

Esztári Réka (1984) a PPKE BTK történelemtudományi doktori programjának hallgatója. Kutatási területe a mezopotámiai társadalomtörténet, ezen belül a nemi szerepek vizsgálata.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:

„Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat”. A *sumer nugig cím értelmezési lehetőségei* (2011/4).

Égben köttetett házasság

Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról

Esztári Réka

*Őt éltetem, aki az égből előtűnik,
A n u g i g ot éltetem, ki az égből előtűnik,
Az égnek magasztos úrnőjét éltetem,
A fényességes fáklyát, az égboltot betöltőt,
A ragyogó Inanát, a Napként tündöklőt,
Méltósággal teljes úrnőjét az égnek!
A n u g i g ot, az Anunák félelmes úrnőjét,
A főségest, ki nagy fénybe borít eget s földet,
Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
Fenségéről, nagyságáról, hogy méltó mindenek felett,
Arról, ahogy alkonyatkor tündöklőn lép elő,
Hogy fényességes fáklya ő, az égboltot betöltő,
Arról, ahogy Holdként, Napként áll meg ő az égben,
És figyelmezi minden ország, alatt s a fenti vidéken,
Mind e nagyságáról az ég n u g i g jának,
Inanának – zengjen az én dalom!*

Iddin-Dagan szent nászának himnusza, invokáció (1–16. sor)

A sumer költő, aki ekképpen, az esti égbolton tündöklő Alkonycsillagként köszöntötte az ég hatalmas úrnőjét, Inanát, az istenkirályok korának gyermeke volt. Nem egészen fél évszázaddal azután élt és alkotott, hogy rommá lett Ur III. dinasztájának Sumer és Akkád földjét egyesítő birodalma (Kr. e. 2112–2004), a királyság pedig Urból „Isin városába került”.¹ Himnuszának megrendelője és egyben főszereplője harmadikként lépett Isin trónjára: a nevét Ur uralkodóinak szellemi örökéhez hűen még mindig az isteneknek kijáró determinatívummal² író Iddin-Dagan (Kr. e. 1974–1954) ekkoriban a hajdani birodalomnak már csupán töredékét, a dél-mezopotámiai magterületet uralta. Ennek ellenére, közvetlen elődeihez hasonlóan, uralkodói ideológiájában kiemelt hangsúlyt fektetett arra, hogy a propaganda minden lehetséges eszközzel kifejezésre juttassa a dinasztáját Ur királyi házához kötő kulturális hagyomány töretlenségét – ugyanazt a töretlenséget, amit az imént idézett és Isinnel záruló *Sumer Királylista* is közvetít.³ E törekvés szellemében az isini királyok az udvari költők által alkotott irodalmi műveket is hagyományyszerűen, az eszmei elődök himnuszainak mintájára formáltatták. E költők pedig, Ur-Namma házának poétáihoz hasonlóan, számos alkalommal énekelték meg királyuknak Inana istennővel beteljesülő nászát – így tett az általunk idézett szöveg szerzője is, agyagba örökítve Inana azon „hősi dalát”,⁴ amelyet ma a szakirodalom *Iddin-Dagan szent nászának himnuszaként* ismer.⁵

A „szent nász” mezopotámiai szertartása általánosan és leggyakrabban az uralkodó és Inana istennő szexuális aktusára, illetve az ehhez kapcsolható rituáléra utal – ahogyan azt a sumer irodalmi szövegek ábrázolják.⁶ Az ilyen ceremóniára hosszabb vagy rövidebb formában utaló források ugyanis kivétel nélkül irodalmi művek, amelyek

mindegyike a III. Ur-i dinasztia, illetve az isini királyság korában született.⁷ Iddin-Dagan himnusza, annak ellenére, hogy a tulajdonképpeni „nászról” más, hasonló témájú alkotásokhoz képest meglehetősen szükséztlenül emlékezik meg, kiemelkedő jelentőséggel bír mind közül, és a mezopotámiai „szent nász”-szertartás kutatásának alapvető forrásává vált. Az Alkonycsillagot dicsőítő ének ugyanis, noha előképeit a III. Ur-i dinasztia királyhymuszai jelentik, nem szolgál másolat vagy imitáció, hanem egy hagyományos témát feldolgozó, egyedi alkotás, amely a sumer hierogámia olyan aspektusát tárja föl, ami más szövegekben jobbára rejtve marad. A szent nász itt nem csupán epizód: a mű egészét azon nagyszabású állami ceremónia színes és gyakran részletekbe bocsátkozó leírásának szentelték, amelynek csúcspontját a király és az istennő egyesülése jelentette. Általában ezért egyszerre tekintik a rituálé tulajdonképpeni létét bizonyító, illetve az egyedüli olyan szövegnek, amely a szertartás folyamatának és jellegének rekonstrukcióját is lehetővé teszi. Brigitte Groneberg szavaival élve a himnusz voltaképpen „implicit rituálé,” valós kultikus események irodalmi tükrére.⁸

E kultikus események az utóbbi, mintegy száz év folyamán számos kutató érdeklődését és képzeletét ragadták meg, akik sokféle, egymásnak gyakran teljességgel ellentmondó elméletet alkottak a számukra valóban „misztikusnak” látszó egyesülés miértjéért, de főleg mikéntjéért illetően. Az ilyen jellegű tanulmányok már-már önálló ágat képviselnek az assziriológia szakirodalmán belül, azon ismeretterjesztő és populáris műveknek pedig, amelyeket szintén az ókori Kelet e meghökkenítő és egyik leginkább elhíresült szertartása ihletett, se szeri, se száma. Mind ez idáig tehát még egy olyannyira informatív forrás birtokában, mint amilyen Iddin-Dagan himnusza, sem született valódi tudományos konszenzus a rituálé célja, folyamata, főszereplőinek pontos személye, vagy akár csupán időpontja tekintetében sem, sőt mi több, egyes kutatók még valóságosságában is kételkednek. A vallástudományi terminológiából kölcsönzött „szent nász” a mai napig az assziriológia tudományterületének egyik legvitatottabb fogalma.

Jelen tanulmány nem azzal a céllal íródott, hogy egy új, sokadik értelmezést javasoljon egy olyan szertartásnak az állami kultuszban betöltött szerepére és valós folyamatára, amelynek alapvető mozzanatait tehát kizárólag irodalmi szövegek – ráadásul egy politikai hatalom ideológiai üzeneteit közvetítő irodalmi szövegek – tükrén át vizsgálhatjuk. Már csak azért sem, mert a szent nász általunk ismert, irodalmi és ideológiai síkon megtestesülő rituáléja nem vizsgálható önálló szimbolikus struktúráként, hiszen csakis abban a világban nyer értelmet, amelyet e művek, elsősorban a sumer királyhymuszok teremtenek és közvetítenek. E világ szimbolikus rendszerének keretei közt az uralkodók hatalmi gyakorlatában maga a kozmikus rend valósul meg, az a rend, amelynek megalkotásához és kifejezéséhez a nászrituálé egyaránt hozzájárult. Más szavakkal a szent nász Iddin-Dagan költője által megörökített ceremóniája csakis úgy, azon esszenciális formájában értelmezhető, s ezért alapvetően a jelen tanulmány is úgy szándékozik bemutatni, ahogyan azt maga a szöveg látni engedi: eszerint pedig nem más, mint egy politikai rituáléban testet öltő metafora. Olyan metafora tehát, amelynek jelentése és üzenete kizárólag egy meghatározott korszak uralkodói ideológiájának szimbolikus rendszerén keresztül és annak kontextusában érthető meg, így nem csupán kultúra-, de korszak-specifikus is egyben.

I. A szexuális mágiától a kulturális metaforáig: a szent nász kutatástörténete

„Inana, Úrnő, az egekben s az országokban szerte, mindarról, mi Benned rejlik, mérhetetlen valódról – ki tudhat arról bármit is?”⁹

Ahogyan a nász említő sumer irodalmi művek sem történeti vákuumban születtek, úgy egyetlen szertartás, egyetlen rituálé sem vizsgálható izoláltan, saját kulturális, történeti, illetve közvetlen, rituális kontextusából kiragadva. Még akkor sem, ha metaforikusnak tekintjük – ez egyértelmű axióma. Ennek ellenére a legkorábbi, a mítoszkritika és az összehasonlító vallástörténet eredményein alapuló megközelítések sokáig egy univerzális jellegű, önálló szimbólumrendszerrel rendelkező procedúráként tekintettek a hierogámia sumer formájára. Úgy is mondhatnánk, hogy a korai, ám mindmáig legnagyobb hatással bíró értelmezések sokkal inkább nyugati szellemben, mintsem mezopotámiai kontextusban elemeztek egy, az európai kutató számára meghökkenítő és lenyűgöző jelenséget: a szexuális aktusnak egy állami, királyi rituáléba történő belefoglalását. A szexualitás e sajátos, és ráadásul olykor meglehetősen naturalisztikus retorikával élő megjelenési formája kezdetben olyan nagy hatást gyakorolt a nyugati kutatókra, hogy a rituálénak mondhatni minden egyéb részletéről és aspektusáról megfeledkeztek: az alfát és az ómegát, a ceremónia miértjéért és mikéntjéért egyaránt a (kozmosz) egyesülés jelentette számukra.

„Az ókori népek szelvében-hosszában ismerték azt a szokást, hogy az istenek házasságot kötnek képmásokkal vagy emberekkel. Az ilyen szokás igen primitív képzeten alapszik, s ez nem hagy kétséget afelől, hogy a civilizált babilóniaiak, egyiptomiak és görögök barbár vagy vad őseiktől örökölték. (...) (A szent házasságot) mint varázslatot ünneplik, azzal a céllal, hogy a föld termékenységet biztosítsák, és ugyancsak ez az oka annak, hogy a homeopátiás mágia elve alapján a nép féktelen orgiát ül.”¹⁰

Sir James G. Frazer ezen, az *Aranyág*ban olvasható kijelentései hosszú évtizedekre meghatározták a sumer irodalomból ismert, Inana és az uralkodó között lezajló egyesülés tudományos értelmezésének megközelítését. A frazeri interpretáció alapján a szent nász szertartása nem egyéb, mint archaikus képzeteken alapuló szexuális, termékenységi mágia, amelynek keretében a mezopotámiai uralkodókra hárult a feladat, hogy a föld és az élővilág termékenységét évről évre biztosítsák. A szerelem és termékenység istennőjének, Inanának a király által megszemélyesített, az év felét az alvilágban töltő Dumuzival, a meghaló és feltámadó istenséggel beteljesülő násza évente új életet adott a természetnek. E tézis látszólag tökéletesen megfelelt mind annak, amit a mezopotámiai szertartásról tudunk vagy tudni vélünk, éppen ezért még maga az elnevezés, a „szent nász”, illetve „szent házasság” is Frazer terminológiájából származik.

Az *Aranyág* szerint tehát ez az egyesülés biztosította a természetnek a földművelő és állattenyésztő társadalmak számára létkérdést jelentő évenkénti megújulását. Frazer és követői, a mítoszkritikai iskolához tartozó kutatók évtizedeken át csupán összehasonlító vallástörténeti kontextusban vizsgálták a szent

nászt, illetve, Mircea Eliade klasszikus értelmezése szerint, „az ég és a föld hierogámiájának ismétlését,”¹¹ és hogy Piotr Michalowski szavaival éljek, „Frazer szelleme”, amely a 20. század számos assziriológusára hatott termékenyítő módon, „még ma is kísért”.¹² A nászceremóniát termékenységi rituáléknak tekintő elmélet, amely egykor kiemelkedő szerzők műveit határozta meg,¹³ újra és újra felbukkan az újabb keletű szakirodalmi írásokban is, amelyek – csupán röviden térvén ki a szent nász aktusára – megemlítik, hogy ennek „célja a termékenység biztosítása volt.”¹⁴

Ezen általános értelmezésen túl létrejöttek olyan megközelítések is, amelyek még mindig csupán magára a szexuális együttlétre fókuszáltak, de olykor kísérletet tettek arra is, hogy azt sajátosabb mezopotámiai kontextusban magyarázzák. Így William W. Hallo olvasatában az uralkodói ideológia szerves részét képező ceremónia valódi célja – természetesen a termékenység garantálásán túl – a törvényes, mi több, isteni eredetű utód nemzése.¹⁵ Johannes Renger szerint az aktus egyfajta beavatás, s mint ilyen, a koronázási ceremónia lényeges része a III. Ur-i dinasztia korában, hiszen – egy szintén elterjedt nézet szerint – ez tette lehetővé királyainak istenné válását.¹⁶ Douglas R. Frayne ezzel szemben (megalkotván a mind ez ideig bizonyosan leggyakrabban támadott, a rituáléhoz kapcsolódó elméletet) az avatandó személyével – még mindig egy termékenységi rituálé keretein belül – nem az uralkodót, hanem az istennő szerepét játszó papnőt azonosítja. Egy főpapnőt (e re š - di ĝ i r), aki hagyományosan az „istenség hitvese” (d a m I N) címet viselte, és akinek beiktatásáról az Ur-i és isini királyok éveik hivatalos elnevezésekor is gyakorta megemlékeztek.¹⁷ Az utóbbi három elmélet természetesen több olyan preconcepciót is tartalmaz, amelyek csupán találgatáson alapulnak. Mivel értelmezéseink kizárólag irodalmi forrásokra támaszkodhatnak, olyan forrásokra, amelyek az istennel azonosított uralkodó hitvesére minden esetben „csupán” Inánaként utalnak, nincs közvetlen bizonyíték arra vonatkozóan, hogy – amennyiben az aktust valóban eljátszották – az istennő szerepét egy királynő vagy papnő töltötte volna be.¹⁸ E szövegek még csak arra sem utalnak, hogy e személy tulajdonképeni kiléte bármiféle jelentőséggel bírt volna, ebben a tekintetben ezért valószínűleg igazat kell adjunk Zainab Bahraninak: „megszemélyesítőjének kiléte irreleváns, a rituális folyamat résztvevője maga az istennő”.¹⁹ Egyesek azonban, éppen forrásaink természete miatt, magának a megszemélyesítésnek a tényében is kételkednek, hiszen nem rendelkezünk erre vonatkozó direkt bizonyítékokkal. Fritz Rudolf Kraus számára a szent nász csupán irodalmi fikció. A rituálét – még a III. Ur-i dinasztia releváns királyhymuszait is figyelmen kívül hagyván – az isini udvari költők kreálmányának tekinti, akik bonyolult és a múltba visszavetített ideológiát alkottak azért, hogy valós tartalommal és étellel töltsék meg azt a hagyományos uralkodói címet, amelyet „Inana hitveseként” (d a m ⁴Inana) fordíthatunk.²⁰

A szent nász vizsgálata csupán Jerrold Cooper 1993-as, a témában azóta is klasszikusnak számító tanulmányával vett új írányt. Cooper volt az első, aki rámutatott, hogy egyrészt a ceremónia célja nem korlátozódik a „termékenység biztosítására”, annál jóval átfogóbb és sokrétűbb, másrészt maga a „nász” sem értelmezhető pusztán szexuális aktusként. A *copula carnalis* „földi” vonatkozásban sem csupán két személy

önmagáért vagy az utódnemzésért való aktusát jelentette: a házasságokat családok kötötték, a nász, a házasság elhálása pedig a gazdasági, politikai és számos egyéb lehetséges érdek által életre hívott *szövetségük megpecsételését* szimbolizálta. A szent nász keretében a népe egészét képviselő uralkodó tehát szintén *szövetséget kötött* az istenek világával, oly módon, ahogyan azt más, földi uralkodócsaládok esetében is tette:²¹ házasságkötés révén. E szövetség- vagy házasságkötés egyaránt biztosította az istenvilág támogatását, jóindulatát és védelmét, valamint a király uralmának stabilitását, a katonai sikereket, a létbiztonságot, a jólétet – más szóval mindazt, ami által a világ, a kozmosz ideális rendje megvalósul. A termékenység természetesen szintén ide tartozik, mindennek azonban csupán *egyik* velejárója, lényegi ugyan, de nem kizárólagos.²² Ezt maga Šulgi költője is világossá teszi, midőn a nász beteljesülése után e szavakat adja a hitveséhez szóló istennő szájába:²³

*Csatában vezetőd leszek,
És fegyverhordozód a harcban,
A gyűlésben szószólód leszek,
A hódításban én leszek a szívet hevítő erő.
Te vagy a szent [...] választott pástora,
Király, az Eanára hű gondot viselő!*

Ezt követően a himnusz az uralkodói jelvényeket ecseteli, amelyekre a király méltónak találtatott (57–69. sorok), majd Inana monológja a következőképpen zárul:²⁴

