

Léteztek-e vallási alapú konfliktusok Mezopotámia és a szomszédos népek között?

Kalla Gábor

A dolgozat fő kérdése, hogy milyen volt a mezopotámiai vallási felfogás, mennyire volt kizárólagos ez a világgép? Voltak-e olyan konfliktusok a környező népekkel, melyek vallási alapúnak tekinthetők, azaz két eltérő vallási rendszer ütközéséből adódtak volna. Még egyszerűbben: megpróbálták-e a különböző mezopotámiai birodalmak ráerőltetni szomszédjaikra saját isteneiket és kultuszaikat, a politikai bekebelezést követte-e vallási elnyomás? A kérdést lezárhatnánk egy egyszerű nemmel, hiszen a gondolat is idegen volt a mezopotámiai kultúrától, nem azért, mert különlegesen toleráns lett volna, hanem egyszerűen az adott kulturális keretek között nem lett volna értelme egy másik népre vallási szokásokat vagy isteneket erőltetni, hiszen ők éppen a saját hatalmat erősítették.¹ Ugyanakkor az utóbbi idők szakmai vitái világossá tették, hogy a mezopotámiai vallásosság lényegét érintő kérdéstről van szó. A vallási türelem vagy türelmetlenség kérdése egy olyan végletesen politeista pantheon esetében, mint a mezopotámiai, egyszerűen nem releváns. A Folyóköz istenvilága egy többnyelvű, etnikailag összetett kulturális térben alakult ki, és változott folyamatosan — a kisugárzás és a befogadás egyaránt jellemezte.²

Ha részletesebben szeretnénk körüljárni a kérdést, és meg szeretnénk érteni a nemleges válasz hátterét, akkor mezopotámiai vallás alapvető jellegzetességei mellett azt is látnunk kell, hogy milyen módon reagált más kultúrákra és vallási szokásokra. Ennek érdekében a következő kérdésköröket vizsgálhatjuk meg röviden:

1. A közös mezopotámiai pantheon kialakulása és változásai
2. Mezopotámiai kultuszok terjedése a szomszédos területeken
3. Az istenek kultuszának zavarai
4. Az istenszobrok elhurcolása, illetve elpusztítása
5. Kyros „türelmi” rendelete

¹ Robartus Johannes VAN DER SPEK: „Cyrus the Great, Exiles and Foreign Gods. A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations”, in W. HENKELMAN — Ch. JONES — M. KOZUH — Ch. E. WOODS (szerk.): *Extraction and Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*. Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2014. (Studies in Ancient Oriental Civilization LXVIII) 233–264.

² Beate PONGRATZ-LEISTEN: „Comments on the Translatability of Divinity: Cultic and Theological Responses to the Presence of the Other in the Ancient Near East”, in C. BONNET — A. DECLERCQ — I. SLOBODZIANEK (szerk.): *Le représentations des dieux des autres. Colloque de Toulouse, 9–11 décembre 2010*. Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta 2011. (Supplemento a Mythos II)

A közös mezopotámiai pantheon kialakulása, változásai és hatása a szomszédokra

Az istenvilág összetétele és változásai jól megvilágítják a mezopotámiai vallásosság sajátosságait. A mezopotámiai istenvilág összetételét végletesen politeista jellege miatt nem a kizárólagosság határozta meg, hanem éppen ellenkezőleg, folyamatosan illesztettek be a korábbi keretekbe újabb isteneket, és mint látni fogjuk, ezt különböző módokon oldották meg. Az állandó változásban és a kizárólagosságra való törekvés hiányában a vallási rendszer két legalapvetőbb jellemzőjét ismerhetjük fel, hiszen azokat az isteneket is igen összetetten és ellentmondásosan írták le, akik a pantheon magját alkották. A legtöbb istenséget számos helyileg eltérő változatban tisztelték, sokszor egymásnak ellentmondó jellegzetességgel írták le őket, és gyakran nem is próbálták meg egyetlen merev képbe rendezni ezeket az aspektusokat.³ Létezett viszont egy tudós törekvés arra, hogy ezt a rendkívül szerteágazó és folyékony istenvilágot egységes rendszerbe szervezzék — ennek legnyilvánvalóbb példái az ún. istenlisták.⁴

A folyóközi pantheon teljes kifejltségében, ahogy az An–Anum nevű istenlistából látjuk,⁵ igen összetett, reflektált és tudatosan fejlesztett rendszert alkotott, melyet Wilfred G. Lambert szofisztikált pantheonnak nevezett el.⁶ A lexikális listák

³ Ld. pl. Niek VELDHUIS: *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Mames*. Brill — Styx, Leiden — Boston 2004. (Cuneiform Monographs XXII) 14–15, 71.

⁴ A különböző rendezési elvek áttekintéséhez ld. Jean BOTTÉRO: *Religion in Ancient Mesopotamia*. The University of Chicago Press, Chicago — London 2001. 48–55. Fontos azonban megjegyezni, hogy egyszerre több egymás mellett élő helyi pantheon is létezett. Ld. pl. Gebhard J. SELZ: *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagas*. University Museum, Philadelphia 1995. (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund XIII), a kora dinasztikus korhoz: Gonzalo RUBIO: „Gods and Scholars: Mapping the Pantheon in Early Mesopotamia”, in Beate PONGRATZ-LEISTEN (szerk.): *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Eisenbrauns, Winona Lake 2011. 91–116, az óbabilóni korhoz: Thomas RICHTER: *Untersuchungen zu den lokalen Panthea Süd- und Mittelbabyloniens in altbabylonischer Zeit*. Ugarit-Verlag, Münster 2004. (Alter Orient und Altes Testament CCLVII), vagy az újbabilóni korhoz: Paul-Alain BEAULIEAU: *The Pantheon of Uruk during the Neo-Babylonian Period*. Brill — Styx, Leiden — Boston 2003. (Cuneiform Monographs XXIII)

⁵ Kiadása: Richard L. LITKE: *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, AN : ^dA-nu-um and AN : Anu šá amēli*. Yale Babylonian Collection, New Haven 1998. (Texts from the Babylonian Collection III). Ez a gyűjtemény tudós kompiláció, amely a magas vallásosság kifinomult teológiai rendszerét tükrözi, de nagy hatással lehetett mind a politikára, mind a társadalom egészére. Ld. még később.

⁶ Wilfred G. LAMBERT: „The Historical Development of the Mesopotamian Pantheon: A Study in Sophisticated Polytheism”, in H. GOEDICKE — J. J. M. ROBERTS (szerk.): *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*. The John Hopkins University Press, Baltimore 1975. 191–200. Ld. még: Manfred KREBERNIK: „Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon”, in M. KREBERNIK — J. VAN OORSCHOT (szerk.): *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. Ugarit Verlag, Münster 2002. (Alter Orient und Altes Testament CCXCVIII) 33–51.

műfajába tartozó sorozatban hét táblán összesen kb. 1750 istennév szerepel, melyek egy része csak *epitheton ornans*, de nagy részük máshol is dokumentált, sokszor önálló kultusszal rendelkező istenséget takar.⁷ A lista fejlődése valószínűleg Kr. e. XII. századi kanonizációval⁸ zárult le, addig viszont folyamatosan változott, ahogyan ez az előzményei alapján is jól követhető.⁹ A sorozaton belüli elrendezés jól átgondolt teológiai rendszert alkotott, az egyes isteneket az ún. nagy istenek udvartartásába sorolva rendezték el. Valójában itt nem egyetlen pantheonról, hanem helyi istenvilágok sorozatáról volt szó, melyeket beleolvastottak egy nagyobb rendszerbe.

A nagy istenek univerzális jellegűek, illetve kozmikus vagy más funkcióiknak megfelelően (Ég, Föld, Földalatti, édesvízű óceán, Alvilág, Nap, Hold, Esthajnalcsillag, vagy születés, gyógyítás stb.) minden városállamban megtalálhatóak voltak.¹⁰ E csoporthoz járult a kisebb helyi vagy idegen eredetű istenek óriási tömege. Valójában tudós konstrukcióról van szó, mint erre újabban Gonzalo Rubio figyelmeztetett,¹¹ de azt mégis jól tükrözi, hogyan illeszkednek be az idegen istenek egy ilyen típusú rendszerbe.

Minden kisebb-nagyobb településnek megvolt a maga istensége, ill. istencsoportja, kultusza, amely a helyi közösségi identitás kifejezője volt. Egy óbabilóni levélben egy ellenséghez átvitt parancsnokról azt mondják, hogy „elhagyta királyát és városának istenit”.¹² Az istenek helyzete az istenvilág hierarchiájában nemcsak általános funkcióiktól függött, ha rendelkeztek ilyenekkel, hanem a település politikai helyzetének és a kultuszhely fontosságának dinamikus viszonyától is. Voltak istenek, melyek városuk politikai kiemelkedésével együtt váltak fontossá, pl. Marduk vagy Assur, más városok pedig isteneik miatt tartották meg jelentőségüket hosszabb ideig, így Nippur városa Enlil isten vagy még inkább Eridu városa Enki/ Ea isten miatt.¹³

⁷ KREBERNIK (6. jz.) 35.

⁸ A legáltalánosabban elfogadott vélemény szerint az An–Anum istenlista kanonizációja I. Nabú-kudurri-uszur uralma alatt (Kr. e. 1125–1104) következett be, egy nagy program keretében, amikor az *Enūma elis* című teremtéstörténet is készült (LAMBERT (6. jz.)). Ezzel szemben áll Stephanie Dalley elképzelése, aki a babilóni teremtéseposz összeállításával együtt az egységesítést az óbabilóni korra, tehát körülbelül fél évezreddel korábbra helyezi (Stephanie DALLEY: „Statues of Marduk and the fate of Enūma elis”, *Altorientalische Forschungen* XXIV (1997) 163–171).

⁹ A különböző istenlisták áttekintését ld. Wilfred G. LAMBERT: „Götterlisten”, *Realexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* III (1957–71) 473–479.

