

Próféizmus az Újasszír Birodalom korában I*

Próféták, próféta-nők és próféta-nők:¹

„Kiket Ištar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatott”

Esztári Réka

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar – Piliscsaba–Budapest

Vér Ádám

Ötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Budapest

Aššur-aḫ-iddina, minden országok királya
— ne félj!

Mily szél kelt ellened,
minek szárnyait nem szegtem?
Elleneid
nyárérett almaként
hullanak teeléd (a porba)!

Issar-lā-tašiāt (**próféta-nő?**),
Arbēla **fiának** szavai szerint

(SAA 9 1.1, i 4' – i 10' és i 28' – i 29')²

Halandókban ne bízz,
emeld fel tekinteted,
(s csakis) énrám függeszd!
Én vagyok az arbēlai Ištar,
én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,
én, aki kisedként magamhoz emeltelek,
ne félj hát — magasztalj csak engem!

Bayâ (**próféta-nő**),
Arbēla **fiának** szavai szerint

(SAA 9 1.4, ii 27' – ii 33' és ii 40')³

* Jelen tanulmány a szerzők egy nagyobb terjedelmű, angol nyelvű munkájának (ESZTÁRI – VÉR 2015) első része alapján íródott — annak bővített, átdolgozott változata. Második része az *Axis* egy következő számában kerül majd közlésre.

A címben szereplő idézet a Kr. e. 8. századra datálható *Erra-eposz*ból származik (*Erra-eposz* IV: 55), lásd hozzá CAGNI 1997: 52, illetve jelen tanulmány 34. jegyzetét.

¹ Az újasszír források esetenként — látszólag — inkonzisztens módon jelölik bizonyos személyek nemi hovatartozását, valószínűvé téve, hogy utóbbiak nem sorolhatóak az elsődleges (társadalmi) nemi kategóriákba, azaz nem tekinthetők sem férfinak, sem pedig nőnek. Az ilyen jellemzőkkel bíró egyének megnevezésére jelen tanulmány — a „próféta” és „prófétanő” kifejezésekkel szemben, illetve ezekkel egyetemben — a „próféta-nő” megnevezést használja. Általánosságban, azaz mintegy gyűjtőfogalomként azonban az egyszerűség kedvéért (az utóbbiak felsorolása helyett) a „próféta” szót alkalmazza.

² [m^{Aš}-šur—PAB]—AŠ LUGAL KUR.KUR / [la] ṛta¹-pa-lāḫ / [ai]-¹u šá-a-ru ša i-di-ba-ka-a-ni / a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni / na-ka-ru-te-ka / ki-i šá-aḫ-šu-ri ša ITI.SIG₄ / ina IGI GİR²-MEŠ-ka i-tan-qa-ra-ru ... ša pi-i^{md}15—la—ta-ši-ia-aṭ / DUMU^{URU}Arba-il (SAA 9 1.1, i 4' – i 10' és i 28' – i 29'). Valamennyi, a tanulmányban szereplő akkád és sumer nyelvű forrást a szerzők fordították magyarra.

³ ina UGU a-me-lu-ti la ta-tak-kil / mu-tu-uh IGI²-MEŠ-ka / a-na a-a-ši du-gul-an-ni / a-na-ku^d15 ša^{URU}Arba-il / Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim / še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka / la ta-pa-lāḫ na-i-da-a-ni / ... ša pi-i^{MI}Ba-ia-a DUMU^{URU}Arba-il (SAA 9 1.4, ii 27' – ii 33' és ii 40').

Midón Ištar istennő ezen ékes, Aššur-aḫ-iddinát (Kr. e. 681–669) buzdító próféciai felhangzottak Issar-lā-tašiāt és Bayâ *próféta-nők*, Arbéla város (modern Erbil) „*fiainak*” ajkán,⁴ a király udvari írnokai pedig irodalmi köntösbe bújtatták, majd pedig gyűjteményekbe foglalták e kinyilatkoztatásokat, a prófétizmus hagyománya már több mint egy évezredes múltra tekinthetett vissza az ókori Keleten.⁵

A „hivatás”, azaz a templomi kultusz-személyzethez tartozó, s megkülönböztetett címmel rendelkező próféták tevékenységéhez kapcsolódó legkorábbi ismert beszámolók a Kr. e. 2. évezred első feléből, az óbabilóni korból (Kr. e. 2004–1595) maradtak ránk, ezek legjelentősebb korpuzát a Kr. e. 18. században elpusztult Mari városából (Tell Ḥarīrī, Szíria) származó levelek képezik. E dokumentumok a királyi palota archívumából kerültek elő, és az utolsó helyi uralkodó, Zimrī-Līm regnálásának végére keltezhetőek (kb. Kr. e. 1777–1761).⁶

