránya fordított, hiszen az emberek szavát, kéréseit ismétli el a Napistennek. E koncepció a *Ludlul bēl nēmeqi* előbbieken említett képét idézheti fel, amely szerint a szenvedő a „*zaqīqu*hoz imádkozott”, azaz egy olyan közvetítő lényhez könyörgött, aki direkt módon folyamodhatott a nagy istenekhez útmutatásért és segítségért. Mindezek kapcsán érdemes röviden felidéznünk egy szintén sumer nyelvű óbabilóni irodalmi szöveg részletét is, amely még világosabbá teheti az itt is testet öltő ideák jellegét és működését. Annál is inkább, mivel ezen ideák hagyományosnak, hagyományos társadalmi tényeknek tekinthetők, hiszen — amint láttuk — alapvetően a kozmosz térbeli felosztásának elképzeléséhez, ezen belül pedig az ember meghatározott státusához és mozgásteréhez kapcsolódnak.

⁷⁷ Vö. CAD R, 328–334, sub. *rigmu*.

⁷⁸ Vö. JOHNSON 2011: főleg 157.

Ninisina, a gyógyítás patrónájának egyik híres himnusza elbeszéli, miképpen űzi el az isteni gyógyító ráolvasásai segítségével az embereket gyötrő, betegségeket és szenvedést okozó démonokat, majd pedig hogyan közvetíti a halandók siralmait a pantheon főistenei felé. Számunkra elsődlegesen az utóbbi cselekedet módja lényeges, az emberek ugyanis itt sem közvetlenül fordulnak a segítséget nyújtó istennőhöz. A földi halandók és az istenek világa közötti távolság nem teszi lehetővé a kettő közti direkt kommunikációt — ilyen módon csupán az istenek, illetve a közvetítőként működő ember- és természetfeletti lények érintkezhetnek.⁷⁹

„*Ninisina A*” himnusza (ETCSL 4.22.1), 43–45. sor

Az emberek *személyes istenei* imádkozva, könyörögve állnak meg Őelőtte.
Szavaikkal An és Enlil elé
Magasztos lakhelyükön a szent Ninisina járul.
diġir nam-lú-ùlu sizkur a-ra-zu-a mu-na-an-súg-súg-ge-eš
inim-bi-da An-ra ^dEn-líl-ra
kug ^dNin-ísin^{si}-na ki maḥ-a-na mu-un-ne-dè-en-ku₄-ku₄

A fent idézett Utu-himnusz költői képe szerint tehát a halandók szavait továbbító, azokat a Napisten előtt elisméltó Sisig pontosan ugyanazt a funkciót tölti be, mint az emberek személyes, isteni védelmezői Ninisina himnuszában: az emberiség imáit, kéréseit, könyörgéseit közvetíti a nagy istenek felé. Az első évezredí sumer szöveg, az LKA 75 alapvető konnotációi azonosak, a közvetítőt viszont, úgy tűnik, már nem személyesíti meg. Az akkád értelmezés ezzel szemben látszólag eltérő ideákat tükröz, hiszen az eddigiekben tárgyalt forrásokkal ellentétben a *zaqīqu*, a mediátort nem az istenekhez, hanem a halandó emberekhez rendeli, azt sugallván, hogy minden egyes személy saját *zaqīqu*-val rendelkezhet. Utóbbi ez esetben is kommunikációs csatorna, a lényegi kérdés csupán az, hogy külső erőnek, tehát egyfajta személyes közvetítő- vagy védőszellemnek, vagy pedig az élő ember integrált részének, azaz a lelke megnyilvánulásának kell-e tekintenünk.

