

Babilón szent térségei

Kalla Gábor

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

Bevezetés

A mezopotámiai templomok jellegét, számát, egy-egy település és az egész társadalom életében betöltött szerepüket alapvetően két tényező határozta meg. Az első, hogy ez a kultúra egy rendkívül kiterjedt és erősen strukturált istenvilágot tisztelt, melynek legfontosabb alakjai az egész vallási-kulturális rendszerben meghatározó szerepet játszottak. A másik alapvető jelenség, hogy az egyes templomokat a falaik közt tisztelt istenségek lakóhelyének tartották, emiatt nem is létezett külön szó a templomra, hanem az adott isten házának (sumerül: *é*, akkádul: *bītum*) nevezték azokat. Az antropomorfizált istenképből következett, hogy az isteni jelenlétet a kultusz-szobrok tették átélhetővé, a templom épülete pedig az istenség háztartásának is helyt adott, azaz a kultikus személyzet, a papság mellett kézművesek tartoztak hozzá. Minél nagyobb volt egy város, minél fontosabb volt politikai szerepe, annál több templommal rendelkezett — a birodalmi metropoliszokban százával állhattak kisebb-nagyobb kultikus építmények. Sajátos kettősség jellemezte az istenek földi működésének felfogását. Miközben képmásaikban testesültek meg, és úgy gondolták, hogy ezek révén is jelenlévők, egyszerre az ország számos templomában és számos szoborban is megnyilvánulhattak. Ha ezeket a rituális körülmények között, gondosan kivitelezett plasztikákat elfogadta egy istenség, akkor ennek révén kapcsolat jött létre a kozmosz azon metafizikus világával is, melynek legnyilvánvalóbb jelei az égbolton voltak láthatóak. A földi geográfia képmása lett az éginek, a templomok pedig egy szakrális topográfia csomópontjaivá váltak. Ez a felfogás mindig is jellemzője volt a mezopotámiai kultúrának, de legfejlettebb, egészen kifinomult formáit a Kr. e. 1. évezred folyamán érte el, mindenekelőtt Babilón kultikus térszerkezetében.

A mezopotámiai istenvilág jellege

A mezopotámiai civilizáció gazdag istenvilága még az ókori viszonylatban is kiemelkedik.¹ Az *An=Anum* elnevezésű istenlista,² a legteljesebb ilyen témájú szövegtípus, körülbelül 1750 istennevet sorol fel,³ de számos olyan lokális istent is ismerünk, melyeket ez a hét táblás sorozat nem említ, mivel nevük nem került be a fő szöveghagyományba. A sorozaton belüli elrendezés jól átgondolt teológiai rendszert alkotott, a kisebb jelentőségű istenségeket a nagy istenek körébe⁴ sorolták be, ezek udvartartásaihoz rendelve őket. Például Šamaš (sumer Utu), a napisten udvartartásában 108 nevet soroltak fel, mellék- és dísznevei mellett a feleséget, a gyerekeket és azok családjait, udvari tisztviselőket és szolgálókat. Valójában itt nem egyetlen nagy pantheonról, hanem lokális istenvilágok sorozatáról van szó, melyek nem egyszerre léteztek,⁵ hanem tudós rendszerezéssel olvasztották őket egy nagyobb rendszerbe.⁶

A legjelentősebb istenek átfogó, univerzális jellegűek, kozmikus-funkcionális szerepkörük (Ég, Föld, Édesvízű Óceán, Alvilág, Nap, Hold, Esthajnalcillag, vagy születés, gyógyítás stb.)⁷ miatt mindenhol megtalálhatóak, és állandó tagjai voltak az ún. birodalmi pantheonoknak is. Azokat az isteneket sorolhatjuk ide, akik központi szerepet játszottak az egyes időszakok kiemelkedő hatalmainak felirataiban. Ezek száma sokkal korlátozottabb volt, általában 20–30 körül mozgott.⁸ Emellett minden városnak megvolt a maga főistene, aki köré helyi pantheonok szerveződtek, sokszor bonyolult családi viszonyrendszert alkotva. Ugyanazokat az istenségeket más-más városban sokszor eltérő rokonsági rendszerben és hierarchiában, más szerepben találjuk, ami eltérő hagyományokat tükröz.⁹

¹ A mezopotámiai istenek általános áttekintéséhez lásd EDZARD 1965; BLACK–GREEN 1992; legújabban KREBERNIK 2012 ad tömör és jó összefoglalást.

² Az *An=Anum* istenlistáról lásd LITKE 1998, a mezopotámiai istenlistákról általában pedig LAMBERT 1957–1971.

³ Manfred Krebernik számításai szerinti adat (KREBERNIK 2002: 35). A tényleges számot nehéz megmondani, a szöveg legjobb állapotú változata összesen 2217 sorból áll, de nagy számban szerepelnek benne melléknevek és névvé alakított díszítő jelzők (*epitheton ornans*) is, amelyeket Krebernik tudatosan nem vett figyelembe. A legtöbb névváltozatban Mardukot tisztelték, az ő ötven dísznevét sorolja fel az *Enūma eliš* című teremtéseposz VI. és VII. táblája, feltárván az egyes nevek rejtett értelmét (TALON 2005: 67–76; 102–108; értelmezéséhez lásd LAMBERT 1984; SERI 2006). Az ötvenes szám jelentősége, hogy ez Enlilnek, a pantheon korábbi fejének szimbolikus száma (KREBERNIK 2012: 43). Egy ennél bővebb felsorolást találunk az *An=Anum* listában, de két helyen: a II. táblán, ahol Enki/Ea fiaként jelenik meg, és a VII. táblán, ahol önállóan. Wilfred G. Lambert szerint a két tradíció egy közös forrásra vezethető vissza, melyből a kompozíciók tudós szerkesztői eltérően merítettek (LAMBERT 1984). Létezik egy olyan magyarázó lista (STC 1, 165–166//CT 25, 46–47) is, melyet Andrea Seri szerint közvetlenül követett az *Enūma eliš* szerzője (SERI 2006).

⁴ Ezekről a csoportokról áttekintést ad SALLABERGER 2003–2005: 306, Tab. 3.

⁵ SALLABERGER 2003–2005.

⁶ Ez a törekvés már a Kr. e. 2. évezred második felében kanonizált *An=Anum* lista előzményeire is jellemző. Gonzalo Rubio kutatásai kimutatták, hogy a kora dinasztikus kori istenlisták (Kr. e. 27–26. sz.) nevei sem teljesen a helyi pantheonokra reflektáltak, hanem hasonló, átfogó konstrukciók voltak (RUBIO 2011). Ezt jelzi a felsorolt istennevek nagy száma is: Fāra/Šurupak kb. 600 név; Abū Šalābiḥ kb. 430 név.

⁷ Lásd pl. KREBERNIK 2002; 2012.

⁸ Az állami és birodalmi pantheonokról lásd SALLABERGER 2003–2005: 301–303.

⁹ A helyi pantheonok néhány példáját lásd RICHTER 2004² (óbabilóni kor), illetve BEAULIEU 2003 (újabilóni kor).

Bár a háromezer éves mezopotámiai történelem politikai változásai révén a pantheon is folyamatosan átalakulóban volt, az egész Folyóköz főistenének személye meglepő állandóságot mutatott. Ez azt jelenti, hogy a Kr. e. 3–2. évezred nagy részében Enlilt, Nippur városának főistenét tekintették a pantheon fejének,¹⁰ ennek nyomát később is viseli az *enlilūtu* („enlil-ség”) kifejezés, amely az univerzum irányításának jogát jelentette. Valószínűleg a Kr. e. 12. századtól, vagy valamivel korábban Marduk, Babilón főistene vette át ezt a szerepet, amelyet az önálló mezopotámiai civilizáció végéig megtartott.¹¹ Ehhez képest mondhatni csak epizód, bár igen lényeges, az asszíroknak az a kísérlete, hogy saját főistenüket, Aššurt emeljék az istenvilág csúcsára.¹²

A templomok és kultusz-szobrok

A mezopotámiai városok lakónegyedei számos kisebb-nagyobb szentélynek adtak otthont, melyek közül kiemelkedtek a nagyobb települések védőistenségeinek templomai — központi jelentőségüket általában nagy toronytemplomok, *zikkuratu*-k jelezték.¹³ Az ilyen különleges fontosságú kultuszhelyeknek nemcsak az adott közösség identitása szempontjából volt nagy jelentőségük — hatásuk túlmutatott az adott régióon. A nagy templomok a mezopotámiai pantheon legfontosabb isteneinek tiszteletét szolgálták, ennek megfelelően a település-hierarchia csúcsán álló városok egyben az egész Folyóközre kiterjedő kultikus hálózat gócpontjait is jelentették.

A templomok körzetét szent térként hasították ki a profán világból, itt találkoztak a kozmikus szférák, az ég, a föld és az alsó világ. Az isteni lényeggel (*ilūtu*)¹⁴ maguk az építmények is átítatódtak, életerőt (*baltu/baštu*) adván ezáltal az egész városnak, mint ezt a borsippai Ezida templomának dicsőítésére írott késő babilóni himnusz is egyértelműen kifejezi.¹⁵ A templomok egy őseredeti, istenek által alkotott konstrukció másolatai voltak,¹⁶ de ez nem jelenti azt, hogy egyfajta alaprajz szerint készültek volna. Minden templomnak létezett égben megírt tervrajza, ami miatt a Kr. e. 1. évezredben templomokat isteneiktől függetlenül

¹⁰ Érdekes módon Nippurban két városistenséget is tiszteltek. Ninurta volt a tulajdonképpeni városisten, az apjaként számon tartott Enlil szerepe pedig nagyobb régióra terjedt ki, és a birodalmi pantheon fejévé vált. Ez a kettősség Walther Sallaberger szerint az Akkád-dinasztia korától jelent meg, és a központosítási törekvések tükréeként jött létre (SALLABERGER 1997: 152–153).

¹¹ Lásd később!

¹² Az Enlillel való azonosítás révén. Lásd MAUL 1998: 191–192. Eredetileg Marduk és Aššur is kisebb jelentőségű lokális istenségek lehettek (lásd LAMBERT 1983, 1984; SOMMERFELD 1982; 1987–1990).

¹³ A templomok és toronytemplomok építészeti megjelenéséről összefoglalóan lásd HEINRICH 1982.

¹⁴ Számos jelenség teszi egyértelművé, hogy az istenség lényegében összeforrott a templomával és a városával. Ezt jelzik egyes városnevek írásmódjai, ahol az isteneket leíró jelek is szerepet kaptak, pl. Utu Larsa városának nevében (lásd KREBERNIK 2012: 55–56), vagy később a személynevek, melyekben az istenekre utalva theophorikus elemként templomuk és városuk is megjelenhetett (Lásd LAMBERT 1983: 83–84).

¹⁵ Eredeti kiadása KÖCHER 1959. Újabb fordításához lásd AMBOS 2004: 47.

¹⁶ AMBOS 2004: 47–48

is azonosíthaták bizonyos csillagképekkel.¹⁷ Egy másik gondolat, hogy az égbolt másaként tekintettek rájuk.¹⁸ Az istenség lakóhelyeként felfogott kultushelyek felépítését megtisztító és átmeneti rituálék sora kísérte,¹⁹ melynek csúcspontja az istenszobrok elhelyezése volt, azaz az istenség és udvartartásának rituális bevonulása.²⁰

Az istenszobrok elkészítését is szigorú szabályok írták körbe.²¹ A több anyagból készült kompozit szobrokon kézműves istenek munkáját követő, azok helyettesítőjeként, *hypostasis*-aként működő mesterek dolgoztak: a szobor fából készült magját asztalos, a berakott szemeket kőfaragó, az arcot kővésnök, a nemesfém ruhát pedig aranyműves készítette el, míg a test más részeit bronzműves vonta be. E mesterek szakmai ismeretei titkos tudománynak (*pirištu*) számítottak. Az emberkéz alkotta szobrot hosszas, több napos rituálé-sorozatokkal tették alkalmassá arra, hogy az istenség elfoglalja benne a helyét. A szertartás neve *mīs pî* („szájmosás”) volt,²² ami a leglényegesebb részre utal — metafizikai értelemben a szobrot ezáltal tették alkalmassá arra, hogy elfogyassza az ellátására készült ételt.²³ Egy érdekes szöveg, az ún. *Šamaš-tábla* szerint az istenségnek el kellett fogadnia a szobrot, s ha ez nem megfelelő formában készült el, és az isten így nem „ismert magára”, az súlyos következményekkel járt nemcsak a templomra és a városra, hanem az egész társadalomra nézve: aszály, éhínség és járványok pusztíthatnak.²⁴ Az akkád nyelvű *Erra-eposz* szerint Mezopotámiában a Kr. e. 12. századi zűrzavarok, nomád pusztítás és a járványok azért következtek be, mert a Babilóniát védő Marduk isten elhagyta szobrát és templomát, és átengedte az irányítást a pusztító pestis-istennek, Errának. Marduk távozásának oka a szobor rossz állapotba kerülése volt.²⁵

Amennyiben az istenség elfogadta a szobrát, és elfoglalta helyét a templom szentélyében, a társadalom jólétét kizárólag az ősi kultikus előírások (*parṣu*) szigorú betartása garantálta. Ennek részét képezte a papi személyzet összetétele, a megfelelő rituálék pontos végrehajtása, melyek közül a legfontosabb elem az istenség napi étkeztetése — a mezopotámiai vallási felfogás egyik leginkább antropomorf eleme — volt. Ugyanakkor nyilvánvalóan tisztában voltak azzal, hogy mindez szimbolikus cselekedet. A képmás Angelika Berlejung megfogalmazásában:

¹⁷ Aššur-aḫ-iddina egyik feliratában az Esagilát, Marduk isten fő templomát nemcsak Enki/Ea istenek vízalatti háza másának, hanem az *ikū*-csillag megfelelőjének írta le. BORGER 1956:21, 47–51 sorok; lásd hozzá GEORGE 1992: 297. Hasonló azonosításokhoz lásd WEIDNER 1967: 47.

¹⁸ Az aššuri Aššur-templom díszítésének rendszere például erre utal (HUXLEY 2000).

¹⁹ Ezek mintaszerű bemutatása AMBOS 2004.

²⁰ Az esemény legrészletesebb leírását Gudea sumer nyelvű templomépítési himnuszában találjuk (Kr. e. 22. sz.), ennek ilyen szempontú feldolgozásához lásd SUTER 2000.

²¹ Az istenszobrok készítéséről és a rituálékról lásd WALKER–DICK 2001.

²² A kilenc táblából álló sorozat kiadása: WALKER–DICK 2001.

²³ Az étkezési rituálékat legjobban a kései, hellénisztikus kori szövegekből ismerjük, lásd LINSSEN 2004.

²⁴ A kőtábla új feldolgozása: WOODS 2004.

²⁵ BERLEJUNG 1998: 149–154; BOTTÉRO 2001: 65; WALKER–DICK 2001: 7. Az eposz kiadása: CAGNI 1969. Angol fordítása: DALLEY 1989: 285–315.

„értelemmel rendelkező és leírható megjelenítése egy mélyebben gyökerező valóságnak, a láthatatlan realitás manifesztációja. Egy ilyen kép a láthatatlant teszi láthatóvá és elvezeti a szemlélőt az elrejtett valósághoz.”²⁶

Az istenek égi és földi jelenléte egyszerre is érvényesülhet, de külön is válhat, így nem meglepő, hogy ugyanaz az istenség egy időben nemcsak több különböző településen nyilvánulhatott meg képmása által, hanem sokszor ugyanabban a városban és egyazon templomon belül is egyszerre lehetett jelenvaló — több helyen.²⁷

A templomok a misztikus módon bennük lakozó istenségek révén váltak szakrális csomóponttá, a környékükön lakó emberek pedig részesülhettek ebből a szakralitásból. Babilónt templomai tették szent helyé, ugyanakkor ez a hatalmas metropolisz ezer szállal kapcsolódott a Folyóköz más kultikus központjaihoz is, és azok örököseként mutatta fel magát.

Babilón feltárása

Babilón Kr. e. 1. évezred első felében kialakított képét, azon időszakét, amikor a korabeli világ legnagyobb és legjelentősebb centruma volt,²⁸ régészeti és írásos forrásokból egyaránt jól ismerjük (1. kép). A Német Keleti Társaság (*Deutsche Orient-Gesellschaft*) régészeti expedíciója, melyet Robert Koldewey vezetett, 1899 és 1917 között végzett átfogó ásatásokat a város területén.²⁹ A 850 hektár kiterjedésű települést ennyi idő alatt természetesen nem lehetett teljesen feltárni, csak néhány kiválasztott, a város szerkezete szempontjából hangsúlyos építészeti emléket ástak ki, illetve dokumentáltak.³⁰ Többek között a külső és belső városfalak tekintélyes részét, több városkaput, közöttük a mázas téglákkal díszített látványos Istar-kaput, a felvonulási út nagy részét, három palotát, Marduk isten szentélykörzetét a zikkurattal („Bábel-tornya”), négy városi templomot (ehhez járult egy további az iraki ásatások révén) és végül egy lakónegyedet.

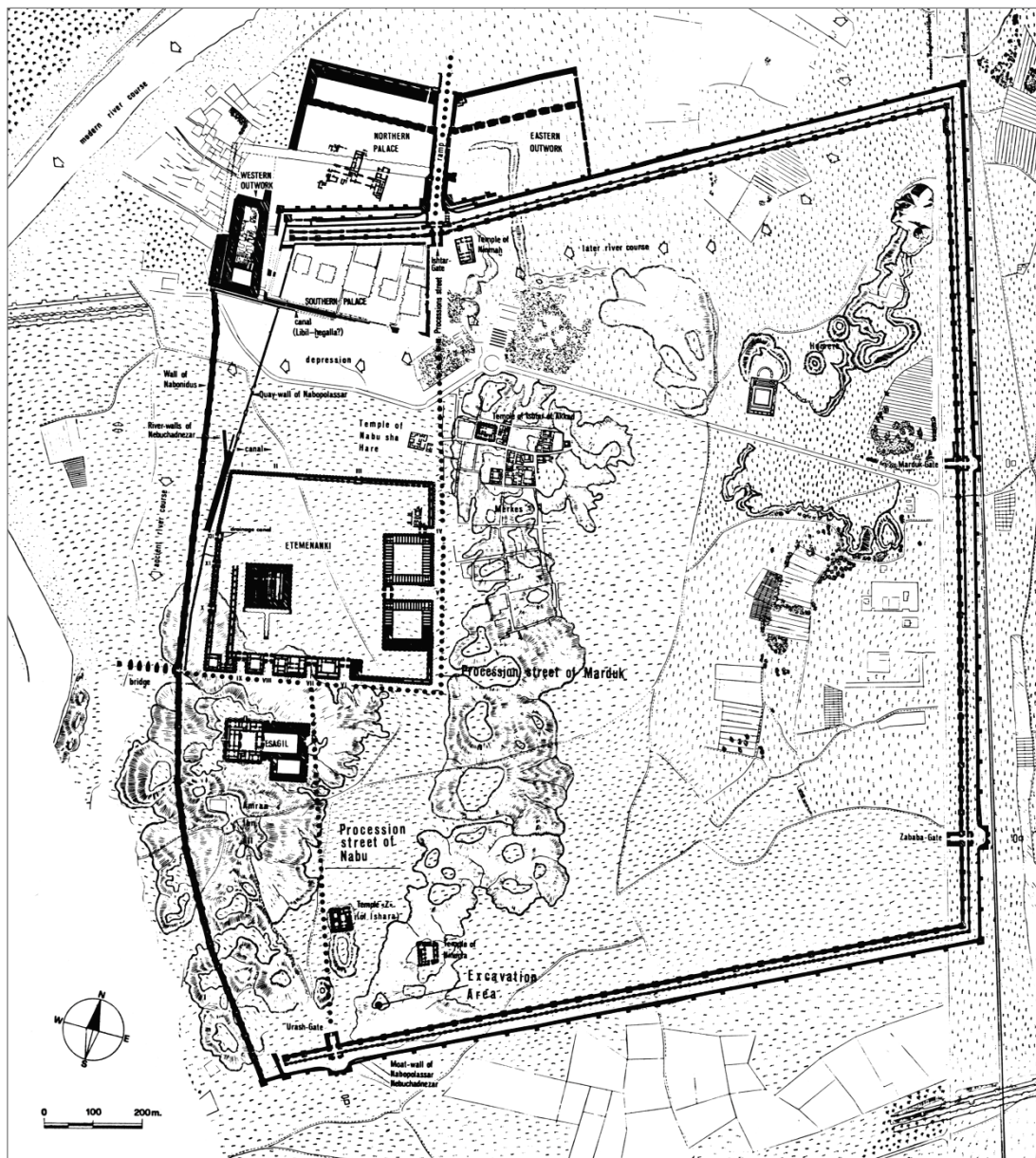
²⁶ BERLEJUNG 1998: 6.