¹⁰ Manfred KREBERNIK: *Götter und Mythen des Alten Orients*. C. H. Beck, München 2012. Gebhard J. Selz az univerzális természeti erők mellett fontos elemnek tartja a korai istenvilág kialakulásában az istenséggé tett jelvényeket, ill. paraphernaliát, hivatalokat és kulturális javakat. Ebben a folyamatban fontos szerepe volt a világ osztályozására irányuló törekvéseknek, vö. Gebhard J. SELZ: „Divine Prototypes”, in N. M. BRISCH (szerk.): *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2008. (Oriental Institute Seminars 4) 13–31 (17–19). Később az ilyen típusú istenségek szerepe visszaszorul.

¹¹ RUBIO (4. jz.).

¹² Jean-Marie DURAND: *Archives épistolaires de Mari. Vol. 1. Recherche sur les civilisations*. Paris 1988. (Archives royales de Mari XXVI/1) 156.

¹³ Eridu környéke már a Kr. e. III. évezredben elmozdított, és hosszú ideig csak az Enki/Ea kultuszát kiszolgáló településként maradt fenn, majd amikor a mezopotámiai kultúra szempontjából

Az ország politikai egységesítését megelőző kora dinasztikus listák, Fára (Suruppak) és Abú Szalábih településeiről (Kr. e. XXVI. század) azt mutatják, hogy ebben az időszakban még csak lokális hagyományok léteztek, melyek nagymértékben eltértek egymástól, és ezek sem mindig egyeztek a helyi viszonyokkal. Például Suruppakban (Fára) az istenlisták, az áldozati listák és a személynevek istenei csak kisebb részben fedték át egymást.¹⁴ Az istenlisták más, erősebb kisugárzással rendelkező városállamok viszonyait tükrözték, ami a közös írnoiki hagyomány révén másutt is hatott,¹⁵ de ez a befolyás még nem volt átütő. Az istenvilág egyesülése viszont már ekkor elkezdődhetett. Ezekben a kora dinasztikus listákban is megjelentek az idegen istenek, ezek pedig irániak: Lugal-Aratta, Lugal-Elam és Szusza főistene, Nin-susinak (később Elámban Insusinak),¹⁶ ami egyértelműen mutatja, hogy a kulturális kölcsönhatások a pantheonra is érintettek, bár nem alapvető mértékben.

A mezopotámiai istenvilág korábban említett dinamikus változásának döntő fontosságú eleme volt az északi akkád és a déli sumer pantheon folyamatos összefonódása, melynek révén a helyi elemek fennmaradása mellett kialakult egy viszonylag szilárd közös hagyomány. Ebben a folyamatban döntő szerepe volt a Folyóközt egyesíteni akaró politikai törekvéseknek, ugyanis az istenvilágnak nemcsak tükröznie kellett a földi társadalmat, hanem a teológiai konstrukciók alakították is azt.

elveszett a terület, Babilónba telepítették át a kultuszt és e város központi negyedét Eridunak nevezték el. Metafizikus értelemben Babilón vált az új Eriduvá. Ld. még KALLA GÁBOR: „Babilón szent területei”, *Axis. Vallástörténeti Folyóirat* I/1 (2012) 9–49 (26–27 és 34–35).

¹⁴ RUBIO (4. jz.)

¹⁵ Ezt Gonzalo Rubio az írnokok pantheonjának nevezi (*pantheon of the scribes*; RUBIO (4. jz.) 109), de véleményem szerint inkább olyan kultikus központok hivatalos teológiája csapódott le bennük, mint Nippur, Uruk vagy Eridu. Nem zárható ki azonban, hogy tudós spekulációkat is tartalmaznak, mint ezt Rubio állítja. Jan van Dijk elképzelése szerint egy szubsztrátumnépesség istenvilága és a sumer pantheon közötti szinkretizmus már az írásbeliség előtt lezajlott: Jan VAN DIJK: „Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne”, in S. S. HARTMAN (szerk.): *Syncretism*. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1969. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis III) 71–206 (173–178); mindez azonban rendkívül hipotetikus. Éppen ennyire elképzelhető, hogy a korai vallásosság különböző rétegeiről, korábbi állapotainak továbbéléséről van szó.

¹⁶ Gebhard J. SELZ: „‘Elam’ und ‘Sumer’ — Skizze einer Nachbarschaft nach inschriftlichen Quellen der vorsargonischen Zeit”, in *Mésopotamie et Elam: actes de la XXXVI^{ème} Rencontre assyriologique internationale, Gand, 10–14 juillet 198*. University of Ghent, Ghent 1991. (Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications I) 27–43, 31. A kulturális kölcsönhatás eredményeképpen később megjelentek az elámi nyelvű ráolvasások is, melyek idegenségük révén különösen hatásosnak számíthattak, ld. Jan VAN DIJK: „Fremdsprachige Beschwörungstexte in der südmesopotamischen literarischen Überlieferung”, in H. J. NISSEN — J. RENGER (szerk.): *Mesopotamien und seine Nachbarn: Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.* D. Reimer Verlag, Berlin 1982. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient I) 97–110, Graham CUNNINGHAM: *‘Deliver me from Evil’. Mesopotamian incantions 2500–1500 BC*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997. (Studia Pohl: Series Maior 17) 98–159.

Mindenekelőtt érdemes áttekinteni Julia M. Asher-Greve és Joan G. Westenholz igen fontos értekezését erről az egyesülési folyamatról. Ők az istenek változásainak és kölcsönhatásainak négy fajtáját különböztették meg, a szinkretizmust (*syncretism*) — vallási rendszerek között, ill. egy vallási rendszeren belül —, az összeolvadást (*fusion*), a szétválást (*fission*) és az átalakulást (*mutation*). A témánk szempontjából az első két jelenség különösen fontos. A különböző vallások közötti szinkretizmus esetében két vagy több szomszédos vallási rendszer egyesül egy új rendszerben. Ez olyankor jön létre, amikor az egyes, korábban függetlenebb kulturális egységek politikai okok (pl. katonai hódítás vagy kolonizáció) miatt intenzívebb kölcsönhatásba kerülnek. Mezopotámiában ez a szinkretizmus folyamatos volt.¹⁷ Egyetlen vallási rendszeren belül az összeolvadás helyi kultuszok között történhet — esetünkben a sumer városállamok eltérő teológiai hagyományainak összeegyeztetésére került sor. Emellett azonosíthattak korábban külön néven tisztelt istenségeket, egyesíthettek lokális pantheonokat, ami talán az egyik leggyakoribb jelenség Mezopotámiában. Mindez akár egyetlen város pantheonján belül is megtörténhetett.¹⁸ Az istenek egymásnak való megfeleltetését (*Gleichsetzungstheologie*) a rendkívül összetetté vált pantheon kezelésének egy igen fontos eszközeként használták.

Az istenek azonosításának folyamatát erősítette az a meggyőződés, hogy ők végső soron azonosak, bármilyen néven is tisztelik őket. Mint Jan Assmann kifejti, ez a lefordíthatóság (*translatability*) jelentette a széles kulturális és gazdasági kapcsolatok alapját, azt a képességet, hogy az eltérő kulturális tradíciókban szocializálódott társadalmak kommunikálni tudjanak egymással.¹⁹

Az összeolvadás vagy fúzió a szinkretizmusnak az a speciális formája, amikor két vagy több, korábban független istenség egy név alatt teljes mértékben egyesül úgy, hogy az egyes attribútumai már nem választhatóak szét.²⁰

¹⁷ Julia M. ASHER-GREVE — Joan G. WESTENHOLZ: *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Academic Press — Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg — Göttingen 2013. (Orbis Biblicus et Orientalis CCLIX) 29–30. A különböző vallási rendszerek közötti szinkretizmus egy másik formájának tartják, amikor különálló elemek (rítusok, szimbólumok, istenségek) átkerülnek az egyik tradícióból egy másikba. Az ilyen kapcsolatok nagyobb távolságokat is áthidalhatnak (uo. 30–31). Véleményem szerint ez a szinkretizmustól eltérő külön jelenség, hiszen nem egyesülésről van szó, nem jön létre új rendszer. Ezt a fajta kulturális átvételt emiatt külön is tárgyalom.

¹⁸ Például Lagas városában: Gebhard J. SELZ: „Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagas. Examples for Inner-Sumerian Syncretism”, *Acta Sumerologica* XII (1990) 111–142.

¹⁹ Jan ASSMANN: „Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability”, in S. BUDICK — W. ISER (szerk.): *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Stanford University Press, Stanford 1996. 25–36 (25–28). Ld. még PONGRATZ-LEISTEN (2. jz.); ASHER-GREVE — WESTENHOLZ (17. jz.) 32.

²⁰ ASHER-GREVE–WESTENHOLZ (17. jz.) 34–35. Az átalakulás egyéb formái, az egyes istenalakok aspektusaik mentén való szétválása és jellegzetességeik átalakulása további dinamizmust adott a vallási rendszernek, de ennek a jelenségekörnek a bemutatására itt nincs hely.

A kora dinasztikus kor szinkretisztikus tendenciái az Akkád Birodalom (Kr. e. 2350–2150) idején teljesebben ki. A korábbi természetes folyamatokat határozott politikai szándékok gyorsították fel. A politikai egyesítés felkelésekkel tarkított, rögös útja során szükség volt a teológiai egyesítésre is, melynek logikus eszköze volt a szinkretizmus, a különböző néven és helyen tisztelt istenségek azonosítása — legalábbis azoké, akik fontos szerepet töltöttek be a sumer és az akkád pantheonban. Ezt nem egyszerű *interpretatio Accadica*-ként kell elképzelnünk, hanem egy igen összetett, többirányú interakciós folyamatként, melynek révén az eredeti déli istenségek természete is változott.

A mezopotámiai kultúrában — egyedülálló módon — a teológiai egyesítés egyik jelentős személyiségét név szerint is ismerjük. A hagyomány szerint Enheduanna, a birodalomalapító Sarrukín (Kr. e. 2334–2279) király leánya számos olyan sumer nyelvű szöveg szerzője volt, melyek fontos szerepet játszhattak a szinkretizmus folyamatában. Ő töltötte be az egyik legfontosabb déli papi tisztséget, ő lett Nanna, a sumer holdisten *en*-papnője Ur városában. Bár sok nevéhez kötött kompozíciót nem ő alkotott,²¹ jelentős irodalmi és teológiai szerepet tölthetett be, hiszen a hagyomány valószínűleg nem véletlenül kötötte hozzá e műveket.