E kérdés, amely visszavezet bennünket a bevezetőben tárgyalt értelmezési nehézségekhez, nem válaszolható meg teljes bizonyossággal. Az eddigiek tükrében azonban világos, hogy az isteni közvetítő szerepét betöltő szellemi lény, a védőszellem koncepciója — amely, tegyük hozzá, esetenként egy archaikus szabad lélekről alkotott elképzelés késői nyomának, maradványának tekinthető⁸⁰ — jóval közelebb áll a mezopotámiai vallásos világnépp immanens struktúráihoz, mint az istenivel való közvetlen emberi kommunikáció lehetősége. Amennyiben pedig Émile Durkheimnek a mezopotámiai klasszifikációtól jóval kevésbé idegen körülírásához fordulunk, kitűnik, hogy alapvető jellemzői alapján a sisig/*zaqīqu* inkább a szellem, a szellemi lény (*esprit*), s nem pedig a halandó emberek lelkének vonásait ölti magára. A **lélek** ugyanis, hogy Durkheim szavaival éljünk, **nem szellemi lény** (*esprit*),

„nem rendelkezik a szellemek megkülönböztető jegyeivel, bár a halál után részben szert tehet ezekre. Amikor ugyanis elhagyja a testet ... ugyanolyan *szabadon mozog, mint a*

⁷⁹ Vö. *inter alia* ZGOLL 2007: 326.

⁸⁰ HULTKRANTZ 1953: 374–380.

szellemek. A (testtől végleg elszakadt) lélek azonban nem valóságos szellem. Először is korlátozott a hatóköre; másodsor nincsenek meghatározott funkciói. Kósza álomkép, meghatározott feladat nélkül; hiszen a halálnak épp az a hatása, hogy kívül helyezi az összes létező kereten ... A szellemnek (szellemi lénynek) ezzel szemben mindig van valamiféle hatalma, és éppen ez a hatalom határozza meg; az ő hatáskörébe tartoznak bizonyos kozmikus vagy társadalmi jelenségek, és többé-kevésbé meghatározott funkciót tölt be a világ rendjében.”

(DURKHEIM 2003: 165, kiemelés a szerzőktől)⁸¹

A *zaqīqu* esetében e funkció, bár körvonalai első látásra halványabbnak tűnhetnek, az alábbi, s egyben utolsóként tárgyalt szöveghely mondanivalójából is kiviláglik — annak ellenére is, hogy ezt, mint említettük, a legtöbb szerző „problematikusnak” titulálja.⁸² Az ominózus megnyilatkozásokat számba vevő *Šumma Kataduggū* (sumer ka-ta-dug₄-ga, „Kijelentés”) című ómen-gyűjtemény⁸³ az egyes, sajátos emberi kijelentéseket isteni üzenetek, döntések, *előjelek* megnyilvánulásaiként értelmezi — a szöveg kezdősorai pedig az alábbiakkal indokolják mindezt:

Šumma Kataduggū 1–2:⁸⁴

e-nu-ma DĠIR^{me} *ra-bi-ú-tum* *ša a-me-lu-ti za-qí-iq-ša*

a-na il-li-lu-ti ĠAR-nu ù KA.TA.DUG₄.GA-ša ana re-te-id-di-ša ú-kin-nu

Midőn a nagy istenek az emberek *zaqīqu*-ját

az isteni erőhöz rendelték, és megalapozták kijelentéseiket, hogy amazok vezessék őket

A *Šumma Kataduggū* bevezető sorai kétségtelenül „problematikusnak” tekinthetőek — tekintve, hogy nem csupán sebezhetővé, hanem ez esetben teljes mértékben alkalmazhatatlanná teszik a vallástörténet univerzális lélek-tipológiai rendszerét. Az egyes személyekhez rendelt, ugyanakkor az istenek ereje által vezérelt *zaqīqu* ugyanis itt nem az alvók számára közvetíti az isteni sugalmakat: az éber, öntudatos állapotban megnyilatkozó emberek szavaiban ölt testet — megnyilatkozásokban, amelyek ezáltal az istenvilágból származó üzenetek hordozóiává, *előjelekké* válnak, s így — az istenek akaratát feltárva — irányt mutatnak a halandók számára. Az alapvető koncepció tehát ugyanaz: a *zaqīqu* ismét közvetítő, az isteni sugallatok továbbítója. A szöveghely egyedisége egyedül abban a tényben rejlik, amely egyúttal arra is rávilágít, hogy lehetetlen, sőt értelmetlen volna a *zaqīqu* az univerzális lélek-tipológia szabad lelkével társítani. Az utóbbinak ugyanis, mint láthattuk, éppen az a legalapvetőbb jellemvonása, hogy az *élő ember éber állapotában inaktív* — az élők szavait tehát sohasem befolyásolhatja vagy irányíthatja oly módon, ahogyan azt a fenti szöveghely ábrázolja.