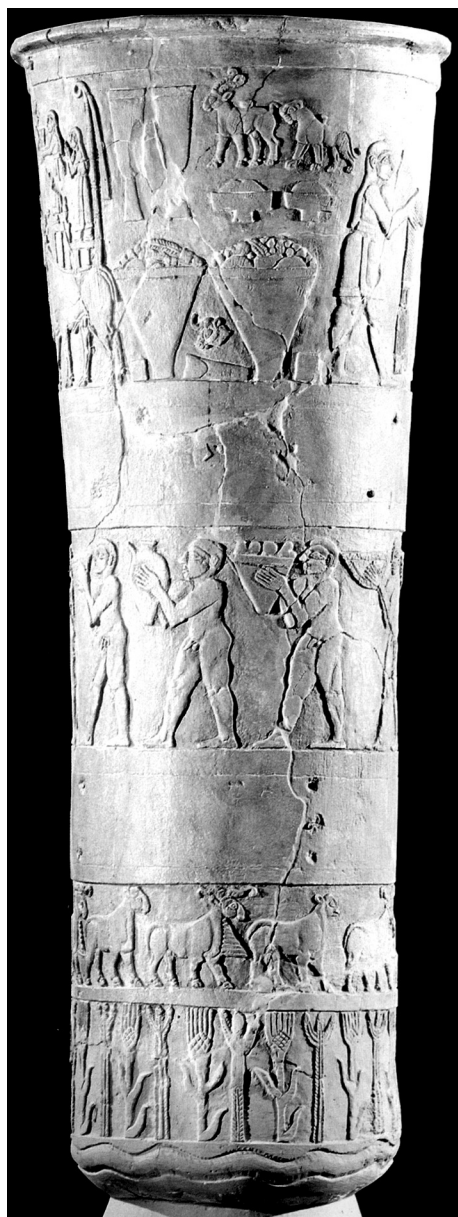
*Szerető szívednek napjai hosszúak legyenek,
An alkotta számodra (mündezt) – vissza sose vonja!
Enlil, ki a sorsot szabta – meg ne változtassa!
Inana (imigyen) gondoskodott róla.*

Cooper értelmezésének fényében tehát úgy tekinthetünk a szent nászra, ahogyan azt maga a sumer királyhymuszok korpusza, és főképp ahogyan Iddin-Dagan költője is ábrázolja: állami, politikai, királyi rituáléként. Az ilyen rituálék elsődleges és mindenkor célja a királyi hatalom, pontosabban az adott uralkodó hatalmának legitímálása a szimbolikus autoritás egy olyan szintjének megteremtésével, melynek fényében e hatalom a kozmikus és az annak részét képező társadalmi rend esszenciális aspektusaként jelenik meg. Clifford Geertz szavaival élve a királykultusz királyt „alkot”: meghatározza a királyi hatalom jellegét, és egy olyan kozmikus keretet biztosít, amelyen belül a társadalmi hierarchia – élén a királlyal – természet- és szükségszerűnek fogható fel.²⁵ Ehhez a politikai rituálék a kultúra mindennapi életében gyökerező, mindenki számára ismert és érthető szimbolikus formákat használnak. Így teremtenek kapcsolatot a királyi ceremónia és a hétköznapi élet alacsonyabb rangú ceremóniái között, és ezáltal gyakorolnak emocionális és ideológiai hatást a résztvevőkre, tehát az alattvalókra.²⁶ E rituálék kulcsfontosságú mozzanatait tehát egyszerre tükrözik és legitímálják a kurrens társadalmi hierarchiát,²⁷ nem pusztán kifejezői a hatalmi viszonyoknak, hanem aktívan hozzájárulnak azok megalkotásához és megerősítéséhez is.²⁸

Mindezek alapján az a szimbolikus forma, amely a szent nász rituáléjában megjelenik, a házasság, pontosabban a házasság metaforája.²⁹ Beate Pongratz-Leisten olvasatában már

nem a ceremónia mikéntje a mérvadó – sőt, esszenciális célja és üzenete szempontjából valójában irreleváns, hogy valós, avagy szimbolikus szexuális aktusról, esetleg pusztán irodalmi fikcióról, egy olyan szóképről beszélhetünk-e, amely ilyen formában csupán az isini költők által teremtett ideák világában létezett. A sumer szövegek szent násza vagy, a szerencsésebb angol terminológia szerint, „szent házassága” kulturális metafora – más szavakkal: mindenki, a kultúra minden tagja számára ismert és érthető szimbolikus forma, amellyel azonosulni képes.³⁰ Jelentése és üzenete minden alattvaló számára világos, rangtól, kortól és nemtől függetlenül: szövetségkötést szimbolizál, egy olyan szövetséget, amely kölcsönös kötelezettségekkel jár.³¹ Így Išme-Dagan egy himnusza szerint az uralkodót

*Enlil s Ninlil kiválasztván, (Inanához) férjül adta,
Hogy az isteneknek számos templomot emeljen, hogy
mindennapi ellátmányuk bőven szolgáltassa,*



1. kép. Az ún. Uruk-váza.

A kb. 90 cm magas alabástrom váza az uruki Eana-szentélyből került elő.
Kr. e. 4. évezred második fele, Bagdad, Iraq Museum (Hrouda 1991, 328–329 nyomán)

*Hogy teraszukat megtisztítsa, trónusukat ragyogtassa,
Hogy szent étkező termeikben mézédés sör, édes nedű nap
mint nap folyhasson.*

*Mindezt Inanára és Išme-Daganra
Enlil s Ninlil reá bízta.³²*

II. „Nem ember vagyok: istennő férje vagyok!":³³ szent nász az istenkirályok korában

„Inana, istenerőd neki adtad: király Ő!
Amaušumgalanna csakis Teérted ragyog fel!”³⁴

Világos azonban, hogy kölcsönös érdekeknek megfelelő házasságot vagy szövetséget egyenrangú vagy közel egyenrangú felek kötnek:³⁵ egy rabszolga nem veheti el gazdájának lányát, egy közember nem házasodhat be a királyi családba, egy uralkodó, még ha általa alávetett államokkal szövetkezik is, királyi vérből való feleséget vesz – *egy halandó pedig nem köthet házasságot egy istennel.*

A szent nász metaforája ennek megfelelően csupán egyetlen kultúrtörténeti korszak irodalmában jelenik meg, abban az időszakban, amelyben Sumer királyai nevüket az isteneknek kijáró determinatívummal írták – és ez, ahogyan erre már több kutató is rámutatott, nyilvánvalóan nem lehet véletlen egybeesés.³⁶ Valójában a szent nász szokásosan alkalmazott történeti korszakolása is szűkségtelen, mivel a szertartásra vonatkozó „korai bizonyítékok”³⁷ egyike sem eléggé meggyőző ahhoz a feltételezéshez, hogy a ceremónia, illetve annak valamiféle korábbi formája már a III. Ur-i dinasztia korát megelőző időkben is létezett.³⁸ Az ezt támogató elképzelések mind a későbbi forrásokra, azaz a III. Ur-i és az I. Isin-i dinasztia irodalmi szövegeire támaszkodnak, valójában tehát az isteni uralkodók ideológiáját és retorikáját vetítik vissza a távoli múltba. Ezt legvilágosabban a legismertebb „korai bizonyíték,” az Uruk-váza (1. kép) illusztrálja. A váza a modern Warka (Uruk) lelőhely Uruk III rétegéből került elő, de meg lehet, hogy még ennél is korábban keletkezett: megközelítőleg Kr. e. 3100 és 2900 közé datálható.³⁹ Páratlan alkotás, amely a történelem

első ismert performatív narratíváját tárja elénk, a végtelenbe örökítve a természet ciklikus megújulását, a bőség mindenkorai biztosítását – sok mindent állíthatunk a sumer művészet e korai remeke kapcsán, azt azonban, hogy a szent nász szertartásának legkorábbi bizonyítéka lenne, a legkevésbé sem. Az utóbbi értelmezés szintén „frazeri szellemben” született,⁴⁰ és a mai napig dívik,⁴¹ annak ellenére, hogy amennyiben objektíven, a termékenység rituálék és a későbbi szent nász irodalmi képének búvköréből kilépve vizsgáljuk, a tulajdonképpeni ábrázoláson semmi egyebet nem látunk, mint egy uruki szakrális uralkodót (e n), aki áldozatot mutat be Inana istennőnek, így garantálva népe és városa jólétét. A jelenetek központi témája valóban a termékenység, amely, mint említettük, létkérdés az agrártársadalmak számára, a kultikus cselekedeteket megjelenítő regiszternek azonban egyetlen eleme sem utal az e n Inanával beteljesülő házasságára vagy szexuális aktusára.⁴² Az uruki papkirály, aki megközelítőleg 1000(!) évvel a szent nászra világosan utaló művek korszaka előtt élt, az Uruk-váza ábrázolása alapján az isteni jóindulatból fakadó bőséget a lehető leginkább hagyományos módon: városa legjelentősebb istennőjének ellátása révén biztosította.

A mindenkorai mezopotámiai uralkodó egyik leglényegesebb, itt is megjelenő kötelessége tehát az, hogy közvetítő szerepet töltsön be az istenek és a halandók világa között. Továbbá a mindenkorai mezopotámiai uralkodó a hatalmi gyakorlat egy jól ismert és általános metaforája szerint pásztor: más szavakkal csupán megbízott, aki vigyázza, irányítja a nyáját. A hatalom forrásai, a nyáj valódi gazdája az istenek. A két kategória közötti éles határvonal a háromezer évnek csupán egyetlen, relatíve rövid időszakában mosódott el: abban a mintegy két évszázadban, amit jelen tanulmány elején az „istenkirályok korának” neveztünk, az egyetlen olyan időszakban, amelynek irodalmában a szent nász metaforája is elénk tárul. De hogyan is viszonyul e korszak a mezopotámiai kronológia történeti idejéhez?

Jelen tanulmány az „istenkirályok kora” megnevezéssel a III. Ur-i dinasztia és utódállama, az isini királyság fennállásának periódusát,⁴³ a Šulgi (Kr. e. 2094–2047) uralmának második felétől Isin Larsa általi megdöntéséig tartó, majd két évszázadot felölelő időszakot illeti.⁴⁴ Az istenkirályság „valódi”, azaz az élő uralkodó világosan kimutatható kultusza által fémjelzett időszaka természetesen ennél jóval rövidebb, és valójában a III. Ur-i dinasztia birodalmának széthullásával zárukt. Isin urai feltehetően már csupán titulaturájuk szerint voltak istenek, nem részesültek valódi kultikus tiszteletben.⁴⁵ Történeti formájában tehát az istenkirályság relatíve illékony jelenség, rövidke epizód csupán a királyi hatalom mintegy három évezredet felölelő mezopotámiai történetében.⁴⁶ Jelentőségét – részint ismét Frazer munkájának, részint pedig az isini uralkodók valóban sikeres propagandájának köszönhetően – sokáig nagyban túlbecsülték,⁴⁷ hiszen a korai nézetek ellenére a legkevésbé sem vethető össze a hatalomgyakorlás ezen módjának „klasszikus”, egyiptomi hagyományával: e 60-70 éves időszak rituáléit nem szentesítették hosszú évszázadok, és természetesen ideológiája sem építkezhetett a távoli múltban gyökerező *valós* tradícióra.⁴⁸ Más a helyzet azonban, ha az istenkirályság intézményét az uralkodói ideológia és az ezt közvetítő királyfeliratok, illetve irodalmi szövegek tükrében vizsgáljuk. E források szemszögéből nézve e korszak nem akkor hanyat-

lott le, amikor „az isteni Kindattu⁴⁹ legyőzte és rabláncon Anšanba hurcolta Ur utolsó királyát, az isteni Ibbi-Suent (Kr. e. 2028–2004)”,⁵⁰ hanem, túlélvén e megrázkódtatást, századokban mérhető. Az irodalmi művek és az uralkodók titulaturái Šulgi uralmának második felétől egészen Isin I. Rīm-Sin (Kr. e. 1822–1763) általi meghódításáig⁵¹ egy élő és folytatódó istenkirályság tradícióját tárják elénk. Mivel a jelen vizsgálat számára éppen az intézmény ezen, irodalmi művekben ábrázolt *szimbolikus rendszere*, annak működése és fennállása a mérvadó, a deifikáció valós kultikus gyakorlata esetünkben szintén irreleváns, hiszen már a determinatívum pusztá használata is világos ideológiai üzenetet hordoz. Felirataik és irodalmi szövegeik tükrében az isini uralkodók ugyanolyan istenek, mint Ur korábbi királyai, emberfeletti voltak egy töretlen és élő hagyomány részét képezni, egészen addig, amíg a történeti körülmények ezt lehetővé tették számukra: azaz egészen az isini királyság végnapjáig. Nekünk pedig, akik a szent nász elsődlegesen a sumer királyi ideológia irodalmi művek által tükrözött és formált saját, *szimbolikus világában* vizsgáljuk, időbeli határainkat szintén e világ időszámításához kell igazítsuk: ennek megfelelően a hosszabb időintervallummal kell számolnunk.

A folyamközi istenkirályság – szimbolikus és valós formájában egyaránt – egy további jelentős aspektusában különbözött az uralkodó deifikációjának imént említett egyiptomi hagyományától: a mezopotámiai királyok sohasem emelkedtek a nagy, az állami istenek közé. Az első istenné lett uralkodó, az akkád Narām-Sin (Kr. e. 2254–2218) saját feliratának tanúsága szerint csupán Akkád városának *egyik* helyi istensége lett, templomot is csupán itt építtetett⁵² – az uralma derekán bevezetett újszerű ideológia őt magát pedig csak röviddel élte túl, fia és utódja, Šar-kalī-šarrī (Kr. e. 2217–2193) hamarosan még az isten-determinatívum használatától is eltekintett.⁵³ Az élő király kultuszát újfent és jóval sikeresebb kimenetellel bevezető Šulgi tehát nem támaszkodhatott az intézmény hagyományának szilárd történeti pilléreire. Természetesen „minden kultusz közül az ősöké a leginkább legitim”,⁵⁴ ezért Šulgi és közvetlen utódai, hűen ezen örök igazsághoz, sajátos legitimációs stratégiát választottak, és egy saját, a dinasztiajuk jogszerű hatalomgyakorlását igazoló történelmet, egyfajta dinasztikus mitológiát alkottak meg. Ennek keretében Ur-Namma koronájának örökösei, akik feltehetően valóban rokoni kapcsolatban álltak az uruki Utu-hegállal (Kr. e. 2123–2113),⁵⁵ Uruk első királyi házának legendás uralkodóitól eredeztették dinasztiajukat, és őket tüntették fel hatalmuk egyik lényeges forrásaként: mint az „Uruk királya” cím legitim viselői, himnuszaiak szerint „Gilgameš testvérei”, „Ninsun istennő gyermekei”, valamint a szintén Urukhoz kötődő Dumuzi megtestesítőiként „Geštinanna fivéréi” voltak.⁵⁶ A III. Ur-i dinasztia korában született, illetve feldolgozott irodalmi művek, amelyek mitologizált őseik, az uruki kultúrherószok nagy tetteiről emlékeznek meg, azt is világossá teszik, hogy már e legendás uruki királyok is istenségek voltak – egyébiránt olyan istenségek, akik a szent nász szertartását is gyakorolták.⁵⁷ E heroikus uralkodókat, noha a későbbiekben rendelkezhetek saját kultusszal, esetleg saját kultikus személyzettel,⁵⁸ válhatott belőlük alvilági bíró, ahogyan Gilgamešből (vagy később Ur-Nammából, akit utólag szintén deifikál az irodalmi hagyomány), mégsem sorolhatjuk a pantheon nagy istenei közé. Uruk kultúrherószai félistenek

csupán, és ennek megfelelően utódaik, az Ur-i uralkodók is az alacsonyabb rangú istenségek státusával bírtak: habár régészei és szöveges forrásaink szerint tiszteletükre templomokat is emeltek, ezek számban, méretben és jelentőségben sem közelítették meg a pantheon jelentősebb tagjainak kultuszhelyeit.⁵⁹ Esetenként a kultuszukat még életük folyamán ápoló papság létéről is értesülünk, az ilyen utalások azonban szórványosak, számuk elenyésző.⁶⁰ Tudjuk, hogy halála után Šulgi és az isini Išbi-Erra is az „égbe szállott fel”,⁶¹ sohasem emelkedtek azonban a nagy, a kozmosz rendjét alkotó és irányító istenek közé. Ugyanakkor viszont sajátos létállapotuk révén közelebb kerültek hozzájuk – olyannyira közel, hogy a velük való kommunikációnak egy új formája nyílt meg előttük: bizonyos, meghatározott alkalmakkor közvetlenül is érintkezhetek velük.