Enheduanna egyik legfontosabb valláspolitikai tette a déli Inana és az északi Istar (Astar) istennők alakjának összeolvasztása lehetett. Istar az óakkád dinasztia és Akkade városának védőistenségeként töltött be fontos szerepet, Inanát pedig az egyik legfontosabb déli politikai és kultikus központ, Uruk úrnőjeként tisztelték. Enheduanna a szexualitás uruki istennőjét feleltette meg a harcias akkadei Istar-Annunítum istennőnek, az öldöklő csata úrnőjének. Valójában nem is egy-egy istennő alakja olvadt össze ekkor, hanem mindkét oldalon több rokon jelenségé, hiszen valószínűleg az uruki, a bad-tibirai, a zabalami, az adabi és nippuri Inana, valamint az akkadei és kisi Istar²² nem volt teljesen azonos. Az azonosítások alapja az lehetett, hogy valamennyi változatot Esthajnalcsillag (Vénusz) istenségként tisztelték.²³

²¹ Az alakjáról ld. Joan G. WESTENHOLZ: „Enheduanna, *en*-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna”, in H. BEHRENS — D. LODING — M. ROTH (szerk.): *DUMU E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of A. Sjöberg*. Samuel Noah Kramer Fund — University Museum, Philadelphia 1989. 539–556. A neki tulajdonított szövegekről ld. Brigitte LION: „Literacy and Gender”, in K. RADNER — E. ROBSON (szerk.): *Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford University Press, Oxford. 90–112 (96–97) korábbi irodalommal.

²² Ezeket a kultikus központokat, illetve templomaikat az *Inana alvilágjárása* című sumer eposz sorolja fel. Egy kézirat, valószínűleg egy lexikális listából származó intertextuális betoldásként további nyolc város Inana-kultuszhelyét sorolja fel: Umma, Ur, Kisziga, Girszu, Iszin, Surupak délen, ill. Aksak és Kazallu északon (Electronic Text Corpus of Sumerian Literature 1.4.1). Az óbabilóni korból fennmaradt költemény ugyan a III. Ur-i dinasztia viszonyait tükrözi, de ezek a szentélyközpontok már megvoltak a kora dinasztikus korban is. A templomi himnuszok Eheduannának tulajdonított sumer nyelvű gyűjteménye is három különböző Inanát tart számon (ETCSL 4.80.1; ASHERGREVE — WESTENHOLZ (17. jz.) 62).

²³ Az esti és a hajnali Vénuszt a Kr. e. IV–III. évezred fordulóján még két külön istenségként tisztelték: Krystyna SZARZYŃSKA: „The Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk”, *NIN. Journal of*

Inana/Istar az óakkád kori teológiai „olvasztótégely”²⁴ egyik legjobb példája, de párhuzamosan más azonosítások is megtörténtek. A két istenvilág azonban korántsem volt szimmetrikus, az akkád pantheon sokkal egyszerűbb lehetett,²⁵ kevesebb szereplőből állhatott, mint a déli területeké a maguk sok száz istenségével. Az új rendszer szinte teljesen sumer alapokon jött létre. Kialakult egy egységes birodalmi pantheon, melyet az újabb politikai hatalmak is átvettek, és amelyben az istenvilágnak mindig csak a politikai értelemben legfontosabb része jelent meg. A később állami pantheonokban az állandóság mellett mindig voltak változó elemek, olyan új istenségek, melyek az adott dinasztiának különösen fontosak voltak.²⁶

Az új egységes mezopotámiai pantheon óriási integráló erővel rendelkezett, és nyitott maradt a befogadásra, de megmaradtak a helyi istenvilágok is, a nagy szentélyek istenei mellett sok helyi kisistennel, akiket a körükbe (udvartartásukba) soroltak.

Az egyesítő aktus következményei jól látszanak a tudós kompilációval létrehozott istenlistákon, különösen az óbabilóni korúakon.²⁷ Itt már kiviláglik az a szándék, hogy a helyi pantheonokat egyetlen nagy rendszerbe szervezzék, és ez majd a kanonikus An–Anum lista megalkotásával teljeseedik ki. Megjelentek bennük, bár nem túl nagy

Gender Studies I (2000) 63–74. Így valószínű, hogy Inana/Istar összetettsége, ellentmondásokkal teli, paradox alakja — Rivka HARRIS: „Inanna–Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites”, *Journal of the History of Religions* XXIX (1991) 261–278 — nemcsak az óakkád kori szinkretizmus eredménye volt, hanem már a sumer Inana alakjában is benne rejlett. ld. ESZTÁRI Réka — VÉR Ádám: „Prófétizmus az Újasszír Birodalom korában I. Próféták, próféta-nők és próféta-nők: «Kiket Istar a népeknek félelmére férfiból nővé változtatott»”, *Axis. Vallástörténeti Folyóirat* II/1 (2013) 7–32. Mindenesetre ő lett a mezopotámiai pantheon legizgalmasabb szereplője. Alakja egyenlővé vált az istenség fogalmával, nevének többes száma az összes istennőt is jelölte (az akkád *istarātu*; megfelel a héber *’astárót*-nak. Számatalan különböző helyi kultusza működött Mezopotámiában és azon kívül, sokszor helységnevekkel összekötve azonos néven nevezték (*Istar-assuritu*, *Istar-dinutu*, *Istar sa Ninive*, *Istar sa Arb’ili* stb.; pl. Wilfred G. LAMBERT: „Ištar of Nineveh”, *Iraq* LXVI (2004) 35–39), máskor más néven, és számos idegen istennővel is összeolvasztották: Gebhard J. SELZ: „Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anta, and the Origin of the Title «Queen of Heaven»”: *NIN. Journal for Gender Studies in Antiquity* I (2000) 29–62.

²⁴ Az óakkád kori szinkretizmust az istennők szemszögéből és az olvasztótégely (*melting pot*) kifejezést ebben az összefüggésben ld. ASHER-GREVE — WESTENHOLZ (17. jz.) 60–64.

²⁵ Ld. Jimmy Jack ROBERTS: *The Earliest Semitic Pantheon: A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before Ur III*. Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972. A viszonyokra jellemző, hogy a sumer nyelvű zà-mí-himnuszokból ismert 37 déli istennővel szemben csak egyedül Istar állt északon: ASHER-GREVE — WESTENHOLZ (17. jz.) 60. Sajnos viszonylag kevés forrással rendelkezünk az Akkád Birodalom előtti Mezopotámia akkád (keleti-sémi) városállamainak istenvilágáról, és arról is kevés az ismeretünk, hogy milyen kölcsönhatásban álltak a déli területek sumer pantheonjaival. Benyomásunk a korabeli Ebla (Nyugat-Szíria) istenvilága alapján lehet ezekről a folyamatokról. Ld. később!

²⁶ A mezopotámiai állami, ill. birodalmi pantheonokról ld. Walther SALLABERGER: „Pantheon A I. In Mesopotamien”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* X (2003–2005) 294–308 (301–303), különösen az 1. táblázatot (Tab. 1).

²⁷ A legfontosabb az ún. *Genouillac-lista* (Henri DE GENOUILLAC: *Textes religieux sumériens du Louvre*. Vol. 1. Paul Geuthner, Paris 1930. no. 10. (Textes Cunéiformes du Louvre XV)), amely 473 nevet tartalmaz, és ami későbbi kanonikus An–Anum lista alapját képezte (LAMBERT (9. jz.) 475).

számban a Mezopotámián kívüli istenek, mint a távoli Tilmunról származó Inzak, de a legtöbb idegen isten hatása rövid életű maradt, és a birodalmi pantheonokra korlátozódott jelenlétük. Például Dagan szíriai istenség kultuszát alapvetően az iszini dinasztia megalapítója, Isbi-Erra (Kr. e. 2007–1985) terjesztette el, aki a szíriai Mari városából származott, bár az intenzív kereskedelmi kapcsolatoknak köszönhetően már korábban is megjelenik Dagan a mezopotámiai szövegekben.²⁸ A későbbi iráni származású kassú dinasztia (Kr. e. 1500 körül–1155) kassú isteneket (Harbe, Suqamuna, Sumalija) honosított meg Mezopotámiában.²⁹ Így összességében azt lehet mondani, hogy a tartós hatású sumer-akkád szinkretizmus mellett az idegen istenségek hatása közvetlenül az aktuális politikai helyzethez kötődött, ennek elmúltával csak kevés nyomuk maradt — a helyi hagyomány sokkal erősebb volt.

Asszíriában erőteljesebb és tartósabb hatást gyakoroltak az idegen istenségek, kiket sokszor összeolvasztottak egy helyi, vagy már korábban meghonosodott istenalakkal, és csak akkor maradt meg eredeti nevük, ha nem volt megfelelőjük az asszír pantheonban. Az óasszír korban, I. Samsi-Adad (Kr. e. 1813–1871) rövid életű birodalma idején, hogy a nagyhatalmi igényeket teológiailag megalapozzák, a korábban csak helyi jelentőségű Assurt, az univerzális jellegű Enlil istennel azonosították. Ezzel együtt átvették a legfontosabb babilóniai kultikus központ, Nippur szakrális topográfiájának számos elemét,³⁰ köztük Enlil elsőszülött fiának, Ninurtának a kultuszát, aki később kiemelkedő szerepet játszott az asszír hatalmi ideológiában.³¹ Ugyanebbe a folyamatba illik Assur isten megfeleltetése az akkorra Babilóniában már Enlil helyét elfoglaló Mardukkal.

A nyugati, főleg a hurri eredetű istenvilág erősen hatott Asszíriára, és nem csak annak következményeként, hogy a Kr. e. XV–XIV. században a Mittanni Birodalom vazallus állama volt — a folyamatok már korábban, a Kr. e. III. évezredben elkezdődtek. Talán a legfontosabb és leginkább meghatározó hatás Istar alakját érte: összeolvadt a Szíriában és Anatóliában széles körben tisztelt hurri Sa(w)uska istennővel,³² és például Ninivében tisztelt változata olyan aspektusokat olvasztott magába, mint a mágia és gyógyítás, mellyel a korábbi mezopotámiai Istar nem rendelkezett.³³

²⁸ Dagan istenről és mezopotámiai jelenlétéről ld. Lluís FELIU: *The God Dagan in Bronze Age Syria*. Brill, Leiden — Boston 2003. (Culture and History of the Ancient Near East XIX)

²⁹ SALLABERGER (26. jz.) 303–304.