⁸¹ A szerzők kiemelésével. A mű magyar kiadásának szövegétől (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések ismét az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 277.

⁸² Vö. jelen írás 21. jegyzetét. A szöveghelyet Annette Zgoll összefoglaló munkája (ZGOLL 2006) nem tárgyalja a *zaqīqu* értelmezése kapcsán, Ulrike Steinert pedig (STEINERT 2012a: 361–362) a *zaqīqu* e helyütt az ember, az emberi lélek egyik alkotóelemének tekinti („szellem vagy tudat”), figyelmen kívül hagyva ennek inkonzisztenciáját a későbbi, szabad vagy álomlélekkel való azonossítással (vö. id. mű: 365 és *passim*).

⁸³ A *Kataduggū* az ún. fiziognómiai ómenek gyűjteményének (akk. *Alamdimmū*, „Alak, forma”) egy önálló alsorozatát alkotta. A teljes sorozat kiadása: BÖCK 2000.

⁸⁴ A szöveg kiadását lásd BÖCK 2000: 130–145, az idézett sorok variánsaihoz pedig: id. mű: 130.

A látszólagos paradoxon újfent világossá teszi: a sajátos mezopotámiai koncepciók csak nehezen, vagy egyáltalán nem értelmezhetőek egy olyan elméleti keretrendszerben, amelynek szabályszerűségeit merőben eltérő szociális szerveződések, mondhatni idegen világok hiedelmei alapján univerzalizálták — hiszen minden kultúra a saját társadalmi struktúrája révén teszi önmaga számára érthetővé és magyarázhatóvá az ember fölé terülő csillagos eget, és a benne működő erkölcsi törvényt. A tipologizálás ilyenfajta kísérleteinek eredményeképp tehát amellet, hogy csupán feloldhatatlannak tűnő ellentmondásokhoz jutunk, a folyóközi társadalom tulajdonképpeni képzettársításai, mentális világképének szimbolikus rendszere is rejtve maradnak. A vallástörténeti kutatás elsődleges feladata éppen ezért nem is ebben áll — sokkal inkább abban, hogy az utóbbiak mögött húzódó eredeti ideák feltárásával hidat építsen két világ, az „akkor” és a „ma” gondolkodóinak világa közt.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 1995: Etemmu. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P. W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons of the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 588–594.
- ABUSCH, Tzvi 1998: Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature. In: Baumgarten, A. L. et al. (szerk.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (Numen Supplement Series 78). Leiden: Brill. 363–383.
- ALSTER, Bendt 1986: Edin-na ú-saġ-ġa: Reconstruction, History and Interpretation of a Sumerian Lament. In: Hecker, K. – Sommerfeld, W. (szerk.), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8–12. 7. 1985*. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6). Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 19–31.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2011: A Six-Column Babylonian Tablet of *Ludlul Bēl Nēmeqi* and the Reconstruction of Tablet IV. *Journal of Near Eastern Studies* 70, 181–205.
- ARBMAN, Ernst 1926: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. Einleitendes. *Le Monde Oriental* 20, 85–226.
- ARBMAN, Ernst 1927: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II. Altindischen Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung. *Le Monde Oriental* 21, 1–185.
- BOAS, Franz 1940: The Idea of the Future Life among Primitive Tribes. In: Uő., *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan. 596–607.
- BORGER, Rykle 1967: Das dritte „Haus” der Serie *bīt rimki*. *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1–17.

- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BOTTÉRO, Jean 2001: *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BREMMER, Jan N. 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- BÖCK, Barbara 2000: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* (Archiv für Orientforschung Beiheft 27). Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.
- BUTLER, Sally A. L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (Alter Orient und Altes Testament 258). Münster: Ugarit Verlag.
- COHEN, Andrew C. 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur* (Ancient Magic and Divination 7). Leiden – Boston: Brill.
- COOPER, Jerrold S. 2009: Wind and Smoke: Giving Up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghosts. In: Poo, Mu-chou (szerk.), *Rethinking Ghosts in World Religions* (Numen Book Series 123). Leiden – Boston: Brill. 23–32.
- DURKHEIM, Émile 1995: *The Elementary Forms of Religious Life*. (ford. Karen E. Fields). New York: Free Press
- DURKHEIM, Émile 2003: *A vallási élet elemei formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. (ford. Vargyas Zoltán). Budapest: L'Harmattan.
- EICHNER, Heiner 2002: Indogermanische Seelenbegriffe. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 131–141.
- GELLER, Markham J. 1985: *Forerunners to Uduḫ-Hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (Freiburger Altorientalische Studien 12). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- GELLER, Markham J. 1995: Very Different Utu Incantations. *Acta Sumerologica* 17, 101–126.
- GELLER, Markham J. 2007: *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Texts, and Transliteration with Translation and Glossary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- GEORGE, Andrew R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- HASENFRATZ, Hans P. 1986: *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- HASENFRATZ, Hans P. 2002: Religionswissenschaftliches zur Seelenkonzeption. Am Beispiel Ägyptens. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 121–130.
- HULTKRANTZ, Åke 1953: *Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.

- JACOBSEN, Thorkild 1989: The *lil*₂ of ^dEn-*lil*₂. In: Behrens, H. – Loding, D. – Roth, M. T. (szerk.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11). Philadelphia: The Samuel Noah Kramer Fund. 267–276.
- JOHNSON, Cale J. 2011: The Metaphysics of Mantic/Prophetic Authentication Devices in Old Babylonian Mari. In: Barjamovic, G. – Dahl, J. L. – Koch, U. S. – Sommerfeld, W. – Westenholz, J. G. (szerk.), *Akkade is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. 151–161.
- KARAHASHI, Fumi 2000: *Sumerian Compound Verbs with Body-Part Terms*. Kiadatlan PhD disszertáció, Chicago.
- KATZ, Dina 2003: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- KATZ, Dina 2007: Sumerian Funerary Rituals in Context. In: Laneri, N. (szerk.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars 3). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. 167–188.
- LAMBERT, Wilfred G. – MILLARD, Alan R. 1999: *Athra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- LAPINKIVI, Pirjo 2004: *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (State Archives of Assyria Studies 15). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LIVINGSTONE, Alasdair 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- MUMM, Peter-Arnold – RICHTER, Susanne 2008: Die Etymologie von griechisch ψυχή. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5, 33–108.
- OPPENHEIM, A. Leo 1956: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With Translation of an Assyrian Dream-Book. *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179–373.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- RADIN, Paul 1937: *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: Viking Press.
- SCURLOCK, JoAnn 1995: Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought. In: Sasson, J. M. (szerk.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III. New York: Scribners. 1889–1893.
- SHEHATA, Dahlia 2001: *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramhasis-Mythos. Inuma ilu awilum* (Göttinger Arbeitshefte zur altoientalischen Literatur 3). Göttingen: Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen.

- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Kiadatlan PhD disszertáció, Baltimore.
- STEINERT, Ulrike 2012a: *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44). Leiden: Brill.
- STEINERT, Ulrike 2012b: „Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch” – Überlegungen zum altmesopotamischen Menschenbild. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 59–81.
- STROMMINGER, Eva 1957–71a: Grab. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 581–605.
- STROMMINGER, Eva 1957–71b: Grabbeigabe. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 605–608.
- STROMMINGER, Eva 1964: Grabformen in Babylon. *Baghdader Mitteilungen* 3. 157–173.
- TSUKIMOTO, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament 216). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- VAN DER TOORN, Karel 1996: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East. 7). Leiden – New York: Brill.
- VANSTIPHOUT, Herman 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. (Writings from the Ancient World 20). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- WERNHARDT, Karl R. 2002: Etnische Seelenkonzepte. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 45–60.
- WILCKE, Claus 1999: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sinflutgeschichte im babylonischen Atram-hasis-Epos. In: Jones, A. (szerk.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz. 63–112.
- WUNDT, Wilhelm 1910: *Völkerpsychologie. Band 4, Mythos und Religion*, Leipzig: Engelmann.
- ZGOLL, Anette 2006: *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3–1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (Alter Orient und Altes Testament 333). Münster: Ugarit Verlag.
- ZGOLL, Anette 2007: Religion A. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 11. 323–333.
- ZGOLL, Anette 2012: Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 83–106.