²⁷ DICK 2005: 52–56.

²⁸ A mezopotámiai nagyvárosokról és azok ideológiai szerepéről lásd NOVÁK 1999.

²⁹ Az első világháború előtti és alatti német ásatások eredményeiről jó áttekintést ad KOLDEWEY 1990⁵ (átdolgozott kiadás az újabb szakirodalom bibliográfiájával és a német ásatások óta folytatott régészeti tevékenység leltárával).

³⁰ Robert Koldewey és munkatársainak célkitűzései és módszertana forradalmian újak voltak a mezopotámiai régészetben, így nem véletlen, hogy tudományos szempontból jóval több eredményt tudtak felmutatni, mint a 19. század korábbi angol (J. C. Rich: 1811–12, 1817; H. Rassam: 1879–1882) és francia ásatásai (F. Fresnel, J. Oppert: 1852–1854). Az építész képzettségű csapat, a német *Bauforschung* iskola kiváló képviselői nemcsak egy-egy szembetűnő, kivételes építményről és annak díszítéséről, hanem a település egészéről kívántak információt szerezni — az ásatás dokumentációjának pontossága ma is meglepi a szakembert. Kiemelkedő minőségűek az ásatási publikációk is.



1. kép. Babilón legfontosabb kiásott építészeti emlékei. Pontozott vonallal az újévi ünnep felvonulási útvonala. (BERGAMINI 1988 nyomán).

A magas talajvíz miatt a kutatások az újbabilóni kor nagyarányú építkezései nyomán kialakult állapotra koncentráltak, a korábbi korszakok kutatása csak igen korlátozott mértékben volt lehetséges.³¹ Összességében a német ásásoknak és az azóta folytatott, korlátozottabb kiterje-

³¹ Csak 1907 és 1912 között volt lehetőség mélyebb területeken ásni, amikor a Hindije-gát átszakadása miatt az Eufratész Hilla melletti ága ideiglenesen kiszáradt, így a talajvíz szintje jelentősen csökkent. Ezt kihasználva a német régészek a Merkez nevű területen vizsgálták meg a lakónegyedek előzményeit, és a késő óbabilóni kori rétegekig jutottak (Kr. e. 17. sz.; lásd REUTHER 1923).

désű, de igen fontos német, olasz és iraki feltárásoknak köszönhetően³² Babilón egyike a legjobban ismert mezopotámiai városoknak. Most azonban nem ezekre a látványos építészeti emlékekre szeretnék koncentrálni, hanem a város kultikus topográfiájának egészére.

Babilón kultikus topográfiai leírása, a TIN.TIR=Bābilu

Mindehhez egy kiváló forrás áll rendelkezésünkre, az ún. TIN.TIR=*Bābilu* nevű sorozat, amely felsorolja a város összes olyan objektumát, melyet a korszak tudósai a kultikus topográfia szempontjából jelentősnek tartottak.³³ A kompozíció a nevét a mezopotámiai szokásoknak megfelelően első soráról, az *incipitről* kapta, így tartották nyilván a mezopotámiai írnokok is.

Az öt táblás sorozat a lexikális listák hosszú, több ezer éves hagyományába illeszkedik. Ez egy jellegzetesen mezopotámiai műfaj: e listákat a világ megragadásának tudományos eszközeként használták (ún. *Listenwissenschaft*),³⁴ továbbá ezek szolgáltatták az írni képzés alapját is,³⁵ de ebben az esetben többről volt szó. A babilóni topográfiai listával rokon szövegek az istenlisták (például a már említett *An=Anum*) vagy a templomnév-listák,³⁶ melyek háttérben hasonló teológiai megfontolások állhattak: a világ szakrális értelmezésének szándéka.

Topográfiai szövegek más, kultikus szempontból szintén fontos városokról is készültek, hasonló műveket ismerünk Nippurról,³⁷ Aššurról, Kišről és Urukról, valamint egy, a szöveg töredékessége miatt bizonytalan városról, talán Urról is,³⁸ de egyik sem ilyen átfogó, és egyetlen másik hasonló kompozíció sem volt ennyire népszerű az ókorban. A babilóni topográfiai sorozatot valószínűleg a Kr. e. 12. században szerkesztették, Andrew George szerint ugyanaz a papi kör készíthette, mint az *Enūma eliš* című babilóni teremtéseposzt, amely Marduk primátusának teológiai megalapozását adta.³⁹ A TIN.TIR=*Bābilu* kéziratai több különböző babilóni

³² Például a német kutatások az Etemenanki zikkurat maradványain (1962), iraki műemlékvédelmi szempontú feltárások (1970-től) a *Nabû-ša-harê*-templomban, vagy olasz felmérési munkálatok és ásatások (BERGAMINI 1988) az Uraš-kapu környékén (1987, 1989). Az újabb ásatások irodalmát Barthel Hrouda összeállításában lásd KOLDEWEY 1990⁵: 437–440.

³³ A sorozat korábbi kiadását, Eckhardt Unger összefoglaló művét (1931, 1970²) felváltotta Andrew George újabb, teljesebb szövegkiadása (GEORGE 1992).

³⁴ A mezopotámiai lexikális listák világába jó bevezetést ad CAVIGNEAUX 1980–1983. A listák tudományának egy új szemléletű tárgyalása a korábbi nézetek összefoglalásával: HILGERT 2009. A cikk lényegi megállapítása, hogy a lexikális listák készítésének háttérben — a korábbi elképzelésekkel szemben — nem a mezopotámiai tudomány egyszerű megismerési technikái húzódtak meg, hanem jóval összetettebb, bonyolultabb gondolkodás állt mögöttük.

³⁵ A lexikális listák írni képzésben játszott szerepéről lásd VELDHUIS 1997.

³⁶ Ezek összefoglalásához lásd GEORGE 1993.

³⁷ Nippur kapcsán egy korábbi, valószínűleg óbabilóni eredetű lista is ismert, amelyből kiderül, hogy már ekkor is (Kr. e. 2. évezred első fele) igen sok templom működött egy-egy kultikus központban (lásd BERNHARDT–KRAMER 1975).

³⁸ Lásd GEORGE 1992: 143–201.

³⁹ GEORGE 1992: 6–7. Ennek megfelelően az *Enūma eliš* keletkezésének vitái (lásd később) ennek a sorozatnak a feltelezett kialakulási idejét is érintik.

lóniai és asszír városból is előkerültek, a görög betűs változatok tanúsága szerint a szöveget még a Szeleukida-korban is másolták. Szellemi jelentősége tehát kiemelkedő volt, ami nem véletlen, hiszen minden sora mögött komoly teológiai megfontolás állt.

Az egyes táblák tartalma a következő volt:

- I. tábla: Babilón dísznevei, melléknevei és jelzői (51 db)
- II. tábla: Az Esagila szentélyegyüttesén belüli istenkápolnák (*šubtu*) listája (50 db)
- III. tábla: Egyetlen kézírata sem ismert, talán az Etemenanki, a Marduk-zikkurat részeit sorolhatta fel.⁴⁰
- IV. tábla: A város jelentős templomainak listája kerületenként (összesen 43 db)
- V. tábla: Név szerinti felsorolásban (1–81):
 - Marduk kultikus emelvényei (*parakku*, összesen 48 db),⁴¹ városkapuk (8 db), falak (2 db), folyók és csatornák (3 db), nagy utak (18 db)
 - Csak összegzésben (82–88):
 - Igigi istenek 300 emelvénye (*parakku*), az Anunnaki istenek 600 emelvénye (*parakku*), Ištar istennő 180 „sarka” (*ibratu*),⁴² Lugal-irra és Meslamtaea istenek 180 „talapzata” (*manzāzu*),⁴³ Sibitti (Plejádok) 6 „talapzata” (*manzāzu*), Kusu⁴⁴ 6 „talapzata” (*manzāzu*), Tiranna (szívárvány) 4

⁴⁰ Niek Veldhuis szerint nem biztos, hogy létezett a III. tábla. Szerinte az eredetileg négy táblás verzió egyik tábláját, a többinél hosszabb II. vagy V. táblát oszthatták az újbabilóni korban két részre, emiatt szerepel az egyik kolofónban a „Tin.tir^{ki} = Bābilu V. táblája” azonosítás (lásd VELDHUIS 1998: 78).

⁴¹ Felix Blocher szerint a 14. emelvény azonosítható lenne egy megtalált szobor-együttesel, melybe Puzur-Ištar ábrázolása is beletartozik (BLOCHER 1999). Ezzel az értelmezéssel kapcsolatban számos probléma merül fel, például az elnevezés (*Talimtu ahhēšū* „Kedvenc nővér és fivéréi”), amely nehezen illeszthető három férfialakra. Ugyanakkor kérdéses, hogy mi lehetett a különbség az emelvény (*parakku*) és a talapzat (*manzāzu*) között. Az emelvényeket inkább templomokon belüli pódiumokként, vagy egy-két helyiséges kis szentélyekként képzelhetjük el, a talapzatok pedig utcai szobrok elhelyezésére szolgálhattak — lásd alább, a 43. jegyzetet.

⁴² A sarok a sumer ub-líl-lá (= akkád *ibratu*) fordítása. Egyfajta sarokszerű beugrások, fülkék lehettek, melyek az utcákra nyíltak. Régészeti nem azonosított jelenség.

⁴³ Az előzőnél is nehezebb a sumer ki-gub, akkád *manzāzu* szó értelmezése. Szó szerint a kifejezés az „állás helyét” jelenti, szövegösszefüggés szerint ez lehet egy szobortalapzat, tartózkodási hely, őrhely vagy egy asztrológiai konstelláció is (lásd AhW 638–639 s.v. *mazzāzu*, *manzāzu* ill. CAD M₁ 234–239 s.v. *manzāzu*). A CAD szerint (M₁ 235) itt olyan talapzatokról van szó, melyek a felvonulási út mellett az istenek szobrának elhelyezésére szolgáltak. Feltehetően ilyen utcai talapzatot találtak a német ásatások Babilónban, a Merkez nevű területen, az. ún. *Altarstraße* és az *Ostweg* találkozásában. Ez egy 3,05 m x 3,2 m oldalú négyzetes agyagtégla emelvény volt, sarkai bástyaszerűen kiugrottak, a közepén pedig egy 1 m átmérőjű négyzetes üreg volt, melyet földdel töltöttek ki. Magassága 1,5 m körül lehetett, de az utca szintjének emelkedésével mindig megmagasították (REUTHER 1923: 71–72, Taf. 21). Oscar Reuther pártázatos felső résszel ellátott utcai oltárnak képzelte el (lásd uo. Abb. 60). Ezt az értelmezést követte Heather D. Baker is (BAKER 2011: 546), de valószínűbb, hogy szobortalapzatként működött, hiszen a nyugati típusú véres áldozat Mezopotámiában nem volt szokás, az áldozati ajándékokat asztalra helyezték (MAYER – SALLABERGER: 97). Hasonló talapzatok kerültek elő templomok bejárata előtt is: pl. a Ninurta-templom (KOLDEWEY 1911: 16, Taf. 7) és az Akkadei Ištar temploma előtti utcákban (REUTHER 1923: Taf. 28, 30). Lásd még 41. jegyzet.

⁴⁴ Az itt álló kù-BU jeleket Andrew George a szöveg kiadásakor Kùbunak értelmezte (GEORGE 1992: 68–69), de e helyett a démonikus lény helyett valószínűbb a hely Kusu olvasata (Kù-su₁₃). Kusu isten Enlil fő tisztítópapja, így sokkal inkább beleillik ebbe a környezetbe. Bár a név ezen írásmódja archaikus (Kù-sù helyett), de ugyanez a forma a Kr. e. 1. évezredi szövegekben is feltűnik, így utóbb George is módosította véleményét (GEORGE –

„talapzata” (*manzāzu*), a gonosz isten (*ili lemni*) 2 „talapzata” (*manzāzu*), a város (isteni) őrének (*rābiš āli*) 2 „talapzata” (*manzāzu*)

Újra név szerinti felsorolásban (89–104):

10 városnegyed elhelyezkedése városkapuk vagy más topográfiai jellemzőik szerint (6 db a keleti, 4 db a nyugati parton)

Az I. tábla nevei olyan sumer elnevezések, melyeket kultikus szövegekben a város szinonimájaként vagy díszítő jelzőként, *epitheton ornans*ként használtak. A szöveg a neveknek hol szó szerinti, hol szabadon értelmezett akkád fordítását adta, megvilágítva azok misztikus értelmét. Andrew George egyik tanulmányában⁴⁵ a következő szempontok szerint csoportosította jelentésüket:

1. Híres és különleges státuszú város
2. A királyság és a politikai hatalom székhelye
3. A prosperitás, gazdagság és jólét helye
4. Az igazságosság székhelye
5. A vallásos rítusok és ünnepek helye
6. Ősi alapítású, az istenek teremtették saját otthonukként
7. A főisten, Marduk székhelye
8. Kozmikus főváros
9. A főistenre jellemző erők tulajdonosa

Ezek közül szinte mindegyik aspektus külön figyelmet érdemelne, néhányat azonban külön ki kell emelnünk. Babilón kozmikus főváros, az ég és föld találkozási helye, a világ tengelye, azaz *axis mundi*.⁴⁶ Kitüntetett helyzetét ősi voltából nyerte, hiszen a világ teremtésével egyidős, a teremtő istenség székhelye.⁴⁷ Babilón a szó szoros értelmében nem tartozott Mezopotámia legkorábbi városai közé, és ezzel valószínűleg a lista szerkesztői is tisztában voltak, ősisége — mint ez később kiderül — más dél-mezopotámiai városokkal való misztikus kapcsolatából következett. Univerzális karaktere, az a jellegzetessége, hogy egyben a világ képmása, azaz *imago mundi* is,⁴⁸ nem az elnevezésekből válik világossá, hanem topográfiai jellemzői alapján bontható ki. A kultikus topográfiának éppen ez a lényege: a város számtalan nagy temploma,

TANIGUCHI 2010: 116 n. 7). Kusról lásd GEORGE – TANIGUCHI 2010: 103. Köszönöm Esztári Rékának, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.

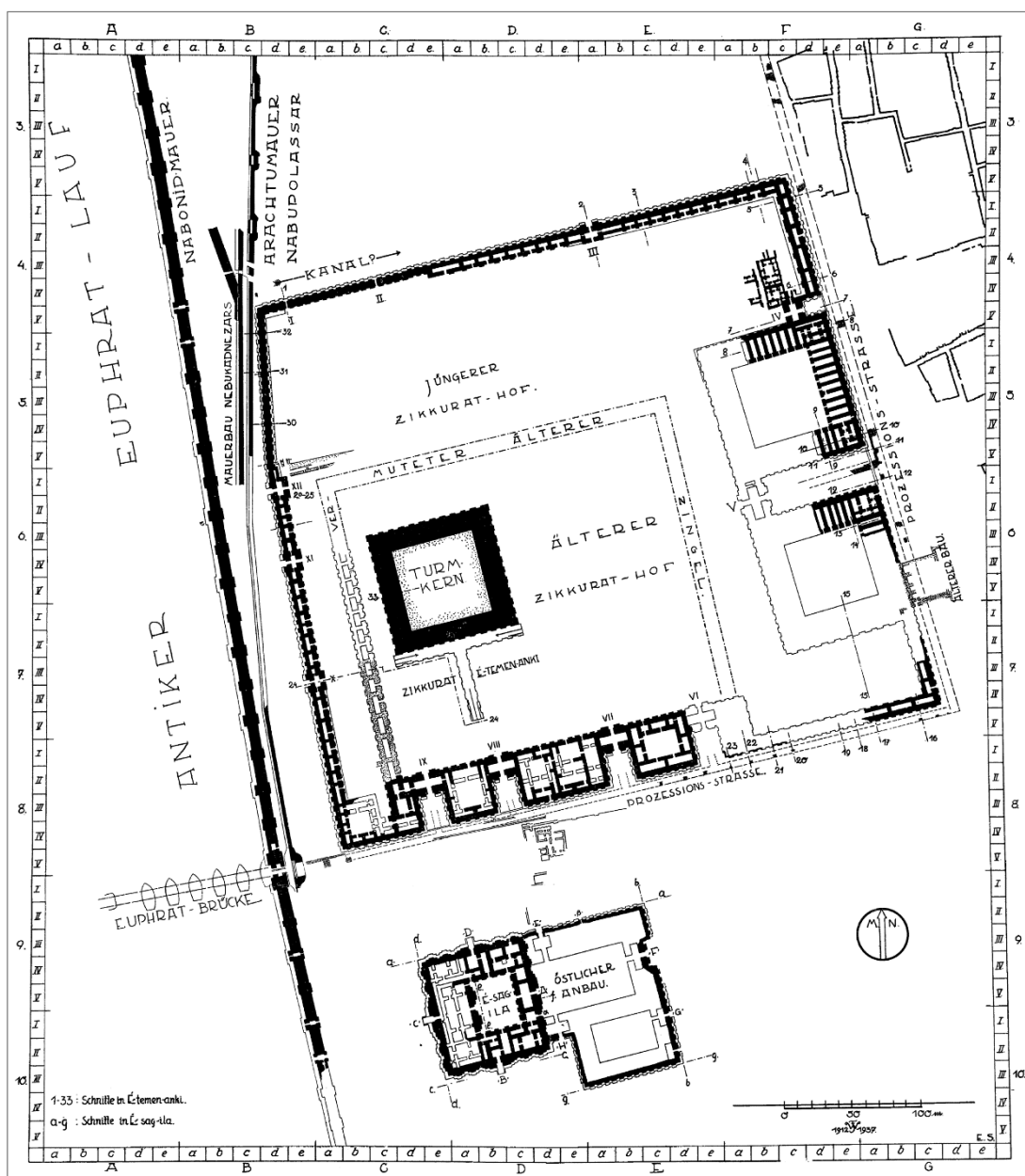
⁴⁵ GEORGE 1997: 126–127.

⁴⁶ Például: „Sa - a - n - na (Šuanna negyed egyik írásvázata): Babilón, az ég kötélzete” (I. 6) vagy „Û z - s a ğ - a - n - k i - a: Babilón az ég és föld kötélzete” (I. 35); „Eškiri - tab - ba a - n - ki: Babilón, amely markában tartja az ég és föld tartókötélét” (I. 23). (GEORGE 1992: 39–41; 1997: 127–129)

⁴⁷ Például: „Uru sig₄ - bi dub - sa ğ - ğ á: Babilón, a város melynek téglája (azaz falazata) ősi” (I. 8) (GEORGE 1992: uo.)