³⁰ Stefan M. MAUL: „Marduk, Nabû und der assyrische Enlil. Die Geschichte eines sumerischen Šu’ilas”, in S. M. MAUL (szerk.): *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. tikip santakki mala bašmu*. Styx, Groningen 1998. (Cuneiform Monographs X) 159–197.

³¹ Ninurta alakjáról ld. Amar ANNUS: *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2002. (State Archives of Assyria Studies XIV)

³² Ilse WEGNER: *Gestalt und Kult der Istar-Šawuška in Kleinasien*. Verlag Butzon und Bercker — Neukirchener Verlag, Kevelaer — Neukirchen-Vluyn 1981. (Alter Orient und Altes Testament XXXVI); Gernot WILHELM: *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982.

³³ Gary BECKMAN: „Istar of Nineveh Reconsidered”, *Journal of Cuneiform Studies* L (1998) 1–10.

Az asszír birodalmi pantheon (1. kép) egy másik fontos befogadott alakja Nabú volt, az írásbeliség és a bölcsesség istene, akinek kultusza a babilóniai Borszippából indult ki. Ahogy Ninurtának, úgy neki sem volt megfelelője, így megtartották eredeti nevét. Valószínűleg már a középasszír korban emeltek neki templomot Assurban (Kr. e. XIII. század), kultusza az újasszír korban vált egyre fontosabbá, majd az erős babilóni kulturális befolyás egyik elemeként egyike lett a legfontosabb isteneknek.³⁴

E néhány példából is kiderül, hogy az igen agresszív hódító politikát folytató Asszír sem zárkózott el az idegen kultuszoktól, sőt éppen az ellenkezőjét tette, hiszen a befogadás a birodalmi ideológia meghatározó eleme volt. Asszír uralkodók idegen országok templomaiban is mutattak be áldozatokat, hogy megnyerjék maguknak a helyi isteneiket.³⁵ Általában egyet lehet érteni B. Pongratz-Leistennel, aki szerint a mezopotámiai gondolkodásban nem volt helye az „idegen isten” fogalmának,³⁶ de kétségtelenül voltak esetek, amikor az asszírok kérlelhetetlen keménységgel léptek fel idegen istenek kultusz-helyei és -szobrai ellen, nem rettenve vissza a szakrilégiumtól sem (ld. később). Ez azonban mindig lázadás miatti büntetés volt, és nem teológiai motivációjú, nem volt szándék egy istenség tiszteletének teljes eltüntetése. Emellett voltak határai a befogadásnak is, és az átvételt valószínűleg hosszabb kulturális interakciónak kellett megelőznie.³⁷

Mezopotámiai kultuszok terjedése szomszédos területeken

A déli, sumer istenségek Mezopotámián kívüli első bizonyított megjelenése a Kr. e. XXVI. századtól összefüggött az ékírás nyugati, szíriai elterjedésével, kereskedelmi kapcsolatokkal, írnokok áttelepülésével, illetve különböző olyan szövegtípusok — például ráolvasások³⁸ — átvételével, melyekben fontos szerepet játszottak a dél-mezopotámiai istenek. A nyugat-szíriai Ebla istenvilágában már ekkor megjelentek az olyan sumer istenek, mint Enlil és Enki.³⁹ Itt nem világos, hogy az istenek ismeretén túl kultuszukat is meghonosították-e.

³⁴ Francesco POMPONIO: „Nabû. A. Philologisch”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* IX (1998–2001) 16–24.

³⁵ Ezek példáit összegyűjtve ld. Steven W. HOLLOWAY: *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Brill, Leiden — Boston 2002. (Culture and History of the Ancient Near East X) 261–277.

³⁶ PONGRATZ–LEISTEN (2. jz.) 85.

³⁷ Az istenségek átvételének folyamata és pontos kontextusai ma még alig kutatottak. Számomra úgy tűnik, hogy az elemzésben különbséget kellene tennünk „idegen” és „ismeretlen” isten között. Az idegenkedés más kultúra istenségeivel szemben nem a rendszerbe kódolt, az átvételtől való tartózkodás inkább a politikai motiváció hiányából ered. Talán ezzel magyarázható, hogy a mezopotámiai helyzet látszólag szemben áll a Simon Zsolt által e kötetben felvázolt hettita viszonyokkal, ahol szerinte éles különbséget tettek a hettita és az idegen istenek között.

³⁸ Manfred KREBERNIK: *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*. Olms Verlag, Hildesheim 1984. (Texte und Studien zur Orientalistik II)

³⁹ Francesco POMPONIO — Paolo XELLA: *Les dieux d'Ebla. Études analytique des divinités éblaïtes à l'époque des archives royales du IIIe millénaire*. Ugarit-Verlag, Münster. (Alter Orient und Altes Testament CCXLV)

Különösen érdekes a Mezopotámiával közvetlenül szomszédos és nagy rivális iráni állam, Elam esete. A két kultúra között nagy nyelvi és hagyománybeli különbségek voltak, de az istenvilágok erősen hatottak egymásra. Már a korai időktől több mezopotámiai istenségnek is volt temploma Szuszában, s egyes személynevekben theophorikus elemként is megjelentek.⁴⁰ Az átvételi folyamat háttere nem világos, de számos tényező játszhatott benne szerepet, a jól dokumentált intenzív kereskedelmi kapcsolatoktól kezdve az Akkád Birodalom idejére eső katonai hódításig. Ez utóbbi esetben elméletileg egy agresszív valláspolitikai eredménye is lehetett volna, de egy rövid életű foglalás hatásának is mulékonynak kell lennie, ezzel szemben tartós maradt. A kultuszok exportálása sokszor a szövetségi rendszerek egyik járulékos eleme volt, a dinasztikus házasságok során a mezopotámiai királylányok kultuszokat is vittek magukkal.⁴¹

Visszatérve Szíriára: a mezopotámiai istenségek hatása itt később is meghatározó. A Kr. e II. évezred nagy kulturális centrumaiban, mint Mari vagy Emar jól látszik ez a jelenlét,⁴² de itt talán nem érdemes a sort tovább folytatni.

Ha a mezopotámiai kultuszok kisugárzásának hátterét vizsgáljuk, fontos újra felidézni azt a korábban említett tényt, hogy az istenek identitásukat fejezték ki, közösségek megjelenítői voltak.⁴³ A kultuszok idegenbeli terjedésének nem minden faktorát tudjuk meghatározni, de általában embercsoportok mozgása, áttelepülése állhatott a háttérben. A kereskedők,⁴⁴ kivándorlók, menekült csoportok⁴⁵ vagy deportáltak⁴⁶ isteneiket is magukkal vitték (2. kép), és távol hazájuktól meghonosították

⁴⁰ Francois VALLAT: „Elam. VI. Elamite religion”, *Encyclopædia Iranica* VIII (1998) 335–336.

⁴¹ Az elámi–mezopotámiai kapcsolatok jó áttekintése Daniel Timothy POTTS: *The Archaeology of Elam*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.

⁴² Pl. Daniel E. FLEMING: *Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*. Eisenbrauns, Winona Lake 2000. (Mesopotamian Civilization XI); Frederick Mario FALES: „The Temple and the Land”, in K. KANIUTH — A. LÖHNERT — J. L. MILLER — A. OTTO — M. ROAF — W. SALLABERGER (szerk.): *Tempel im Alten Orient*. Harrassowitz, Wiesbaden 2013. 85–102. (Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft VII)

⁴³ Dominique CHARPIN: „Les divinités familiales des Babyloniens d'après les légendes de leurs sceaux-cylindres”, in Ö. TUNCA (szerk.): *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70^e anniversaire*. Université de Liège, Liège 1990. 59–78; Gábor KALLA: „Namengebung und verwandschaftliche Beziehungen in der altbabylonischen Zeit”, in M. P. STRECK — S. WENINGER (szerk.): *Altorientalische und semitische Onomastik*. Ugarit-Verlag, Münster 2002. (Alter Orient und Altes Testament CCXCVI) 122–169 (128–132); PONGRATZ-LEISTEN (2. jz.) 89–93.

⁴⁴ PONGRATZ-LEISTEN (2. jz.) 94–97.

⁴⁵ Dominique CHARPIN: „Immigrés, réfugiés et déportés en Babylonie sous Hammurabi et ses successeurs”, in D. CHARPIN — F. JOANNÈS (szerk.): *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8–10 juillet 1991)*. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris 1992. 207–218.

⁴⁶ Angelika BERLEJUNG: „Shared Fates: Gaza and Ekron as Examples for the Assyrian Religious Policy in the West”, in N. N. MAY (szerk.): *Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond*. The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 2012. (Oriental Institute Seminars VIII) 151–174 (161).

kultuszukat. Ugyanígy a birodalmi foglalás eredményeképpen az áttelepülő tisztviselők és környezetük számára is szükség lehetett új kultuszhelyek alapítására.

Mezopotámiai kultuszok erőszakos terjesztése, egyfajta „vallási imperializmus” leginkább az Asszír Birodalom és Júda viszonyával kapcsolatban merült fel a kutatásban. Mivel e kötetben Vér Ádám részletesebben tárgyalja a problémát,⁴⁷ ezért itt csak néhány megjegyzést szeretnék tenni. Semmilyen régészeti vagy epigráfiai bizonyítéka sincs Assur isten kultusza júdai vagy izraeli meghonosításának, sőt meglepő módon a birodalom más településén sem. Pedig a helyi népességre való ráerőszakolás nélkül is egymás mellett élhetett a helyi és az asszír vallási hagyomány, hiszen utóbbira az asszír tisztviselők saját identitásának megőrzéséhez is szükség volt. Nem a kultusz kihelyezését, hanem győzelmi szimbólumot jelenthetett Assur isten fegyverének elhelyezése idegen országok templomaiban,⁴⁸ valószínűleg nem volt szó másról, mint akkor, amikor asszír királyi szétéléket emeltek. A lényeg nem az áttérítés, hanem Assur isten egyetemes hatalmának és legfőbb isteni státuszának kinyilvánítása volt.⁴⁹

Részt kellett viszont venni az asszír Assur-templom és más istenek templomainak ellátásában,⁵⁰ melyet elosztottak az egyes alávetett közösségek között, és egy meghatározott rend szerint került rájuk a sor. Ez az adó volt politikai függés legfontosabb állandó jele.