A szent nász szertartása éppen ilyen alkalmat jelentett. Természetesen az utóbbiak fényében újfent meg kell vizsgálnunk a kérdést: vajon az említett királyok valóban a ceremónia révén és folyamán váltak volna istenné, pontosabban isteni természetűvé,⁶² tehát a szent nász egyfajta beavatásként kellene értelmeznünk? Vagy ennek éppen a fordítottja igaz, és a nász már a kezdetektől egyenrangú, vagy közel egyenrangú felek között teljesedett be? A legrövidebb és leginkább egyértelmű választ hagyjuk Iddin-Dagan költőjére, aki a himnusz 172. sorában, miután az istennő számára egy trónust emeltek, azt írja: „a király, egy isten, szentélyében vele együtt foglal helyet.”⁶³ E kijelentés a tulajdonképpeni nászceremónia előkészületeinek megkezdése, az istennő ágyának felállítása előtt hangzik el, a szöveg beosztása szerint tizenöt sorral azelőtt, hogy Iddin-Dagan és Inana egyesüléséről olvashatunk. Az uralkodó eszerint itt nem úgy cselekszik, „mintha isten volna”,⁶⁴ vagy éppen azért, hogy isten legyen, a *d i ĝ i r - a m₃* kifejezés egyszerű, világos és ennyit tesz: „ő egy isten”. Nem azáltal lett istenné, hogy a nász folytán létállapota megváltozott, más szóval, hogy az istennő „beavatta”: isten volt már a szertartás előtt is, és éppen *ez tette lehetővé*, hogy közvetlen kapcsolatba, vagy ha úgy tetszik, házasságra lépjen Inanával. Ha hűek szeretnénk maradni a Pongratz-Leisten által alkalmazott terminológiához, úgy is fogalmazhatunk, az istenkirályság az a kizárólagos (kozmikus) szimbólumrendszer, amely életre hívhatta a szent nász metaforáját, és amelyben az létjogosultságot nyerhetett.

A ceremónia tehát nem a király istenné válásáról szól, ezt, mint láttuk, tényként ábrázolják (noha olyan tényként, amit maga a rituálé folyamata is igazol, és amihez ezáltal ideológiát is teremt). A szertartásnak a himnuszok által kifejezett és közvetített üzenete abban rejlik, hogy a király, *azáltal, hogy maga is isten*, vagy talán pontosabb, ha azt mondjuk, isteni természetű, *egy új életre keltett uruki mitológia központi alakja*, beléphet az istennő hálósobájába, és megpecsételheti, megerősítheti vele az általa képviselt nép és az égiek szövetségét, annak minden jótékony velejárójával együtt. Röviden tehát, a ceremónia leírása azt mutatja meg, hogy az uralkodó isteni mivolta milyen előnyöket biztosít az állam, a közösség számára. Világossá teszi továbbá, hogy ugyanennek következtében ő maga közvetlenül is kommunikálhat Inanával, illetve rajta keresztül a nagy istenekkel. Azon kijelentések ugyanis, amelyeket gyakorta Inana „áldásának” neveznek, és amelyek rendre az aktus beteljesülése után, a nászágban hangzanak el, valójában a kozmikus rend urainak a király uralmára vonatkozó döntéseit, kinyilatkoztatását tartalmazzák, amelyet az isten-

nő közvetít. Mivel ez utóbbiról királyhymuszokban olvassuk, értelemszerű, hogy a kinyilatkoztatás csakis pozitív, kedvező, helyeslő lehet – egy, a propaganda hangján szóló szövegben az égiek csakis az „áldásukat” adhatják.⁶⁵ A lényeg azonban változatlan: az uralkodó, aki hagyományosan közvetítői szerepet tölt be az istenvilág és a lét evilági szférája közt, átlépve a kettő közötti határt, részesül a tudásban, amely a köznapi halandó előtt rejtve marad:⁶⁶ megismeri a nagy istenek akaratát, tervét anélkül, hogy előjeleket fürkészne, jóslatot kérne, vagy ominózus álmokra várna. Hiszen, miután szeretkezik vele, és ezáltal mintegy szentesíti kettejük kapcsolatát, közvetlenül kommunikálhat Inanával, azzal az Inanával, aki az égiek mindenkori, első számú szószólója. Pontosan erről üzen, sőt, minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki ezt Enmerkarnak, Uruk legendás királyának a már említett *Enmerkarnak és Ensuhgirana* című eposzban⁶⁷ olvasható kijelentése:

*(Aratta ura) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában,
De Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok!⁶⁸
(És bár) együtt lehet Inanával az arattai Lazúr-házban,
Óvele, ha az égből leszáll, együtt élni én fogok!⁶⁹*

III. Iddin-Dagan szent nászának ünnepe: a rituális kontextus

„És a királyt, Amaušumgalannát, ki kedves a szívvednek, mint a felkelő Napot, áldják mind a népek.”⁷⁰

A szövetség és az istenek világával való közvetlen kapcsolat és kommunikáció tehát azáltal jöhetett létre, hogy (a metafora szerint) a király, mint isten, megszemélyesítve Inana isteni hitvesét, a pásztor Dumuzit, az aktus időtartamára átlépte a halandók és az égiek világa közt húzódó határvonalat. Mindez azonban nem jelenti, hogy maga is alapvetően „liminális alak” lenne.⁷¹ A liminalitás, a közties állapot esszenciája ugyanis a rendellenesség, a normáktól való eltérés, éppen ezért nem állandósulhat egy olyan személy esetében, mint a kozmikus rendet képviselő és fenntartó uralkodó.⁷² Az átmenetiség tehát mindenképpen időszakos, és időről időre, ha tetszik, újra és újra elő kell idézni – éppen úgy, ahogyan azt Iddin-Dagan himnuszának leginkább hangsúlyos és a modern kutatók által is leggyakrabban kiemelt mozzanatai sugallják.

Iddin-Dagan szent nászának himnuszát joggal tekinthetjük a szertartás valóságosságát alátámasztó leglényegesebb bizonyítéknak. Feltehetően valós kultikus eseményeket ábrázol, vagy legalábbis ilyenekre támaszkodik, nem csupán azért, mert beszámolója részletes és életszerű, hanem mivel az általa bemutatott rituálé több tekintetben is hasonlóságot mutat más, irodalmi szövegekből, illetve tulajdonképpeni rítusleírásokból is ismert, Inana/Ištar kultuszához köthető szertartásokkal.⁷³ Noha a bevezetőben „implicit rituáléként” határoztuk meg, a szöveg természetesen nem azzal a céllal íródott, hogy a szertartás teljes liturgiáját és hiteles képét örökítse meg, azaz olyan leírást adjon, amely ezek pontos rekonstrukcióját is lehetővé teszi. A költő a többnapos ceremóniának csupán bizonyos részleteit emelte ki, olyan részleteket, amelyek kidomborítását

ideológiai szempontból lényegesnek tartotta. Ennek szellemében a mű tekintélyes része az ünnepség nyilvános eseményeiről számol be, amelyek a tulajdonképpeni nász beteljesülése előtt játszódtak – azaz az utóbbi közvetlen, rituális kontextusaként értelmezhetőek –, kiemelt hangsúlyt fektetve az istennő tiszteletére rendezett, „karneválokat idéző” processzióra.⁷⁴ Elsődlegesen ezért mi is e mozzanatokra koncentrálnak, mivel részletes, alább idézett leírásuk a rituálé folyamatának és működésének elemzését, illetve megértését is lehetővé teszi. A processzió itt körvonalazódó szimbolikája egyúttal arra is rámutathat, hogy – azon egyértelmű okokon túl, hogy mint „égi úrnő”, a panteon leghatalmasabb női tagja, illetve a legendás és a mindenkor uruki uralkodók patrónája és hitvese –, miért éppen Inana volt kivételesen, sőt minden istennők közül egyedül alkalmas arra, hogy betölthesse az isteni ara szerepét.

- 35 *Az ezüst algar hárfát⁷⁵ érte szólaltatják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! A szent ub₃ és lilis dobot érte szólaltatják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 40 *Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! A szent balağ és lilis dobot csak öneki verik, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.⁷⁶ Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem! Harmadik kirugu⁷⁷*
- 45 *A sağ-ur-sağok rivalgása érette dübörög,⁷⁸ szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Testükben az istenség jegyeit hordozzák,⁷⁹*
- 50 *szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az igaz ember⁸⁰ s a büszke úrnő, a legelső nagyasszony, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. És kik oldalukon dermesztő balağ dobot vernek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 55 *A harci erő övét magukra felöltve szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. A harci erő lándzsáját kezükbe ragadják, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Negyedik kirugu.*
- 60 *Jobb oldalukra férfiu viseletet öltvén, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*
- 65 *Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem! Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem! Ötödik kirugu.*
- 70 *A megbéklyózott ifjak öneki dalolnak,⁸¹ szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Leányok és vénasszonyok a földig hajolnak,⁸² szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. Kardpengékkel öelötte [...]*
- 75 *szent Inana színe előtt, őérte vonulnak. A felemelkedő kurğarra-k töröket hordoznak, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.*

Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnék szerte, szent Inana színe előtt, őérte vonulnak.

- 80 *A Guena⁸³ trónusát vérrel öntözik meg, míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.*

E színes és játékos elemekkel átszőtt felvonulás, amelynek legfontosabb szereplőiként az Inana kultikus személyzetéhez tartozó sağur sağok és kurğarrák tűnnek fel, első látásra talán nem egyéb, mint nagyszabású népünnep, zenés, látványos mulatság, *circenses*. Értelmezhetjük-e karneválként?⁸⁴ Bizonyos tekintetben igen. A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszék a kurrens szociális struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcserélik a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktusaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacseré inverziós rítusai.⁸⁵ Mindez részint teljesülni látszik. A sağur sağok egyik oldalukon női, másikon férfi öltözetet viselnek. És bár az „ifjak és leányok” rituális cselekedetei e szöveg alapján nem eléggé világosak ahhoz, hogy azt állíthassuk, a nemi szerepek szimbolikus felcserélődését jelenítik meg, és a nők férfiként, a férfiak pedig nőként viselkednek, illetve öltöznek, a következő isini uralkodó, Išme-Dagan korábban már idézett szent nászának himnusza (*Išme-Dagan K*), amely hasonló ceremóniát jelenít meg, kiegészítheti a képet. Eszerint a leányok és ifjak egy felfordult világban az ellenkező nem hagyományos attribútumaival parádeztak:

- 21 *Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket másikká átváltoztathassa, Hogy a leányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek, Hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek, Hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek,*
- 25 *Az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak (Hogy az asszonyok gyermekek nyelvén csacsogjanak, És a kisgyermekek asszonyi nyelven szólaljanak,) – Enlil s Ninlil mindezt Inanára bízta.⁸⁶*

A fentiekhez hasonló elemek szinte az összes ismert (implicit és explicit) Inana/Ištar-rituáléban kimutathatóak,⁸⁷ híven az istennőnek tulajdonított erő több szöveg által is kifejezett kinyilatkoztatásához, mely szerint:

Hogy a férfit nővé, a nőt férfivá változtasd – a Te (erőd) ez, Inana!⁸⁸

Inana e képességet nem kapta vagy elnyerte, ez az erő személyéből, saját jellemzőiből fakadt. Mivel az istennőre mindeddig csupán a királyt megáldó és támogató hitvesként utaltunk, itt az ideje, hogy röviden kitérjünk komplex személyiségének egyéb, alapvető vonásaira is – kiváltképp, hogy világosan érthessük mind a nemi szerepek e sajátos kavalkádját, mind pedig a kurğarrák később említett fegyveres és véres rítusait.

Inana gyakorta ellentmondásosnak nevezett alakja élénk vita tárgyát képezte mondhatni az assziriológia tudományának születésétől fogva. Sokféle módon értelmezték, hiszen, Rivka Harris szavaival élve, „személyiségében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnék”.⁸⁹ Talán mind közül a legismertebb, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa gyakran az erőszakra való elemi hajlammal párosul: míg egyes



2. kép. Inana/Ištar mint szakállt viselő hadistennő.
Óbabilóni pecsétthenger, British Museum

szövegekben a legigézőbb és leginkább *női* teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, máshol a háború patrónájaként vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi tulajdonságai több vizuális ábrázolást is ihlettek, amelyeken tipikus *férfiúi* szerepben, állig felfegyverkezve, a háború, a csata úrnőjeként jelenik meg, akinek „a harc a legkedvesebb játéka”.⁹⁰ E sajátos ellentmondást korábban az akkád hadistennőnek, Ištarnak a sumer Inanával, a szerelem és termékenység isteni védnökével való összeolvadásából eredeztették,⁹¹ ez azonban nem magyarázza meg kielégítő módon ellentétes vonásait, amelyek már jóval korábban, az Ég sumer úrnőjének alakjában is felismerhetőek.⁹² Ezt az „égi úrnőt”, ahogyan Iddin-Dagan himnusza, úgy már az archaikus, Uruk-ból, Inana legősibb és legjelentősebb kultikus központjából származó szövegek is a Vénusszal azonosították. Az istennőnek mint Vénusz „csillagnak” pedig már ekkor két különálló megtestesülési formája létezett: a „Hajnali Inana” (*ḫana-hud₂*) és az „Esti Inana” (*ḫana-sig*), akik egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthetőek, és az égbolton való megjelenésüket is külön ünnepek keretében dicsőítették.⁹³ Azok az explicit asztrológiai hivatkozások, melyek szerint „a Vénusz, hogyha Keleten kél, nőként, ha pedig Nyugaton, férfiként jelenik meg”,⁹⁴ azaz Hajnalcsillagként női, Alkonycsillagként viszont férfi aspektusa mutatkozik, jóval későbbi korokból származnak. Iddin-Dagan himnuszában, amely, mint láttuk, az Alkonycsillag Úrnőjét felfegyverzett hősként dicsőíti, aki „harcosként tűnik elő”,⁹⁵ mégis pontosan ugyanez a megkülönböztetés ölt testet. A fegyveres Inana/Ištar pedig, akit olykor szakállas istennőként ábrázolnak (2. kép),⁹⁶ időnként valóban férfi – ahogyan azt az alakját felöltő Nanaya istennő egy himnuszában is olvashatjuk: „Babilónban szakállt viselek – Babilónban férfiú vagyok.”⁹⁷

Inana tehát egyszerre Alkony- és Hajnalcsillag, és, hogy ismét őt magát idézzük: „nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok!”⁹⁸ Mindez pedig nem csupán fizikai értelemben teljesül, azaz Inana olykor nemcsak a biológiai, hanem a társadalmi nemek közti határt is elhomályosítja. Így például a *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült részletében ő az, aki házasságot ajánl a hősnek, azaz pontosan úgy viselkedik, mint-

ha férfi volna, tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.⁹⁹ Ilyenformán egyesíti magában mindazt, ami női, és ami a férfiak sajátja, más szavakkal: áthágja és elmosza a nemek közötti határvonalat, a nemek felett állóvá lesz. Kultikus személyzetének tagjai, akik, emlékezzünk, „az istenség jegyeit hordozzák testükben” (*Iddin-Dagan A*, 49. sor), éppen ezt azt alapvető jellemzőjét testesítették meg – a szó legszorosabb értelmében. A *s a ḡ - u r - s a ḡ* (akkád *assinnu*) megnevezés ugyanis nem „(kultikus) férfiprostituáltat” jelent, ahogyan azt a himnusz korábbi fordításai sugallják.¹⁰⁰ Helyesebb, ha – bármennyire idegen is nyelvünktől –, összhangban sumer és akkád megfelelőivel és konnotációival (azaz hogy „nővé változtatott férfiakra” utal),¹⁰¹ „férfi-nő”-ként fordítjuk.¹⁰² Hogy e megjelölés egész pontosan mit takar, azaz hogy hermafroditákról, transzvesztitákról vagy esetleg eunuchokról beszélhetünk-e, természetesen nem állapítható meg, az itt is leírt viseletük és viselkedésük (hagyományos férfi és női szimbólumok, hangszerek és fegyverek *együttes* prezentálása és használata, és feltehetően valamiféle tánc előadása) azonban legpontosabban olyan rituális transzvesztitizmusok határozható meg, ami alapján egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.¹⁰³

A rituális transzvesztitizmus elsődleges célja, „hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása”¹⁰⁴ – a normatív kategóriák határainak áthágása tehát liminális státust eredményez, ebből fakadóan pedig *szentséget*. Az ezt megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandó megkötő és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem. A hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettebb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális létállapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak – röviden tehát szintén a harmadik nem kategóriájának tagjai.¹⁰⁵ Ugyan a szó klasszikus értelmében a legkevésbé sem tekinthetőek „sámánoknak”,¹⁰⁶ Inana, illetve bizonyos tekintetben földi megtestesítőinek tekinthető szolgálói mint „köztes entitások” ennek megfelelően szintén nem csupán a nemek közt meghúzó határvonalat hágták át. A mítosz szerint Inana volt az egyetlen istenség, aki a lét égi, földi és túlvilági síkjai közt is közlekedhetett, aki beléphetett az Alvilágba, és vissza is térhetett, véglegesen meg is szabadulhatott onnan. *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint a holtak birodalmában rabul ejtett istennőért pedig egy *kur ḡ a r a* és egy *g a l a t u r a*,¹⁰⁷ illetve a történet akkád nyelvű változatában egy *assinnu* (*s a ḡ - u r s a ḡ*) szállt alá.¹⁰⁸ Ők mentették meg életét, mivelhogy az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a Nagy Föld szigorúan őrzött kapuin: „Az (alvilági) kapun légyként roppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át.”¹⁰⁹ Az „Alvilágba való alászállást” (*kur e d₃ - d e₃*), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (*kur e d₃ - d a*) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint¹¹⁰ a kultikus személyzete által végrehajtott rítusokat sorolja föl.¹¹¹ Az

utóbbi kifejezés ismerős lehet, hiszen imént az Iddin-Dagan himnusz processziójának egyik (elhíresült) jelenetében találkozhattunk a hangos dobszó keretében valamiféle fegyveres rítust végrehajtó, „felemelkedő kurğarákkal” (kur-ğar-ra ed₃-da, 75. sor). Jóllehet e szövegrészt gyakran a mezopotámiai aszketikus, öncsonkító rítusok és az azokat végző papság létének bizonyítékaként, sőt néha saját, önkézzel végrehajtott kasztrálásuk leírásaként emlegetik,¹¹² az ilyen értelmezés sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) véres szertartásainak jól ismert leírásaira,¹¹³ mintsem magára a beszámolóra támaszkodik. A himnusz szövege alapján nem tisztázható, hogy pontosan mit tesznek a fegyverekkel, illetve honnan származik a szertartásnál használt vér. Így természetesen nem kizárt, hogy a sorok valóban a sa ĝ - u r s a ĝ okéhoz hasonló jellemzőkkel bíró kurğarak aszketikus aktusára utalnak – mindenesetre, ha volt is ilyen, célja kétségtelenül ugyanaz lehetett, mint amire a „felemelkedő” kifejezés is utal: egy megváltozott tudatállapot, transz elérése, amelyben valóban eggyé válhattak a „testükben hordozott” istenivel.¹¹⁴

Röviden összegezve tehát Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon *par excellence* liminális istenalakjának tekinthető, aki áthágta és önmagában egyesítette nem csupán a nemi kategóriák, hanem a természetfölötti és az emberi világok közti határokat is. Az a rituális transzvesztitizmus és azok a szimbolikus és eksztatikus aktusok tehát, amelyekről Iddin-Dagan processziójában olvashattunk, hasonló jelentéssel bírnak: a *circenses* itt valójában egy másik világba való átlépést szimbolizált, illetve készített elő.