⁴⁸ Az *imago mundi* és az *axis mundi* kifejezések legjobb vallástörténeti értelmezése Mircea Eliade nevéhez fűződik, számos példája pedig éppen a mezopotámiai kultúrkörből származik (ELIADE 1987: 15–60).

kápolnája és egyéb kultikus létesítménye, illetve az ezeket birtokló istenségek révén átélhetővé vált a kozmosz egésze.

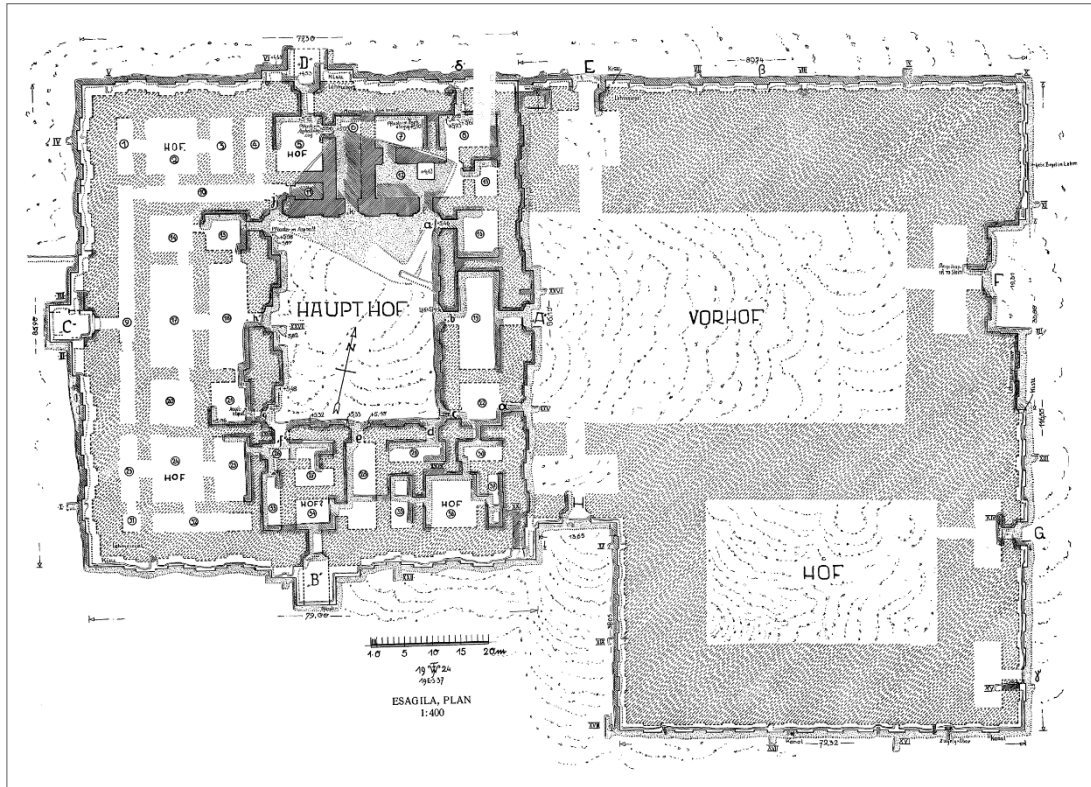


2. kép. A Marduk-templom szentélykörzete: a zikkurat (Etemenanki) és a templom (Esagila) (WETZEL-WEISSBACH 1938 nyomán).

Marduk szentélykörzete, Babilón és a világ kultikus centruma

Babilón kultikus centrumát Marduk isten 25 hektár (!) kiterjedésű szentélyközpontja alkotta, amely egy síkszíni templomból, az Esagila (Ē-saĝ-ĭla: Ház, melynek teteje magas) nevű épü-

letegyüttesből,⁴⁹ és egy nagy udvarban álló toronytemplomból, az Etemenanki (É-temenanki: Ház, az ég és föld alapja) nevű 90 méter magas zikkuratból⁵⁰ állt (2. kép). Az előbbinek minden egyes helyisége külön nevet viselt, ezzel foglalkozik a TIN.TIR=*Bābilu* II. táblája.⁵¹ Az Esagilát az őseredeti, első templom, az Apsû (É-ab-zu) másaként értelmezték, melyet Enki/Ea isten alkotott az idők kezdetén, az Etemenanki pedig egy hasonlóan ősi alkotás, Enlil otthonának, az Ešarrának (É-šár-ra „A mindenség háza”) földi megfelelője volt.⁵²



3. kép. Marduk temploma, az Esagila. Körvonalát jórészt csak kutatóárokokkal sikerült tisztázni (WETZEL–WEISSBACH 1938 nyomán).

⁴⁹ Régészeti kiadása KOLDEWEY 1911: 37–49; WETZEL–WEISSBACH 1938; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 201–209; HEINRICH 1982: 310–312. Az Esagila és az Etemenanki kultikus jelentőségéről lásd GEORGE 1999.

⁵⁰ A régészeti maradványokhoz és értelmezésükhöz WETZEL–WEISSBACH 1938; SCHMID 1995 (a rekonstrukciós kísérletek korábbi irodalmával). Lásd még hozzá KOLDEWEY 1990⁵: 182–195; HEINRICH 1982: 307–308; GEORGE 2005/2006.

⁵¹ GEORGE 1992: 45–55.

⁵² Ahogy ezt a TIN.TIR=*Bābilu* (Tintir IV.1–2) és egyes királyfeliratok is egyértelművé teszik (GEORGE 1992: 59, 294–298). Enlil nippuri szentélyének egyik részét is Ešarrának nevezték, és több más ilyen nevű templom is volt Mezopotámiában (GEORGE 1993: 145). Enlil és Aššur istenek azonosítása miatt lett az aššuri Aššur-templom neve Ešarra (lásd még a 12. jegyzetet).

Az Esagila három udvar⁵³ köré szervezett ötven helyiségét különböző istenek lakták (3. kép),⁵⁴ az ő szobraik álltak itt, és azon istenvilág egészét reprezentálták, melynek feje Marduk, az Ūr (Bél) volt. Őt magát az általa legyőzött Tiāmat nevű ósszörny, a sós víví óceán megszemélyesítőjének testén állva ábrázolták.⁵⁵ Marduk az *Enūma eliš* című költemény szerint Tiāmat testét szétvágva teremtette meg a világot, így teremtő istenségként jelent meg a kozmosz középpontjában. A keleti udvar adott helyet az istenek gyűlése, az Ubšu-ukkinna (Ub-šu-ukkin-na) szimbolikus másának, ahol a világ sorsáról szóló döntéseket ugyanúgy meghozták, mint egykor, az ősidőkben. Az *Enūma eliš* szerint (VI. 162–165) az Ubšu-ukkinna volt az a hely, ahol egykoron a nagy istenek sorsot szabtak a győztes Marduknak, kimondták neveit, és meghatározták rítusait.⁵⁶ Ennek középpontjában állították fel a „sorsok kultikus emelvényét” (*parak šimāte*),⁵⁷ amely kijelöli a világ középpontját, az *axis mundi*.⁵⁸

A hely teológiai jelentőségével magyarázható, hogy egy további, hermeneutikai jellegű szöveg az Esagila név lehetséges misztikus értelmezéseit mutatja be,⁵⁹ míg egy másik egyenként foglalkozik a templom összes kapujának nevével,⁶⁰ egy harmadik pedig az Esagila és az Etemenanki méreteinek számmisztikai összefüggéseit tárja fel.⁶¹

⁵³ A rétegtani viszonyok, a templomot fedő 21 méteres törmelékmenyiség miatt csak közvetlenül a központi udvar körül fekvő részeket sikerült teljesen feltárni, a többi helyen csak alagutás módszerrel kutattak (Koldewey 1990⁵: 201–211; különösen 124. és 129. kép).

⁵⁴ Az egyes helyiségekhez lásd GEORGE 1992: 268–294. Lásd még hozzá GEORGE 1999: 72–77.

⁵⁵ GEORGE 1992: 268–269.

⁵⁶ A hely szimbolikus jelentőségét és egyéb forrásokban való megjelenését lásd GEORGE 1992: 286–291.

⁵⁷ Ubšu-ukkinna nemcsak az Esagilában volt, hanem korábban Girsuban, Ningirsu templomában, Nippurban, az Enlil-templomban, majd a hellénisztikus korban Urukban, Anu templomában is (GEORGE 1993: 154–155; 1999: 77–86). *Parak šimāte* (sumerül du₆-kù, fénylő domb) még több mezopotámiai kultikus központban, illetve annak fő templomában bukkan fel. Ennek oka az ősi hagyományokban gyökerezhetett, pontosabban a kora dinasztikus korból származó régi tradíciókban, amikor számos különböző politikai központ létezett. Ezek hatalmi ideológiájához hozzátartozott, hogy szimbolikus módon jelenítsék meg az isteni döntéshozatal helyét (PONGRATZ-LEISTEN 1994: 56–65). A *parak šimāte* lehetséges lokalizációit az egyes régészeti leletek ismert templomokban lásd ugyanott. Beate Pongratz-Leisten szerint az Esagila főudvarában kapott helyet, és itt volt az Ubšu-ukkinna is, vele szemben. Andrew George súlyos érvek alapján a keleti előudvarba (*östliche Anbau*) teszi (lásd GEORGE 1992: 286–291; 1996: 372–374), arra a részre, melynek a német ásatások csak a körvonalát állapították meg (lásd 3. kép).

⁵⁸ A du₆-kù nevű ősdomb, amely az Apsû-ból emelkedett ki, a kozmikus elképzelések középpontjában állt, ezen kapott helyett az Ubšu-ukkinna (PONGRATZ-LEISTEN 1994: 35–36, kül. Abb. 5). Az egyiptomi templomok teológiájában szintén kiemelt szerepet játszott egy hasonló ősdomb (ARNOLD 1996: 40–44).

⁵⁹ Az ún. *Esagila-kommentár* számos hasonló hangzású, de eltérő írásmód alapján, szabadon kiválasztott elemek magyarázatával ad értelmezést: pl. 17–18. sor: [é-s]a₆-an-gil (=Esagila) „A vezető háza, akinek a tanácsa jó”; magyarázat: [sa_{1 2}]= vezető, sa „tanács” sa₆ „jó” (GEORGE 1992: 80–81, 386–389).

⁶⁰ GEORGE 1992: 83–98, 389–409.

⁶¹ Ez utóbbi, a szöveget lejegyző írnok után elnevezett Anu-bélšunu-tábla, alapvető szerepet játszik minden rekonstrukciós elképzelésben (legújabb kiadása GEORGE 1992: 109–129). Ugyanakkor elképzelhető, hogy adatai nem egyeztek tökéletesen a ténylegesen megépített épület méreteivel (GEORGE 2005/2006: 92).

Városfalak és kapuk

A babilóni szent tér összetett jellegét a többi helyszín talán még jobban megvilágítja. Az V. tábla 49. sorától kezdődik a városkapuk felsorolása, majd a város két falát említi a szöveg.⁶² Elgondolkodtató, hogy a nyilvánvalóan kultikus topográfiának miért része az erődítés. Ez nemcsak ebben a szövegben van így, ugyanezzel a jelenséggel találkozunk minden más város esetében is.⁶³ A magyarázat az erődítmények és kapuk határ jellegében rejlik. A falon kívüli és belüli területek, a város (*ālu*) és a pusztaság (*sztyeppe*, *šēru*) éles szembeállítására igen jellemző a mezopotámiai gondolkodásra. A mentális térkép egyik oldalán az isteni eredetű, rendezett, biztonságot adó, otthonos város áll, ahol maguk az istenek is laknak, a fal pedig elválasztja ezt attól a külső, ellenséges világtól, ahol a káosz erői, a bajt hozó démonok uralkodnak, és ahonnan az ellenség érkezik. A kozmikus struktúrában a város, s ezen belül elsősorban a templom az ember számára pozitív szférák — az Ég, a Föld és a megtisztító erővel rendelkező földalatti óceán, az Apsû — találkozási helye, míg a külső világban a Föld, azon belül is a sztyeppe vagy a hegyvidék az Alvilággal érintkezik.⁶⁴ A kapu⁶⁵ és annak szimbolikus pontja, a *limen*,⁶⁶ a küszöb (*askuppu*),⁶⁷ az átmeneti hely a két világ között. Nem véletlen, hogy itt álltak a szárnyas keveréklények⁶⁸ hatalmas szobrai, melyek feladata a külső démonikus erők távoltartása volt. Ilyeneket főleg Asszíria templomainak és palotáinak bejárataiban állítottak fel — városkapuban Dūr-Šarrukín asszír fővárosban maradt fenn —,⁶⁹ de van róluk adat Babilónból is, bár itt nem kőből, hanem bronzból készült szobrok álltak (lásd lentebb). Egy másik szempont, hogy a város formáját egy égi tervrajz határozta meg,⁷⁰ ahol a méretek nem véletlenszerűek,

⁶² E két fal, az Imgur-Enlil és előfala (*šalḫu*), a Nēmed-Enlil régészeti is jól ismert. Lásd WETZEL 1930.

⁶³ Léteztek olyan kultikus topográfiai listák is, melyek a babilóniai városok toronytemplomai (*zikkuratu*) mellett a városfalak nevét is összegyűjtötték, de ezek csak igen töredékesen maradtak fenn. A lista élén természetesen Babilón két fala áll (GEORGE 1993: 45–49). Lásd még Andrew George gyűjtését (GEORGE 1996: 365–369) az egyéb városfalak díszneveiről.

⁶⁴ Lásd PONGRATZ–LEISTEN 1994: 18–19; BERLEJUNG 1998: 29–30.

⁶⁵ A kapu szerepéről a sumer szövegekben lásd RAGAVAN 2013.

⁶⁶ Az Arnold van Gennep által leírt átmeneti rítusok jelenségében kulcsszerepet játszik a küszöb, a *limen*, amely alapján ő a határhelyzet, a materiális átmenet egyik alapfogalmaként használja a *liminális* kifejezést. (VAN GENNEP 2007: 51–58).

⁶⁷ A küszöb, mint az a hely, ahol a határhelyzet összpontosul, különösen a templomoknál egyértelmű: lásd BERLEJUNG 1998: 27–29.

⁶⁸ Ezekről lásd WIGGERMANN 1993–1997; GREEN 1993–1997.

⁶⁹ PLACE 1873: Pl. 2, 9–13. Ninivében csak a citadella (Qūyunjik) és az „arzenál” (*bīt kutallilekal mašarti*; Nebi Yūnus) bejárati kapujában került elő hasonló szárnyas bika (*aladlammu*). Lásd READE 1998–2001: 398–403; 412–420.

⁷⁰ Hasonló jelenség, mint az égi Jeruzsálem látomása Ezékielnél (Ez 40–46). Nabû-apal-ušur városfalépítési szövege szerint Babilón volt Ea, Eridu ura tervének megvalósulási helye (AL-RAWI 1985: 4–5), de Sin-aḫḫē-eriba asszír uralkodó Ninive építésével foglalkozó feliratai egyértelművé teszik, hogy ez az elképzelés máshol is jelen volt a mezopotámiai kultúrkörben (lásd KALLA 2003).

hanem misztikus összefüggéseken alapulnak, ugyanúgy, mint az Esagila esetében. Erre utalnak a városfalakkal foglalkozó ún. metrológiai táblák is.⁷¹

Természetesen a városfalak határán belüli és kívüli világ ellentéte koncepcionális jellegű, hiszen a városokat valójában megművelt területek és más települések övezték, a kapuk pedig egyúttal kapcsolatot jelentettek a külső világ rendezett, a kozmosz részét alkotó részével, így a nagy istenek más kultikus központjaival. A kapukat a pantheon legfontosabb isteneinek védelmére bízták, s általában abba az irányba néztek, emerre az ő városuk feküdt — ugyanakkor Babilón központi fekvését is kifejezték a kozmoszban. Minden kapunak és városfalnak volt egy egyedi elnevezése is, amely a város jó sorsát határozta meg (Tintir V. 49–58):

49 Városkapu: „Az ellenség visszataszító (tabu) számára” Uraš-kapu

50 Városkapu: „Gyűlöli a támadóját” Zababa-kapu

51 Városkapu: „Az ura pásztor” Marduk-kapu

52 Városkapu: „Ištar leveri támadóját” Ištar-kapu

53 Városkapu: „Enlil az ő a fényessé tevője” Enlil-kapu

54 Városkapu: „Építője (a király) gyarapodjék!” Király-kapu

55 Városkapu: „Adad, véd meg a seregek életét!” Adad-kapu

56 Városkapu: „Šamaš, legyen a seregek alapja szilárd!” Šamaš-kapu

57 Városfal: „Enlil egyetértett” (=Imgur-Enlil) az ő városfala

58 Városfal: „Enlil (adta) támasz” (=Nēmed-Enlil) az ő előfala

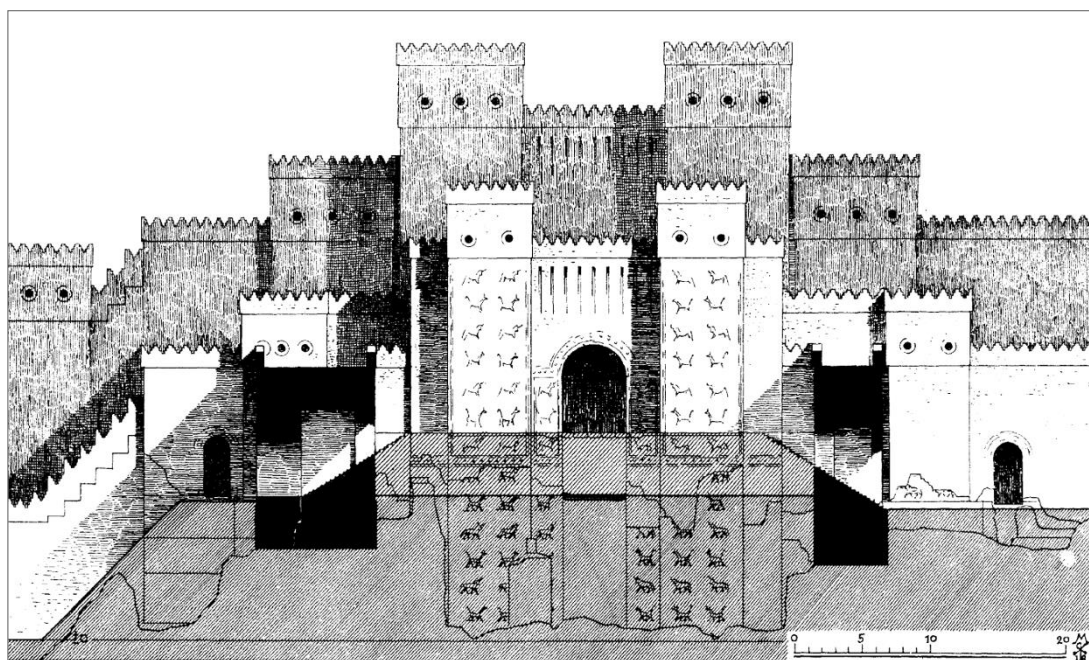
A kapuk közül a legművesebben kidolgozott a II. Nabû-kudurri-ušur (Kr. e. 604–562) által épített Ištar-kapu volt, melyen keresztül a nagy felvonulási út vezetett be a városba (4. kép). Falait lapos és domborműves mázas téglák borították, a ragyogó kék háttérből apotropaikus lények sárga és fehér alakjai emelkedtek ki — Marduk kísérőállata, a *mušhuššu* keveréklény (sárkány), Adad isten bikája, illetve az út mentén Ištar istennő oroszlánja.⁷² Az ábrázolások mágikus karakterét még inkább kiemeli, hogy a föld alatt, a senki által sem látható részekre is elhelyezték őket, igaz már nem mázas, hanem csak domborműves változatban.⁷³ Az építési feliratok szerint az ajtónyílásba bronzból készült *mušhuššu* és bika szobrokat is állítottak.⁷⁴ Az Ištar-kapu különleges jelentőségét az adta, hogy a babilóni kultikus naptár csúcspontját jelentő újévi ünnepségek során itt haladt át a processzió Marduk és a város többi fontos istenségének szobrával.