Az istenek kultuszának zavarai

A mezopotámiai kultúrához való tartozás legfontosabb ismérve a kultikus előírások: a *parszu* betartása volt. Mezopotámia hosszú történetében számos idegen népet ismerünk, amely beköltözött a Folyóközbe (pl. elámi, amurrú, hurri, kassú, arámi), de

⁴⁷ Ld. még Judith M. HADLEY: *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. 55–59. A korábban részletesen tárgyalt tények miatt Vér Ádámmal szemben nemcsak Júda, hanem más elfoglalt terület esetében is kizárnám az asszír vallási struktúra erőszakos terjesztését. Az ellenkezőjét Herrmann SPIECKERMANN — *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXIX) 307–372. — érvei sem bizonyítják, csak azt, hogy az Asszír Birodalom a politikai rendszer részeként felfogott kultikus infrastruktúrát is támadta, és büntetésként templomokat rombolt le, és istenszobrokat pusztított vagy hurcolt el. Mindez nem azt jelentette, hogy át akarta volna alakítani a vallási hagyományokat, hanem a közösségi összetartó erőt gyengítette. Ld. még később!

⁴⁸ A problémát lásd HOLLOWAY (35. jz.) 160–177.

⁴⁹ Mordechai COGAN: *Imperialism and Religion: Assyria, Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B. C. E.* Scholar Press, Missoula 1974. 60–61. Cogan később újra megerősítette korábbi véleményét Hermann Spieckermann mások által is átvett érveivel szemben, ld. Mordechai COGAN: „Judah under Assyrian Hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion”, *Journal of Biblical Literature* CXII (1993) 403–414. Egy újabb nyomós érvként vetette fel, hogy az elfoglalt és provinciába szervezett Izraelbe telepített lakosság átvette JHVH tiszteletét, és az ő utódai lettek a samariaiak (szamaritánusok; *i.m.* 412–414).

⁵⁰ HOLLOWAY (35. jz.) 100–108.

csak azokat tüntette fel a hagyomány egyértelműen negatív színben, akik valamilyen módon zavart okoztak a régi kultuszok folyamatosságában. Tulajdonképpen csak két ilyen nép ismert, a gutik a Kr. e. XXII. és a sutúk a XI. században. Az ún. Eszagila-krónika szerint a guti siralmat okozó (*sa tazsimte*) nép volt, akik nem mutattak istenfélelmet (*ila palaha la kullumu*), és nem tudták, hogy hogyan kell megfelelő módon végrehajtani a rítusokat és előírásokat (*parszi uszuráti sutesura la idú*).⁵¹ Mindkét népesség eredetileg egyszerű törzsi struktúrában élt, de míg a Zagrosz-hegységből érkező gutik közel egy évszázadon át birtokukban tartották az ország északi felét, addig a szutú nomádok csak végigpusztították az észak-mezopotámiai városokat.

A Kr. e. XI. századi szutú pusztítás következményeképpen évszázadokon át tartó zavarok következtek be a szippari Samas-templom kultuszában, melyről egy érdekes dokumentumból értesülünk.⁵² A Napisten-táblának nevezett faragott kőlapon (3. kép) Nabú-apla-iddina (Kr. e. IX. sz.) íratta le a több évszázados problémákat. A pusztítás után elfelejtették a kultikus rend szabályait (*uszurtu parszé*), szó szerint tervrajzát, korábbi királyok például Szimbar-Sipak (Kr. e. 1025–1008) hiába próbálkoztak meg a helyreállítással, Samas „elfordította a fejét”, mert nem ismerte fel saját képét (*szalmu*). Hiába volt papsága és áldozata, mégis éhség és pusztulás következett, s az áldozatokat is elfelejtették, majd újra bevezették a kultuszt, de a kultikus rend nem állt helyre. Csak Nabú-apla-iddina, az istenek kegyeltje volt az, aki felé fordította fejét Samas. Ennek következtében az Eufrátesz nyugati oldalán megtalálták az isten szobrának egy terrakotta képi ábrázolását, és így már tudták, hogy hogyan kell elkészíteni, hiszen az ikonográfiai megjelenésnek is megvoltak az égben megírt szabályai. Egy *sangú*-pap, a régi papi dinasztia leszármazottja megmutatta a királynak, aki „felderült” és parancsba adta a szobor megalkotását. Samas valódi képmása isteni segítséggel, a *misz pí* rituálé⁵³ alapján elkészült, és állandó áldozatokat írtak elő, azaz újraalkották a kultikus rend szabályait. A kőtábla ezt a képi formát és a rítusokat rögzítette.⁵⁴

⁵¹ Korábban Weidner-krónikának nevezte a kutatás — A. Kirk GRAYSON: *Assyrian and Babylonian Chronicles*. J. J. Augustine Publisher, Locust Valley 1975. (Texts from Cuneiform Sources V) 149–150 —; újabb feldolgozása Jean-Jacques GLASSNER: *Mesopotamian Chronicles*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2004. (Writings from the Ancient World XIX) 263–269; itt már Eszagila-krónikának nevezi a szerző.

⁵² A tábla feldolgozása, az események részletes tárgyalása, ill. az ábrázolás forrásainak elemzése: Christopher E. WOODS: „The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited”, *Journal of Cuneiform Studies* LVI (2004) 23–103.

⁵³ A rendkívül összetett *misz pí* rituálé szabályozta az istenszobrok elkészítésének és a kultuszba való bevezetésének rendjét. Kiadása: Christopher WALKER — Michael DICK: *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia. The Mesopotamian Mīs Pī Ritual*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2001. (State Archives of Assyria Literary Texts 1)

⁵⁴ A kőtábla általunk ismert változatát az újonnan épült templom alapozásába helyezték el, ahol több mint háromszáz év múlva, a Nabú-ná'id korában (Kr. e. 555–539) végzett újjáépítési munkálatok során találták meg. Másolatokat készítettek róla, egy felirattal ellátott terrakotta dobozban az

A szöveg számos tanulsága mellett most nekünk a legfontosabb, hogy az istenek megfelelő tiszteletét, az előírások pontos betartását a társadalom jólétének alapjaként képelték el. Ha egy pillantást vetünk a kulcskifejezés, a *sumer garza*, akkád *parszu* jelentéseire, egyértelműen láthatjuk, hogy leírja az egész mezopotámiai vallási rendszer működésének lényegét: az isteni akaratból eredő és formáját isteni utasításból elnyerő kultuszt, annak személyzetét és felszerelését.⁵⁵

1. kultikus rend, rituálé (*garza*)
2. templomi (*papi*) tisztség (*garza*)
3. isteni erő, isteni hatalom és rend (*garza, me*)
4. isteni szimbólum, jelvény (*garza*)
5. isteni döntés, utasítás (*garza, me*)
6. (isteni eredetű) szokás, szokásjog (*garza*)

Ennek áttelepítése ellenséges helyekre az ottani népességet, ill. politikai hatalmat erősítette volna, ezzel szemben Mezopotámia inkább befogadta az isteneket és kultuszait. Azok a népcsoportok, melyek beköltöztek Mezopotámiába, illetve elitjük a politikai integráció és a stabilitás részeként vette át a hagyományos kultushelyek és kultuszok fenntartásának kötelezettségét. E fent említett két eset inkább a kivételt jelentette, sőt a gutik esetében könnyen elképzelhető, hogy csak későbbi propagandáról van szó.⁵⁶ A szutúk támadása és a szippari Samas-templom kifosztása inkább a városlakók és nomádok egy általánosabb politikai konfliktussorozatának része volt, és összességében nem lehetett ritka jelenség (ld. később).

A kultusz folyamatosságát megzavarhatta, és ezzel vallási „büntényt” követhetett el valaki, ha a kultikus előírásokban szereplő, az istenség ellátását szolgáló áldozati élelmiszert és az egyéb javakat nem szállította el a templomba. Számos olyan esetet

épület alapozásában újra elrejtették. Ez került elő az 1880-ban folytatott angol ásátások során, ld. WOODS (52. jz.) 23–39.

⁵⁵ A *sumer* és az *akkád* kifejezés nem teljesen fedi egymást, zárójelben az *akkád parszu*-nak megfelelő két kifejezés, a *garza* és a *me*. Az *akkád* szótárak a következő fordításokat adják: Wolfram VON SODEN: *Akkadisches Handwörterbuch. Bd. 2.* Harrassowitz, Wiesbaden 1972. 835–836, s. v. *parsu(m)*: A. Amt; B. Kult(ordnung), (Kult-)Brauch; C. Ordnungen, O.sfunktionen, göttliche Kräfte; Martha T. ROTH (szerk.): *The Assyrian Dictionary. Vol. 12: P.* The Oriental Institute, Chicago 2005. 195–202, s. v. *parsu*: 1. rite, ritual; 2. tempel office, prebend, income from prebend; 3. divine authority, power, office; 4. symbol, insignia; 5. authoritative decision, command, decree; 6. custom, practice.

⁵⁶ A *gutik* egyik uralkodója, Erridu-pizir felirataiból — Douglas FRAYNE: *Sargonic and Gutian Periods. 2334–2113 BC.* University of Toronto Press, Toronto — Buffalo — London 1993. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods II) 220–228: Erridu-pizir E2.2.1 — kiderül, hogy a korábbi kultuszokat továbbvitték, és politikai pantheonjuk az Akkád Birodalomét követte. Elképzelhető az is, hogy az akkulturáció folyamata hosszabb időt vett igénybe és az is, hogy később is kisebb-nagyobb mértékben csökkentették a nagy szentélyeknek korábban megítélt rendszeres áldozatokat. A problémát ld. később!

ismerünk, amikor Assur templomának ellátása akadozott,⁵⁷ és ez a korabeli felfogás szerint komoly veszélyt jelenthetett az országra nézve. Sajnos nem világos, hogy mi állt a több tartományt érintő gondok hátterében, így az sem derül ki, hogy mi volt a büntetése a vallási kötelezettségeket nem teljesítő településeknek.