Messzire kalandoztunk a karneválok világától, ez azonban szükséges volt ahhoz, hogy megvilágítsuk, az Iddin-Dagan himnusz ünnepe legalább ilyen távol áll ettől. A karneválok szintén egy másik világot teremtenek azáltal, hogy felforgatják, kifigurázzák és eltörlik a társadalmi rendet, s mindezzel annak későbbi helyreállítását készítik elő, világossá téve szükségességét és a természettel összhangban álló voltát. Ez utóbbi pedig, mint látni fogjuk, az Inana-Dilid himnuszban is beteljesül, egy nyilvános lakoma, bankett formájában.¹¹⁵ Beteljesül, azonban így gyakorlatilag figyelmen kívül hagytuk a két epizód közötti több mint száz sor hosszúságú szöveg eseményeit. Ebben a több mint száz sorban pedig nyomát sem találjuk a karneválok jellemzőinek, noha még a processzió által életre hívott időben járunk. A karneválok ugyanis a káoszba vezetnek: megjelenítik és megvalósítják a kaotikus létállapotot, így végül nem ritkán vad, elemi tombolásba, orgiába fulladnak. Az itt idézett felvonulás szintén felborítja a társadalmi struktúrát, a nemek közti határ elmosódik, játékos előadásokról olvasunk,¹¹⁶ a „felemelkedő kurğarrák” pedig egy fegyveres tánc(?) keretében a „dobok fékevesztett hangjára” feltehetően extázisba, transzba esnek. Olyan szimbolikus aktusokat látunk, amelyek az érvényben levő társadalmi viszonyoktól, a kulturális normáktól, azaz a korábbi, rendezett világtól való *elszakadást, szeparációt* jelzik. Mindez azonban nem eredményez káoszt, a rendellenesség, a normáktól való eltérés ugyanis nem szükségképp felfordulás, ha-

nem, ahogyan az alfejezet elején meghatároztuk: *átmeneti, liminális állapot*. Megfogható-e mindez Iddin-Dagan költőjének az elkövetkezendő eseményekről szóló leírásában?

A himnusz a processzió lezárultával valóban nem kaotikus képet, sokkal inkább egy idillt tár elénk. A 89–103. sorok megéjtő leírása szerint a férfiak és nők megmosdanak, rituálisan tisztálkodnak, majd az este beköszöntével az egész Ország és az istenek minden teremtménye éjszakai nyughelyére kívánczik, és hazafelé, az övéihez siet.

Vidámság ül az Orzágra, egésze ünnepivé lett,
105 *Az ifjak hitvesükkel a kedvüket töltik,*
Úrnöm az ég belsejéből jó szemmel tekint rájuk
(midőn) szent Inana színe elé, elébe járulnak.
Az alkonyat úrnője, Inana – hatalmas Ő
Az ifjú leányt, Inanát dicsőitem én,
110 *Az alkonyat úrnőjét: nagysága túlnő az égbolt*
peremén!

Hetedik k i r u g u .

...¹¹⁷ az égnek ékes tüneménye,

Az esti sötétségből holdfényként tűnsz elő,
Hajnalhasadtával napfényként jelensz meg.

115 *Midőn az Ország magtárába jó termést töltöttek,*
minden ország és a fekete fejű nép összcsereglettek,



3. kép. „Az Éj királynője” elnevezésű női szárnyas démont (egyek kutatók szerint Inana istennőt) ábrázoló, Dél-Mezopotámiában készült terrakottalap (az ún. Burney-relief). Kr. e. 1800 körül. London, British Museum (Niederreiter Zoltán felvétele)



4. kép. Hárfást ábrázoló óbabilóni kori (Kr. e. 19–17. század) terrakotta lap Ešnunából (Tell Aszmar). Párizs, Louvre (Soldi 2006, 148 nyomán)

akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak
 [...] elébe járulnak, ügyeik ölébe hozzák.
 Akkor Ő a szót (mindüknek) feltárja, felismeri
 a gaztevőt,
 120 könyörtelen ítélletel sújt le a gonoszra, a rosszat
 eltiporja,
 de kegyesen tekint az egyenes igazra, sorsát jövő
 szabja.

Ahogy erre már Jerrold Cooper is felhívta a figyelmet, nyomát sem látjuk itt Frazer korábban említett „orgiájának” – a leírás utal ugyan a szexuális aktusra (105. sor), ez azonban, gyakorta idézett kijelentésével élve, nem „találomra végbemenő közösülés” (*random copulation*), hanem a házasság keretein belül valósul meg. Tanúi lehetünk viszont Inana ítélkezésének, aki sorra tárja fel azok ügyeit és szívét, akik *álmukban* a színe elé járultak.¹¹⁸ Kulcsfontosságú momentum ez, egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül megvalósuló pillanat, amelyben bárki az istennő elé állhat, bárki találkozhat vele, „azok, akik a tetőkön alszanak”, és azok is, „akik a fal tövében hálnak,” módosak és nincstelenek, társadalmi státustól függetlenül. A himnusz 117. sora talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*-nak nevezett. A *communitas* pedig a liminális állapotok sajátja, amelyekben esetenként, a hagyományos társadalmi rend felbomlását követően egy strukturálatlan, vagy csak kezdetlegesen strukturált közösség, egyenlő személyek kommuniója bontakozik ki, és amely az őseredeti, a rend előtti világ egységét jeleníti meg. Egy olyan idilli állapotot, amelyben minden és mindenki egygyé, egyenlővé lesz, és amely csupán időszakosan, egy átmeneti világban hívható életre.¹¹⁹ A következő szövegrész (142–168. sor) ugyanerre a közties vi-

lára utal, az ennek keretében hosszasan és részletesen felsorolt bőséges és gazdag áldozatokat ugyanis részben a „pusztában, annak tiszta helyein” mutatják be az istennő számára. A „puszta” (*edin*), azaz a *limenként* funkcionáló városfalon, a rendezett világon kívül eső térség hasonló jelentéssel bír, mint amellyel a későbbi, babilóni újévi ünnepek kapcsán is felruházzák.¹²⁰ Ahogy erre utóbb Beate Pongratz-Leisten is felhívta a figyelmet, a puszta az *akītu* során sem a káosz (megjelenítésének) színhelye, nem a felfordulást, hanem azt az átmenetiséget, azt a státusváltozást szimbolizálja, amely egyik állapotból, egyik korból a másikba léptet át egyént és népet egyaránt.¹²¹ A költő ábrázolása szerint tehát a határok felett álló istennő processziója révén egy egész nép lépett át egyik korszakból a másikba, megtapasztalván azt a liminális állapotot, amelyben az őseredeti egység és egyenlőség megvalósulása mellett az égi és földi szférák közti választóvonal is elmosódott. Az istenvilág közelségében a köznép is találkozhatott Inanával, éppen úgy, ahogyan azt Enmerkar is említette: „álomban, az éjszakában”. Az uralkodó ezzel szemben, aki szintén részese ugyan a leírt állapotnak – hiszen az ég és föld számára ekkor ért össze – kivételes helyzettel bírt, mivel, ahogy rámutattunk, maga is „egy isten”. Így, legendás elődeihez hasonlóan ő volt az, aki rövid időre közvetlenül is érintkezhetett az istennel. Aki az „év határán”,¹²² egy új korszakot nyitván meg, az égbe is bejuthatott:

Midőn a palotában,¹²³ az Ország tanácsházában,
 mely országoknak járma,
 170 Az istenítélet házában a fekete fejű nép mind
 összesereglett,
 Ninegalának¹²⁴ trónust állítanak,
 és a király, egy isten, szentélyében vele együtt foglal
 helyet.
 Hogy az országoknak Ő sorsukat megszabja,
 hogy hű szolgálai aznap megvizsgáltassanak,
 175 a Hold nyugvása napján az istenerők megfelelően
 hassanak,¹²⁵
 az év határán, a rítusoknak napján
 Ūrnőmnek fekhelyét akkor állítják fel.
 A sáfrányt cédrus-aromával tisztítják ők meg,
 úgy helyezik eme ágyára Ūrnőmnek,
 180 tetejére fejedelmi vásznat igazgatnak.
 Hogy az örömhözó vásznon, az ágyon kedvét lelje,
 Ūrnőm fényes ölet érte mosdatja,
 a királynak öléért mosdatja,
 az isteni Iddin-Dagan öléért mosdatja,
 185 Szent Inana testét érte szappanozza,
 A földet illatos cédrus-olajjal hinti be.
 Fénylő ölet a király emelt fővel közelíti,
 Inana ölet emelt fővel közelíti,
 Amašumgalanna véle az ágyra lefekszik,
 190 az Ū fénylő ölet híven becézgeti,
 és miután az Ūrnő fénylő ölet az ágyon felfedte,
 szent Inana fénylő ölet az ágyon felfedte,
 az Ū ágyán kedvét örömet tölti vele, (mondván):
 195 „Iddin-Dagan, valóban Te vagy szívemnek kedvese!”

Az egyesülést és az istennő e rövid kinyilatkoztatását követően már a szertartás záró mozzanatairól olvashatunk. Az utolsó jelenetben világosan (ismét) a földön járunk, a palotában, ahol egy nagyszabású, zenével és tánccal kísért lakoma vidám képei tárulnak elénk.

- Magasztos palotájába együtt lépnek ők be,
Szeretett hitvesének vállát átölelvén,*
200 *Szent Inana (hitvesének) vállát átölelvén.
Hatalmas trónusán napfényként ragyog fel,
A királyt Napistenként oldalára ülteti.
Hogy a bőségben ujjongás, méltón, nagy számmal
hallassék,
a gazdag lakomát kedvére rendezték.*
205 *A feketé fejűek előtte sorakoznak,
Hangszerekkel, melyek hangjuk a déli szélről kapták,
édes-szavú algar-hárfákkal, mik palotákhoz méltók,
és lantokkal, forrásaival a népek örömeinek,
az énekesek szívderítő dalai csak érte zengnek.*
210 *Hogy evés és ivás legyen, a király elrendeli,
Amašumgalanna az evést, az ivást elrendeli,
Ünnep van a palotában, a király szíve örvend!
A bőségben dúskál aznap egész népe,
Amašumgalanna boldog szívvel áll fel,*
215 *– a pompázatos trónon napjai hosszasak legyenek!
a királyságnak trónusát büszke, emelt fővel foglalja
Ő el.*

Utolsó felvonásához érkezett tehát a ceremónia, amelyet egy kultikus bankett zár le. A szövegrész szimbolikája egyértelmű. A lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat.¹²⁶ Állami és politikai szinten ugyanennek lehetünk tanúi: a bankett a mindenkori hierarchikus rend színháza, ám formálója is egyben. Iddin-Dagan lakomáján a közties állapotból kilépve az örök érvényű kozmikus rend jelenik meg, az egyetlen forma és mód, ahogyan a világ működhet, ahogyan működni kell, élén egy istennő lett, a trónust (újfent) elfoglaló uralkodóval. Bizonyos fokig az idő Eliade-féle megújítása ez, az új korszak küszöbén azonban nem a káosz mélységei tárultak föl: Inana „hősi dalának” átmeneti világában az ég kapuja nyílt meg.

Összegzés

Iddin-Dagan himnusza tehát az általunk ismert legteljesebb, legrészletesebb képet festi meg arról a „szent nász”-szertartásról, amit korábban egy politikai rituáléban tetet öltő metaforaként határoztunk meg. E metafora és a rituálé egészének jelentését az előző három alfejezet keretében, Victor Turnernek a rituális szimbolikáról alkotott alaptételéhez híven, három önálló értelemben vizsgáltuk. Turner tézise szerint a rituális szimbólumok, sőt a rituálé egésze sem csupán egyféle tartalommal bír, hanem poliszémikus, vagyis számos jelentésréteget rejt. Ezért meg kell különböztetnünk egyrészt ezek alapvető, immans (exegetikai), másrészt a szimbólumrendszer többi eleméhez viszonyított és az egészében értelmet nyertő pozicionális,

harmadrészt pedig a rituális folyamat, a rendszer működése során észlelhető operatív értelmét.¹²⁷ Ennek megfelelően a szent nász metaforájának előbb alapvető, exegetikai jelentését (a Jerrold Cooper által meghatározott szövetségkötést),¹²⁸ majd az istenkirályság szimbolikus rendszerében betöltött helyét, végül pedig a köré fonódó politikai rituálé tulajdonképpeni folyamatát vizsgáltuk – amennyire ezt „implicit” rituáléleírásunk lehetővé tette.

Az állami, politikai rituálék a legtagabb kategóriát alkotják azon hat alapvető csoport közül, amelyeket Catherine Bell a rituálék tipologizálása során különített el,¹²⁹ így nem meglepő, hogy a szent nász ceremóniájának Iddin-Dagan himnuszában körvonalazódó leírása több további típusal is átfedést mutat. Vizsgálhatjuk ezért az érintkezés, a kapcsolatfelvétel-kapcsolattartás rituáléjaként, ahogyan ezt alapvetően Philip Jones és Beate Pongratz-Leisten is tette,¹³⁰ ugyanakkor, Barbara Böckhöz hasonlóan¹³¹ fesztiválszerű és lakomai jeleneit kiemelve, a strukturalisták nyomdokán a társadalmi rend megújításának, megerősítésének aktusaként is értelmezhetjük. Továbbá, mint feltételezett újévi ünnepet, nevezhetjük kalendáriumi rítusnak is, végül pedig, teljes folyamatát vizsgálva a fenti elemzéshez hasonlóan egy mindezeket magában foglaló rítusnak: az átmenet rítusának (*rite de passage*) is tekinthetjük.¹³²

Jelen tanulmány tehát nem javasolt új, sokadik értelmezési lehetőséget a szent nász kapcsán, sőt, még a megközelítés terén sem választott gyökeresen új módszert, az itt alkalmazott vizsgálati mód újszerűsége kizárólag a többértelműségben rejlik. A rituálé teória alkalmazása pedig kifejezetten alkalmas arra, hogy illusztrálja mindazokat a jelentésrétegeket, amelyek még a szent nászról alkotott hézagos ismereteink tükrében is megragadhatóak. Az alapvetően állami szertartás számos jelentésének és üzenetének megvilágítása azt is világossá teszi, elemzésekor miért nem alkalmazhatunk a továbbiakat elvetve egyetlen, kizárólagos megközelítési módot. A korábbi vizsgálatok és értelmezések ugyanis alapvetően nem hibásak, a legtöbbjük problémáját inkább az jelenti, hogy kiragadván azt a sok közül, egy többértelmű jelenségnek mindössze *egyetlen* aspektusára koncentrálnak. A termékenység, az általános jólét biztosítása, a király hatalmának kinyilatkoztatása és megerősítése, végül az istennővel e célból megvalósuló érintkezés és egyesülés mind-mind benne foglalattatik abban a királyi szertartásban, amely akár a koronázás kontextusába is beleilleszthető, és amely retrospektív módon ideológiai alapot képezhetett az uralkodó isteni hatalmának, de akár utódja isteni származásának legitimálásához is.