⁷¹ Ezek a városfalak egyes szakaszainak hosszával, ill. a kapuk közötti tornyok számával foglalkoznak. Lásd GEORGE 1992: 130–141, 440–441.

⁷² A kapu publikációja KOLDEWEY 1918. Lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 43–63. Egy részét a berlini Vorderasiatisches Museumban újra felépítették.

⁷³ A helyszínen ma ez, az egykor föld alatti szint látható.

⁷⁴ Lásd pl. az ún. East India House-felirat VI.16–18 sorait (LANGDON 1912: 132–133).



4. kép. Az Istar-kapu a földalatti részek jelzésével. A töltés tetején haladt a felvonulási út.
(KOLDEWEY 1918 nyomán).

Az istenek felvonulása és a ceremoniális útvonalak

Az V. táblán felsorolt tizennyolc nagyobb útvonal⁷⁵ kiválasztását kultikus jelentőségük indokolhatta: ezeken vonult az istenek és a király menete az ünnepek során. Jól jelzi ezt a mindennapi életben használt elnevezésük is: „Széles út, az istenek és a király felvonulási útja” (*sūqu rapšu mūtaq ilī u šarri*), illetve esetenként egy-egy istennév azonosította a helyet, például „Nabû és Nanāja felvonulási útja” (*mūtaq Nabû u Nanāja*).⁷⁶ A processzió során előhozták a templomok szentélyének mélyéről az év nagy részében csak a papság belső körei által látott istenszobrokat, és körbevitték őket a város lakóinak nyilvánossága előtt. A menet egy-egy szakaszán az istenek kocsin utaztak, de volt, amikor hajón, különösen azok az istenek, akik erre az alkalomra más városokból érkeztek.⁷⁷ A vízi útvonal miatt szerepelhet a város három folyója illetve csatornája⁷⁸ is a listában.

⁷⁵ Érdekes módon az összegzés huszonnégy utat említ, de csak tizennyolcat sorol fel. Az egyes utak lokalizációs problémáinak jó összefoglalása CSABAI 2012, így ezzel itt most nem foglalkozom.

⁷⁶ Példákat lásd CAD M₂ 297–298 s.v. *mūtaqu* („thoroughfare, walkway, passage, street”). Lásd továbbá BAKER 2011: 536–537 és különösen CSABAI 2012 az egyes esetek értelmezésével.

⁷⁷ PONGRATZ-LEISTEN 1994: 22–24.

⁷⁸ Mezopotámiában nem volt külön kifejezés a természetes folyókra és a mesterséges csatornákra. Elképzelhető az is, hogy a szakrális topográfiában ezeknek a vízfolyásoknak különleges szerepük volt (lásd később).

58	Folyó: Arahtu	A bőség folyója
59	Folyó: <i>ĤU-du-uk</i> -[...]	
60	Folyó: „Hozzon bőséget”	Keleti csatorna
62	Út: „Meghallja az őt keresőt”	Széles út
63	Út: „Borulj le, dölyfös!”	Keskeny út
64	Út: „A lázadó ne gyarapodjon!”	Babilón díszútja
65	Út: „Védelme jó a gyengének” [...]	
66	Út: „Melyik isten hasonló Mardukhoz? Ne [...]” [...]	
67	Út: „Nabû, népének bírása”	Uraš-kapu útja
68	Út: „Zababa, az ellene szegülő elpusztítója”	Zababa-kapu útja
69	Út: „Marduk, országának pásztora”	Marduk-kapu útja
70	Út: „Ištar, seregének védőistene”	Ištar-kapu útja
71	Út: „Enlil, királyságának megerősítője”	Enlil-kapu útja
72	Út: „Sîn, uralma koronájának megszilárdítója”	Király-kapu útja
73	Út: „Adad, népének ellátója”	Adad-kapu útja
74	Út: „Šamaš csapatának védernyője”	Šamaš-kapu útja
75	Út: „Imádkozzál, hogy meghallgatásra találjon! [...]”	
76–77	Út: „Damiq-ilīšu útja”	Négyes keresztút
78–79	Út: „Sibitti útja”	Az iker útja
80	Út: „Örvendjen országa! Dicsérd ajándékát!”	
81	Út: „A távolit is meghallja”	Marduk útja

Valamennyi útvonal közül a legfontosabb a fő tengelyt jelentő *Ai-ibūr-šabû* („A lázadó ne gyarapodjon!”) nevű út volt, melynek burkolatát középen nagy breccsa és mészkő lapokból rakták ki, a széleket pedig bitumennel borították.⁷⁹ A szokásosan szilárd burkolat nélküli, poros mezopotámiai utcákhoz képest e rendkívüli fényűzést az újévi ünnepi felvonulásban betöltött központi szerepe magyarázza: itt zajlottak a legfontosabb események. Babilónban az *akītu* nevű újévi ünnepségsorozat *Nisannu* (március/április) hónap kezdetétől tizenegy napig tartott.⁸⁰

⁷⁹ A régészeti maradványok és a kövek feliratainak kiadása: KOLDEWEY 1901. Lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 63–68. Hasonló kövezett díszutat Aššurból is ismerünk (ANDRAE 1977²: 223–224).

⁸⁰ A babilóni *akītu* ünnepségek egy igen ősi tradícióban gyökereztek, amely jól ismert a Kr. e. 3. évezredtől. Számos kultikus központban zajlottak ilyen események, a Kr. e. 1. évezredben a legismertebbek Babilón, Aššur és Uruk újévi ünnepei (COHEN 1993: 400–453; PONGRATZ-LEISTEN 1994). Noha a legépebb forrásunk egy kései, hellénisztikus kori rituális tábla Urukából (THUREAU-DANGIN 1921: 89–99, újabb kiadása: LINSSEN 2004:184–196), a Babilóni *akītu*ról is van töredékesebb információnk, ráadásul számos utalást találunk rá a királyfeliratokban (BERGER 1970; PONGRATZ-LEISTEN 1994). Az *akītu* központi szerepet játszott a babilóni politikai életben, a királynak meg kellett ragadnia Marduk kezét, ha nem volt jelen, az rendkívül rossz előjelnek számított. Az ilyen kivételes alkalmakat megőrizte a hagyomány, egy krónika is fennmaradt róla (GRAYSON 1975: 131–132, Chronicle 16). Az *akītu* (á-ki-ti) hagyománya a szoláris ciklushoz kötődött, az év kezdete (*zgmukku*) a tavaszi napéjegyenlőség időpontjára esett, és ekkor tartották a fontosabb felvonulást, ugyanakkor több helyen egy őszi *akītu* is előfordul, a 6. vagy 7. hónapban (COHEN 1993: 400–453).

Az események középpontjában Marduk isten állt,⁸¹ az első nyolc napon még a saját szentélyében folytak a rituálék. Ennek kiemelkedő része volt, hogy a negyedik napon a főistent az *Enūma eliš* recitálásával dicsőítették, majd a tisztító papok rituálisan megtisztították a templomot. Közben megérkezett hajóval Nabú isten, Marduk fia, városából, Borsippából, aki- nek az egész ünnepsorozatban kiemelkedő szerep jutott. Az ötödik napon a király, aki korábban *Nabû-ša-harê* isten templomában (Eniggidar- kalammasuma; lásd később) készült fel az eseményekre, belépett az Esagilába, ahol megfosztották jelvényeitől és egy *šesgallu*-pap arcon csapta, majd bűneinek bevallása után újra megtisztulva nyerte vissza hivatalát. A nyolcadik napon az Ubšu-ukkinnában gyűltek össze a sorsistenek, hogy Marduk vezetésével a „sorsok emelvényén” (*parak šimāte*) határozzák meg az ország következő évét. Ezután az istenek több állomáson át jutottak el a városon kívül elhelyezkedő *akītu*-házba (*bīt akīti*), ahol Marduk elfoglalta díszhelyét. A babilóni *akītu*-ház építészeti megjelenése és pontos helye nem ismert,⁸² de mindenképpen a városon kívül, a mentális térkép szerinti sztyeppén (*šēru*), valahol a várostól északra, az Arahtu-folyó mentén állhatott. Az ünnepi felvonulás az Esagilából kilépve, az *Ai-ibūr-šabû* nevű díszúton jutott el a kéken csillogó Ištar-kapuhoz, majd azon áthaladva az oroslánok sorát ábrázoló domborműves mázas téglákkal díszített falsorokon keresztül ért ki a folyóhoz, ahol a menet résztvevői hajóra szálltak, és az *akītu*-háznál kötöttek ki. Szállítási eszközként a külön kultikus tiszteletnek örvendő díszkocsi és a díszhajó szolgáltak, ezeket az újbabilóni uralkodók nemesfémmel és drágakövekkel díszítették.⁸³ Az isteneknek a nem civilizált sztyeppén fekvő *akītu*-házba való kiköltöztetése az őseredeti, a kozmosz megalkotása előtti állapotot idézte fel, hogy a világot újra meg lehessen teremteni. Marduk rituálisan újra megölte az összörnyet, Tiāmatot, majd testéből újraalkotta az emberek által is ismert kozmoszt. Ezért jelenítette meg az *akītu*-házban álló trónusának alapzata a legyőzött Tiāmatot, és ezért ábrázoltatta az aššuri újévi épület kapuján Sin-ahhē-eriba asszír uralkodó Tiāmat és Aššur (Marduk helyettesítőjének) küzdelmét.⁸⁴ A tizenegyedik napon egy rituálé után, ugyanazon az úton, látványos győzelmi menetet alkotván és a lakosság kitörő örömeinek közepette tértek vissza az istenek Babilónba. Még aznap összeült az isteni bíróság az Esagilában, az Ubšu-ukkinnában, hogy az ősidőknek megfelelően újra meghatározza Marduk sorsát, azaz megerősítse vezető szerepét a pantheonban — ez a rítus nyelvezetében az uralkodó legitimációját jelentette. Az istenek visszatértek otthonaikba, majd Marduk újra

⁸¹ A rituálék struktúrájához, az egyes események sorrendjéhez lásd COHEN 1993: 437–451, különösen 438–440; valamint PONGRATZ-LEISTEN 1994: 40–84.

⁸² Aššurban a német régészek feltártak egy ilyen építményt, ami jó kiindulópontot jelent arra, hogy elképzelhessük a babilónit (HALLER-ANDRAE 1955: 74–80, Taf. 13–15; lásd még ANDRAE 1977²: 219–221, Abb. 42, 44–46; HEINRICH 1982: 275–277). Az *akītu*-házakról lásd PONGRATZ-LEISTEN 1994: 71–84.

⁸³ II. Nabû-kudurrî-ušur egyedül Marduk hajójához 426 kg aranyat és 740 darab drágakövet használt fel (BERGER 1970; PONGRATZ-LEISTEN 1994: 193–198).

⁸⁴ LAMBERT 1963. Az *Enūma eliš* asszír változataiban Marduk neve helyett Aššur istené szerepel.

megházasodott feleségével, Šarpanītummal. E leegyszerűsített bemutatás is jelzi, hogy a felvonulás és a rituálék a város helyszíneit egy transzcendens térbe helyezték el, és ezáltal a nézők számára átélhetővé tették a kozmikus rendet. Ezt erősítették a más kultikus központokból érkező istenek, így Babilón szakrális topográfiája mellett az egész országé érzékelhetővé vált.⁸⁵

Az újévi ünneppsorozat mellett a kultikus naptárban számos más ünnep is helyt kapott,⁸⁶ ezeken más istenek játszhattak főszerepet, a felsorolt utak közül a többit ekkor használhatták.⁸⁷

Templomok és városnegyedek

A TIN.TIR=*Bābilu* lista IV. táblája sorolja fel a nagyobb istenségek babilóni templomait, és helyezi el őket a város különböző negyedeiben (5. kép). Ugyanakkor ezek elhelyezkedését az V. tábla vége írja le, a városkapukat vagy egyéb topográfiai jellemzőket használva vonatkoztatási pontként. Ennek létezett térképre vitt változata is, de sajnos csak töredéke ismert.⁸⁸

Babilón szakrális topográfiája szempontjából különösen izgalmas a kilenc városnegyedének neve.⁸⁹ Jelentőségüket az adja, hogy ezek közül az elnevezések közül jó néhány valamilyen más, ősi dél-babilóniai, sumer eredetű település nevével azonos.⁹⁰

Az első a listában a Marduk szentélykörzetét is magában foglaló Eridu, melynek tizen-négy templomát sorolja fel a IV. tábla (Tintir IV. 1–14). A dél-mezopotámiai Eridu a *Sumer Királylista* szerint a legelső sumer város, ősisége megkérdőjelezhetetlen volt.⁹¹ Mindezt az ásatások is igazolták, alapítása a khalkolithikum kezdeteire, azaz a Kr. e. 6 évezredre nyúlik vissza, és ez igaz fő templomára, az Eabzura is, amelyet metafizikus módon az Esagila előképének, ős-formájának tekintettek.

⁸⁵ PONGRATZ-LEISTEN 1994: 133–136.

⁸⁶ Pl. *Nabû ša ħarê* ünnepe *Kislimu* hónap 17-én volt (CAVIGNEAUX 1999: 386).

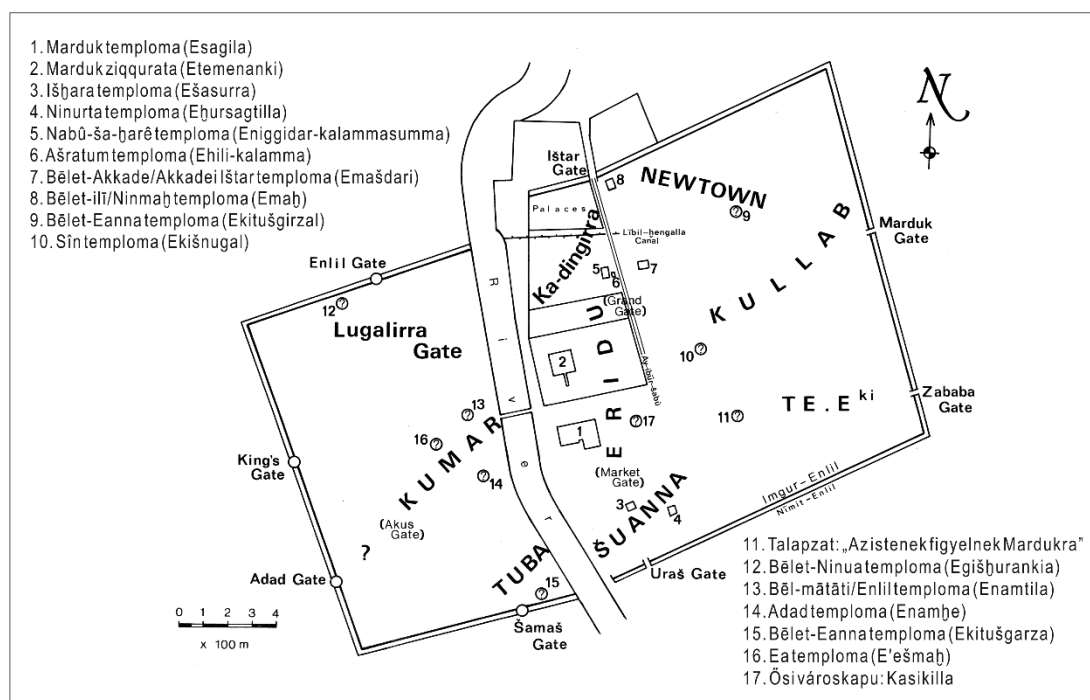
⁸⁷ Erre utal egyebek mellett, hogy ezeket az utakat valószínűleg szilárd burkolattal látták el, melyeket csak felvonulási utaknál használtak. Ilyet találtak német régészek a Ninurta- és az Išhara-templomok bejáratánál, de a nyoma kimutatható volt az Akkadei Ištar-templom bejárata előtt is (KOLDEWEY 1990^f: 236; REUTHER 1923: 75).

⁸⁸ Lásd később a Tuba nevű városnegyednél.

⁸⁹ Egy tizedik városnegyed is lehetett a nyugati oldalon, melynek neve töredékesen maradt fenn (Nu-x-ù^{ki}; lásd hozzá GEORGE 1992: 378–379; másról Andrew George Nu-ĤAR.UD^{ki} olvasatot ad, lásd GEORGE 1990: 371). Csak az V. táblán szerepel (V. 99), templomait itt nem említi a szöveg.

⁹⁰ Elképzelhető, hogy a lista kezdetén Babilónnal megfeleltetett Tintir eredete is egy ősi déli településre megy vissza, hiszen biztosan korai, nem sumer vagy akkád toponymionról van szó, amely azonban a kora óbabilóni kortól már kizárólag Babilónra utalt. Más ilyen nevű település egyelőre nem ismert (GEORGE 1992: 237–241).

⁹¹ A szöveg legújabb kiadása ETCSL 2.1.1. *The Sumerian King List*.