Az istenszobrok elhurcolása, illetve elpusztítása

A kultuszban akkor következett be a legnagyobb zavar, ha egy istenszobor elpusztult vagy elhurcolták. Az istenségek szobrainak hadizsákmányként való elhurcolása nem csak a hadisikerek legplasztikusabb kifejezője volt, hanem a győztesek erejét is növelte, hogy egy másik hatalom istensége hozzájuk költözött.⁵⁸ A vesztes fél ott-honában viszont általános katasztrófahelyzet léphetett fel. Az isteni jelenlét biztosította a város és lakóinak jólétét és prosperitását, ennek pedig legfontosabb manifesztuma az istenszobor volt.⁵⁹ Az istenség és az istenszobor sajátos metafizikus viszonyban állt egymással, egyszerre azonos is volt vele, de el is különült tőle.⁶⁰ Ha egy közösséget megfosztottak legfőbb védelmezőjétől, ennek következményeképp politikai bizonytalanság, vagy rosszabb esetben éhezés és járvány is felléphetett, de mindenképpen teljes kiszolgáltatottságot jelenthetett.⁶¹

Ilyen eseteket Mezopotámiából leginkább az egyes jelentősebb hatalmak főisteneivel kapcsolatban ismerünk, ugyanis ezek kerültek be a hagyományba, de a jelenség általános lehetett. A III. Ur-i dinasztia bukásakor (Kr. e. 2004) az utolsó uralkodóval, Ibbi-Színnel együtt Nanna, a főisten szobrát is elhurcolták Ansanba (Irán),⁶² és csak több mint húsz évvel később, az egyik iszini uralkodónak sikerült visszaszereznie.⁶³

⁵⁷ Claus AMBOS: „Kult und Kriminalität”, in P. A. MIGLUS — J. CÓRDOBA (szerk.): *Assur und sein Umland: Im Andenken an die ersten Ausgräber von Assur / Assur y su entorno: En homenaje a los primeros arqueólogos de Assur*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2003. (*Isimu. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* VI) 185–196.

⁵⁸ Az istenségek meghívása, a saját oldalra való átállítása csak hettita forrásokból ismert (ld. Simon Zsolt írását ebben a kötetben, 80skk.); nem tudjuk, hogy léteztek-e hasonló rituálék Mezopotámiában is.

⁵⁹ Claus AMBOS: *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.* Islet, Dresden 2004. 47.

⁶⁰ Az istenszobor és az istenség ellentmondásos viszonyához ld. KALLA (13. jz.) 12–13, irodalommal. Ez a különös kapcsolat egyértelműen kiderül az isteni képmások elhurcolása vagy megsemmisítése kapcsán (ld. később).

⁶¹ Ld. fenn a Napisten-táblát és alább a Marduk-prófeciát.

⁶² A katasztrófa nagyságát jelzi, hogy a helyzetet egy új rituáléval próbálták meg kezelni, hogy visszahívják az istenséget. Erre az alkalomra készült az Ur-i siratóének. A szövegét irodalommal ld. ETCSL 2.2.2. A történeti események legújabb tárgyalása Hanspeter SCHAUDIG: *Explaining Disaster: Tradition and Transformation of the „Catastrophe of Ibbi-Sin” in Babylonian Literature*. Ugarit Verlag, Münster 2010. (Alter Orient und Altes Testament CCCLXX)

⁶³ A szobor visszatéréséről Sù-ilíšu iszini uralkodó feliratából értesülünk: Douglas FRAYNE: *Old Babylonian Period (2003–1595 BC)*. University of Toronto Press, Toronto — Buffalo — London 1990. (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods IV). Šù-ilíšu E4.1.2.1. Talán egy diplomáciai házasság segíthetett a visszaszerzésben, ld. POTTS (41. jz.) 149.

Legismertebbek a Marduk babilóni főtemplomában, az Eszagilában felállított szobrával kapcsolatos események.⁶⁴ A források szerint először a hettiták hurcolták el a Kr. e. 1595-ben,⁶⁵ amikor I. Mursili támadása véget vetett a Hammurápi-dinasztia uralmának, majd I. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 1243–1207) asszír király tette ugyanazt. Ezután egy elámi betörés során vitték el Szuszába Kr. e. 1155-ben, végül Szín-ahhé-eriba asszír uralkodó Kr. e. 689-ben Assurban helyezte el, amikor földig rombolta Babilónt. Minden esetben, amikor visszakerült, az istenség újbóli bevonulása városába a legfontosabb politikai események közé tartozott és mindig óriási látványosság keretében folyhatott le.⁶⁶ Az istenség mindent felülmúló ereje és a vele misztikusan azonos képmásának elrablása között feszülő ellentmondás feloldására teológiai magyarázatot kellett találni. A leginkább valószínű megoldásként úgy értelmezték a történeteket, hogy az istenség saját akaratából utazott el. Ennek a felfogásnak egyik legérdekesebb példája az ún. Marduk-prófécia. Már az események után, I. Nabú-kudurri-uszur (Kr. e. 1125–1104) korában összeállított prófétikus szövegben Marduk isten megjósolja (*vaticinium ex eventu*), hogy a város kaotikus állapotának egy új király felbukkanása vet majd véget, aki visszaviszi városába és helyreállítja kultuszát. A bevezető részben az isten elmeséli, hogy úgy döntött, elmegy Hatti országba és ott állítja fel trónját, majd 24 év múlva visszatér. Ezután ugyanígy Assurba távozik és visszajön onnan. Elámba már az összes többi istenséggel együtt utazik el, és akkor tér vissza, amikor az általa megjósolt király legyőzi Elámot.⁶⁷ Ez a kompozíció nem ad magyarázatot Marduk döntésére, de máshol megjelenik az az elképzelés, hogy az istenek emberi bűnök miatt távoznak el és hagyják szentélyüket és városukat pusztulni.⁶⁸

Érdekes kérdés, hogy mi történt a kultusszal egy-egy istenszobor elhurcolása után. Erről igen kevés információval rendelkezünk, az általánosan elfogadott nézet szerint ilyenkor szünetelt a kultusz. Marduk szobra nélkül például nem lehetett végrehaj-

⁶⁴ Marduk-szobor Kr. e. II. évezredben történt elhurcolásainak és visszaszerzéseinek története: DALLEY (8. jz.). Egy teljesebb, de tömörebb áttekintés: Walter SOMMERFELD: „Marduk A. I.”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* VII (1987–1990) 360–370.

⁶⁵ Stephanie Dalley szerint a hettita támadás és I. Tukulti-Ninurta hadjárata között is elvittek egy Marduk-szobrot a szíriai Hanába (DALLEY (8. jz.) 155–166), de a Marduk-próféciában megtestesülő hagyomány erről nem tud.

⁶⁶ A visszaszerzés egyaránt történhetett katonai és diplomáciai úton, ez utóbbi lehetett a gyakoribb. Az ilyen eseményekről az egyébként rendkívül szűkszavú krónikák a legfontosabb katonai történésekkel együtt számolnak be. Ld. pl. az ún. P-krónikát (GRAYSON (51. jz.) 170–177)

⁶⁷ A Marduk-prófécia és rokon műfajú szövegek legújabb feldolgozása: Matthew NEUJAHN: *Predicting the Past in the Ancient Near East. Mantic Historiography in Ancient Mesopotamia, Judah, and the Mediterranean World*. Brown University, Providence 2012. (Brown Judaic Studies CCCLIV)

⁶⁸ Igaz asszír szemszögből, de így magyarázza Assur-ah-iddina Babilón korábbi lerombolását újjáépítési felirataiban: „Marduk, az istenek Enlilje feldühödött, és pusztító gondolattal elhatározta az ország földdel egyenlővé tételét és lakóinak megsemmisítését.” Erle LEICHTY: *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. Eisenbrauns, Winona Lake 2011. (Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period IV) 196: Esarhaddon 104: I. 34–36.

tani az újévi ünnepséget, pedig ez a babilóni állameszme alapját jelentette.⁶⁹ Stephanie Dalley feltételezése szerint egy szövegben felsorolt, hét különböző anyagból készült Marduk-szobrot úgy kell értelmezni, hogy az istenség főtemplomában, az Eszagilában egyszerre több szoborral is rendelkezett, ezek egy része pedig helyén maradt, így tovább tisztelhettek.⁷⁰ A számos bizonytalanságot felvető elképzelés ellenére valószínűnek látszik, hogyha további szobrok nem is álltak rendelkezésre, egy átmeneti zavar után pótolni kellett és lehetett a képmást, hisz nem lehettek biztosak abban, hogy valaha visszakerül, és remélték, hogy az istenség elfogadja.⁷¹ Annál is fontosabb volt ez, mivel úgy hitték, képmás nélkül az istenség elhagyja a várost.⁷²

Az istenszobrokat egyetlen elő-ázsiai hatalom sem ellenséges vallási indíttatásból hurcolta el, sőt általában határozott tisztelettel kezelték azokat.⁷³ Az asszírok részéről a templomok lerombolása, az istenszobrok elhurcolása (*4. kép*) különleges aktus volt, melyet nemcsak ők gyakoroltak, hanem gyenge időszaikban el is szenvedtek.⁷⁴ Az ilyen cselekmények nem az istenségek ellen irányultak, hanem a közösség elleni büntetésként szabták ki azokat lázadás miatt, ha az elszenvedő fél ezt szakrilégiumnak is tekintette. Békekötés esetén az asszírok a vazallussá vált állam új hatalmi struktúrájának megerősítésére gyakran visszaküldték eredeti szentélyeikbe az isteneket. Ez azt jelenti, hogy egyfajta politikai túszként kezelték az idegen hatalmak istenségeit,⁷⁵ összhangban az istenképzet antropomorfizmusával.

Az ókori Keleten az ellenséges közösségek istenszobrainak elpusztítását a hatalmi politika legsúlyosabb eszközeként használták.⁷⁶ Mezopotámiában ez a jelenség nem az asszírokkal kezdődött, hanem már a kora dinasztikus kortól (Kr. e. III. évezred első fele) megfigyelhető a sumer városállamok egymás elleni küzdelmeiben,⁷⁷ tehát egy egységes kulturális környezetben belül is. Ennek, a valószínűleg saját korában is szélsőségesnek számító aktusnak a célja az istenek elűzése, vagy — kultusz híján — erejük meggyengítése volt. Érdekes antropomorf képzet, hogy a nagy istenek, pél-

⁶⁹ A babilóni újévi ünnepi processzióról korábbi irodalommal ld. KALLA (13. jz).