Ez az összetett rituálé ugyanakkor alapvetően állami ceremónia, amely politikai autoritások megrendelésére készített irodalmi szövegekből ismert. Ezek leírásai tehát nem csupán vallás-, hanem politikatörténeti jelentőséggel is bírnak. Iddin-Dagan himnusza az uralkodó saját koráról és ideológiájáról is üzen. A harmadik isini király uralmának részletes történetéről ugyan nem sokat tudunk, azonban kevés adatunk is elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, Iddin-Dagan huszonegy éves regnálása nem kifejezetten a konszolidáció és a stabilitás időszak volt. Legmeghatározóbb eseményeként mindenképpen az ideológiai szempontból is kiemelt jelentőséggel bíró Nippur feletti fennhatóság elvesztését kell említenünk: az Ur-i királyok egykori koronázóvárosát, a dél-mezopotámiai térség legbefolyásosabb kultikus és kulturális központját csupán utódja,

a jóval sikeresebb Išme-Dagan hódította vissza.¹³³ Hogyan illeszthető, jobban mondva beilleszthető-e ebbe a meghatározott történeti kontextusba Inana „hősi dala”? Elgondolkodtató lehet, hogy míg a III. Ur-i dinasztia és a sikeres isini uralkodók szent nászhoz kapcsolódó szövegeinek legtöbbször, melyek közül néhányat példaként is idéztünk, elsődlegesen a tulajdonképpeni nász leírására, illetve az istennő hosszas kinyilatkoztatására fókuszál, addig Iddin-Dagan összesen 230 soros himnuszában mindez csupán nem egészen tíz sort (187–195) öleli fel. A költő a hangsúlyt egyértelműen a nagyszabású népünnepre, a bemutatott áldozatok hatalmas mennyiségére és sokféleségére, illetve arra a vallásos élményre helyezi, amelyet a nép egyszerű tagjai is megélhettek. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy míg az előzőekben tárgyalt művek főszereplőiként megjelenő uralkodók büszkén üzenik: „az istenek szövetségese vagyok, ők járnak hadaim élén, közvetlenül részesülök erejükből, így tartom fenn a kozmosz rendjét, így valósulhattak meg közbenjárásom révén az ő mindenható terveik”, Iddin-Dagan himnuszának e téren megfogható mondanivalója – bár nem kizárt, hogy a leírt esemény valóban különleges jelentőséggel bírt – már kevésbé fennkölt. Röviden talán így összegezhethetnénk: „isten vagyok, és még mindig képes, módfelett képes vagyok ennek finanszírozására is.” A legpompásabb, legcsillogóbb ünnepek, mint hatalom- és erődemonstrációk, elsődlegesen az elit tagjaihoz szólnak, mint cirkuszi látványosságok, fényükkel a köznépet vakítják el, és mint irodalmi képek, nem ritkán a valódi nagyság hiányát hivatottak elfedni és kipótolni.

Míg az utóbbi értelmezés részint szubjektív, s így természetesen vitatható, az teljesen bizonyos, hogy a szent nász rituáléja és metaforája nem élte, és nem is élhette túl az isini királyság későbbi bukását. Ez azonban nem a többségében amurru származású dinasztiai etnikai alapú, és az isteni kommunikáció

elsődleges formájának a prófécia tekintő hagyományának előtérbe kerülésével magyarázható, ahogyan azt korábban Beate Pongratz-Leisten javasolta.¹³⁴ A „hadakozó fejedelemségek korában”¹³⁵ az észak- és dél-babilónai központok urai hatalmuk forrásának ugyanúgy a hagyományt, a mindenkori legősibb hagyományt tekintették – az etnikai hovatartozás e tekintetben sohasem volt mérvadó. Ennek szellemében használták továbbra is a tradicionális, gyakran már minden valóságálapot nélkülöző uralkodói címeket. Ugyanennek szellemében, hogy egy klasszikus, illusztratív példát említsünk, az *elámi* nevet viselő, ugyanakkor feltehetően amurru felmenőkkel rendelkező larsai Kudur-Mabuk, közvetlenül azután, hogy jelentősebb befolyásra tett szert – az akkád Šarrukīn és a mindenkori, hegemoniát gyakorló királyok mintáját követve – a Holdisten főpapnőjének *ősi*, eredendően *sumer* hivatalába iktatja be leányát.¹³⁶ Nem a hagyomány iránti tisztelet vagy igény változott tehát, hanem a történeti körülmények: az amurru uralkodók által gyakorta életre hívott szövetségi rendszerekben átalakult a királyi hatalom arculata, a vezetőknak már nem volt lehetősége arra, hogy „szférákkal” a többi halandó és uralkodó fölé emelkedjenek. A királyok és az istennő szövetsége ezért új formákat öltött, előbbi többé már nem váltott szót Inanával annak fénylő ölén: véget ért az istenkirályok kora.

*Úrnőm dicséretét égen s földön zengik:
„Nugig, az éggel, földdel együtt születél meg!”
És a szent helyen, a tiszta helyen a nugigot dalolva
ünneplik:
„A népnek öröme vagy és éke a gyűlésnek,
Inana, Sínnek hatalmas leánya,
az alkonyat úrnője – dicséreted édes!”
(217–222)*

Jegyzetek

- 1 nam-lugal-bi I₃-si-in^{ki}-še₃ ba-de₆: SKL (Sumer Királylista) kompozit szöveg (ETCSL 2.1.1), 354. sor.
- 2 Az ékírásban az istenségek nevét szabályszerűen megelőző AN (diğir = „isten”) logogramma, ami nem olvasandó, csupán a név birtokosának isteni mivoltára utal.
- 3 A királyság lineáris transzmisszióját leíró, a *translatio imperii* elvét kifejező Sumer Királylistáról bővebben lásd többek közt: Jacobsen 1939, Edzard 1980, 77–84, újabban pedig Steinkeller 2003.
- 4 Saját műfaji meghatározása szerint a mű „hősi dal” (šir₃-nam-ur-sağ-ğ_a) Ninsiana (Inana) istennőre, amelyre esetenként Inana Dilibad (Vénusz) himnusként is utal a szakirodalom.
- 5 ETCSL 2.5.3.1 (Iddin-Dagan A), lásd még Römer 1965, 128–208 (*editio princeps*), valamint Daniel Reisman későbbi kiadását (Reisman 1973), Philip Jones további korrekcióival és filológiai kommentárával (Jones 2003). A himnusz összes ismert kézírata Nippur városából származó iskolai szöveg, melyek a Kr. e. 18. századra datálhatóak, ennek ellenére biztosra vehető, hogy az eredeti kompozíció Iddin-Dagan korában született. A kéziratokhoz lásd: Reisman 1973, 185, vö. Jones 2003, 292 a 10. jegyzettel. A szöveg, illetve a további sumer művek jelen tanulmányban közölt részletei (a jelzett kivételektől eltekintve) a szerző fordításai, amelyek az ETCSL kompozit szövegeinek számozását követik.

- 6 A vallástudomány a „szent nász, szent házasságot”, a görög *hieros gamos* kifejezés fordítását, amely eredetileg Zeus és Héra frigyre, illetve Démétér és a halandó Iasón egyesülésére (Homéros: *Odysszeia* V. 125–128) utalt, Sir James G. Frazer *Aranyágának* megjelenése óta jelentősen kiszélesedett, általános értelemben használja. Elsősorban az istenpárok, illetve a halandók, főleg királyok és istennők nászának szokásos megnevezése, de nem túlzás azt állítanunk, hogy Frazer, illetve a nevével fémjelzett mítosz-kritikai iskolához tartozó kutatók szemében mondhatni minden, vallásos kontextusba ágyazott szexuális aktus „szent násznak”, utóbbi pedig termékenységi rituálénak tekinthető. E terminológiáról és értelmezésről, illetve ókori közel-keleti vonatkozásairól bővebben lásd: Renger 1972–1975, 251–254, Cooper 1993, 82, Lapinkivi 2004, 1, valamint Pongratz-Leisten 2008, 47. Noha az eredeti, frazeri tézisnek megfelelően az asszirológia szakirodalmában a *theogamiára*, az istenpárok házasságának beteljesülésére is utalhat (ennek III. évezredi szertartása kapcsán pedig lásd Renger 1972–1975, 255, Cooper 1993, 84 és Pongratz-Leisten 2008, 60–66), és bár a kettő, mint látni fogjuk, közeli rokonságban áll, jelen tanulmány mezopotámiai vonatkozásban a „szent nász” kizárólag az uralkodó és Inana istennő szexuális egyesülésének megjelöléseként alkalmazza.
- 7 Jelen tanulmány, amely tehát kizárólag az uralkodói ceremóniára és annak ideológiai hátterére koncentrál, a korábbi, átfogó műveket (Kramer 1969, Lapinkivi 2004) ellentétben nem tárgyalja a

- Dumuzi és Inana istennő házasságkötését és egyesülését ábrázoló ún. szerelmi dalokat (a teljes korpusz kiadását lásd: Sefati 1998, egyes dalok magyar fordítását pedig: Komoróczy 1983, 315–330). Utóbbiak *Sitz im Lebenje* ugyanis nem ismert. Nem világos, hogy az isteni nász énekei eredendően népköltészeti alkotásoknak, vagy az udvari költők remekeinek tekinthetők-e, nem tudjuk, pontosan mi célból és milyen közönségnek íródtak, így az sem bizonyítható, hogy a királyi szertartás liturgiájához lennének köthetőek. Funkcionális értelmezésük problémájához lásd: Lapinkivi 2004, 12–13, a korábbi, eltérő nézetek részletes ismertetésével).
- 8 Gronenberg 1997, 137–138.
 - 9 *Tigi Inanához (Inana E, ETCSL 4.07.5)*, 42. sor.
 - 10 Frazer 2002, 93–94. Sir James G. Frazer klasszikus műve elsőként 1890-ben látott napvilágot, két kötetben, második kiadásának 1900-as megjelenésére pedig már három kötetre duzzadt. A munka hatalmas terjedelmű harmadik kiadása viszont már nem kevesebb, mint 12 kötetet foglalt magába, melyeket a szerző 1911 és 1915 között publikált. A szent nász leggyakrabban idézett leírásához lásd: Frazer 1913, 120–121 és 129. Végül, 1922-ben a grandiózus írás kivonatolt, egykötetes változata is megjelent, ez utóbbi szolgált a fentiekben idézett magyar fordítás alapjával.
 - 11 Lásd többek közt Eliade 1974, főleg 23–27. Ezzel szemben a mezopotámiai bizonyítékok sajátos jellegéről, „konceptuális autonómiájukról” lásd Landsberger 1926.
 - 12 Michalowski 2008, 33.
 - 13 Frankfort 1948, 295–296, Kramer 1969, főleg 49, Jacobsen 1976, 23–47.
 - 14 Bahrani 2002, 18.
 - 15 Hallo 1987, kül. 48–49.
 - 16 Renger 1972–1975, kül. 257. Az a nézet, mely szerint az uralkodó isteni mivolta a szent nász szertartásának „eredménye”, már igen korán, Elisabeth Douglas van Buren 1944-es munkájában is felvetődött, lásd van Buren 1944, 52. Henri Frankfort az istenkirályságról írott monográfiájában a szertartást szintén a deifikáció előfeltételének tekinti, annál is inkább, mivel a szent nászról szóló szövegek keletkezésének időszaka egybeesik az istenkirályok korával, bővebben lásd Frankfort 1948, főleg 296–297.
 - 17 Frayne 1985, 14–22. E tanulmány szerint *Iddin-Dagan szent nászának himnusza* szintén Inana papnőjének beiktatási ceremóniáját írja le (id. mű, 19).
 - 18 Az istennőt reprezentáló női főszereplő személyét illetően több feltevés is napvilágot látott. Egyesek a királynő feltételezett részvételét preferálták (lásd többek közt: Jacobsen 1976, 39), mások pedig egy „főpapnőt” tartottak a legalkalmasabbnak e szerepre, így például Kramer 1969, 79; Hallo 1987, 49; Sefati 1998, 30 és 45. Samuel Noah Kramer a papnőt később *l u k u r*ként specifikálja (Kramer 1969, 93), ám megjegyzendő, hogy az utóbbi címet Šulgi korától kezdve III. Ur-i dinasztia uralkodóinak (alacsonyabb rangú) feleségei is viselték, utóbbiakról bővebben lásd: Sallaberger 1999a, 182–185, illetve Weiershäser 2008, főleg 237–240. Johannes Renger (Renger 1972–1975, 256), illetve Yitsak Sefati (Sefati 1998, 81) Inana gyakori „*n u g i g*” jelzője alapján az e címet viselő papnőket tekintette a legvalószínűbb résztvevőknek (utóbbiakról, illetve feltételezett kultikus szexuális tevékenységük cáfolatához lásd többek közt: Westenholz 1989, 250–260, illetve magyarul Esztári 2011, főleg 13–14).
 - 19 Bahrani 2002, 16 és 20. Egyes nézetek szerint az istennőt valójában a szobra reprezentálhatta – ez esetben az egyesülés teljességgel szimbolikusnak tekinthető, vö. Frymer-Kensky 1992, 51–53, Lapinkivi 2004, 77, illetve Vacín 2011, 204.
 - 20 Kraus 1974, 249–250. Az „Inana hitvese” cím, amelyet Ur korábbi királyai is felvettek, az isini uralkodók titulátúrájának hagyományos eleme, *Išme-Dagan* korától *Damiq-ilīšuiq* Isin összes királya viselte. A vonatkozó források rövid összefoglalásához lásd Sefati 1998, 38, 20. jegyzet.
 - 21 A szent nász a III. Ur-i dinasztia uralkodói gyakorlatából igen jól ismert dinasztikus házasságkötésekkel elsőként szintén Jerrold Cooper vetette össze, lásd Cooper 1993, 91.
 - 22 Cooper 1993, főleg 91–92, vö. Steinkeller 1996, 136, illetve Pongratz-Leisten 2008, 50–51.
 - 23 *Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24)* 49–56. A himnusz ezen, a szent nász megőrkítő részlete Urukban, Inana szentélyében játszódik (vö. Klein 1981, 33). Miután az istennő a fentiek szerint nyilatkozott, a szöveg szerint Šulgi, áldásukat kérve, a további jelentős birodalmi istenek templomait is meglátogatta. Nem kizárt tehát, hogy a szöveg az uralkodó koronázási ceremóniájához kapcsolható, vö. Renger 1972–1975, 257–258 és Vacín 2011, főleg 210. Ugyanakkor a Šulgi koronázásához jóval bizonyosabban kapcsolódó himnuszok (*Šulgi F, G és P*), amelyeket Luděk Vacín nem a király tulajdonképpeni trónra lépéséhez, hanem a 20–21. évre tehető istenné válásához kötött, nem említenek ilyen jellegű, a ceremónia részét képező szertartást, vö. Vacín 2010, főleg 96–104.
 - 24 *Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24)* 70–73.
 - 25 Geertz 1980, 102, 124 és 131.
 - 26 Bloch 1989, 208, illetve lásd még Catherine Bell a királyi rituálék antropológiai vizsgálatáról írott rövid összefoglalását: Bell 1997, főleg 86–87.
 - 27 Vö. Stanley J. Tambiah értelmezését, amely nagy vonalakban megegyezik March Bloch fentiekben összegzett kijelentésével (Tambiah 1985, főleg 155).
 - 28 Bell 1997, 128–136.
 - 29 Pongratz-Leisten 2008, 43–44.
 - 30 Vö. Pongratz-Leisten 2008, 43–44 és 52, pontos fogalmi meghatározás nélkül. A „metafora” kifejezés Roman Jakobson klasszikus tanulmányának hatására (Jakobson 1956, amely a nyelvre alkalmazott „metaforát” és „metonímiát” Frazer homeopatikus és átviteli mágiájának működésével vetette össze, utóbbiakról magyarul lásd Frazer 2002, 23–48) az antropológiai terminológiában is meggyökeresedett, használatáról és konnotációiról röviden lásd Tambiah 1968, főleg 189, a „kulturális metafora” kommunikáció-elméleti fogalmához pedig lásd *inter alia* Gannon 2003, 10–18.
 - 31 Vö. Cooper 1993, 91.
 - 32 *Išme-Dagan K (ETCSL 2.5.4.11)*, 37–42. sor.
 - 33 (*um-ma*) *lu₂ nu-me-en dam diğir-ra-me-en: Dumuzi álma (ETCSL 1.4.3)*, 206. sor, Komoróczy Géza fordítása, lásd Komoróczy 1983, 233.
 - 34 *Tigi Inanához (Inana E, ETCSL 4.07.5)*, 21–22. sor.
 - 35 Vö. Pongratz-Leisten 2008, 51, további irodalommal.
 - 36 Hallo 1987, valamint Cooper 1993, 86, 38. jegyzet, Black et al. 2006, 89, és Vacín 2011, 210.
 - 37 Jerrold Cooper korszakolását alkalmazva, lásd Cooper 1993, 82–84.
 - 38 Ahogyan erre utóbb Cooper is rámutat, Cooper 1993, 84. A szertartás korai gyakorlatára vonatkozó bizonyítékok közül az *Enmerkar és Ensuhgirana (ETCSL 1.8.2.4)* című mű anakronisztikus vonásai kapcsán lásd alább az 57. jegyzetet. A további „korai bizonyítékok” nem egyebek pusztán uralkodói címeknél. Mesanepadát, az I. Ur-i dinasztia első uralkodóját (Kr. e. 26. század) egy pecsétfelirata a „*nugig* hitveseként” (*d a m n u - g i g*) tünteti fel, ahol a *n u g i g* minden bizonnyal Inana jelzőjeként értelmezhető (Cooper 1986, 98, Ur 5.2, 3. sor. Vö. Cooper 1993, 83, illetve Collon 1987, 123–124, 522. ábra, a *nugig* jelző kapcsán pedig vö. Zgoll 1997, főleg 182, illetve magyarul: Esztári 2011, 11 a 29. jegyzettel). A lagasi Eanatum (Kr. e. 25. század) híres Keselyű-sztéléje az uralkodót „Inana szeretett hitvesének” (*d a m k i - a ĝ₂ 4Inana*) nevezi (Steible 1982, Ean. I. Rv. VI, 8–9, vö. *inter alia* Renger 1972–1975, 258, valamint Westenholz 2000, 82), a tágabb kontextus tükrében azonban Eanatum „*L u u - g a l - U R U x K A R₂*”, Inana szeretett férjének kedvelt társa/barátja”