5. kép. Babilón városnegyedei és templomai (GEORGE 1992 nyomán)

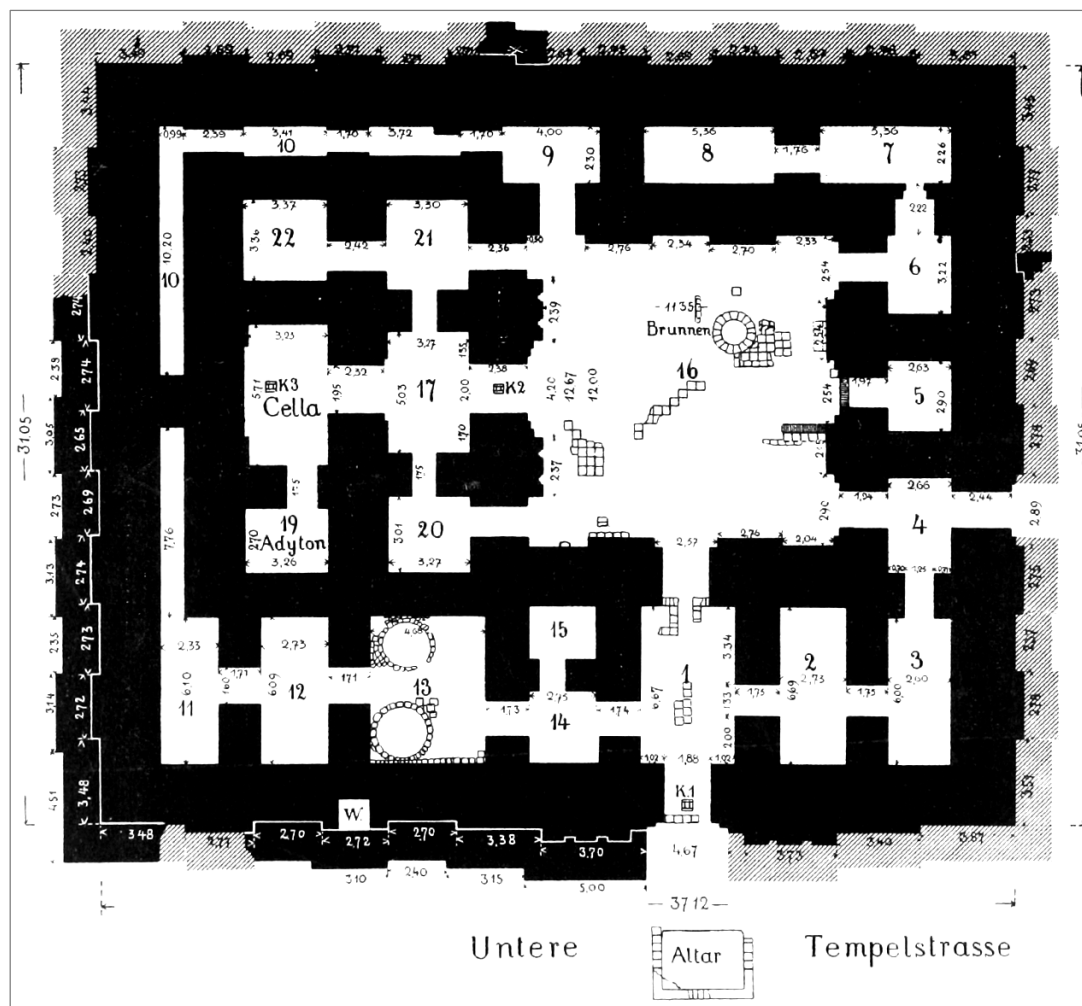
Eridu Enki (sumer)/Ea (akkád) isten⁹² székhelye volt, akinek szentélyét még azután is fenn tartották, hogy a város nagyobbik része a Kr. e. 3. évezred végére elhagyatottá vált.⁹³ Enki ugyanúgy univerzális teremtő istenként, sőt főistenként is működött, mint Enlil, de érdekes módon a két isten nemigen szerepel együtt a sumer mitológiában, valószínűleg eredetileg eltérő pantheonokba tartoztak. A Babilóni teológia számos különböző okból⁹⁴ ehhez a hagyományhoz kötötte Mardukot, és ennek egyik legfontosabb jeleként az *Enūma eliš* című eposzba is beemelte Enki történetét. Az elbeszélés lényege, hogy bár Enki/Ea korábban legyőzte az édesvíz principiumát megjelenítő Apsūt, és otthonát rá építette, feleségével, Tiāmattal, a sós vizek úrnőjével, aki félelmetes démoni sereget gyűjtött maga köré, már nem bírt. Erre a feladatra az ifjú isten, Marduk vállalkozott sikerrel, és, mint láttuk, győzelme után Tiāmat testéből alkotta meg a világot. A történet tehát egy korábbi tradícióhoz kötve emelte Mardukot a birodalmi pantheon élére, és ennek állított emléket az Eridu név is.⁹⁵

⁹² EDZARD 1965: 56–59; KREBERNIK 2012: 60–62.

⁹³ Eridu szerepéről a mezopotámiai tradícióban és az eridui Enki-kultusz folyamatosságáról lásd GREEN 1975; újabban GEORGE 1997: 131–132. A régészeti feltárásokról lásd SAFAR–MUSTAFA–LLOYD 1982.

⁹⁴ Az egyik fontos elem Marduk korai azonosítása lehetett Asalluħival, Enki fiával. Lásd még később!

⁹⁵ Az *Enūma eliš* az egész babilóni hatalmi ideológia egyik sarokpontjaként működött. A történet politikai összefüggéseire lásd KATZ 2011.

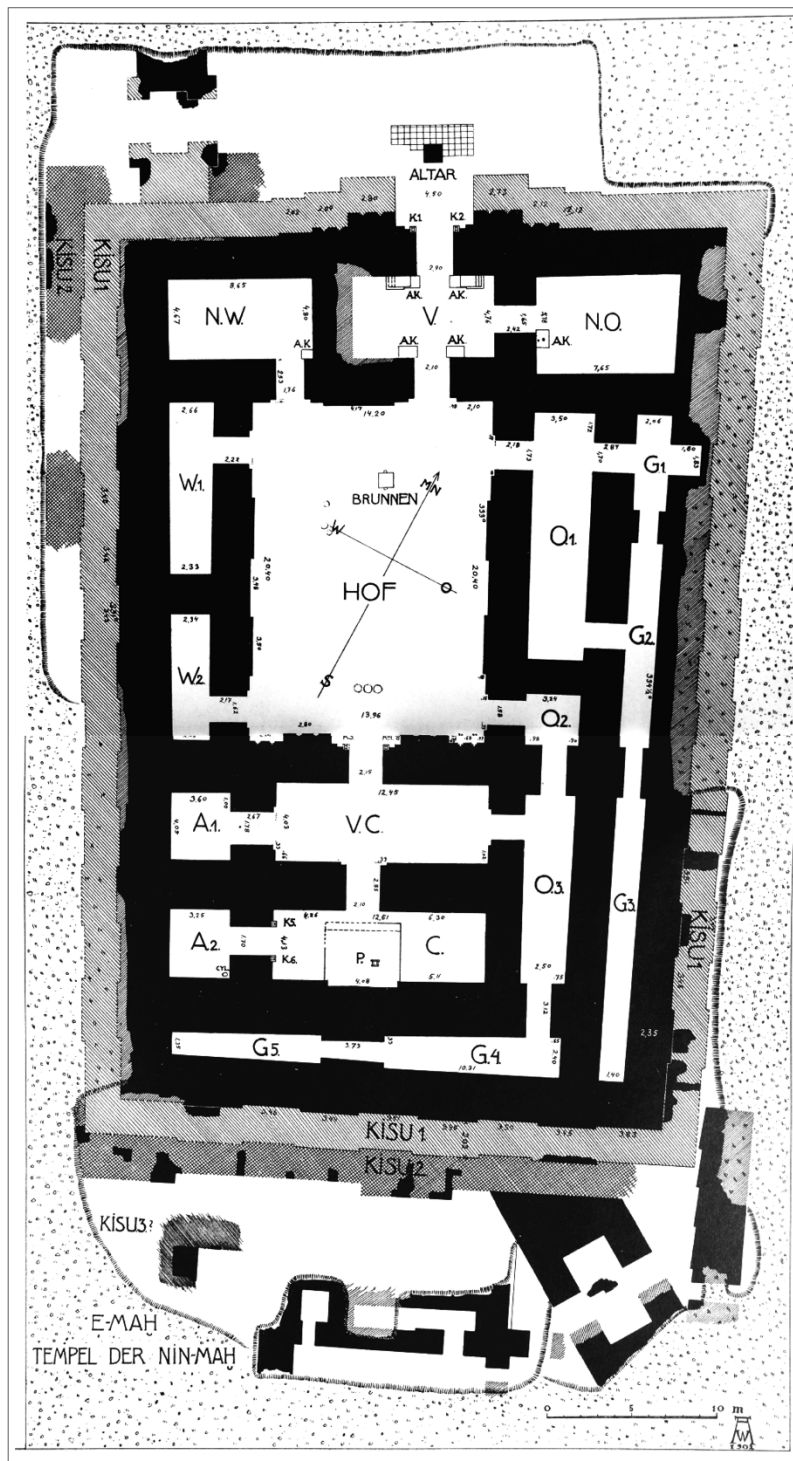


6. kép. Bēlet-Akkade/Akkadei Istar temploma, az Emašdari (KOLDEWEY 1911 nyomán).

A következő negyed a Kadingirra volt (Tintir IV. 15–18), ez Babilón nevének sumer változata.⁹⁶ Ebben a városrészben négy templomot említi a sorozat, az egyik Akkád úrnőjének (Bēlet-Akkade), a harcias Ištarnak (máshol *Ištar akkadītu*) a temploma, az ásatások eredményeként építészeti is jól ismert Emašdari („Áldozat háza”; 6. kép).⁹⁷

⁹⁶ Korábban a kutatás egy ismeretlen eredetű (nem sumer vagy akkád) városnév, a Bābila népetymológiájának értelmezte a *Bāb-ilīt*, vagy *Bāb-ilānit* („Istenek kapuja”), melynek sumer fordítása Ká-di-ġir-ra. A korábbi Ká-di-ġir^{ki} azonban egyes nyelvtani esetekben m-re végződő szóként jelenik meg, így csak a *Bāb-ilim* „Isten kapuja” akkád szó bújhat meg a sumer írásmód mögött (LAMBERT 2011).

⁹⁷ Ezt a templomot a korai német ásatások a Merkez nevű területen tárták fel (REUTHER 1923: 123–144, Taf. 28–33; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 286–290; HEINRICH 1982: 314–315), Nabû-nā’id alapítási felirata alapján sikerült azonosítani. Szerkezetében hasonló a többi feltárt templomhoz, 18 helyiségből áll, melyek egy udvar körül csoportosulnak, de kisebb méretű a többinél (31 × 37,2 m). Az *Ai-ibūr-šabū* díszút közelében állt, nem messze az Ištar-kaputól. Emašdari nevű helyiség az Esagilában is volt (GEORGE 1992: 312).



7. kép. Bélet-ili/Ninmah temploma, az Emah (KOLDEWEY 1911 nyomán).

Akkád városa az első mezopotámiai birodalom székhelye volt, és Babilóntól nem messze fektött, így úrnője egy északi hagyomány megtestesítőjeként is működött. A negyed egy másik temploma az Emah (É-mah, „fenséges ház”), Bélet-ili vagy más néven Ninmah istennő

szentélye, melyet az ásátások szintén feltártak (7. kép).⁹⁸ Bēlet-ili/Ninmaḫ tipikus déli istennő,⁹⁹ Emah nevű szentélye számos dél-babilóniai településről ismert,¹⁰⁰ így ő ehhez a térséghez kötődik. Iraki ásátások során a városrész egy harmadik temploma is előkerült 1979-ben. Ez *Nabû-ša-harê* (Nabû isten egy változatának) szentélye, az Eniggidar-kalammasumma (É-^{ġi}nîġ-gidar-kalam-ma-sum-ma „Ház, amely az ország jogarát adományozza”),¹⁰¹ amely az *akītu*-ünnepségek során fontos szerepet játszott a király személye körüli rituálékban, és, mint a neve is jelzi, miután az uralkodó megszabadult bűneitől, itt helyezték vissza hivatalába.¹⁰² Ez a templom az északi tradíciót tükrözi. Mivel ismerjük e három templom pontos helyét, a negyed Eridutól északra, a fő felvonulási út két oldalán jól lokalizálható.

A harmadik negyed elnevezését, a Šuannát (Tintir IV. 19–20) Babilón díszneveként is használták, számos forrásban így szerepel. A név eredete nem világos, Babilón megnevezéseként a II. isini dinasztia korától (Kr. e. 12. sz.) alkalmazták. Andrew George szerint esetleg egy istennév, a Lugal-šuan-na átértelmezéséről van szó,¹⁰³ de az is elképzelhető, hogy valamilyen módon a Ninurta tradícióhoz kötődött, az ő egyik ősi kultuszhelye volt. Ugyanis az ebben a negyedben felsorolt két templom közül az egyik, az Eḫursagtila (É-ḫur-saġ-til-la „A ház, amelyik megsemmisíti a hegyet”)¹⁰⁴ Ninurta istené volt. A kiásott templom (8. kép)¹⁰⁵ helyzete alapján ez a negyed Eridutól délre feküdt. Ninurta egyik aspektusa szerint hadisten volt, hagyománya különösen fontos szerepet játszott Marduk hősi alakjának megformálásában. A korábbi tradícióban ő volt a démonikus szörnyek legyőzője, az *Enūma eliš* szerzője Ninurta történeteiből merített.¹⁰⁶

⁹⁸ A tipikus közepes méretű templomok közé tartozik, az udvar díszbejárattal szembeni oldalát foglalja el az előtérrel rendelkező keresztházás szentély. KOLDEWEY 1911: 4–17, Taf. 3; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 68–79; HEINRICH 1982: 313–314. Az Ištar-kapu közvetlen közelében fekszik. Ma a helyszínen restaurált formában látható.

⁹⁹ Egyike a legfontosabb istennőknek, a *Bēlet-ilī* (Istenek úrnője) és a Ninmaḫ neveken kívül számos más néven tisztelték, valamennyiükben közös, hogy születés-istennők, ezért a szakirodalom gyakran Anyaistennőként vonja össze őket (*Muttergöttin*). Lásd KREBERNIK 1993–1997. Az An=*Anum* II. táblájának első harmada ezen istennőkkel foglalkozik.

¹⁰⁰ Keš, Adab, Girsu, Ur, Umma, Nippur, lásd GEORGE 1993: 119–120.

¹⁰¹ Ez a templom valamennyi feltárt babilóni városi szentély közül a legjobb állapotban maradt fenn, a falak még 4,5 méter magasságban álltak. Az 1979-es ásátás ma még publikálatlan, előzetes információk: EXCAVATIONS IN IRAQ 1981. A korábbi bizonytalan azonosítást (lásd CAVIGNEAUX 1981) egy 1995-ös restaurálási munka során előkerült alapítási felirat erősítette meg (AL-MUTAWALLI 1999).

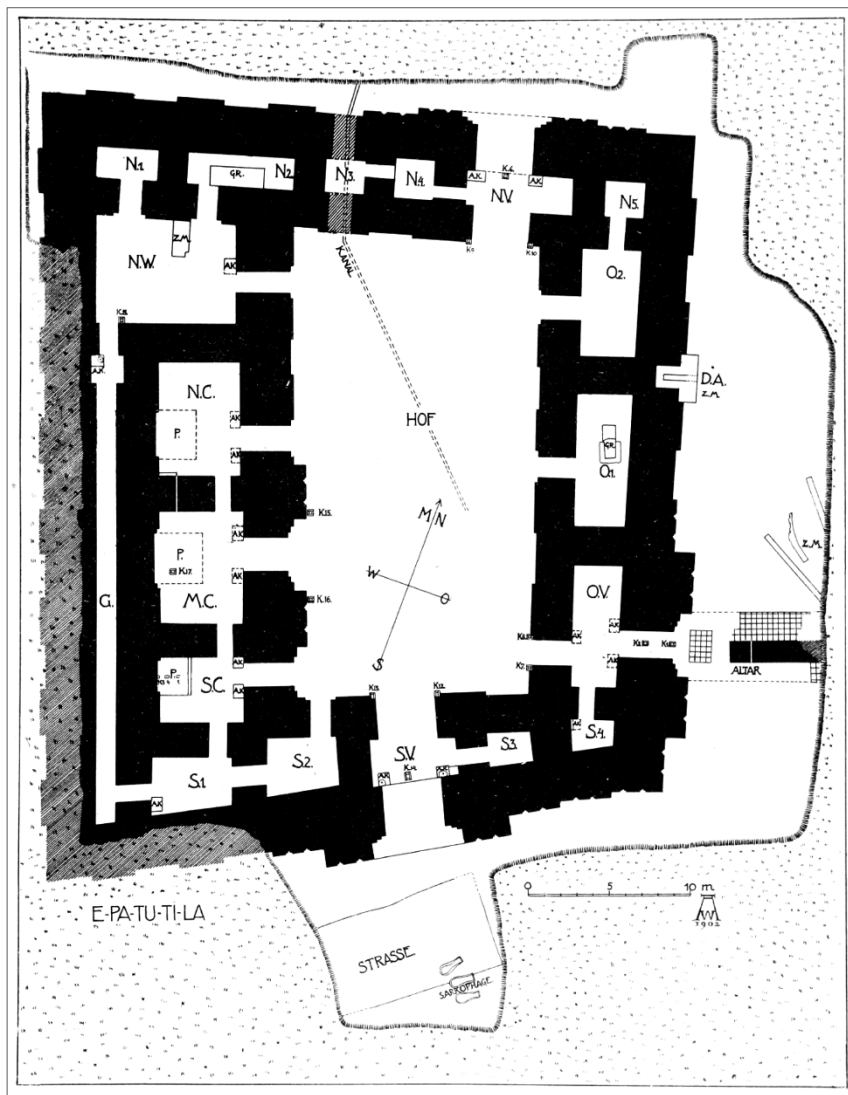
¹⁰² Az *Ai-ibūr-šabū* felvonulási út mellett, attól nyugatra, a királyi palotához, a *Südburghoz* közel feküdt. Szerepéről lásd PONGRATZ-LEISTEN 1994: 103; GEORGE 1996: 377–384.

¹⁰³ GEORGE 1992: 241–243.

¹⁰⁴ A név Ninurta hadisten hegyek elleni harcára utal. Ninurta mitológiájához lásd ANNUS 2002.

¹⁰⁵ Alaprajza némileg eltér a szokásostól, a három fő cellájának nem volt előcsarnoka, hosszanti udvarát pedig mintha csak átvonulásra tervezték volna, emiatt R. Koldewey felvonulási templomnak (*Prozessionstempel*) nevezi (KOLDEWEY 1911: 25–33, Taf. 7; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 221–227; HEINRICH 1982: 317). Ez nem véletlen, hiszen a templom az újévi ünnepségek során szerepet játszott a Borsippából az Uraš-kapun át érkező Nabû elszállásolásában és további menetében az Esagila felé (GEORGE 1992: 313–314).

¹⁰⁶ LAMBERT 1986. Lásd még később is.



8. kép. Ninurta temploma, az Ešursagtila (KOLDEWEY 1911 nyomán).

A negyed másik templomát, az Ešasurrát (É-šà-sur-ra „Az anyaméh háza”) Išhara istennőnek szentelték, ez valószínűleg azonos a német régészek által feltárt ún. Z-templommal,¹⁰⁷ melynek nem került elő építési felirata. Išhara a Közép-Eufratész vidékéről származó termékenység-istennő volt, de azonosították Ištarral is — itt az előbbi aspektusában jelent meg.¹⁰⁸ Kultusza már a Kr. e. 3. évezredben elterjedt Babilóniában, és a nyugati tradíciót tükrözi.

¹⁰⁷ A többi közepes méretű templomtól eltérően van egy nyugati szárnya, két további udvarral és helyiségekkel. Az előtérrel rendelkező keresztházas szentély itt is az udvar egyik bejáratl szembeni oldalát foglalja el. KOLDEWEY 1911: 18–24, Taf. 5; lásd még KOLDEWEY 1990⁵: 218–221; HEINRICH 1982: 316–317.

¹⁰⁸ Az istennőről lásd PRECHEL 1996.

Az *Ālu eššu* (Újváros; Tintir IV. 21–23) talán az egyetlen valóban helyi eredetű elnevezés, a negyed valószínűleg a város egy Kr. e. 2. évezredi kiterjesztésekor kapta a nevét,¹⁰⁹ mint ahogy erre egyes óbabilóni kori okmányok is utalnak. Két templomát és egy emelvényét említi a sorozat. Meglepő módon itt fekszik Bēlet-Eanna (Nin-Eanna) temploma, az Ekitušgirzal (É-ki-tuš-gir₄-zal „Ház, az öröm otthona”), pedig az istennő az uruki Inana/Ištar egy változata,¹¹⁰ tehát inkább a szomszédos Kullabában lenne a helye, bár a két terület határát alkotó csatorna mellett állt.¹¹¹ Itt is a déli tradíció jelenik meg, de rögtön mellette találjuk az északi, akkád Ištar, a csillag Ištarának egy templomát is.¹¹²

Különösen izgalmas a Kullaba negyed (Tintir IV. 24–27) elnevezés, ez a település ugyanis eredetileg Uruk ikervárosa, majd városrésze volt; az irodalmi szövegekben Gilgameš egyik állandó jelzője a Kullaba ura. A Kr. e. 3. évezred egyik legfontosabb központja jelenik meg itt, melynek története gyakran összefonódott Dél-Babilónia egy másik politikai és kultikus centruma, Ur városának sorsával. Talán ezzel magyarázhatjuk, hogy ebben a negyedben találjuk az Ekišnugal (É-kiš-nu₁₁-gal „A nagy fény háza”) szentélyt, melynek neve Nanna/Sîn isten fontos uri kultusz helyével azonos. Feltűnik még a listában Šarrat-Larsa („Larsa királynője”) illetve két egyértelműen Urukhoz kötődő istenség temploma: Mes-sanga-Unug¹¹³ („Hős, Uruk feje”) isten és Lugalbandaé.¹¹⁴ Itt tehát minden egyértelműen délre utal.