⁷⁰ DALLEY (8. jz.) 163–164.

⁷¹ Ld. a sippari Samas-szobor történetét a Napisten-táblán fenn. További hasonló esetekhez, amikor rekonstruálni kellett a tradíciót, ld. Claus AMBOS: „Überlegungen zu den Voraussetzungen für göttliche Präsenz im Alten Orient und zu den Gefahren ihrer Beeinträchtigung”, in N. MACDONALD — I. J. DE HULSTER (szerk.): *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism*. Mohr Siebeck, Tübingen 2013. (Studies of the Sofja Kovalevszkaja Research Group on Early Jewish Monotheism II) 55–65.

⁷² COGAN: *Imperialism and Religion* (49. jz.) 29.

⁷³ Sőt ez még a zsákmányolt királyszobrokra és egyéb emlékekre nézve is igaz: Natalie N. MAY: „Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East”, in MAY (46. jz.) 1–32 (13–14).

⁷⁴ HOLLOWAY (35. jz.) 80–216.

⁷⁵ HOLLOWAY (35. jz.) 277–288.

⁷⁶ A mezopotámiai képrongálás és -pusztítás problémájáról legújabban ld. MAY (46. jz.) cikkeit.

⁷⁷ Hanspeter SCHAUDIG: „Death of Statues and Rebirth of Gods”, in MAY (46. jz.) 123–149 (123–130).

dául Marduk vagy Assur, megölhetik az ellenséges hatalmak istenségeit, ennek fizikai manifesztumai szobraik megrongálása vagy teljes megsemmisítése.⁷⁸ Az Asszír Birodalom története során azonban csak két olyan esetről számolnak be királyfeliratok, amikor egy város szentélyének lerombolása után az istenszobrokat is megsemmisítették, ez pedig Babilón elfoglalása után történt Kr. e. 689-ben, Szín-ahhé-eríba korában és Szusza bevétele után Kr. e. 648-ban Assur-bán-apli korában. Hasonló események valószínűleg többször is előfordulhattak, hiszen fosztogató katonákat nehéz kordában tartani.⁷⁹ Ebben a két esetben azonban az egész korabeli világot elérő, különösen hangsúlyos politikai üzenetről volt szó, hiszen az említett hatalmak egymás után többször lázadtak az Asszír Birodalom és főistene, Assur ellen, megszegve vezetőik korábbi hűségesküjét. A kultuszszobor megcsonkításának vagy fel-darabolásának számos különböző változata lehetett ugyanúgy, ahogy a lázadók vezetőit is többfajta módon végezték ki és különbözőképpen darabolták fel testüket.⁸⁰

Tartós békét a kultuszok helyreállítása nélkül azonban nem lehetett teremteni, de nem is volt cél egy-egy isten tiszteletének végső megsemmisítése. Assur-ah-iddina (Kr. e. 680–669) uralkodása kezdetén szinte azonnal nekikezdett,⁸¹ hogy helyreállítsa az eredeti állapotokat Babilónban, röviddel azután, hogy apja, Szín-ahhé-eríba 689-ben lerombolta és vízzel árasztotta el a várost. Babilón templomait súlyos károk érték, számos istenszobor megsemmisült, ezért az újjáépítési program részeként részben restaurálni kellett őket, részben újakat kellett készíttetni.⁸² A kultuszok visszaállítására való törekvés is jól jelzi, hogy az asszír hatalom célja nem a vallási életbe való beavatkozás volt — a templomrombolást és az istenszobrok elhurcolását vagy elpusztítását szélsőséges politikai eszközként használták lázadó közösségek megbüntetésére. A visszavezetést megelőző építkezéseket ugyanaz a hatalom szponzorálta, amelyik korábban pusztított, és a felszentelés gyakran nagyszabású ünnepek, látványosság keretében történt.⁸³

A problémát leginkább kifejező módon Angelica Berlejung foglalta össze: „Összegezve úgy látszik, hogy a vallási tolerancia vs. intolerancia és a (vallási indíttatású)

⁷⁸ SCHAUDIG (77. jz.) 130–134.

⁷⁹ HOLLOWAY (35. jz.) 118–122.

⁸⁰ MAY (73. jz.) 19.

⁸¹ Valószínűleg ez a gyorsaság a kortársakat is meglepte. Assur-ah-iddina felirataiban azt a teológiai magyarázatot adta, hogy Marduk isten felcserélte az eredeti parancsában szereplő 70 év számait (írásban 60+10), így 11 évre (10+1; az egyes szám helyzetétől függően 1 és 60 is lehet) csökkentette a város büntetését (RINAP 4, 196 Esarhaddon 104: II. 2–9).

⁸² Barbara N. PORTER: *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. American Philosophical Society, Philadelphia 1993. (Memoirs of the American Philosophical Society CCVIII) 41–75.

⁸³ John P. NIELSEN: „Marduk's Return: Assyrian Imperial Propaganda, Babylonian Cultural Memory, and the *akītu* Festival of 667 BC”, in M. BOMMAS — J. HARRISON — Ph. ROY (szerk.): *Memory and Urban Religion in the Ancient World*. Bloomsbury, London — New Delhi — New York — Sydney 2012. 3–32.

képrombolás (*iconoclasm*) problémája nem létezett az asszír politika számára. Az alapvető elképzelés (Asszíriában és a világ többi részén) az volt, hogy király és uralkodó együtt cselekedett, ezért közösen sorolták be őket lojális asszírpartí, vagy hűtlen asszírrelenes kategóriába. Ennek az értékelésnek megfelelően kapott jutalmat vagy büntetést egy politikai egység emberi vagy isteni vezetője. A jutalmat vagy büntetést a király vagy az istenek földi, fizikai testén hajtották végre. A királynak és „istenének” együtt kellett a vazallusi szerződés betartásán örködni, ezért együtt kellett viselniük a következményeket. Az asszír etika szerint mindig azt kapod, amit megérdemelsz, függetlenül attól, hogy király vagy isten vagy.”⁸⁴

Kyros ún. türelmi rendelete

A szakirodalomban gyakran merült fel a vallási tolerancia példajaként II. (Nagy) Kyros (Kr. e. 559–530) óperzsa uralkodó, akinek tevékenységét szembeállították a megelőző hatalmak valláspolitikájával.⁸⁵ Miután Kr. e. 539-ben elfoglalta Babilónt és megdöntötte az Újbabilóni Birodalmat, nemcsak a helyi lakosság megnyerésére tett számos lépést, hanem megpróbálta maga mellé állítani az újonnan felépített birodalom más népeit is. Ezek közül legismertebb a zsidók hazaengedése Babilóniából és a II. templom felépítésének engedélyezése.⁸⁶

Itt csak babilóni tetteinek egyetlen ismert dokumentumával, a Kyros-cilinderrel foglalkozom röviden.⁸⁷ Az agyagból készült hasas hengert mezopotámiai szokások szerint Babilón belső falának felújítása alkalmával helyezték el egy alapítási együttesben. A henger formája teljes mértékben megegyezik a korábbi újbabilóni építési feliratokéval. 1879-es megtalálása után Henry Creswicke Rawlinson, az ékírás megfejtője a legjelentősebb ókori feliratok egyikének titulálta.⁸⁸

Bár valószínűleg létezett egy különálló királyi ediktum is, a Kyros-cilinder valójában nem a rendelet maga, hanem egy mezopotámiai hagyományban gyökerező építési felirat, melyben megemlékeznek az uralkodó Babilóniával kapcsolatos tetteiről. A szöveg lényege, hogy Kyros Marduk iránti kegyes tiszteletéből megszüntette azokat az áldatlan állapotokat, melyeket elődje, Nabú-ná'id babilóni uralkodó (Kr. e.

⁸⁴ BERLEJUNG (46. jz.) 168.

⁸⁵ A Kyros-cilinder valláspolitikai értelmezésének legteljesebb összefoglalása: VAN DER SPEK (1. jz.). A korábbi „tolerancia-párti” megközelítésekhez ld. a 233–234. oldalakat.

⁸⁶ Ezra (Ezsdrás) 1,1–4. Ld. hozzá pl. Diana EDELMAN: *The Origins of the 'Second Temple'. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. Equinox, London — Oakville 2005. 151–208.

⁸⁷ Pár évvel ezelőtt előkerült két kisebb töredék a British Museumban, amely a szöveget tartalmazó egy-egy tábláról származott. Valószínűleg a táblaforma lehetett az eredeti és ezt másolták át a cilinderre: Irving FINKEL: „The Cyrus Cylinder: The Babylonian Perspective”, in UŐ: *The Cyrus Cylinder. The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*. I. B. Tauris, London 2013. 4–34 (15–26).

⁸⁸ Korábban még a pontos lelőhely is bizonytalan volt. A cilinder megtalálásának, megsérülésének és a British Museumba kerülésének pontos részleteit ld. Jonathan TAYLOR: „The Cyrus Cylinder. Discovery”, in FINKEL (87. jz.) 35–68.