- is lehetett – tehát olyan uralkodó, akit Dumuzi/Amaušumgalanna, Inana isteni hitvese (is) kedvelt. Az utóbbi értelmezést támogatta többek közt William W. Hallo (Hallo 1987, 51), illetve Burkhard Kienast (Kienast 1990, 199) is. Az utóbbi megnevezések eredendően kora dinasztikus uruki főpapi címnek tekinthetőek: az en-ek hagyományosan az általuk szolgált istenség „hitvesei,” azt azonban, hogy e szimbolikus státus magával vonta-e a szent nász vagy egy ahhoz hasonló rituálé gyakorlatát, lehetetlen megállapítani, vö. Steinkeller 1996, 117–120, ill. Westenholz 2000, 77–78.
- 39 Fizikai jellemzőinek egyik legutóbbi, részletes leírásához, illetve ábrázolásának performatív narratívaként való értelmezéséhez lásd: Bahrani 2002, 16–22, a korábbi irodalom felsorolásával.
- 40 Jacobsen 1976, 65.
- 41 Így például a vázáról írott egyik legutóbbi tanulmányban Zainab Bahrani mondhatni fenntartás nélkül fogadja el (lásd Bahrani 2002, 18, noha röviden megemlékezik az ezzel ellentétes nézetekről is, lásd uo., 19, a 11. jegyzettel), és hasonlóan tesz Krystyna Szarzyńska is (Szarzyńska 2000, 67–68), midőn az istennő korai ábrázolásait elemzi.
- 42 Vö. Sweet 1994, 89–92.
- 43 Ahogy Šulgi és utódai, úgy az isini uralkodóház minden egyes tagja is istenné lett, illetve használta felirataiban az isten-determinatívumot, Išbi-Errától (Kr. e. 2017–1985) egészen Damiq-ilīšu (Kr. e. 1816–1794) koráig. Larsa királyai közül ugyanez viszont csupán az Ur-i birodalom hagyományaira támaszkodni kívánó Sūmū-El (Kr. e. 1894–1866) és utódja, Nūr-Adad (Kr. e. 1865–1850), továbbá az utolsó uralkodók, I. Rīm-Sin (Kr. e. 1822–1763, uralma 22. évtől) és II. Rīm-Sin (Kr. e. 1762–1740) esetében mondható el. Az említett larsai királyok uralmáról bővebben lásd Fitzgerald 2002, 72–112, illetve 138–155.
- 44 Az utóbbi időszak jelentős történeti eseményeinek rövid összefoglalását lásd Charpin 2004, 60–73.
- 45 A legtöbb tanulmány e rövidebb, történeti időintervallummal számol, így például Piotr Michalowski számára az istenkirályok korának Ur utolsó királya, az isteni Ibši-Suen (Kr. e. 2028–2004) „az isteni Kindattu általi legyőzése” vetett véget, lásd Michalowski 2008, 39–40. Eszerint a „valódi” istenkirályság időszaka nem jelent többet 60–70 évnél.
- 46 Cooper 2008, 261–264.
- 47 Vö. Michalowski 2008, 33.
- 48 Vö. Bernbeck 2008, 157.
- 49 A III. Ur-i dinasztia uralkodóinak kortársai, a Sumertől keletre, a mai Irán területén uralkodó ún. Šimaški-dinasztia első négy királya (valójában nem egymás után, hanem részben egy időben regnáló uralkodókról beszélhetünk az állam vagy konföderáció különböző szektorainak élén, lásd Michalowski 2008, 39) nevét olykor szintén istennévként tüntették fel saját feliratai, illetve egyes évnevek és pecsétek, lásd uo. E „hegyvidéki istenkirályság” gyakorlatáról, helyi kulturális jelentőségéről és jelentéseiről semmit sem tudunk, ezért kialakulását leggyakrabban az Ur-i királyok istenné válásra tett szimbolikus válaszlépésként értelmezik, lásd Michalowski, id. mű., 40.
- 50 Michalowski 2008, 40.
- 51 Az utóbbi eseményről bővebben lásd Fitzgerald 2002, főleg 144.
- 52 A Bāsetki-szobortalapzat felirata alapján (Farber 1983, 68–69, illetve Frayne 1993, 113–114, Nārām-Sîn E2.1.4.10, főleg 49–57. sorok).
- 53 Westenholz 1999, 55–56, vö. Sazonov 2007, főleg 338 (Šar-kalī-šarri feliratos emlékeinek vizsgálatával).
- 54 Ernst Renan örök érvényű, 1882-es megállapítása alapján, újabb kiadását lásd Renan 1990, 19.
- 55 Lásd többek közt: Cooper 1993b, 20, a 43. jegyzettel, Michalowski 2008, 35 és Vacín 2011, 15 és 207.
- 56 Lásd *inter alia* Klein 1976, 271, Sallaberger 1999a, 209. Az uruki uralkodókkal és istenségekkel való rokoni kapcsolat, a III. Ur-i dinasztia „uruki mitológiájának” kifejeződéseiről és ideológiai háttéréről bővebben lásd Vacín 2011, főleg 210, újabban és részletesebben pedig Woods 2012.
- 57 Az Ur-i királyság ezen „pszeudo-történeti” aspektusáról újabban lásd Gwendolyn Leick kiváló összefoglalását: Leick 1994, 106–108, illetve Steinkeller 1996, főleg 130. Ebben a kontextusban a főpapként (e n) fellépő király és Inana násza az uruki uralkodók és istennőjük hagyományos (intim) kapcsolatának újra-értelmezéseként is felfogható. Az utóbbi kapcsolatot főleg az Uruk legendás királya, Enmerkar (Kr. e. 28. század) tetteit elbeszélő epikus ciklus *Enmerkar és Ensuhgirana* című darabja hangsúlyozza, e történet szerint ugyanis az uruki kultúrhérosz Ensuhgiránával, a mesés Aratta uralkodójával versengett Inana istennő hitvesi kegyeleért, utóbb el is nyervén azokat. Az *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) egyes releváns sorait lásd alább, kiadásához és értelmezéséhez lásd Berlin 1979, valamint Vanstiphout 2003, 23–48, rövid, magyar nyelvű tartalmi összefoglalását pedig: Komoróczy 1979, 53–55. Ezen, a III. Ur-i dinasztia korában írásba foglalt művel szemben az Enmerkar fiához, Lugalbandához kapcsolódó, Kr. e. 2500 körülre datálható, Abū Šalābīhből származó történetben viszont Inana istennő maga jelenti ki, hogy nem volt, és nincsen hitvese (Wilcke 1989, 563, az Abū Šalābīhből származó irodalmi szövegek kapcsán magyarul lásd még Komoróczy 1979, 65). Enmerkar és Inana násza tehát nem része az irodalmi hagyomány korai rétegeinek, sokkal inkább az Ur-i királyok ideológiájának a távoli múltba, a mitikus időbe való visszavetítésének tűnik.
- 58 Lugalbanda és Gilgameš kultuszáról újabban lásd: Woods 2012, 79.
- 59 Az egyetlen, régészeti is azonosított szentély, ahol a III. Ur-i dinasztia egy tagjának bizonyosan még életében is gyakorolták kultuszát, a birodalom perifériájáról, Ešnunna városából ismert Šū-Sin templom, lásd Frankfurt–Lloyd–Jacobsen 1940, 9–42, újabban pedig Clemens Reichel rövid összefoglalását: Reichel 2008, 134–138. Mindez feltehetően nem a felfedezés esetleges eredménye, az ékirásos források is relatíve kevés, az élő királynak szentelt templomról számolnak be, vö. Sallaberger 1999, 154 és Reichel 2008, 133 (a 7.2. ábrával, amelyen az említett templomok földrajzi eloszlása látható), valamint Vacín 2011, 218 (Šulgi templomai kapcsán).
- 60 Wilcke 1974, 180, Birsch 2006, 165, valamint Vacín 2011, 219–220 (Šulgi kultuszáról). Nicole Birsch tanulmánya egyébiránt az első valódi bizonyítékát prezentálja egy *élő* uralkodót szolgáló papnő tulajdonképpeni létének (Šāt-^dŠū-Suen, a király e r e š - d i - ĝ i r papnője, akinek neve egy, az uralkodó harmadik évére keltezhető adminisztratív dokumentumból ismert: KM 89100, kiadását lásd Birsch 2006, 166–167). A III. Ur-i dinasztia királyainak kultuszáról, annak általános, számunkra ismeretes jellemzőiről lásd elsősorban Walther Sallaberger rövid összefoglalását: Sallaberger 1999a, 153–154.
- 61 a n - n a b a - a - e d ₃ - d a . Šulgi égbe emelkedése kapcsán lásd: Wilcke 1988, ugyanezen jelenségről az isini Išbi-Erri esetében pedig: Steinkeller 1992.
- 62 Renger 1972–1975, főleg 257.
- 63 lugal di ĝir - am ₃ š ag ₄ - bi - a mu - un - da - an - til ₃ (ETCSL 2.5.3.1, 172. sor).
- 64 Ahogyan azt Piotr Michalowski értelmezi, lásd Michalowski 2008, 40, a 16. jegyzettel.
- 65 Beate Pongratz-Leisten már említett tanulmányában (Pongratz-Leisten 2008) elsődlegesen a nász ezen, verbális aspektusára koncentrált. Az Inana által kinyilatkoztatott isteni áldás jelentőségére egyébiránt korábban már Yitschak Sefati is felhívta a figyelmet (Sefati 1998, 48–49).
- 66 „Tudás” alatt természetesen nem valamiféle beavatás által megismerhető titkos tanítást értünk. Ezt fontos leszögeznünk, mivel egyes kutatók feltételezése szerint bizonyos homályos utalások

- alapján detektálható egy Inana/Ištar istennőhöz kapcsolható mezopotámiai „misztériumkultusz” léte, lásd Parpola 1997, xxxiv; Westenholz 1998. Az utóbbi feltételezés részletes cáfolatát lásd Pongratz-Leisten 2008, 60–63. Az isteni „tudás, titok” (*niširti ilāni*) a prófécia kontextusában nem valamiféle ezoterikus tanra vagy tapasztalásra, hanem az istenek döntésére, az általuk megszabott sorsra vonatkozik. Utóbbi szokásosan szintén Inana/Ištar istennő tárta föl az uralkodó előtt, vö. Ištar-Kiřtım II. Ibalpielhez (Kr. e. 1779–1765), Ešnunna királyához szóló kijelentését: „Az istenek titkai ismertek előttem. Mivelhogy az ajkad elhívta a nevem, feltárom előtted egytől egyig az istenek titkait!” (FLP 1674, 3–8. sor, a szöveg kiadását lásd: Ellis 1987, a fordításhoz vö: Pongratz-Leisten 2003, 157–158). A prófécia tehát, csakúgy, mint a *divinatio* további fajtái, az istenek által meghozott döntések, ítéletek megismerését tette lehetővé, az uralkodó azonban az isteni szférával folytatott kommunikáció ezen formáiban minderről közvetve, közvetítők révén értesült. A szent nász esetében viszont (az irodalmi ábrázolás szerint) e „tudásból” a közvetlen érintkezés révén és folyamán direkt, a saját és népe sorsáról való kinyilatkoztatás formájában részesült.
- 67 Berlin 1979, 40; Leick 1994, 107–108; valamint Sefati 1998, 31.
- 68 *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) 31–32. sor (vö: 62–63. sor), átírásához és fordításához lásd még: Vanstiphout 2003, 30–33, valamint Black et. al 2006, 5.
- 69 *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4), 78–79. sor, vö. Vanstiphout 2003, 32–33, Black et. al 2006, 6. Az eposz idézett részeihez vö. továbbá Jerrold Cooper megjegyzéseit: Cooper 1993, 82–83.
- 70 *Tigi Inanához* (*Inana E*, ETCSL 4.07.5), 49. sor.
- 71 Michalowski 2008, 41.
- 72 E lényeges észrevételért Dr. Kalla Gábornak tartozom köszönettel. A liminális állapotú, és ebből fakadóan természetfeletti erővel felruházott, tisztelt vagy rettegett tárgyakról és személyekről lásd első sorban Mary Douglas klasszikus összefoglaló munkáját: Douglas 1966, illetve Turner 1969, főleg 95.
- 73 Az explicit rituálék közül elsődlegesen egy Mária városából származó óbabilóni kori leírás emelendő ki, ami feltehetően egy megtisztító-szertartás liturgiáját tárja elénk, lásd Groneberg 1997, 146–148. Az utóbbi szertartás folyamán az *uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi* című *balag*-kompozíció (siratóének) egyes részleteit is recitálták (a szöveg kiadását lásd: Volk 1989), ez utóbbi, a fönmaradt táblái alapján szintén több tekintetben párhuzamba állítható az Iddin-Dagan himnusz ünnepségének leírásával, lásd Groneberg 1997, 138, 142 és 148–149. Noha az *uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi* szövegének töredéke csupán első évezredi kétnyelvű másolatok formájában maradt ránk, a kompozíció, ahogyan azt a Mária-rituálé is világossá teszi, eredeti formájában szintén az óbabilóni kor szellemi terméke, vö. Volk 1989, 16–20. A további releváns (implicit) Inana/Ištar rituálék kapcsán lásd Brigitte Groneberg összefoglalását: Groneberg 1997, 137–150.
- 74 A himnuszban ábrázolt szertartás nyilvános, népünnepi, illetve karneváli jellegéről lásd Komoróczy 1982, 157, Cooper 1993, főleg 81 és 91; Jones 2003, 292; Böck 2004, főleg 33.
- 75 A szövegrészben megjelenő hangszerek értelmezéséhez vö. Groneberg 1997, 139 és 147, illetve Cooper 2006, főleg 41, további hivatkozásokkal.
- 76 Egyes kéziratok a 42. sort a következőképpen bővítik ki: „Fenségében, nagyságában, ahogyan méltó mindenek felett, és ahogyan alkonyatkor tündöklőn lép elő”, lásd: ETCSL2.5.3.1 42A–42C sorok.
- 77 Az egyes szakaszokat elválasztó sumer *ki-ru-gu₂* kifejezés „leterdelés, meghajlás” jelentéssel bír, vö. Reisman 1973, 192–193; Ludwig 1990, 30–32; Böck 2004, 27, további hivatkozásokkal. A *ru-gu₂* ige az akkád *mahārum*nak feleltethető meg, amely többek közt „egy istenséghez imádkozni, egy istenséget megközelíteni” jelentésekkel is bírhat, lásd CAD M/I 59, 61 és 67–68 (sub. *mahāru*), így nem kizárt, hogy, ahogyan utóbb Barbara Böck is javasolta, valóban a processzió állomásaira utal, vö. Böck 2004, 27. A *terminus technicus* teljesen bizonyos értelmezésének hiányában azonban a fenti fordítás, az ETCSL szövegének megfelelően eredeti, sumer formájában közli a kifejezést.
- 78 A fordítás ezen a helyen nagymértékben eltér a korábbi értelmezésektől, amelyek szerint a sor „A férfi-prostituáltak hajkoronájuk (?)^{sic} öelötte fésűlik(?)^{sic}” jelentéssel bírna, vö: Reisman 1973, 187, illetve Black et al. 2006, 264 (Reisman fordításának szó szerinti átvételével). Daniel Reisman megjegyzése szerint a kérdéses *muš₂/suh dub-dub* ige pontos jelentése nem világos, de feltehetően a hajviselet elkészítésével, illetve a fésűlködéssel hozható kapcsolatba, lásd: Reisman 1973, 194. Az értelmezés nem mentes a feltételezett és valóban szuggesztív kultúrtörténeti párhuzamok sugallatától sem, hiszen Kybelé és Attis papjainak, az Inana kultikus személyzetével gyakorta összehasonlított *gall*nak híres ókori leírásai rendszerint pontosan így, nőies hajviseletük említésével kezdődnek, vö. Roscoe 1996, 192–202, további hivatkozásokkal. A *muš₂/suh* kifejezés azonban egy (gyászos) felkiáltásra is utalhat, amely éppen az itt is megjelenő *lilis* és *ub₃* dobok keltette hanghoz volt hasonlatos, vö. Sallaberger 2006, 459. E kontextusban a *dub* ige alapvető jelentésében („remegni, dübörögni”, vö. ePSD sub. *dub*) is értelmet nyer, a fenti fordítás ezért ezt az értelmezést részesíti előnyben.
- 79 *kuš nam-diğir-ra su-bi-a mu-un-ğal₂*. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „az isteni státus bőrébe(?) öltöztetve(?)” („clothed (?) in the leather (?) of divinity”), amely a *kuš* szó leggyakoribb, általános jelentését alkalmazza: „bőr” (lásd ePSD sub. *kuš*). Ugyanezen fordításhoz lásd: Maul 1992, 169, 40. jegyzet), illetve vö. Daniel Reisman hasonló interpretációját (Reisman 1973, 187): „Testükre az isteni státus ruházatát öltik” (*They place upon their bodies the cloak of divinity*), amely szerint tehát a *kuš nam-diğir-ra* egy ruhadarab lehetne. Azonban, mivel a *ğal₂* ige nem utal sem öltözködéésre, sem pedig fel/rahelyezésre, hanem egyszerűen annyit tesz: „van”, az ilyen értelmezések kétségesek., ahogyan erre már Gwendolyn Leick is rámutatott (Leick 1994, 290, 1. jegyzet). Ugyanakkor a kontextusban nehezen értelmezhető *kuš* kapcsán meg kell jegyezzük, ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő *s u -t* (azaz, a *SU*-jellel), nem kizárt tehát, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó. Eszerint ugyanúgy fordíthatjuk, „test, fizikai megjelenés” jelentésekkel. Az utóbbi értelmezés kapcsán vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: Leick 1994, 157–158.
- 80 A himnusz egyik kézirate e helyütt „igaz ember” (*lu₂ zid*) helyett „igaz uralkodót” (*lugal zid*) említ, de a sor értelmezése ennek ellenére sem egyértelmű. A korábbi kommentárok szerint valószínű, hogy a király megjelenésére utal, aki a szent nászban részt vevő főpapnő oldalán vonult a processzióban, vö: Reisman 1973, 195, ill. Groneberg 1997, 140. Megjegyzendő, hogy a *lu₂ zid* kifejezés a III. Ur-i dinasztia királyhymuszaitól sem idegen, a Šulgi isteni születését leíró műben (*Šulgi G*) az uralkodó ekképpen utal atyjára, Ur-Nammára, aki azonban ekkor már az alvilág lakója és bírása volt, vö. újabban Vacin 2011, 37 és 138. Mindazonáltal azt a lehetőséget sem vethetjük el, amely szerint a *lu₂-zid* e kontextusban egy papi címként értelmezendő, főképp, mivel ilyen formában a *Ninegala-himnusz* szent nászhoz kapcsolódó részletében is felbukkan, a tulajdonképpen szertartást megelőző, Inanáért szóló (!) siratóceremónia leírásakor: *Ninegala-himnusz* (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 73. sor.
- 81 A sor másik lehetséges értelmezése szerint az ifjak „karikákat” (*ēi^sra b₃*) hordoznak, tehát ismét valamilyen játékos tevékenységről lenne szó, vö. Römer 1965, 130, illetve főleg Groneberg 1997, 142–143, aki megjegyzi, hogy az itt leírt cselekedeteknek nincsenek világos párhuzamai az Inana/Ištar rituálékban. Ugyanakkor a