A korábbiaknál nagyobb gondot jelent Babilón keleti oldalának utolsó városrésze: TE.^{Eki} (Tintir IV. 28–30). Ez a településnév máshonnan nem ismert, így az eredete teljesen bizonytalan (a nagybetűs írásmód arra utal, hogy az első két jel olvasata kérdéses).¹¹⁵ Itt a három kultusz hely közül csak egy volt templom, Nanāja szentélye, a másik kettőt kultikus emelvényként (*parakku*) említi a szöveg. Nanāja szerelemistennő, kinek legfontosabb kultikus központja Uruk volt, Uruk királynőjének vagy úrnőjének is nevezték, tehát Inana/Ištar egy változataként tisztelték. Babilóni lakhelyének neve, az Emeurur (É-me-ur₄-ur₄, „Ház, amely összegyűjti a me-erőket”) megegyezik uruki templomának elnevezésével, tehát itt is déli hagyománnyal találkozunk.

A következő negyed az Arahtu-folyó túloldalán, a város nyugati felén fekvő Bāb-Lugal-irra („Lugal-irra isten kapuja”) városrész (Tintir IV. 31–33), amely szintén egyértelműen Urukból származott, hiszen az istenséget ott már az óbabilóni korban is tisztelték.¹¹⁶ Itt két

¹⁰⁹ Ez a negyed az óbabilóni kortól jól ismert. Lásd KLENGEL 1982.

¹¹⁰ „Eanna úrnője”. Eanna Inana uruki szentélykörzete. (Lásd még An=*Anum* IV. 12–13: [dNin-é]-a-n-na = Šarrat-Eanna / [dGaš-an-é]-a-n-na = Bēlit-Eanna).

¹¹¹ GEORGE 1992: 316–318.

¹¹² É-an-da-sá-a; „Ház, amelyik az éggel vetélkedik” — Akkád városában Ištar zikkuratját nevezték így. Itt biztosan nem toronytemplomról van szó. Lásd GEORGE 1992: 318–319.

¹¹³ Az Inana istennő köréhez tartozó istenhez és a Mes-sanga-Unug olvasathoz (Pisang-Unug helyett) lásd KREBERNIK 1993–1997a.

¹¹⁴ Lugalbanda alakja jól ismert az epikus irodalomból, Gilgameš apjának tartják. Lásd WILCKE 1987–1990.

¹¹⁵ Talán Tê vagy Kasiri, lásd GEORGE 1992: 377.

¹¹⁶ GEORGE 1992: 380–381.

templomot déli isteneknek (Nusku és Šara),¹¹⁷ egyet pedig egy asszíriai istennőnek (Gašan-Ninua/Bēlet-Ninua „Ninive úrnője”) szenteltek.

Ettől délre helyezkedett el Kumar (Tintir IV. 34–40). Ku’ara (ḪA.A; későbbi kiejtési változata Kumar)¹¹⁸ annak az Asalluḫinak¹¹⁹ a városa volt, akivel már az óbabilóni korban azonosították Mardukot és az isten mágikus képességeit szimbolizálta. Ez az aspektusa tette lehetővé Marduk számára az *Enūma eli*ben, hogy legyőzze Tiāmatot és démonikus kísérőit. Ugyanez az istenség teremtette meg a kapcsolatot Enki/Ea és Marduk alakja közt, hiszen Asalluḫi nemcsak Enki fia volt, hanem a varázslási eljárások ősi hagyományában is segítőtjének számított.¹²⁰ A negyeden belül összesen hét templomot sorol fel a szöveg, közülük Ea szentélyének, az E’ešmahnak (Ē-ēš-maḫ „Ház, a fenséges szentély”)¹²¹ van a legtöbb köze a városrész nevéhez, de különösen érdekes még *Bēl-mātāti* (Enlil isten egy változata) szentélye, az Enamtila (Ē-na-m-ti-la „Az élet háza”).¹²² Szintén dél-babilóniai kultuszhelyekre vezethető vissza Mes-sanga-Unug uruki istenség egy újabb temploma is, ugyanúgy, mint Belilinek, Dumuzi testvérének a szentélye.

Az utolsó városnegyed Tuba (Tintir IV. 41–43), Babilón délnyugati oldalán helyezkedett el, és ezt egy ránk maradt térképrészlet is rögzíti.¹²³ Bizonytalan, hogy az eredeti város, melyről nevét kapta, Mezopotámia melyik területén feküdt, a korábbi minták alapján könnyen elképzelhető, hogy délen, de ez rendkívül bizonytalan.¹²⁴ Ami feltűnő, hogy egy északi istenség

¹¹⁷ Nusku alapvetően nippuri isten, Enlil fia és vezíre, Ninurta testvére (STRECK 1998–2001), Šara pedig Umma főistene (HUBERVULLIET 2009–2011).

¹¹⁸ Lásd GEORGE 1992: 379–380. Ku’ara egy Eridu környéki régi hagyományú város volt (GREEN 1975: 113–115; STEINKELLER 1980; HEIMPEL 1980–1983), a III. Ur-i dinasztia korában még nagyobb kultikus jelentőséggel bírt (SALLABERGER 1993: I. 224–225), de az óbabilóni korban egy egyszerű halásztelepüléssé zsugorodhatott össze (az adatokat lásd RGTC 3, 84 sub ḪA.A. A településhez és lakóihoz pedig BUTZ 1978–1979), és nem világos, hogy kultikus szerepe milyen mértékben maradt meg.

¹¹⁹ Asalluḫi és Ku’ara összefüggése alapvetően a himnikus irodalomból derül ki (SjöBERG–BERGMAN 1969: 25; CHARPIN 1986: 357–366).

¹²⁰ BOTTÉRO 1987–1990: 229–231. Asalluḫi a III. Ur-i dinasztia korában jelent meg a ráolvasásokban és vált Enki/Ea mellett a legfontosabb mágikus erővel bíró istenséggé (CUNNINGHAM 1997: 77; 114–115). Az óbabilóni korban valószínűleg Ḫammu-rāpi uralkodása alatt történt meg az azonosítása Mardukkal, néhány hasonló aspektus alapján (SOMMERFELD 1982: 13–18; vö. CUNNINGHAM 1997: 114–115; OSHIMA 2011: 42–47).

¹²¹ Az E’ešmah korábbi változata Enki/Ea temploma volt Eriduban, de Enlil nippuri templomának, az Ekurnak részeként is ismert (GEORGE 1992: 326–327; 1993: 84–85).

¹²² Az Enamtila eredetileg Enlil nippuri templomának, az Ekurnak lehetett része (GEORGE 1993: 130). Enlil isten kultusza már Ḫammu-rāpi korában megjelent Babilónban, és több más óbabilóni uralkodó is megemlékezett berendezéséről, többek között Ninurta itt elhelyezett trónjáról (GEORGE 1992: 325–326), azaz a nippuri panteon tiszteletének egyik központja lehetett.

¹²³ Egy kapu (Šamaš-kapuja) és a Tuba városnegyed mellett egy olyan csatorna rajza látható, melynek neve nem maradt meg (CT 22, 49; újabb másolat: GEORGE 1992: pl. 28.; az egész tábla rekonstrukciója: 28, lásd fig. 5).

¹²⁴ Tuba írásmódja (A.ḪA^{ki}) közel áll Ku’aráéhoz (ḪA.A^{ki}) és emiatt vele egy csoportban sorolják fel a lexikális listák (STEINKELLER 1980; GEORGE 1992: 381–382). Ugyanakkor kiderül, hogy három közel azonos jellel leírt város is létezett, Ku’ara (ḪA.A^{ki}), Tuba (A.ḪA^{ki}) és Tiwa (A.ḪA^{ki}). Tiwa Kiš közelében feküdt (lásd KUTSCHER 1989: 39–42), az óakkád korból és a III. Ur-i dinasztia idejéből ismert, és Inanna/Ištar volt a főistene, amiért Piotr Steinkeller a későbbi Lagabával azonosítja (STEINKELLER 1980: 30–31). Andrew George szerint Tuba Tiwa egy későbbi írásmódja volt és annak a mintájára vált Babilón városnegyedévé (GEORGE 1992: 381), Steinkeller (STEINKELLER 1980: 32) és Raphael Kutscher (KUTSCHER 1989: 40) szerint azonban Tuba már korábban Babilón

(Nabû) mellett két déli istennek (Bēlet-Eanna, Gula) volt itt temploma. Bēlet-Eanna, az uruki Ištar istennő templomáról (É-ki-tuš-garza „Ház, a kultikus előírások otthona”) számos más forrásunk is van, az újbabilóni uralkodók feliratai szerint a városfal egy mélyedésében, talán egy torony tövében állt.¹²⁵ Elképzelhető, hogy a negyed neve, Tuba, kapcsolatba hozható Ištar templomával.¹²⁶

Babilón szakrális topográfiájának kialakulása

Ha Babilón szakrális topográfiájának kialakulását vizsgáljuk, két kérdésre kell különös figyelmet fordítanunk. Az egyik, hogy miként válik Marduk temploma, az Esagila a kozmosz közép-pontjává, ami összefügg az isten felemelkedésével, a másik pedig, hogy miért jelentek meg kisebb déli városok Babilón negyedeinek elnevezésében, és miért volt ilyen nagy szerepük a déli eredetű kultuszoknak az egészen más hagyományú északi metropoliszban. Az erre adott válasz a szakrális topográfia jellegét is megvilágíthatja. Mindenekelőtt a név jelentőségéről kell néhány szót szólni a mezopotámiai felfogásban. A név nemcsak egyszerű reprezentációja volt a fizikai valóságnak, hanem attól elkülönülve külön dimenziót alkotott. Kimondása teremtő aktus volt, s magában hordozta a megnevezett sorsát, tartalmazva annak lényegét is, melyet a fizikai pusztuláson túl is örökre megőrzött.¹²⁷ Az egyes városok és szentélyek nevének átvétele a metafizikus dimenzióban a velük való azonosulást jelentette, direkt kapcsolatot egy korábbi, ősbibb világgal.

Az eddigiekben bemutatott összetett rendszer kialakulását Babilón története magyarázza. A város a Kr. e. 3. évezred első felében még csak egy lokális jelentőségű, közepes méretű település lehetett, Marduknak pedig ekkor még nem volt helye a Folyóköz nagyobb, főleg sumer eredetű birodalmi pantheonjaiban.¹²⁸ Nagyobb jelentőséget csak a Kr. e. 18. században nyert, amikor Babilón először középhatalommá, majd Ḫammu-rāpi (Kr. e. 1792–1750) alatt nagyhatalommá vált.¹²⁹ Talán az első lépés a kozmikus város koncepciójának kiépítésében az volt, hogy Nippur elfoglalása után,¹³⁰ uralkodásának 29. éve körül Ḫammu-rāpi átvette Enlil kultuszát, és felépítette Babilónban szentélyét, az Enamtilát,¹³¹ valamint minden bizonnyal átalakította Marduk templomának, az Esagilának a belső struktúráját is. Ebben az ekallatumi Šamši-Adadot (Kr. e. 1813–1781; a későbbi hagyományban óasszír uralkodó) követhette, aki valami-

része volt. Egy harmadik megoldás lenne, ha a Kr. e. 3. évezredben feltételeznénk egy Tuba nevű települést Dél-Babilóniában, ami jobban megfelelné a többi negyed elnevezési rendszerének.

¹²⁵ GEORGE 1992: 330–331.

¹²⁶ GEORGE 1992: 330–331. Talán Tiwa és Tuba azonos írásmódja (A.ḪA^{ki}) mögött a hangalaki hasonlóság mellett az is szerepet játszhatott, hogy mindkettő Inana/Ištar kultuszhelye volt.

¹²⁷ A sors és a név összefüggéséről a mezopotámiai felfogásban lásd RADNER 2005.

¹²⁸ SOMMERFELD 1982: 19–33; SOMMERFELD 1987–1990: 362–363; LAMBERT 2011.

¹²⁹ Az ország egyesítésének folyamatáról lásd CHARPIN 2004: 192–231; 317–334.

¹³⁰ Nippur korábbi centrális kultikus szerepéhez lásd SALLABERGER 1997.

¹³¹ RIME 4: 336–337; Ḫammu-rāpi E4.3.2.6.3.

vel korábban Aššur istent teológiai értelemben Enlillel azonosította, Aššur városát pedig új Nippurrá tette egyes topográfiai jellemzők, köztük templomnevek átvételével, így fejezve ki birodalmi ambícióit. Valójában a világ tengelyének, az *axis mundin*ak az áthelyezéséről volt szó.¹³² Hammu-rāpi törekvései hasonlóak lehettek: a nippuri kultikus elemek átvételével egy újabb középpontot adott a világnak.¹³³ Mindennek egyik legfontosabb eleme az ősi szent domb (d_u-kù) és vele a „sorsok kultikus emelvényének” (*parak šīmāte*)¹³⁴ Babilónban, az Esagilában való megjelenítése lehetett, de ennek pontos időpontjáról nincsen adatunk. Bár Marduk ekkor még láthatóan nem a legmagasabb rangú istenség, mindenesetre az ún. *Hammu-rāpi-kódex* prólógusa szerint megkapta a pantheon vezetésének jogát, az „enlilséget” (*enlilūtu*), és már Enki/Ea elsőszülött fiának nevezik, azaz azonosították Assalluhival.

A döntő változások Hammu-rāpi utóda, Samsu-ilūna (Kr. e. 1749–1712) alatt indulhattak meg, amikor egy nagy déli felkelés után összeomlott a civilizáció az egykori Šumer területén, a városokat elhagyta a lakosság.¹³⁵ A teljes pusztulás előtt a menekültek a legfontosabb kultuszokat északra telepítették át, valószínűleg ekkor került Babilónba Enki/Ea kultusza,¹³⁶ és számos más déli istenség tisztelete.¹³⁷ A legfontosabb új jelenség azonban az lehetett, hogy a korábban számos kultikus központtal rendelkező Mezopotámiában Babilón, mint a „világ tengelye”, vetélytárs nélkül maradt. Az ősi déli települések és szentélyeik romokban heverték, a világ kezdetének szimbolikus elemei átkerültek a kozmosz új képmásaként felemelkedő metropoliszba. Ebben az összefüggésben válhatott Babilón városnegyedévé többek között például Eridu, Kullaba és Kumar (Ku’ara),¹³⁸ de a folyamat kronológiája nem világos.

Amikor a Hammu-rāpi-dinasztiát felváltó kaššû uralkodók visszafoglalták a déli területeket (Kr. e. 15. sz.) és restaurálták a szentélyeket, Enlil és vele együtt Nippur újra visszanyerte régi jelentőségét. A kaššû királyok Enlilt még gyakrabban említik felirataikban, mint Mardukot, de már erős lehetett a vetélkedés Nippur és Babilón között a vezető kultikus központ szerepéért. A szakirodalom erősen megosztott annak kérdésében, hogy mikor vette át Marduk a főisten szerepét, a legvalószínűbb, hogy ez a kaššû korban még nem történt meg.¹³⁹

¹³² MAUL 1997: 121–122; 1998: 191–192.

¹³³ Bármennyire is ellentmondásosnak tűnik, hogy a kozmosznak több tengelye legyen. Egyszerre lehetett Nippurban, Aššurban és Babilónban is, hiszen Ubšu-ukkinna és vele együtt a világtengely ugyanúgy egy „*láthatatlan realitás manifesztációja*”, mint egy istenszobor.

¹³⁴ Lásd 57. jegyzet!

¹³⁵ CHARPIN 2004: 342–346.

¹³⁶ Enki/Ea kultikus központja, Eridu gazdaságilag már korábban jelentéktelenné vált, kultuszait lassan átköltöztették más városokba, így Urba és Larsába (CHARPIN 1988: 343–489), a "virtuális Eridu" kialakítása tehát nem volt előzmény nélküli.

¹³⁷ Lásd CHARPIN 2011: 86–89.

¹³⁸ Eridunak, Kullabának és Ku’arának fontos szerepe volt az *apkallu*-tradícióban. Az *apkallu* az ősi, vízözön előtti idők bölcsei voltak, akiket Ea/Enki látott el mágikus képességekkel (REINER 1961). Ábrázolásaik aptropaikus védelmet nyújtottak (WIGGERMANN 1992: 65–86). Ku’ara pedig Assalluh/Marduk isten miatt különösen jelentős (lásd fenn).

¹³⁹ Walter Sommerfeld azt feltételezi, hogy Marduk a kaššû korban vált a birodalmi pantheon fejévé (SOMMERFELD 1982: 174–192; 1987–1990: 364–367.), W. G. Lambert ugyanezt a II. isini dinasztia korára teszi

Egy, a Kr. e. 12. században bekövetkezett politikai és kulturális sokkra kellett várni, hogy az igazi áttörés megtörténjen. Egy Elámból (Irán) érkező támadás során kifosztották Babilónt, és elrabolták Marduk szobrát. Ezek után egy új dinasztia kerül hatalomra (II. isini dinasztia), amely I. Nabû-kudurri-uşur (Kr. e. 1125–1104) vezetésével visszaszerezte a kultusz-szobrot, és a megrázkódtatások után Marduk kultuszának egész rendszerét újjászervezte. Ekkor válhatott Babilón és az Esagila immár vetélytárs nélküli kultikus központtá, az *axis mundi* egyetlen helyévé Babilóniában.¹⁴⁰ Talán ezzel is összefüggésben, a királyi erőforrások csökkenése miatt élhetett át Nippur egy újabb gazdasági válságot, és zsugorodhatott össze átmenetileg kis településsé.¹⁴¹ A babilóni tudósok, hogy egy újfajta, immár egységes kulturális hagyományt teremtsenek, megpróbálták összegyűjteni és kanonizálni a teljes ékírásos irodalmat és tudományos szöveganyagot. Ebben a szellemi közegben új művek is készültek, közöttük a TIN.TIR=*Bābilu* és az *Enūma eliš*.¹⁴² A teremtésepóz adta meg annak a teológiai megalapozását, miért kerül Marduk kezébe a világ irányításának joga, az enlilség (*enlilūtu*), hogyan lesz Babilón a világ középpontja, a TIN.TIR=*Bābilu* pedig, hogy a város immár a világ másává, *imago mundi*vá vált.

Sajnos a régészeti és a filológiai adatok alapján nem lehet egyértelműen megmondani, hogy melyik időszakban alakult ki Babilón város szakrális topográfiájának az a szerkezete, amelyet a TIN.TIR=*Bābilu* ábrázol. Andrew George ezt a kései kaššû királyok, illetve a II. isini dinasztia korára helyezi (Kr. e. 12. század),¹⁴³ de elképzelhető, hogy ekkor még csak a teológiai koncepció alakult ki, amelynek építészeti megvalósulása folyamatos volt, és csak a Kr. e. 1. évezredben vált teljessé. Az újbabilóni uralkodók, elsősorban II. Nabû-kudurri-uşur (Kr. e. 604–562) nagyszabású építkezései ennek a kultikus topográfiai hagyománynak a vonalán történtek, nagyobb változásokat a város szerkezetében már nem hajtottak végre, csak a korábbi építészeti és művészeti kereteket tették még fényesebbé.