A Mari-szövegekben a hivatásos prófétákra leggyakrabban a „válaszol” jelentésű akkád *apālu(m)* igéből képzett *āpilum* / *āpiltum* (*fem.*) szóval utaltak — elsődleges megnevezésük így szó szerint „válaszoló”-ként, általánosabb értelemben pedig „szószóló”-ként fordítható.⁷ További, elterjedt kifejezés a *maḫūm* („örjög, révületbe esik”) igéből képzett *maḫhūm* és ennek nőnemű párja, a *maḫhūtum* — utóbbiak olyan személyeket jelöltek, akik megváltozott tudatállapotba kerülve kapták és továbbították az isteni üzeneteket, azaz eksztatikus prófétáknak tekinthetőek.⁸

Az újasszír kori (Kr. e. 912–612) próféciaakra vonatkozó szövegek korpuz a fenti idézetben is megjelenő király, Aššur-aḫ-iddina, valamint fia és örököse, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) uralkodásának idejére keltezhető. A Mariból származó dokumentumokkal ellentétben az első évezredi asszír szövegek többsége nem levélbeli beszámoló, hanem az ún. prófécia-gyűjtemények részét képezik. Noha e gyűjteményekben, mint láthattuk, mind a jóslatot kapó személyek nevét, mind pedig a prófécia helyszínét feltüntették, a Mari-levelekben tárgyalt próféciaakkal szemben, amelyek mindig meghatározott eseményekhez köthetők, ezen irodalmi alkotássá formált kinyilatkoztatások elsődlegesen a mindenkori isteni támogatásról biztosították Asszír uralkodóit, és csak ritkán kapcsolhatóak konkrét, történeti situációkhoz.⁹

⁴ A fenti idézetekben megjelenő Issar-lā-tašiāt és Bayâ biológiai nemi identitásának kérdéses mivoltára, illetve az Issar-lā-tašiāt esete kapcsán felmerülő filológiai problémákra alább részletesen is kitérünk.

⁵ Vizsgálatunk az újasszír kori prófétizmus helyi, mezopotámiai jellegzetességeit hivatott feltárni, így nem térünk ki részletesebben az ókori keleti prófétizmussal foglalkozó szakirodalom leggyakrabban felvetett kérdéseire. Nem érintjük sem a mezopotámiai prófétai hagyomány vélt vagy valós bibliai párhuzamait, sem a Héber Biblia prófétai tradíciójától való eltéréseit, sem pedig az utóbbihoz fűződő, bizonyítható kapcsolatokat. E témákhoz kiváló általános bevezetőül szolgál többek közt és legújabban STÖKL 2012: főleg 205–227.

⁶ Az elmúlt évtizedekben a Mariból származó, próféciaikkhoz és prófétákhoz köthető források mind az ókori keleti stúdiumok, mind a bibliatudományok érdeklődésének homlokterébe kerültek, s ennek megfelelően hatalmas mennyiségű szakirodalom látott napvilágot a témában. A mari próféciaák témakörébe hasznos és tömör bevezetést ad *inter alia* MALAMAT 1987; HUFFMON 2000: 48–56; és NISSINEN 2003: 13–17, további irodalommal.

⁷ Az utóbbi értelmezés, illetve a cím pontos fordításával kapcsolatos eltérő elképzelések kapcsán lásd STÖKL 2012: 37–43.

⁸ A Mari-szövegekben használt prófétai címekhez lásd többek közt MALAMAT 1987: 38–42; HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 90–91; és NISSINEN 2003: 6–7; valamint újabban DE VILLIERS 2010: 3; és STÖKL 2012: 37–47.

⁹ Lásd *inter alia*; VAN DER TOORN 2000: 73–74 és 77; NISSINEN 2003: kül. 8; PONGRATZ-LEISTEN 2006: 25–26; valamint DE VILLIERS 2010: 2. Az óbabilóni és újasszír kori próféciaák közötti lényegi eltérésekhez lásd HUFFMON 2000: 58; VAN DER TOORN 2000.