- béklyót/kalodát viselő ifjak a *Ninegala-himnusz* feltehetően egy ünnepségre vonatkozó leírásában is feltűnnek, a következő kontextusban: „A megbéklyózott ifjak [...], a beteg gyermek anyja fiát öledbe fekteti, (Inana), és anyái azoknak, akik megölettek, pompás csarnokodban imára serkennek” (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 88–90. Az utóbbi szöveg inkább egy bűnbánó, engesztelő rituálé érzetét kelti, ami meggyőző lehet a „karikával való játék” értelmezésével szemben.
- 82 Willem H. Ph. Römer értelmezését (Römer 1965, 165), mely szerint a sor második fele a nők egy speciális hajviseletére (su-hur-la₂) utal, az összes későbbi feldolgozás átvette, lásd Reisman 1973, 187; Groneberg 1997, 142; Black et al. 2006, 265. A gu₂ la₂ ige ugyanakkor meghajolni értelemben is használatos (lásd Sallaberger 2006, 250), és bár a fenti fordítás az utóbbit részesíti előnyben, a kérdés nyitva marad, nem zárható ki a másik értelmezési lehetőség sem.
- 83 Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye. A kifejezés már Gudeánál is megjelenik (Cyl A XXVII, 14–15: „a templom külső guennája az a hely, hol az Anunák ítéletet hoznak”, lásd ETCSL 2.1.7, 746–747, vö. B XVI, 17), vö. Reisman 1973, 195.
- 84 Vö. Harris 1991, 274–275, a 70. jegyzettel és Böck 2004, főleg 33.
- 85 Turner 1969, főleg 167–169; Eco 1984, főleg 6; Ivanov 1984, 13–16, a karneváli transzvesztitizmus kapcsán pedig uo., főleg 12–14.
- 86 *Isme-Dagan K* (ETCSL 2.5.4.11), 21–24 és 28.
- 87 Vö. Groneberg 1997, főleg xiv–xvii és 140–142, vö. Böck 2004, 31.
- 88 [nitah] munus-ra munus nitah-ra ku₄-ku₄-de₃^dInana za-kam, ETCSL 4.07.3 (*Inana C* = In-nin-ša₃-gur₄-ra-himnusz) 120.
- 89 Harris 1991, 263.
- 90 Akk. *ša mēlūša qablu* – BA 5 564:5, a kifejezés párhuzamához lásd még CAD M/2 15–16 (sub. *mēhultu*).
- 91 Lásd többek közt: Heimpel 1982, újabban pedig Abusch 2000, főleg 23–24 és 26.
- 92 *Nin-an-ak, „Az Ég Úrnője” – Inana nevének etimológiájáról lásd Selz 2000, 30 (*contra* Gelb 1960, 72, további hivatkozásokkal az istennév korábbi értelmezései kapcsán).
- 93 Szarzyńska 1993, főleg 8–10 és Szarzyńska 2000, 64–65, újabban pedig Brown 2000, 67 és Beaulieu 2003, 104.
- 94 *Inter alia*: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd még Reiner–Pingree 1981, 46–47 (Text IV, 7a) számos párhuzamos szöveg hely felsorolásával.
- 95 *Iddin-Dagan A*, 18, 90, és 128. sorok.
- 96 Az ábrán látható pecsétthenger (BM 130694, Kr. e. 1850–1720 körül), részletesebb tárgyalását lásd Westenholz 2007, 337 (a 23.3. ábrával), Istar szakállas ábrázolásaihoz lásd még: Reiner 1995, 5–6, a 14–17. jegyzetekkel és a 2. ábrával, a kultúrtörténeti párhuzamokhoz pedig: Groneberg 1997, xvi–xvii, további hivatkozásokkal.
- 97 LKA 37:3 és 3a, lásd Reiner 1974, 224, I. strófa, 4. sor. Vö. továbbá Aššur-bān-apli himnuszát a ninivei Istarhoz, mely szerint az istennő, „mint maga Aššur, szakállt visel.” (*akī^d Aššur ziqni zaq-nat*, ABRT 1 7:6 (= SAA 3 7)). Utóbbi szöveg egyébiránt az első évezredi Vénusz-ómenek gyakori megfogalmazásával és képével él, a releváns példákhoz lásd: CAD Z 126 (sub. *ziqnu b*). A sémi Istar (Aštar) mint asztrális istennek tulajdonított *eredendően* férfi aspektusról, illetve a Hajnalcsillag alakjában manifesztálódó esetleges női formájáról lásd Selz 2000, 32 a 44. jegyzettel és további hivatkozásokkal, *contra* Groneberg 1986, 30–31.
- 98 *sinnišaku eṭlu mutallum anāku*, SBH 106: 39, lásd CAD M/2 306 (sub. *mutallu*, lexikális szekció).
- 99 SB Gilgameš, VI. Tábla, 1–79. sor (és főleg 6–21), a szöveg kiadását lásd George 2003, 618–619. A jelenet részletes elemzéséhez lásd: Abusch 1986, az istennő „férfias viselkedéséhez” vö. Harris 1991, 272, egy ezzel ellentétes értelmezéshez pedig: Bahrani 2000, 100–101.
- 100 *Inter alia* Reisman 1973, 187, Leick 1994, 157 és Black et al. 2006, 264.
- 101 Vö. az első évezredi *Erra-eposz* híres sorát, amely szerint „A *kurgarrúkat* és *assinnukat* Istar, az emberek félelmére férfiból nővé változtatta” (^{lu2}kur-gar-ra ^{lu2}isinnī ša ana šupluh nišē Istar zikirūssunu utēru ana simmišūti) *Erra-eposz* IV 55, lásd Cagni 1977, 52.
- 102 A lexikális listák a hagyományosan a *kurgarrá*val (akkád *kurgarrū*) párosított *sa ḡ ur sa ḡ ot* ^{lu2}ur-SAL-ként is azonosítják, utóbbi szó szerint „férfi-nőt” jelent, akkád megjelölőjére, az *assinnura* pedig többször „nőies”-ként is utalnak, vö. MSL 12, 226, Hg. B IV 133. sor, és vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. A *kurgarrák* és *sa ḡ ur sa ḡ ok* az összes ismert Inana/Istar rituáléban emblematisz szereplők, és szinte mindenhol utalnak a lexikális és irodalmi hivatkozásokkal összhangban álló, egyszerre nőies és férfias megjelenésükre is, vö. Groneberg 1997, főleg 139–143. Istar kultikus személyzetének e két legjellegzetesebb csoportjáról, címeikről, sajátos jellemzőikről és tevékenységükről lásd Stefan Maul összefoglaló tanulmányát (Maul 1992), illetve újabban: Leick 1994, főleg 158 és 160, Groneberg 1997, főleg 139–140 és Teppo 2008.
- 103 A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori közel-keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd McCaffrey 2002, 385–391.
- 104 Eliade 1979, 113.
- 105 Lásd mindenekelőtt a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: Baumann 1986, 15–39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt: Eliade 1979, főleg 377.
- 106 Inana/Istar kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd Maul 1992, 163–164 és 169, valamint Groneberg 1997, 152–154. Azonban, mivel nem halunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, nem feleltethetjük meg őket a sámánok „klaszszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd Eliade 1980, főleg 4, ill. vö. Huffmon 2004, főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a tranz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így a sámánokkal ellentétben nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. Grabbe 2000, főleg 18.
- 107 A sumer galák (Akkadian *kalū*) Inana/Istar kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt kétséges. Általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az eme-salt, a sumer nyelv női dialektusát használták. A gala-papságról általánosságban lásd többek közt: Cooper 2006, 42–45, Bachvarova 2008, 19–22 és Teppo 2008, 83–84. Vö. továbbá: Rubio 2001, 270 a sumer gala ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.
- 108 A Ninivéből származó verzió szerint (CT 15, 46: Rv. 12). A szöveg aššuri kézirata e helyütt az *assinnu* helyett a *kulu’ut* nevezi meg (KAR 1 Rv. 6). Vö. a kompozit-szöveg 92. sorát: Lapinkivi 2010, 19. A *kulu’u* szintén Istar kultikus személyzetéhez tartozott, különféle zenés és táncos előadásokban vett részt, a lexikális listák a szöveggel összhangban az *assinnu*val azonosítják (^{lu2}[ur-SAL] = *kulu’u*, ^{lu2}ur-SAL = *assinnu*: Igituh rövid verzió, 265–266).
- 109 *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229
- 110 Glassner 1992, főleg 56–57.
- 111 *Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20, lásd még Farber-Flügge 1973, 28–29 és 54–55.

- 112 Ezen értelmezés széles körben elfogadott, lásd többek közt: Harris 1991, 276, Cooper 1993, 93, Groneberg 1997, 143 a 165. jegyzettel, és újabban Teppo 2008, 79 és 83. Lásd továbbá: Böck 2004, 27 és 33, a szertartás szóban forgó részének rituális harci játékként való értelmezéséhez.
- 113 Apuleius: *Metamorphoses* 8. 27–28.
- 114 Ahogyan már Willem H. Ph. Römer is felvetette, ilyen kontextusban az „alászállás” és „felemelkedés” a transzállapot elérésének irodalmi megfogalmazása lehet, vö. Römer 1988, 42.
- 115 Böck 2004, főleg 33.
- 116 Az Inana/Ištar rituálék játékos elemeire már többen felhívták a figyelmet, lásd: Harris 1991, 273–274, további hivatkozásokkal. Arról az egyedi és több ponton is homályos közép babilóni szövegről (HS 1893), amelyről korábban úgy gondolták, gyermekjátékok (ugrókötelezés, bújócska, birkózás, stb.) megnevezéseit sorolja fel, utóbb Ann Kilmer bizonyította be, hogy valójában Ištar kultuszához kapcsolható, lásd Kilmer 1991 (a teljes szöveg kiadásával és a kultikus játékokra való utalások részletes elemzésével).
- 117 A problematikus *a n - z i b - b a z a g h i - l i a n - n a* kifejezés, amely a *Ninegala-himnusz* 6. sorában is megjelenik, világos értelmezés híján csak részben fordítható, vö. Behrens 1998, 67.
- 118 Jones 2003, 294.
- 119 Turner 1969, főleg 96–97.
- 120 A későbbi babilóniai és asszír újévi ünnepek (*akītu*) menetének és szimbolikájának rövid összefoglalását lásd: Pongratz-Leisten 1999.
- 121 Pongratz-Leisten 1994, 71–78.
- 122 Noha a szertartás számos tekintetben összevethető a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újévvvel (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újholddal kezdődött, lásd többek közt: Pongratz-Leisten 1999, 294–295), fontos megjegyezni, hogy a szövegben használt *sumer zag-mu* (szó szerint: „az év határa”) kifejezés már kevésbé egyértelmű konnotációkkal bír. Walther Sallaberger klasszikus tanulmányának (Sallaberger 1993) megjelenése óta világos ugyanis, hogy a *zag-mu* a III. Ur-i dinasztia korában nem egy átfogó, állami ceremóniára utal, amit mindenhol egy időben rendeztek, hanem a prominens kultikus központok főisteneinek saját, leglényegesebb ünnepeire, amelyeket értelem szerűen minden városban más időpontban tartottak – Sallaberger ezért elveti az „Újév” fordítást, a *zag-mu* t a kultikus év csúcspontjaként határozza meg, bővebben lásd: Sallaberger 1993, 142–143 (a 669. jegyzettel), 175, 310, illetve rövid összegzését: Sallaberger 1999b. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatóbb ismeretekkel, ezért a kifejezés ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezel-
- nünk, és így, bár világosan a város főistennőjének ünnepére, azaz a *helyi* kultikus év kezdetére utal, jelen tanulmány szándékosan elkerüli az átfogó „Újév” fordítást.
- 123 Nem tisztázott, hogy az itt használt *e₂-gal* („palota”) kifejezés az uralkodói rezidenciára, illetve annak egy meghatározott részére utal-e, ahol esetlegesen a királyi rítusokat hajtották végre (vö. a Šulgi himnuszából ismert előfordulásait, utóbbiakról lásd De Clerq 2004, 60, a III. Ur-i dinasztia korában detektálható palotai rítusokról általánosságban pedig De Clerq 2004, 38–39), vagy pedig a himnusz az Inanával azonosított isini főistennő, Ninisina hasonló nevű templomát (*e₂-gal-mah*) nevezi meg
- 124 Szó szerint: „a palota úrnője”. Eredetileg önálló istennő, aki már a legkorábbi ismert, Fāraból származó istenlistában is szerepel (Kr. e. 2600 k.), később azonban beleolvad Inana alakjába. A név a III. Ur-i dinasztia korától az irodalmi szövegekben már minden esetben Inanára utal, lásd De Clerq 2004, 56–58.
- 125 A Hold eltűnésének napja (ud nu₂-a, akkád *bubbulum*, szó szerint: „amikor (a Hold) lenyugszik/megpihen”) az Új Hold, az Új Fény havonta megült ünnepének előestéjét jelenti, azaz, amikor a Hold nem látható, és a sumer hiedelem szerint az Alvilágban jár. A III. Ur-i dinasztia korában (és feltehetően az azt követő időszakban is) a királykultusz lényeges részét képező Hold-ünnepekről lásd Sallaberger 1993, 38–89, a Hold eltűnésének napjáról pedig id. mű, főleg 54 és 60–62.
- 126 Lásd többek közt Dietler 2001, főleg 67–71.
- 127 Turner e meghatározó tézisének kifejtését lásd többek közt: Turner 1967, főleg 50–51.
- 128 Cooper 1993, főleg 91.
- 129 Bell 1997, főleg 92–93, a további kategorizálási lehetőségek említésével.
- 130 Jones 2003 és Pongratz-Leisten 2008.
- 131 Böck 2004.
- 132 Vö. van Gennepp átmeneti rítusokról szóló alapvető munkáját (van Gennepp 1977; első kiadása 1909), amelynek tételait utóbb Victor Turner fejlesztette tovább, a szeparáció, az átmenetiség és az új létállapot fázisai közül alapvetően a köztes, a liminális állapotra koncentrálna.
- 133 Charpin 2004, 62.
- 134 Pongratz-Leisten 2008, 58–60.
- 135 A kora óbabilóni korszakra e találó, a kínai történelemírásból kölcsönzött megnevezéssel utóbb Seth Richardson utalt, lásd Richardson 2010, 225.
- 136 A Kudur-Mabuk dinasztia származásáról bővebben és újabban lásd: Fitzgerald 2002, 130–132. Kudur-Mabuk lánya, a larsai Warad-Sin (Kr. e. 1834–1823) nővére, az Ur-i Enanedu en-papnővé avatásáról és ennek körülményeiről lásd: Fitzgerald 2002, 134–135.