(LAMBERT 1964). A kérdés szorosan összefügg az *Enūma eliš* keltezésével, melyről három egymással vetélkedő nézet létezik: egy óbabilóni (DALLEY 1997), egy kaššû (SOMMERFELD 1982: 174–181) és egy II. isini dinasztia korabeli keletkezési időpont (LAMBERT 1964). A kaššû kori keltezés mellett szólna, hogy Tiāmat, a sósvízű óceán annak a Tengerföldi Dinasztiának a mitikus megtestesítője lehet, melytől a kaššû királyok visszafoglalták a dél-babilóniai területeket (KATZ 2011: 124–125), de ezt a motívumot máshonnan is átvehette a szerző. Legtöbben a II. isini dinasztia kori készítést fogadják el (lásd SERI 2006: 508, 3. jegyzet). A kérdés azért nehezen eldönthető, mert az eposznak csak Kr. e. 1. évezredi kéziratok ismertek.

¹⁴⁰ Ugyanakkor Aššur városa, mint egy igen erős észak-mezopotámiai hatalom, a Középasszír Birodalom hatalmi és ideológiai központja olyan előképként szolgálhatott, melyet a babilóni uralkodók felül akarhattak múlni (KATZ 2011: 126).

¹⁴¹ GEORGE 1997: 133. Nippur lassú felcserélése Babilónra nem lehetett konfliktus nélküli, ennek emlékéért őrizheti egy sajátos történet, mely szerint Marduk Nippurban harcba keveredik Enlillel, akit kíséretével együtt elfog (OSHIMA 2010). A számos magyarázatot igénylő, furcsa mitológiai történetet talán erre az időszakra lehet keltezni.

¹⁴² LAMBERT 1964, GEORGE 1992: 5–8, az eposz kapcsán lásd a 139. jegyzetet.

¹⁴³ GEORGE 1992: 13.

Szagrális táj, ünnep és kulturális emlékezet

A kultikus topográfia az emberi környezetnek ad hangsúlyokat és értelmet, mégpedig a táj szakralizálása révén.¹⁴⁴ A mentális térképen a földrajzi viszonyoknak jelentésük van, a csomópontokat olyan tárgyak és építmények jelölik ki,¹⁴⁵ melyek jelentőségét az istenekkel való kapcsolatuk adják. A mezopotámiai kultikus rituálék középpontjában az istenszobrok álltak, a szimbolikus tér szerkezetét alapvetően az határozta meg, hogy hova helyezték el őket a városban és a templomon belül, és hogyan mozgatták őket az ünnepi felvonulások alkalmával. Ennek révén többfajta térstruktúra jött létre — a szagrális mindennapoké és az ünnepeké — ahogy a jelenséget Jan Assmann elnevezte.¹⁴⁶

Mint ezt már Pongratz-Leisten is kiemelte,¹⁴⁷ Assmann egyiptomi anyagon kidolgozott megközelítése — aki a szagrális mindennapokat a zártsággal, a nyugalommal, a mindennapi rutinnal és a kiegyenlített cserével jellemezte —, a mezopotámiai viszonyok leírására is kiválóan alkalmas.¹⁴⁸ A zártság a nyilvánosságnak a kultikus cselekményekből való kizárását, a nyugalom az istenszobor helyhez kötöttségét, a rutin pedig a kultikus tevékenység meghatározott időnkénti (naponta illetve napszakonként való)¹⁴⁹ ismétlődését jelentette. A kiegyenlített csere kifejezés arra utal, hogy az istenség a papi adományokért cserébe a kultusz fenntartójaként működő uralkodó (és rajta keresztül az egész közösség) számára áldást adott. A szagrális ünnepet leginkább a hétköznapitól való teljes eltérés, a tökéletes másság határozta meg. Ennek része a hétköznapitól való kilépés, az áttérés az egyidejűségből a szent időbe — így vált jelenvalóvá az ősi múlt, a világ teremtésének ideje. Az ünnepet Assmann szerint a véletlenséggel szemben a strukturáltság, a rutin helyett a különlegesség, a szűkösség helyett az áradó bőség, a munka és veszekedés helyett a nyugalom és béke emelte ki a mindennapi lét szürkeségéből. „Kétdimenziós ember”-ről beszél, aki két időben él — a múlt jelenlétévé váló megélésére az emlékezés képessége teszi alkalmassá. A társadalom működése szempontjából különösen fontos az egyfajta kulturális konstrukcióval kialakított mitikus ősi múlt. A hétköznapnak és az ünnepnek az emlékezet egy-egy formája felel meg, a kommunikatív és a kulturális emlékezet.¹⁵⁰ Assmann az ünnep legfontosabb szerepét abban

¹⁴⁴ Beate Pongratz-Leisten a tér mitologizálásáról és ritualizálásáról beszél (PONGRATZ–LEISTEN 1994: 12–16). Mint a fentiekből kiderült, ezek az aspektusok igen fontos részét képezik a szagrális topográfiának, sőt talán a legfontosabbat, de nem fedik le a jelenségek teljes körét.

¹⁴⁵ Hubert Cancik Róma példáján a szagrális tájat, mint jelek rendszerét tárgyalja (CANCIK 2008 [1986]).

¹⁴⁶ ASSMANN 1991b.

¹⁴⁷ PONGRATZ–LEISTEN 1994: 14.

¹⁴⁸ ASSMANN 1991b: 105–106.

¹⁴⁹ A mezopotámiai napi kultikus rutinról kései szövegek alapján lásd LINSSEN 2004: 25–39.

¹⁵⁰ ASSMANN 1991a: 15–20. A kétfajta emlékezeti forma különbségeiről lásd ASSMANN 1999 [1992]: 49–56, különösen a táblázatot az 56. oldalon. A leglényegesebb különbségek a tartalomban, a formában, a közvetítő-csatornák jellegében, az időszerkezetben és a hordozók személyében foghatóak meg. A kulturális emlékezet tárgya és időbeli kerete a mitikus őstörténet, formája a ceremoniális külsőség, közvetítője szimbolikus rögzített

látja, hogy a társadalom számára közvetíti a kulturális emlékezet tartalmát,¹⁵¹ mégpedig a keringés, a cirkuláció, azaz az ünnepi felvonulás révén.¹⁵² A szentség Mezopotámiában — Egyiptomhoz hasonlóan — ekkor lépett ki a templomok belsejének misztikus mélyéből, ahova csak a kiválasztott papoknak volt belépésük,¹⁵³ és a társadalom szélesebb köre számára is megnyilvánult.

Az ünnep és a hozzátartozó felvonulás — az Assmann szerinti „ceremoniális kommunikáció” — folyamán a kulturális emlékezet több szinten és többfajta formában kerül közvetítésre, a szent szöveg, ének, tánc és gesztusok mellett alapvető szerepet játszanak a szakrális térszerveződések — a településen belül és egy nagyobb térségben.¹⁵⁴ Ennek kétfajta formája lehetséges: az elsónél a táj emlékművek nélküli szemiotizálódása, azaz egyes tájelemek önmagukban kapnak jelentést, a másodiknál az épített struktúrák jelölik ki az egyes hangsúlyos helyeket. Mindkét esetben a „kulturális emlékezet topográfiai „szövetéről”, „mnemotoposzokról”, az emlékezet helyszíneiről van szó”.¹⁵⁵ A tájelemek, mint a dombok, a folyók vagy a ligetek,¹⁵⁶ illetve az épített emlékek egyaránt lehetnek településen belüli és nagyobb térségek egyes részeit jelentéssel felruházó „mnemotoposzok”.

Babilón, mint templum mundi és imago mundi

Babilón esetében az ünnep és a szakrális topográfia szoros összefüggése leginkább a világ teremtését felidéző újévi ünnepszék és felvonulás esetében látható, melynek helyszíneit az épített környezet számos eleme örökölte meg, de a város belső struktúráját nem csak ez a központi fontosságú eseményszék formálta. Fentebb láttuk, hogy város szimbolikus térképét összefoglaló TIN.TIR=*Bābilu* lista számos olyan városnegyed és templomot sorolt fel, melyek korábban jelentős dél-babilóniai kultikus centrumok voltak. Ezek egy része, mint Eridu vagy Kumar (Ku'ara), Marduk isten felemelkedésével és főistenné válásával függött össze, más ese-

és tárgyiasult, hordozói pedig specialisták. Assmann a két emlékezeti forma e jellemzőit szélső végpontoknak tartja, melyek között számos lehetséges átmeneti forma lehet, ill. lehetett.

¹⁵¹ „Az ünnepek és rítusok szabályszerű visszatérése kezekedik az identitásbiztosító tudás közvetítéséért és továbbörökítéséért, a rituális ismétlés pedig garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. Az ünnep mint a kulturális emlékezet elsődleges szerveződésformája az írástalan társadalmak idejét köz- és ünnepnapokra tagolja. A nagyszabású összejövetelek ünnepi vagy „álomszerű” idején kozmikussá tágul a látóhatár, egészen a teremtés, az ősi eredet és a világot megszüülő őskáosz koráig. A rítusok és mítoszok a valóság értelmét írják körül. Gondos betartásuk, megőrzésük és továbbadásuk tartja lendületben a világot — és életben a csoport identitását.” (ASSMANN 1999 [1992]: 57).

¹⁵² ASSMANN 1991a: 23–25.

¹⁵³ Mezopotámiában a kultusz-szobrokat a mindennapokban csak az erre beavatott papi csoportok láthatták (WAERZEGGERS–JURSA 2008: 15–17).

¹⁵⁴ ASSMANN 1991a: 25–27. Mezopotámia szempontjából is igen tanulságos Núbia szakrális tájszerkezete. Ehhez lásd TÖRÖK 2002: 7–39.

¹⁵⁵ ASSMANN 1999 [1992]: 60.

¹⁵⁶ Lásd Rómát, mint a szakrális topográfia egyik legnyilvánvalóbb példáját, ahol a jelek igen nagy része természeti jelenség, vagy a mitikus őstörténet természeti jelenségeire utaló hely volt (CANKIK 2008 [1986]).

tekben ilyen közvetlen összefüggés nem tapintható ki. Sokkal inkább egy régebbi szakrális táj elemeiről lehet szó. A mezopotámiai kulturális emlékezetnek meghatározó része volt a sumer nyelvű hagyomány, amely megőrizte a Folyóköz kultikus sok-központúságának¹⁵⁷ a Kr. e. 2. évezred közepéig tartó emlékét. Sajnos viszonylag kevés adattal rendelkezünk azoknak az ünnepeknek a lefolyásáról, melyek során valószínűleg a kora dinasztikus kortól az óbabilóni korig utaztatták az istenek szobrai a kultikus központok között. A legfőbb forrást az irodalmi formába öntött istenutazás (*Götterreisen*)¹⁵⁸ mítoszok jelentik, de minden bizonnyal nem minden processzió volt mitikus változata. Az istenszobroknak a csatornahálózat, hajón való rituális utaztatása szakralizálta a tájat, és felidézte az ősi viszonyokat a teremtés idejéből. Az ismert istenutazások célpontjai a korai mezopotámiai kultúra két legfontosabb kultuszközpontja, Enlil székhelye, Nippur, és Enki városa, Eridu voltak, de más településeket és isteneket is érinthettek ezek az ünnepi processziók.¹⁵⁹ Egy értelmezési lehetőség, hogy Babilón déli eredetű kultuszai ezt az ősi szakrális tájat teremtették újjá a városon belül. Itt a táj áthelyezésével (*translatio*) és épített struktúrákba tömörítésével találkozunk, ahol a folyók és csatornák helyét részben a burkolt utak vették át. A helyzet hasonlít arra, ahogy Egyiptom helyett, amelyet korábban a világ templomának fogtak fel, az obeliszkék és más szimbolikus tárgyak révén a császárkorban Róma vált a világ templomává (*templum mundi*).¹⁶⁰

Babilónban a templomok voltak azok a *mnemotoposzok*, melyek a legvilágosabban idézték fel a kulturális emlékezet régebbi rétegeit is, megőrizték számos korábbi idősík hagyományát, és ezáltal jelentéssel ruházták fel az egyes városnegyedeket. Ez a metropolisz nemcsak kultikus központ volt, hanem, felváltva Nippurt, — a térség történetében először — egy birodalmi ambíciókkal rendelkező hatalom székhelye is lett — függetlenül attól, hogy ezek a törekvések sikeresek voltak-e vagy sem. Mint ilyen, a város a Folyóköz korábbi történetének is örökösévé vált, a templomok pedig a kulturális emlékezet történeti síkjának emlékművei, monumentumai is lettek. Babilón kultikus vonzerejének tartós sikere Stefan M. Maul szerint abban rejlett, hogy Marduk számos istenség vonását olvasztotta magába, és egy igazi világ-istenné (*Weltengott*) vált.¹⁶¹ Talán ugyanennyire fontos lehetett a szakrális táj átalakítása és a

¹⁵⁷ A III. Ur-i dinasztia korából származó, de korábbi előzményekre visszanyúló sumer *Templomhymnus Gyűjtemény* 38 városból 42 templom himnikus dicsőítését tartalmazza (kiadása SJÖBERG–BERGMANN 1969; újabban ETCSL 4.80.1: *The Temple Hymns*). Természetesen később is fennmaradtak jelentős kultuszközpontok, de a legfontosabbak száma nagymértékben csökkent, mivel sokuk jelentősége, az egész kultúrában betöltött centrális szerepe visszaesett.

¹⁵⁸ A sumer nyelvű istenutazás történetéről lásd SJÖBERG 1957–1971; újabb feldolgozások: ETCSL 1.1.4 (*Enki's journey to Nibru*); 1.5.1 (*Nanna-Suen's journey to Nibru*); 4.22.3 (*Ninisina's journey to Nibru: a šir-namšub to Ninisina/Ninisina C*); 4.27.02 (*Ninurta's journey to Eridug: a šir-gida to Ninurta/Ninurta B*).

¹⁵⁹ Például a III. Ur-i dinasztia idejéből ismert egy ünnepegsorozat, amely Urukot, KI.KAL-t, Ku'arát, Eridut és Urt érintette, valószínűleg egy kultikus felvonulás állomásaiként (SALLABERGER 1993: I. 224–225). Hasonló felvonulások rekonstruálhatóak az emesal dialektusban írt sumer kultikus imákból is, melyeket az út során adtak elő (GABBAY 2013).

¹⁶⁰ Rómáról, mint az egyiptomi *templum mundi* koncepció örököséről lásd CANCEK – CANCEK-LINDEMAIER 2003.

¹⁶¹ Ezért volt sikertelen Sîn-ahhē-eriba kísérlete, hogy Babilón 689-es lerombolásával, a szentélyek kirablásával és Marduk szobrának elhurcolásával tegye meg Aššur városát a mezopotámiai világ legfontosabb kultikus

városba olvasztása, ami az aktuális politikai helyzettől függetlenül a kozmosz központjává tette Babilónt.

A legfontosabb mezopotámiai templomok — így a babilóniaiak is —, nemcsak csomópontjai voltak a szakrális tájnak, hanem egyben mikrokozmoszként működtek. Minden templomban más istenségek szobrai is kultuszai is helyet kaptak a főisten mellett — sokszor nagy számban. Ezek a szobrok, mint az Esagila esetében,¹⁶² bár szűkített formában, az egész birodalmi pantheont megjelenítették, sőt a hivatalostól eltérő, lokális istenvilágok is feltűnhettek, például a templom égi tulajdonosának udvartartása és rokoni köre (*Götterkreis*).¹⁶³ Szemben az egyiptomi¹⁶⁴ és núbiai¹⁶⁵ szentélyekkel, nem szövegek és képek, hanem a szobrok és istenszimbólumok elhelyezkedése és a külön névvel — és ezáltal jelentéssel — felruházott helyiségek egymáshoz viszonyított helyzete rajzolt ki egy szakrális tájat. A konkrét rituális cselekményeken túl a belső építészeti megformálás és az isteni jelenlét tárgyasult elemei *mnemotoposzokká* tették az egyes téregységeket. Az ilyen emlékezeti helyszínek felidéztek a kozmosz keletkezését és szerkezetét, az istenvilágot, valamint archaikus mitológiai történetekre és a Folyóköz ősi kultuszhelyeire utaltak.

Babilón szakrális topográfiájának az erejét a többrétegűség adta. Mint a kozmosz központja (*axis mundi*) és a világ képmása (*imago mundi*) a *mnemotoposzok*ban bővelkedő templomok, a kisebb szentélyek és talapzatok, a díszes utak és látványos kapuk rendszere egyszerre térben és időben is hangsúlyozta a metropolisz kozmikus, univerzális jellegét. Mint láttuk, mindezt igen gondos tudós teológiai munka előzhette meg, egy olyan időszakban, amikor számos korábbi kultuszközpont és templom nevét már csak ősi szövegek őrizhették meg. Babilón valóban a legősibb és legszentebb várossá vált, amit különösen a processzióval járó ünnepek tettek mindenki számára érzékelhetővé és belülről átélhetővé.

Felhasznált irodalom

AL-MUTAWALLI, Nawala 1999: A New Foundation Cylinder from the Temple of Nabû Ša Harê. *Iraq* 61, 191–194.

AL-RAWI, Farouk N. H. 1985: Nabopolassar's Restoration Work on the Wall „Imgur-Enlil” at Babylon. *Iraq* 47, 1–13.

AMBOS, Claus 2004: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Dresden: Islet.

centrumává (FRAHM 2013: 107–108). Utódának, Aššur-aḫ-iddinának már újjá is kellett építenie a várost, hiszen csak így lehetett Babilóniát pacifikálni (MAUL 2013: 318–319).

¹⁶² Lásd a TIN.TIR=*Bābilu* II tábláját. Bár a szöveg töredékes, de így is több mint harminc istenség székhelyét sorolja fel az Esagilában (GEORGE 1992: 43–55). Az egyes istenek szobraik és szimbólumaik révén is megjelenhettek (uo.: 9–11).

¹⁶³ Egyes esetekben felmerülhet, hogy a templomon belül tisztelt istenségek kiválasztása mögött mitológiai allúziók álltak (MEINHOLD 2013).

¹⁶⁴ Lásd ARNOLD 1996: 40–49.

¹⁶⁵ A núbiai templomok képprogramjainak részletes elemzése: TÖRÖK 2002: 40–258.

- ANDRAE, Walter 1977² [1938]: *Das Wiedererstandene Assur* (Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft 9). Leipzig: J. C. Hinrichs. (Kiegészített újrakiadása: München: C. H. Beck, 1977).
- ANNUS, Amar 2002: *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* (State Archives of Assyria Studies 14). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ARNOLD, Dieter 1996: *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*. Augsburg: Bettermünz Verlag.
- ASSMANN, Jan 1991a: Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: Assmann, J. – Sundermeier, T. (szerk.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswerk* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn. 13–30.
- ASSMANN, Jan 1991b: Das ägyptische Prozessionsfest. In: Assmann, J. – Sundermeier, T. (szerk.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswerk* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 1). Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn. 105–122.
- ASSMANN, Jan 1999 [1992]: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó [eredeti kiadása: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck, 1992].
- BAKER, Heather D. 2011: From Street Altar to Palace: Reading the Built Environment of Urban Babylonia. In: Radner, K. – Robson, E. (szerk.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press. 533–552.
- BEAULIEAU, Paul-Alan 2003: *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period* (Cuneiform Monographs 23). Leiden–Boston: Brill–Styx.
- BERGER, Paul-Richard 1970: Das Neujahrsfest nach den Königsinschriften des ausgehenden babylonischen Reiches. In: Finet, A. (szerk.), *Actes de la XVII Rencontre Assyriologique Internationale*. Ham-sur-Heure: Comité belge de recherches en Mésopotamie. 155–159.
- BERGAMINI, Giovanni 1988: Excavations in Shu-anna Babylon 1987. *Mesopotamia* 23, 5–17.
- BERLEJUNG, Angelika 1998: *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik* (Orbis Biblicus et Orientalis 162). Freiburg–Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht.
- BERNHARDT, Inez J. – KRAMER, Samuel Noah 1975: Die Tempel und Götterschreine von Nippur. *Orientalia* 44, 96–102.
- BIDMEAD, Julye 2002: *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia* (Gorgias Dissertations 2/Near Eastern Studies 2). Piscataway NJ: Gorgias Press.