555–539) okozott azzal, hogy Szín, a holdisten kultuszát Marduk elé helyezte.⁸⁹ A legfőbb vádak: Marduk kultuszát nem megfelelő módon hajtották végre, a király nem tisztelte az ország isteneit, szobraikat Babilónba vitte, így szentélyeik romossá váltak és az ország lakói magukra maradtak. Ezért szemelte ki őt, Kyrost Marduk, hogy átadja neki a királyságot, így a város megnyitotta kapuit, és kiszolgáltatták neki ellenségét, Nabú-ná'idot. A győztes uralkodó Sumer és Akkád elhagyott szentélyeit felújította, a Babilónba vitt kultuszszobrokat visszaküldte és a szétszóródott lakosságot visszatelepítette. A szöveget egy építési rész zárja, amely Babilón falának, az Imgur-Enlilnek a felújításáról szól.⁹⁰

A kérdés, hogy valóban a tolerancia megnyilvánulásáról van-e itt szó. Az értelmezés politikai szempontból is igen érzékeny probléma, ugyanis a szöveg a mai iráni identitás egyik fontos elemévé vált. 1971-ben, amikor fennállásának 2500 éves évfordulóját ünnepelte a perzsa monarchia, a sah a henger másolatát mint az emberi jogok első dokumentumát átadta az ENSZ főtitkárának, hogy a szervezet székházában helyezték el. A mai iráni politika muszlim vallási elkötelezettsége ellenére még mindig szimbolikus fontosságúnak tartja ezt az emléket.⁹¹

A vallási tolerancia kérdéséhez néhány elemet ki kell emelni. Irving Finkel legújabb elemzése szerint a cylinder szövegét három részből állították össze: az első szakaszt (1–19. sor) egy Kyros uralkodásának korai éveiről szóló babilóni udvari krónika-szövegből vehették át, a második szakasz (20–36. sor) forrása, amely az „Én vagyok Kyros” kijelentéssel kezdődik és egyes szám első személyben folytatódik, egy óperzsa dokumentum lehetett, talán maga az ediktum. A záró építési rész mintája egy asszír uralkodónak, Assur-bán-aplinak az az alapítási felirata lehetett, melynek megtalálását említi a cylinder.⁹²

A cylinderen fennmaradt szöveg eredetileg sem az egész birodalomnak szólt, hanem Babilóniának. A központi istenség Marduk, Ahuramazda pedig nincs is említve;⁹³ egy saját főisten ilyenfajta mellőzése nem példa nélküli a mezopotámiai hagyó-

⁸⁹ Itt nincs hely részletesebben elemezni Nabú-ná'id tényleges valláspolitikáját és a Marduk-papsággal való konfliktusok okait, de valószínűleg erősen túlzó a személyét negatív módon beállító későbbi hagyomány. A személyéről és politikájáról ld. összefoglalóan Paul-Alain BEAULIEU: *The Reign of Nabonidus, King of Babylon, 556-539 B.C.* Yale University Press, New Haven — London 1989. (Yale Near Eastern Researches X); Amélie KUHRT: „Nabonidus and the Babylonian Priesthood”, in M. BEARD — J. NORTH (szerk.): *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. Duckworth, London 1990. 119–155.

⁹⁰ A szöveg legújabb kiadása és fordítása: FINKEL: „The Babylonian perspective” (87. jz.); UŐ: „Transliteration of the Cyrus Cylinder Text”, in FINKEL (87. jz.) 85–103. Ld. még hozzá VAN DER SPEK (1. jz.).

⁹¹ A Kyros-redelet recepciója az iráni kultúrában és politikában: John CURTIS: „The Cyrus Cylinder: The Creation of an Icon and Its Loan to Tehran”, in FINKEL (87. jz.) 85–103; VAN DER SPEK (1. jz.) 234–235.

⁹² FINKEL (87. jz.) 15–26.

⁹³ Ez az iráni megközelítés szempontjából rendkívül problematikus, ezzel magyarázható, hogy közkézen forognak hamisított perzsa fordítások, ahol Marduk helyett Ahuramazda szerepel: VAN DER SPEK (1. jz.) 235, 4. j.

mányban.⁹⁴ Harmatta János egy sokat idézett tanulmányában hívta fel arra a figyelmet, hogy a dokumentum számos elemében nemcsak, hogy a babilóni irodalmi hagyományban gyökerezett, hanem visszanyúlt egészen az asszír uralkodókig, akik pozitív fényben tűntek fel.⁹⁵ Számos párhuzamra lehet rámutatni a Babilóniának szóló, korábbi asszír propaganda fordulatai és Kyros szövege között. A kultuszszobrok összegyűjtése a biztonságosnak hitt Babilónban éppen azt kívánta megakadályozni, hogy az ellenség kezébe kerüljenek, ahogy ez korábban az asszírrelenes babilóni uralkodók idejében megtörtént. Szinte ugyanazokat a vádakot fogalmazta meg II. Sarrukín (Kr. e. 721–705) asszír uralkodó II. Marduk-apla-iddina (Kr. e. 721–710) ellen, mint Kyros, amikor kiemeli, hogy ellensége magával vitte nagy babilóni szentélyek isteneit Dúr-Jakinba, egyik utolsó erősségébe. Természetesen az asszír király győzelme után visszavitte az isteneket szentélyeikbe.⁹⁶

Babilón harc nélküli átadása Kyrosnak sem volt egyedi jelenség. Egy hadsereg beengedését egy ostromlott városba általában hosszas egyezkedés előzte meg, melyben a helyi elit engedményeket csikarhatott ki.⁹⁷ Kyros pillanatnyi hatalmi érdekei szerint cselekedett, amikor azt érzékeltette, hogy Marduk isten és Babilón központi jelentőséget fog játszani az újonnan felemelkedő Óperzsa Birodalomban, de más területeken is azt jelezte, hogy politikája szemben áll az Újbabilóni Birodalommal. A cylinder a babilóni Marduk-papság és a város előkelőinek reményeit fejezte ki, hogy korábbi privilégiumaikat „örökre” visszakaphatják,⁹⁸ de a helyzet később gyökeresen megváltozott. Xerxés (Kr. e. 485–465) korára már felbomlott ez a politikai szövetség, súlyos hátrányok érték Babilónt és a Marduk-templomot, ezért lett a város egy perzsák elleni lázadásnak a támogatója.⁹⁹

R. J. van der Spek egyértelműen bizonyította, hogy Kyros nem toleráns volt, hanem pragmatista. Más népekhez való viszonya nem különbözött lényegesen a megelőző Asszír és az Újbabilóni Birodalom politikájától, Babilóniában pedig asszír ideológiai mintákat követett. Ugyanúgy rombolt templomokat és deportált népet, mit elődei — csak mások voltak szövetségesei és ellenfelei.¹⁰⁰

⁹⁴ Például asszír uralkodók Babilónnak szánt feliratai gyakran nem említik Assur istent, vagy I. Dareios biztútni feliratának babilóni másolataiban Ahuramazda nevét Mardukéra cserélték: VAN DER SPEK (1. jz.) 254–255.

⁹⁵ János HARMATTA: „The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XIX (1971) 217–231. Harmatta szerint a fenn tárgyalt második szakasz is asszír előképekre vezethető vissza (Uo. 224–225).

⁹⁶ Robartus Johannes VAN DER SPEK: „The Struggle of King Sargon II of Assyria against the Chaldean Merodach-Baladan (710–707 B. C.)”, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* XXV (1977–1978) 57–66; UÓ (1. jz.) 254.

⁹⁷ KUHRT (89. jz.).

⁹⁸ Caroline Waerzeggers egy 2010-es kiadatlan előadása. Ld. VAN DER SPEK (1. jz.) 250.

⁹⁹ Caroline WAERZEGGERS: „The Babylonian Revolts against Xerxes and the «End of the Archives»”, *Archiv für Orientforschung* L (2003–2004) 150–173.

¹⁰⁰ VAN DER SPEK (1. jz.). Kyros propagandájának máig ható eredményessége rendkívül hatékony politikájának köszönhető, melyben a katonai erőszakot párosította a helyi konfliktusokba való ügyes

Összefoglalás

A kutatásban mára megerősödött az a korábban még vitatott nézet, hogy anakronisztikus a mezopotámiai valláspolitikát a tolerancia, ill. intolerancia fényében vizsgálni, az ilyen típusú diskurzus tökéletesen idegen volt a politeista világlátástól.¹⁰¹ Ennek lényege éppen a rugalmasság, a befogadásra és az átalakulásra való folyamatos készség volt. Az egyes hódító politikai egységek akkor is megőrizték kulturális-vallási sokszínűségüket, ha egy háború folyamán büntetésből szentélyeket romboltak le, istenszobrokat hurcoltak el vagy semmisítettek meg. Az istenek sorsa összekötődött azoknak a közösségeknek a sorsával, akiket jelképeztek és védelmeztek. Semmilyen nyomát nem találjuk annak, hogy egy hódító állam rá akarta volna erőltetni vallási szokásait egy alávetetett népre. A helyi kultuszok elleni intézkedések ritkák és különlegesek voltak, nem a vallási struktúra megváltoztatására irányultak, hanem egy lázadó közösség meggyengítésére. Amint helyreálltak a békés kapcsolatok, a korábbi pusztítók a terület pacifikálásának részeként a megelőző állapotokat állították vissza, visszaküldték az istenek szobrai vagy újakat készíttettek, újjáépítették a templomokat és adományokkal segítették az újraindított kultuszéletet.

*(A kézirat lezárása 2016-ban megtörtént,
így újabb szakirodalom figyelembe vételére már nem volt lehetőség. A Szerk.)*

A képek listája:

1. kép. Az asszír birodalmi pantheon. Szín-ahhé-eríba imája nagy istenek szobrai előtt. Szikladombormű Maltai mellett (Kr. e. 689–681 között)
(Victor PLACE: *Ninive et l'Assyrie*. Imprimerie Imperial, Paris 1867. Tome troisième, Planche 45.)
2. kép. Szidqi, Askelon királyának deportálása családi isteneivel együtt. Szín-ahhé-eríba (Kr. e. 704–681), Ninive, Délnyugati Palota, X. terem
(Austen Henry LAYARD: *A Second Series of the Monuments of Nineveh*. John Murray, London 1853. Plate 50.)
3. kép. A szippari Samas-szobor (ún. „Napisten-tábla”). Nabú-apla-iddina kora (Kr. e. IX. sz.), ma British Museum, London
(Leonard William KING: *Babylonian Boundary Stones*. Trustees of the British Museum, London 1912. Plate XCVIII)
4. kép. Asszír katonák istenszobrokat hurcolnak el egy szíriai városból. III. Tukulti-apil-Esarra (Kr. e. 744–727) kora, Kalhu, Középső Palota
(Austen Henry LAYARD: *The Monuments of Nineveh*. John Murray, London 1849. Plate 65)

beavatkozással és a helyi elittel való kiegyezéssel. Így az összetett érdekviszonyok között általában meg tudta magának találni azokat az a csoportokat, melyekkel szövetséget köthetett (VAN DER SPEK (1. jz.) 260–261).

¹⁰¹ COGAN: *Imperialism and Religion* (49. jz.); HOLLOWAY (35. jz.); PONGRATZ–LEISTEN (2. jz.); BERLEJUNG (46. jz.); VAN DER SPEK (1. jz.).