Az Újasszír Birodalom korában a leggyakoribb, prófétára utaló akkád kifejezés már a *raggimu / raggintu (fem.)*, amely szó szerinti fordításban „kiáltó” vagy „kinyilatkoztató” jelentéssel bír. A régebbi elnevezések közül a *maḥḥû / maḥḥûtu* továbbra is használatban maradt, azonban e terminus ekkorra már kizárólag irodalmi szövegekben, a *raggimu* szinonimájaként szerepelt.¹⁰

Tanulmányunk első része a próféciákat közvetítő személyek kultikus, illetve a korabeli mezopotámiai társadalmi viszonyrendszer keretei közt meghatározható szerepét vizsgálja. A kettő természetesen kölcsönviszonyban áll, a próféták esete azonban kivételesnek és specifikusnak mondható — főképp abból adódóan, hogy legtöbbjük — az egyes templomok állandó kultusz-személyzetének tagjaként, Inana/Ištar szentélyeinek közösségéhez tartozott.¹¹ Az utóbbi megállapítás már az óbabilóni kori Mari tekintetében is helytálló, hiszen a város legjelentősebb, orákulumokat kinyilatkoztató istennője, Annunītum, Ištar helyi *hypostasis*-ának tekinthető¹² — kezdetben neve is csupán az utóbbi epithetonjául szolgált: Inana-Annunītumnak, (azaz a „Lesújtó Inana/Ištarnak”) nevezték.¹³ Hasonló helyzettel találkozunk Asszíriában is, hiszen forrásaink már a közép-asszír korban is Ištar kultikus funkcionáriusaihoz kapcsolják a prófétákat.¹⁴ Az első évezredi, újasszír kori dokumentumok még ennél is egységesebb képet tárnak elénk, melyből kitűnik, hogy legtöbbjük — a fentiekben idézett próféciák közvetítőihez hasonlóan — az arbélai Ištar templomában szolgált, amely egyúttal az újasszír kori prófétizmus központjának tekinthető.¹⁵ Noha ismerünk néhány olyan, kivételesnek mondható esetet, amikor nem Ištar, hanem valamely más istenség — például Marduk

¹⁰ Az újasszír kori terminusokhoz lásd többek közt PARPOLA 1997: 45–47; NISSINEN 2000: 90–91; TEPP0 2005: 84; és STÖKL 2012: 111–121.

¹¹ Valószínűsíthető továbbá, hogy állandó lakhelyük is az istennő szentélykörzetein belül helyezkedett el, lásd még (*inter alia*) PARPOLA 1997: főleg 47; TEPP0 2005: 84; és NISSINEN 2000: főleg 95–98; DE VILLIERS 2010: 3–4 (további irodalommal), illetve alább.

¹² A mari szövegekben két további jelentős, próféciákat kinyilatkoztató istenség bukkan fel: Dagan, kinek orákulumai rendszerint Terqa városában (modern Tell Asara, Szíria) hangzottak el — egyébként innen származott Zimri-Lím király családja is —, illetve Adad, a szíriai Aleppó (az ókori Halab) városának viharistene. Más istenek elszórtan megjelenő jóslataihoz lásd HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 100; NISSINEN 2003: 14–15; és STÖKL 2012: 87–89. Fontos megjegyeznünk, hogy mindkét imént említett szíriai istenség „külföldön”, azaz saját kultuszközpontjában (Terqában és Aleppóban) nyilatkoztatta ki jóslatait, magában Mariban Inana/Ištar-Annunītum, egy Észak-Mezopotámiából származó hadistennő tekinthető a próféciák elsődleges isteni forrásának (lásd a következő jegyzetet).

¹³ Inana/Ištar-Annunītum a Šarrukin uralmával hatalomra kerülő Akkád-dinasztia (Kr. e. 2334–2154) isteni patrónája, egyben a birodalom fővárosának istennője volt. Miután az akkád uralkodók elfoglalták Marit, egy katonai kormányzót (*šakkanakkum*) ültettek a helyi trónra — ekkor érkezett a városba Inana/Ištar-Annunītum kultusza is. Az Akkád Birodalom struktúrájának részletes leírásához és uralkodóinak valláspolitikájához lásd WESTENHOLZ 1999: főleg 49–50; Inana/Ištar-Annunītum kultuszának terjedéséhez az akkád korban pedig SALLABERGER 1993: 198, és a 941. jegyzet. A „Harcias Ištar”, Inana/Ištar-Annunītum nevéhez és eredetéhez lásd SELZ 2000: 34–35, és 83. jegyzet, újabban pedig ZSOLNAY 2013: 94–95.

¹⁴ Egy Kr. e. 13. századból származó fejadaglistán (MARV 2 I 37’–39’) a próféták és prófétanők (*maḥḥê* és *maḥḥûtu*) egy csoportban szerepelnek Kār-Tukultī-Ninurta (modern Tulūl al-‘Aqar) Ištar-templomának kultikus funkcionáriusaival (többek között *assinnukkal* is); ehhez lásd JAKOB 2003: 517–518. Az újasszír kori szövegek másik jelentős, próféciát adó istennője Mulissu, Aššur isten felesége, akit szintén Inana/Ištarral azonosítottak, vö. PORTER 2004: 42.