- BLACK, Jeremy – GREEN, Anthony 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. London: The British Museum Press.
- BLOCHER, Felix 1999: Wann wurde Puzur-Eštar zu Gott? In: Renger, J. (szerk.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 253–269.
- BORGER, Rykle 1956: *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 9). Graz: E. Weidner.
- BOTTÉRO, Jean 1987–1990: Magie A. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 7, 200–234.
- BOTTÉRO, Jean 2001: *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- BUTZ, Kilian 1978–1979: Fischabgabe und Feldabgabe in Fischen und Vögeln an den Nanna-Tempel in Ur in altbabylonischer Zeit? Ein Versuch. *Archiv für Orientforschung* 26, 30–44.
- CAGNI, Luigi 1969: *L'epopea di Erra* (Studi Semitici 34). Roma: Università Di Roma.
- CANCIK, Hubert 2008 [1986]: Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome. In: Cancik, H., *Römische Religion in Kontext. Kulturelle Bedingungen religiöser Diskurse. Gesammelte Aufsätze I*. Tübingen: Mohr Siebeck. 62–80. [eredeti megjelenése: *Visible Religion* 4/5 (1986) 250–265]
- CANCIK, Hubert – CANCIK-LINDEMAIER, Hildegard 2003: „Tempel der ganzen Welt”. Ägypten und Rom. In: Meyer, S. (szerk.), *Egypt – Temple of the Whole World. Ägypten – Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann*. Leiden–Boston: Brill. 41–57.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1980–1983: Lexikalische Listen. In: *Reallexikon der Assyriologie* 6, 609–641.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1981: Le temple de Nabû ša harê. Rapport préliminaire sur les textes cunéiformes. *Sumer* 37, 118–126.
- CAVIGNEAUX, Antoine 1999: *Nabû ša harê und die Kinder von Babylon*. *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 385–391.
- CHARPIN, Dominique 1986: *La clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIX^e–XVIII^e siècles av. J.-C.)* (Hautes études orientales 22). Genève–Paris: Librairie Droz.
- CHARPIN, Dominique 2004: Histoire politique du Proche-orient Amorrite (2002–1595). In: Attinger, P. – Sallaberger, W. – Wäfler, M. (szerk.): *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit. Annäherungen* 4. (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4). Fribourg – Göttingen: Academic Press–Vandenhoeck & Ruprecht. 5–480.

- CHARPIN, Dominique 2011: Babylon in der altbabylonischen Zeit: eine Hauptstadt von vielen ... die als einzige übrig blieb. In: Cancik-Kirschbaum, E.– van Ess, M. –Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin–Boston: de Gruyter. 77–89.
- COHEN, Mark E. 1993: *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- CUNNINGHAM, Graham 1997: *'Deliver me from evil': Mesopotamian incantations 2500–1500 BC*. (Studia Pohl SM 17). Roma: Biblical Institute Press.
- CSABAI, Zoltán 2012: Babilón utcái. *Ókor* 9/1, 41–51.
- DALLEY, Stephanie 1989: *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and others*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- DALLEY, Stephanie 1997: Statues of Marduk and the Date of Enuma eliš. *Archiv für Orientforschung* 24, 163–171.
- DICK, Michael B. 2005: The Mesopotamian Cult Statue: A Sacramental Encounter with Divinity. In: Walls, N. H. (szerk.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR Books 10). Boston: ASOR. 43–67.
- EDZARD, Dietz Otto 1965: Mesopotamien: Die Mythologie der Sumerer und Akkader, In: Haussig, H. W. (szerk.), *Wörterbuch der Mythologie* 1/1. Stuttgart: Ernst Klett Verlag. 19–139.
- ELIADE, Mircea 1987: *A szent és profán. A vallási lényegről*. (Ford. Berényi Gábor) Budapest: Európa.
- EXCAVATIONS IN IRAQ 1981: Excavations in Iraq, 1979–80. *Iraq* 45, 199–224.
- FRAHM, Eckart 2013: Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos. In: Hill J. A. – Jones, Ph. – Morales, A. J. (szerk.), *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 97–120.
- GABBAY, Uri 2013: „We Are Going to the House in Prayer”: Theology, Cultic Topography, and Cosmology in the Emasal Prayers of Ancient Mesopotamia. In: Ragavan, K. (szerk.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (Oriental Institute Seminars 9). Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago. 223–243.
- GEORGE, Andrew R. 1990: Tintir = Babylon. In: KOLDEWEY 1990⁵: 355–371.
- GEORGE, Andrew R. 1992: *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 40). Leuven: Peeters.
- GEORGE, Andrew R. 1993: *House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia* (Mesopotamian Civilizations 5). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

- GEORGE, Andrew R. 1996: Studies in Cultic Topography and Ideology. *Bibliotheca Orientalis* 53, 363–395.
- GEORGE, Andrew R. 1997a: 'Bond of the Lands': Babylon, the Cosmic Capital. In: Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 125–145.
- GEORGE, Andrew R. 1997b: Marduk and the Cult of the Gods of Nippur at Babylon. *Orientalia NS* 66, 65–70.
- GEORGE, Andrew R. 1999: E-sangil and E-temen-an-ki, the Archetypal Cult-Centre. In: Renger, J. (szerk.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 67–86.
- GEORGE, Andrew R. 2005–2006: The Tower of Babel: archaeology, history and cuneiform texts. *Archiv für Orientforschung* 51, 73–94.
- GEORGE, Andrew R. – TANIGUCHI, Junko 2010: The Dogs of Ninkilim, part two: Babylonian Rituals to Counter Field Pests. *Iraq* 72, 79–148.
- GRAYSON, Albert Kirk 1975: *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources 5). Locust Valley: J. J. Augustin.
- GREEN, Anthony 1993–1997: Mischwesen B. Archäologie. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 246–264.
- GREEN, Margaret Whitney 1975: *Eridu in Sumerian Literature*. Kiadatlan PhD disszertáció. Chicago: The University of Chicago.
- VAN GENNEP, Arnold 2007: *Átmeneti rítusok*. Budapest: L'Harmattan.
- HALLER, Arndt – ANDRAE, Walter 1955: *Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš-tempel in Assur* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 67 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur 9). Berlin: Gebr. Mann.
- HALLO, William W. 1971: Antediluvian Cities. *Journal of Cuneiform Studies* 23, 57–67.
- HEINRICH, Ernst 1982: *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien. Typologie, morphologie und Geschichte* (Denkmäler Antiker Architektur 14). Berlin: de Gruyter.
- HEIMPEL, Wolfgang 1980–1983: Ku'ara. Stadt in Südbabylonien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 6, 256–257.
- HILGERT Markus 2009: Von 'Listenwissenschaft' und 'epistemischen Dingen'. Konzeptuelle Annäherungen an altorientalische Wissenspraktiken. *Journal for General Philosophy of Science* 40, 277–309.
- HUBER VULLIET, Fabienne 2009–2011: Šara. Dieu tutélaire d'Umma. In: *Reallexikon der Assyriologie* 12, 31–34.

- HUXLEY, Margaret 2000: The Gates and Guardians in Sennacherib's Addition to the Temple of Assur. *Iraq* 62, 109–137.
- KALLA, Gábor 2003: Az asszír főváros és a királyi propaganda – Ninive példája. *Ókor* 2/1, 9–18.
- KATZ, Dina 2011: Reconstructing Babylon. Recycling Mythological Traditions Toward a New Theology. In: Cancik-Kirschbaum, E. – van Ess, M. – Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin: de Gruyter. 123–134.
- KLENGEL, Horst 1982: Die östliche Neustadt Babylons in Texten altbabylonischer Zeit. In: Dandamayev, M. A. (szerk.), *Societies and Languages of the Ancient Near East: Fs. I. M. Diakonoff*. Warminster: Aris and Phillips Ltd. 169–173.
- KOLDEWEY, Robert 1901: *Die Pflastersteine von Aiburshabu in Babylon* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 2). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1911: *Die Tempel von Babylon und Borsippa* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 15 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 1). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1918: *Das Ishtar-Tor* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 32 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 2). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- KOLDEWEY, Robert 1990⁵ [1913]: *Das wieder erstehende Babylon* (Sendschriften der Deutschen Orient-Gesellschaft, 6) Leipzig: J. C. Hinrichs. Reprint: München: C. H. Beck.
- KÖCHER, Franz 1959: Ein spätbabylonischer Hymnus auf den Tempel Ezida in Borsippa. *Zeitschrift für Assyriologie* 53, 236–240.
- KREBERNIK, Manfred 1993–1997a: Mes-sanga-Unug. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 94–95.
- KREBERNIK, Manfred 1993–1997b: Muttergöttin A. I. In Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 502–516.
- KREBERNIK, Manfred 2002: Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon. In: Krebernik, M. – van Oorschot, J. (szerk.) *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (Alter Orient und Altes Testament 298). Münster: Ugarit Verlag. 33–51.
- KREBERNIK, Manfred 2012: *Götter und Mythen des Alten Orients*. München: C. H. Beck.
- KUTSCHER, Raphael 1989: *The Brockmon Tablets at the University of Haifa. Royal Inscriptions*. (The Shay Series of the Zinman Institute of Archeology). Haifa: Haifa University Press.
- LAMBERT, Wilfred G. 1957–71: Götterlisten. In: *Reallexikon der Assyriologie* 3, 473–479.
- LAMBERT, Wilfred G. 1963: The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year. The Conflict in the Akitu House (A Summary). *Iraq* 25, 189–190.

- LAMBERT, Wilfred G. 1964: The Reign of Nebuchadnezzar I: A Turning Point in the History of Ancient Mesopotamian Religion. In: McCullough, W. (szerk.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T J. Meek*. Toronto: University of Toronto Press. 3–13.
- LAMBERT, Wilfred G. 1975: The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism. In: Goedicke, H. – Roberts, J. J. M. (szerk.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 191–200.
- LAMBERT, Wilfred G. 1983: The God Aššur. *Iraq* 45, 82–86.
- LAMBERT, Wilfred G. 1984: Studies in Marduk. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47, 1–9.
- LAMBERT, Wilfred G. 1986: Ninurta Mythology in the Babylonian Epic of Creation. In: Hecker, K.–Sommerfeld, W. (szerk.), *Keilschriftliche Literaturen: ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre assyriologique internationale, Münster, 8.–12.7.1985*. (Berliner Beiträge zum Vorderer Orient 6). Berlin, D. Raimer, 55–60.
- LAMBERT, Wilfred G. 2011: Babylon: Origins. In: Cancik-Kirschbaum, E. – van Ess, M. – Marzahn, J. (szerk.), *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident* (TOPOI 1). Berlin: de Gruyter. 71–76.
- LANGDON, Stephen 1912: *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek 4). Leipzig: J. C. Hinrichs.
- LINSSEN, Marc J. H. 2004: *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice* (Cuneiform Monographs 25). Leiden: Brill – Styx.
- LITKE, Richard L. 1998: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN: ^dA-nu-um and AN: Anu ša amēli*. Bethesda: CDL Press.
- MAYER, Werner R. – SALLABERGER, Walther 2003–2005: Opfer A. I. Nach schriftlichen Quellen. In: *Reallexikon der Assyriologie* 10, 93–102.
- MAUL, Stefan M. 1997: Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt. In: G. Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 109–124.
- MAUL, Stefan M. 1998: Marduk, Nabu und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu’ilas. In: Maul, S. M. (szerk.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu* (Cuneiform Monographs 10). Groningen: Styx. 159–197.
- MAUL, Stefan M. 2013: Das Haus der Götterkönigs. Gedanken zur Konzeption überregionaler Heiligtümer im Alten Orient. In: Kaniuth K. et al. (szerk.), *Tempel in Alten Orient* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7). Wiesbaden: Harrasowitz. 311–324.
- MEINHOLD, Wiebke 2013: Tempel, Kult und Mythos: Zum Verhältnis von Haupt- und Nebengottheiten in Heiligtümern der Stadt Aššur. In: Kaniuth K. et al. (szerk.), *Tempel*

- in *Alten Orient*. (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7). Wiesbaden: Harrassowitz. 325–334.
- NOVÁK, Mirko 1999: *Herrschaftsform und Stadtbaukunst. Programmatik im mesopotamischen Residenzstadtbau von Agade bis Surra man ra'ā* (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 7). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- OSHIMA, Takayoshi 2006: Marduk, the canal digger. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 30, 77–88.
- OSHIMA, Takayoshi 2010: „Damkianna shall not bring back her *burden* in the future!” A new mythological text of Marduk, Enlil and Damkianna. In: Horowitz, W. – Gabbay, U. – Vukasović, F. (szerk.), *A Women of Valor: Jerusalem Ancient Near Eastern Studies in Honor of Joan Goodnick Westenholz* (Biblioteca del Próximo Oriente Antiguo 8). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- OSHIMA, Takayoshi 2011: *Babylonian Prayers to Marduk* (Orientalische Religionen in der Antike 7). Tübingen: Mohr Siebeck.
- PLACE, Victor 1867: *Ninive et l'Assyrie*. Tome troisième. Paris: Imprimerie Impériale.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 1994: *Ina šulmi irub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Baghdader Forschungen 16). Mainz: Philipp von Zabern.
- PRECHEL, Doris 1996: *Die Göttin Išhara: Ein Beitrag zur altorientalischen Religionsgeschichte* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas und Mesopotamiens 11). Münster: Ugarit-Verlag.
- RADNER, Karen 2005: *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Santag 8). Wiesbaden: Harrassowitz.
- RAGAVAN, Kareen 2013: Entering Other Worlds: Gates, Rituals, and Cosmic Journeys in Sumerian Sources. In: Ragavan, K. (szerk.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (Oriental Institute Seminars 9). Chicago, Ill.: The Oriental Institute of the University of Chicago. 201–222.
- READE, Julian E. 1998–2001: Ninive (Nineveh). In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 388–433.
- REINER, Erica 1961: The Etiological Myth of the 'Seven Sages'. *Orientalia* NS 30, 1–11.
- REUTHER, Oscar 1926: *Die Innenstadt von Babylon (Merkez)* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 47 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 3) Leipzig: J. C. Hinrichs.
- RICHTER, Thomas 2004²: *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit* (Alter Orient und Altes Testament 257). Münster: Ugarit-Verlag.
- RUBIO, Gonzalo 2011: Gods and Scholars: Mapping the Pantheon in Early Mesopotamia. In: Pongratz-Leisten, B. (szerk.), *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns. 91–116.

- SAFAR, Fuad –MUSTAFA, Mohammad Ali – LLOYD, Seton 1982: *Eridu*. Baghdad: Ministry of Culture and Information.
- SALLABERGER, Walther 1993: *Der kultische Kalender der Ur-III-Zeit* Bd. I–II. (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7). Berlin–New York: de Gruyter.
- SALLABERGER, Walther 1997: Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel. In: Wilhelm, G. (szerk.), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 1). Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag. 147–168.
- SALLABERGER, Walther 2003–2005: Pantheon A I. In Mesopotamien. *Reallexikon der Assyriologie* 10, 294–308.
- SCHMID, Hansjörg 1995: *Der Tempelturm Etemenanki in Babylon* (Baghdader Forschungen 17). Mainz: Philipp von Zabern.
- SERI, Andrea 2006: The Fifty Names of Marduk in „Enūma eliš”. *Journal of the American Oriental Society* 126, 507–519.
- SJÖBERG, Åke W. 1957–71: Götterreisen. A. Nach sumerischen Texten. In: *Reallexikon der Assyriologie* 3, 480–483.
- SJÖBERG, Åke W. – BERGMANN, E. 1969: The Collection of the Sumerian Temple Hymns. In: Sjöberg, Å. W. (szerk.), *The Collection of the Sumerian Temple Hymns* (Texts from Cuneiform Sources 3). Locust Valley, NY: J. J. Augustin. 3–154.
- SOMMERFELD, Walter 1982: *Der Aufstieg Marduks. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausends v. Chr.* (Alter Orient und Altes Testament 213). Kevelaer–Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker–Neukirchener Verlag.
- SOMMERFELD, Walter 1987–1990: Marduk A. I. *Reallexikon der Assyriologie* 7, 360–370.
- STEINKELLER, Piotr 1980: On the Reading and Location of the Toponyms ÚR×Ú.KI and A.ĤA.KI. *Journal of Cuneiform Studies* 32, 23–33.
- STOL, Marten 1998–2001: Nanaja. In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 146–151.
- STOLZ, Fritz 1988: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft. In: Zinser, H. (szerk.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 55–72.
- STRECK, Michael P. 1998–2001: Nusku. In: *Reallexikon der Assyriologie* 9, 629–633.
- SUTER, Claudia E. 2000: *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image* (Cuneiform Monographs 17). Groningen: Styx.
- TALON, Philippe 2005: *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma eliš: Introduction, Cuneiform Text, Transliteration and Sign List with Translation and Glossary in French* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 4). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

- THUREAU-DANGIN, Francois 1921: *Rituels accadiens*. Paris: E. Leroux.
- TÖRÖK, László 2002: *The Image of Ordered World in Ancient Nubian Art: The Construction of Kushite Mind (800 BC–300 AD)* (Probleme der Ägyptologie 29). Leiden–Boston–Köln: Brill.
- UNGER, Eckhard 1970² [1931]: *Babylon. Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlin: de Gruyter.
- VELDHUIS, Niek C. 1997: *Elementary Education at Nippur: The Lists of Trees and Wooden Objects*. Groningen: Styx.
- VELDHUIS, Niek C. 1998: TIN.TIR = Babylon, the Question of Canonization and the Production of Meaning. *Journal of Cuneiform Studies* 50, 77–85.
- WAERZEGGERS, Caroline – JURSA, Michael 2008: On the initiation of Babylonian priests. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 14, 1–38.
- WALKER, Christopher – DICK, Michael 2001: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual* (State Archives of Assyria Literary Texts 1). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- WEIDNER, Ernst F. 1967: *Gestirn-Darstellungen auf Babylonischen Tontafeln* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte 254/2). Wien: Böhlau.
- WETZEL, Friedrich 1930: *Die Stadtmauern von Babylon* (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 48 = Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 4). Leipzig: Hinrichs.
- WETZEL, Friedrich – WEISSBACH, Franz Heinrich 1938: Das Hauptheiligtum des Marduk in Babylon, Esagila und Etemenanki. (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 59). Leipzig: Hinrichs.
- WIGGERMANN, Frans A. M. 1992: *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. (Cuneiform Monographs 1). Groningen: Styx.
- WIGGERMANN, Frans A. M. 1993–1997: Mischwesen A. Philologisch. Mesopotamien. In: *Reallexikon der Assyriologie* 8, 222–245.
- WILCKE, Claus 1987–1990: Lugalbanda. In: *Reallexikon der Assyriologie* 7, 117–132.
- WOODS, Christopher E. 2004: The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited. *Journal of Cuneiform Studies* 56, 23–103.