Bibliográfia

- Abusch, Tzvi 1986. „Ishtar’s Proposal and Gilgamesh’s Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1-79”: *History of Religions* 26, 143–187.
- Abusch, Tzvi 2000. „Ishtar”: *NIN* 1, 23–27.
- Bachvarova Mary R. 2008. „Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective”: Ann Suter (szerk.): *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford – New York, 18–52.
- Bahrani, Zainab 2000. „The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety”: *NIN* 1, 95–106.
- Bahrani, Zainab 2002. „Performativity and the Image: Narrative, Representation, and the Uruk Vase”: E. Ehrenberg (szerk.): *Leaving no Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake, 15–22.
- Baumann, Hermann 1986. *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin, 1986.
- Beaulieu, Paul-Alain 2003. *The Pantheon of Uruk in the Neo-Babylonian Period*. Cuneiform Monographs 23. Leiden.
- Behrens, Hermann 1998. *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Innannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*. FAOS 21. Stuttgart.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York – Oxford.

- Berlin, Adele 1979. *Enmerkar and Ensuhekshdanna. A Sumerian Narrative Poem*. Occasional Publications of the Babylonian Fund 2. Philadelphia.
- Bernbeck, Reinhard 2008. „Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 157–170.
- Birsch, Nicole 2006. „The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur”: *JAOS* 126, 161–176.
- Black, Jeremy – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi, Gábor 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.
- Bloch, Maurice 1989. *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. London.
- Böck, Barbara 2004. „Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana”: *Numen* 51/1, 20–46.
- Brown, David 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Cuneiform Monographs 18. Groningen.
- Cagni, Luigi 1977. *The Poem of Erra*. SANE 1.3. Malibu.
- Charpin, Dominique 2004. „Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595)”: D. Charpin – D. O. Edzard – M. Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*. OBO 160/4. Fribourg–Göttingen, 25–480.
- Collon, Dominique 1987. *First Impressions – Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London.
- Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions I*. The American Oriental Society. Translation Series 1. New Haven.
- Cooper, Jerrold S. 1993. „Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia”: E. Matushima (szerk.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20–22, 1992*. Heidelberg, 81–96.
- Cooper, Jerrold S. 1993b. „Paradigm and Propaganda: The Dynasty of Akkade in the 21st Century”: Jerrold S. Cooper – Mario Liverani (szerk.): *Akkad, the First World Empire. Structure, Ideology, Tradition*. Padua, 11–23.
- Cooper, Jerrold S. 2006. „Genre, Gender and the Sumerian Lamentation”: *JCS* 58, 39–47.
- Cooper, Jerrold S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia: A Fleeing Phenomenon”: N. Birsch et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 261–265.
- De Clerq, Greeta 2004. *Die Göttin Ninegal/Bēlet-ekallim nach den altorientalischen Quellen des 3. und 2. Jt. v. Chr. Mit einer Zusammenfassung der hethitischen Belegstellen sowie der des 1. Jt. v. Chr.* Kiadatlan PhD disszertáció. Würzburg.
- Dietler, Michael 2001. „Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”: M. Dietler – B. Hayden (szerk.): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, 67–114.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Eco, Umberto 1984. „The Frames of Comic Freedom”: T. A. Sebeok (szerk.): *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin – New York, 1–9.
- Edzard, Dietz Otto 1980. „Königslisten und Chroniken: A. Sumerisch”: *RIA* 6, 77–86.
- Eliade, Mircea 1974. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Princeton.
- Eliade, Mircea 1979. *The Two and the One*. Chicago.
- Eliade, Mircea 1980. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- Ellis, Maria deJong 1987. „The Goddess Kitium Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali”: J. Margueron – J.-M. Durand (szerk.): *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5. Paris, 236–266.
- Esztári Réka 2011. „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat. A sumer nugig cím értelmezési lehetőségei”: *Ókor* 2011/4, 8–17.
- Farber, Walter 1983. „Die Vergöttlichung Narām-Sîns”: *Orientalia* 52, 67–72.
- Farber-Flügge, Gertrud 1973. *Der Mythos „Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Studia Pohl 10. Rome.
- Fitzgerald, Madeleine A. 2002. *The Rulers of Larsa*. Kiadatlan PhD disszertáció. New Haven, Yale.
- Frankfort, Henri 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago.
- Frankfort, Henri – Lloyd, Seton – Jacobsen, Thorkild 1940. *The Gilmisîn Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*. OIP 43. Chicago.
- Frayne, Douglas R. 1993. *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*. RIME 2. Toronto–Buffalo–London.
- Frayne, Douglas R. 1985. „Notes on the Sacred Marriage Rite”: *BiOr* 42, 5–22.
- Frazer, James G. 1913. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*. London.
- Frazer, James G. 2002. *Az Aranyág* (Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György). Budapest.
- Frymer-Kensky, Tikva 1992. *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York.
- Gannon, Martin J. 2003. *Understanding Global Cultures: Metaphorical Journeys through 23 Nations*. New York.
- Geertz, Clifford 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton.
- Gelb, Ignace J. 1960. „The Name of the Goddess Innin”: *JNES* 19, 72–79.
- Gennep, Arnold van 1977. *The Rites of Passage*. London.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford.
- Glassner, Jean-Jacques 1992. „Inanna et les me”: Maria de Jong Ellis (szerk.): *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*. Philadelphia, 55–86.
- Grabbe, Lester L. 2000. „Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective”: Martti Nissinen (szerk.): *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. SBL Symposium Series 13. Atlanta, 13–32.
- Groneberg, Brigitte 1997. *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen.
- Hallo, William W. 1959. „The Last Years of the Kings of Isin”: *JNES* 18, 54–72.
- Hallo, William W. 1987. „The Birth of Kings”: John H. Marks – Robert M. Good (szerk.): *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford, CT, 45–52.
- Harris, Rivka 1991. „Inanna-Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites”: *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.
- Heimpel, Wolfgang 1982. „A Catalog of Near Eastern Venus Deities”: *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- Hrouda, Barthel (szerk.) 1991. *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München.
- Huffmon, Herbert Bardwell 2004. „The *assimum* as Prophet: Shamans at Mari?”: C. Nicolle (szerk.): *Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10–13 juillet 2000)*. CRRAI 46. Paris, 241–247.

- Ivanov, Viacheslav V. 1984. „The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites”: T. A. Sebeok (szerk.): *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin – New York, 11–35.
- Jacobsen, Thorkild 1939. *The Sumerian King List*. AS 11. Chicago.
- Jacobsen, Thorkild 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven – London.
- Jakobson, Roman 1956. „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”: R. Jakobson – M. Halle (szerk.): *Fundamentals of Language* 2. The Hague, 53–82.
- Jones, Philip 2003. „Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A”: *JAOS* 123, 291–302.
- Kienast, Burkhard 1990. „*Narāmsīn mut ʿINANNA*”: *Orientalia* 59, 196–202.
- Kilmer, Ann Drafkorn 1991. „An Oration on Babylon”: *AoF* 18, 9–22.
- Klein, Jacob 1976. „Šulgi and Gilgameš: Two Brother-Peers (Šulgi O)”: Barry L. Eichler – Jane W. Heimerdinger – Åke W. Sjöberg (szerk.): *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*. AOAT 25. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 271–292.
- Klein, Jacob 1981. *Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur*. Ramat-Gan.
- Komoróczy Géza 1979. *A Sumer irodalmi hagyomány. Tanulmányok*. Budapest.
- Komoróczy, Géza 1982. „Literatur am Königshof”: H. Klengel (szerk.): *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 15. Berlin, 155–161.
- Komoróczy Géza 1983. *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükre*. Budapest.
- Kramer, Samuel Noah 1969. *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. London.
- Kraus, Fritz Rudolf 1974. „Das altbabylonische Königtum”: Garelli, P. (szerk.): *Le Palais et la Royauté. Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 235–261
- Landsberger, Benno 1926. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt”: *Islamica* 2, 355–372.
- Lapinkivi, Pirjo 2004. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. State Archives of Assyria Studies 15. Helsinki.
- Lapinkivi, Pirjo 2010. *The Neo-Assyrian Myth of Ištar’s Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary*. SAACT 6. Helsinki.
- Leick, Gwendolyn 1994. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London.
- Ludwig, Marie-Christine 1990. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. SANTAG 2. Wiesbaden.
- Maul, Stefan M. 1992. „Kurgarrū und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft”: V. Haas (szerk.): *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*. Konstanz, 159–171.
- McCaffrey, Kathleen 2002. „Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard?”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki, 379–391.
- Michalowski, Piotr 1983. „History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List”: *JAOS* 103, 237–248.
- Michalowski, Piotr 2008. „The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia”: N. Birsich et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 33–45.
- Parpola, Simo 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria 9. Helsinki.
- Pongratz-Leisten, Beate 1994. *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen 16. Mainz.
- Pongratz-Leisten, Beate 1999. „Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen”: *RIA* 9, 294–298.
- Pongratz-Leisten, Beate 2003. „When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”: M. Köckert – M. Nissinen (szerk.): *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201. Göttingen, 132–168.
- Pongratz-Leisten, Beate 2008. „Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 43–73.
- Reichel, Clemens 2008. „The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Shu-Sin Cult at Eshnunna and its Aftermath.”: N. Birsich et al. (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 133–155.
- Reiner, Erica – Pingree, David Edwin 1981. *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enūma Anu Enlil, Tablets 50–51*. BiMes II/2. Malibu.
- Reiner, Erica 1974. „A Sumero-Akkadian Hymn of Nanā”: *JNES* 33, 221–236.
- Reiner, Erica 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia.
- Reisman, Daniel 1973. „Iddin-Dagan’s Sacred Marriage Hymn”: *JCS* 25, 185–202.
- Renan, Ernst 1990. „What is a Nation?”: H. K. Homi Bhabha (szerk.): *Nation and Narration*. London, 8–22.
- Renger, Johannes 1972–1975. „Heilige Hochzeit. A. Philologisch”: *RIA* 4, 251–259.
- Richardson, Seth 2010. „On Seeing and Believing: Liver Divination and the Era of Warring States”: A. Annus (szerk.): *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Oriental Institute Publications 6. Chicago, 225–266.
- Roscoe, Will 1996. „Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion”: *History of Religions* 35, 195–230.
- Römer, Willem H. Ph. 1965. *Sumerische „Königshymnen” der Isin-Zeit*. Leiden.
- Römer, Willem H. Ph. 1988. „Sumerische Hymnen II”: *BiOr* 45, 24–60.
- Rubio, Gonzalo 2001. „Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story”: *JAOS* 121, 268–274.
- Sallaberger, Walther 1993. *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7. Berlin.
- Sallaberger, Walther 1999a. „Ur III-Zeit”: W. Sallaberger – A. Westenholz, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 121–414.
- Sallaberger, Walther 1999b. „Neujahr(sfest)”: *RIA* 9, 291–294.
- Sallaberger, Walther (szerk.) 2006. *Leipzig-Münchener Sumerische Zettelkasten*. München. <http://www.assyriologie.uni-muenchen.de/forschung/sumglossar/zettelkasten2006_09.pdf>
- Sazonov, Vladimir 2007. „Vergöttlichung der Könige von Akkade”: T. R. Kämmerer (szerk.): *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im alten Orient*. Berlin – New York, 325–341.
- Sefati, Yitschak 1998. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan.
- Soldi, Sebastiano 2006. *Az ókori Közel-Kelet művészete*. Budapest.
- Sollberger, Edmond 1954. „New Lists of the Kings of Ur and Isin”: *JCS* 8, 135–136.
- Steible, Horst 1982. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I. Inschriften aus Lagaš*. FAOS 5/1. Wiesbaden.
- Steinkeller, Piotr 1992. „Išbi-Erra’s Himmelfahrt”: *N.A.B.U.* 1992/3, 3 (no. 4).

- Steinkeller, Piotr 1996. „On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”: K. Watanebe (szerk.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, 103–137.
- Steinkeller, Piotr 2003. „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List”: W. Sallaberger et al. (szerk.): *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden, 267–292.
- Sweet, R. F. G. 1994. „A New Look at the ‚Sacred Marriage’ in Ancient Mesopotamia”: E. Robbins – S. Sandahl (szerk.): *Corolla Torontonensis: Studies in Honor of Ronald Morton Smith*. Toronto, 85–104.
- Szarzyńska, Krystyna 1993. „Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *RA* 87, 7–26.
- Szarzyńska, Krystyna 2000. „Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *NIN* 1, 63–74.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1968. „The Magical Power of Words”: *Man* 3, 175–208.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1985. *Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge.
- Teppo, Saana 2008. „Sacred Marriage and the Devotees of Ištar”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 75–92.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca – London.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York (magyarul: *A rituális folymat*. Budapest, 2002).
- Vacín, Luděk 2011. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. Kiadatlan PhD disszertáció. London.
- Van Buren, Elisabeth Douglas 1944. „The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia”: *Orientalia* 13, 1–72.
- Vanstiphout, Herman L. J. 2003. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Writings from the Ancient World 20. Leiden.
- Volk, Konrad 1989. *Die Balaĝ-Komposition úru à m-ma-ir-ra-bi. Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19’ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*. FAOS 18. Stuttgart.
- Weiershäuser, Frauke 2008. *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1. Göttingen.
- Westenholz, Joan Goodnick 1989. „Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.): *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11*. Philadelphia, 539–556.
- Westenholz, Joan Goodnick 1998. „Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore”: J. Prosecký (szerk.): *Intellectual Life in the Ancient Near East*. CRRAI 43. Prague, 451–462.
- Westenholz, Aage 1999. „The Old Akkadian Period: History and Culture”: W. Sallaberger – A. Westenholz: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 17–105.
- Westenholz, Joan Goodnick 2000. „King by Love of Inana. An Image of Female Empowerment?”: *NIN* 1, 91–94.
- Westenholz, Joan Goodnick 2007. „Inanna and Ishtar in the Babylonian World”: G. Leick (szerk.): *The Babylonian World*. London, 332–347.
- Wilcke, Claus 1974. „Zum Königtum in der Ur III-Zeit”: Garelli, P. (szerk.): *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 177–232.
- Wilcke, Claus 1988. „König Šulgis Himmelfahrt”: C. Müller – H. J. Paproth (szerk.): *Festschrift László Vajda. Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 1. München, 245–255.
- Wilcke, Claus 1989. „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.): *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11*. Philadelphia, 557–571.
- Woods, Christopher 2012. „Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 78–96.
- Zgoll, Annette 1997. „Inana als nugig”: *ZA* 87, 181–195.