¹⁵ Lásd többek között PARPOLA 1997: 47; NISSINEN 2000: 95–98.

vagy Nabû — nyilatkozott meg az újasszír uralkodó számára, az isteni üzenet azonban ekkor is egy, az Ištar-templomhoz és -kultuszhoz kapcsolódó próféta szájából hangzott el.¹⁶

Ezen a ponton érdemes felidézni az arbélai Bayâ próféta-nő bevezetőnkben egy részletében már bemutatott próféciájának teljes szövegét, mivel kiválóan példázza, hogy más istenek szavait is Ištar „kinyilatkoztatói” tolmácsolták az uralkodók számára.¹⁷

SAA 9 1.4, ii 16' – ii 40'

Ne félj, Aššur-ah-iddina,

Én vagyok **Bēl (Marduk)**, s míg tehozzád szólok,

szíved „boltozatát”

(addig is) vigyázom! Midőn szülőanyád e világra hozott,

60 nagy isten állott énmellettem, és téged oltalmazott.

Balodon Sîn és Samaš a jobboldon, s a 60 nagy isten:

(mindőjük) körülötte állott, felövezték öled!

la ta-pa-làḥ^mAš-šur—PAB—AŠ

a-na-ku^dEN *is-si-ka*

a-da-bu-bu

*GIŠ*ÜR-MEŠ *ša ŠĀ-bi-ka*

a-ḥa-ri-di ki-i^{MÍ}AMA-ka

tu-šab-šu-ka-ni

60 DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ} *is-si-ia*

it-ti-ti-su it-ta-šar-u-ka

^d30 *ina ZAG-ka*^dUTU *ina 150-ka*

60 DINGIR^{MEŠ} GAL^{MEŠ}

ina bat-ti—bat-ti-ka

i-za-zu MURUB₄-ka ir-tak-su

Halandókban ne bízz,

emeld fel tekinteted,

(s csakis) énrám függeszd!

Én vagyok az **arbélai Ištar**,

én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,

ina UGU a-me-lu-ti la ta-tak-kil

mu-tu-uḥ IGI²-MEŠ-ka

a-na a-a-ši du-gul-an-ni

a-na-ku^d15 *ša*^{URU}Arba-*il*

Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim

¹⁶ Ištar volt a *par excellence* közvetítő égiek és emberek között, ő tolmácsolta az isteni tervek és döntések Dél-Mezopotámia istenné lett uralkodói számára a Kr. e. 3–2. évezred fordulóján, a sumer irodalmi szövegekből ismert szent nász rituálé keretében. A „szent nász” vagy — a szerencsésebb angol fordítás szerinti — „szent házasság” alapján véve olyan kulturális metaforának tekinthető, amely az uralkodó és az istenvilág közötti szövetségkötést hivatott megjeleníteni. A rituálé illetően értelmezéséhez lásd COOPER 1993: főleg 91; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 145–147; újabban PONGRATZ-LEISTEN 2008; magyarul pedig ESZTÁRI 2012. Később, az óbabilóni korban, amikor a prófétizmus Marin kívül két mezopotámiai városban is adatolható (Ešnunna városában a Diyala-régióban és Urukban, Dél-Mezopotámiában), továbbra is Ištar maradt az „istenek hangja”, aki felfedte „titkaikat” az uralkodók előtt. Azokhoz a kivételes óbabilóni kori próféciákhoz, amelyeket Ištar-Kititum adott II. Ibal-pi-Elnek, Ešnunna királyának (FLP 1674, a szöveg a Diyala völgyében, Ischali lelőhelyén került elő), illetve Inana nyilatkoztatott ki Sîn-kāšidnak, Uruk királyának (W19990, I) lásd ELLIS 1987; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 155–159; és PONGRATZ-LEISTEN 2008. Mindezen adatok — amint azt Beate Pongratz-Leisten korábban már megjegyezte (PONGRATZ-LEISTEN 2006: 24) —, egyértelműen arra mutatnak, hogy Inana/Ištar ókori keleti próféciákban betöltött központi szerepe mezopotámiai eredetű koncepciókból ered, amelyek eltérnek az ókori szíriai hagyománytól, ahol Adad és Dagan próféciái voltak jelentősek. Ištar primátusa még világosabban ölt testet a Kr. e. 1. évezred mezopotámiai próféciákban. Azon ritka esetekhez, amikor más istenségek szólnak Ištar prófétái és prófétái által, lásd NISSINEN 2000: 99–101; és VAN DER TOORN 2000: 78–79.

¹⁷ Bayâ — kinek tisztázatlan nemi szerepére alább részletesen is kitérünk — Kr. e. 681-ben egyaránt közvetítette Bēl (Marduk), az arbélai Ištar és Nabû próféciáit az asszír uralkodó, Aššur-ah-iddina számára — lásd PARPOLA 1997: 6–7 (SAA 9 1.4, illetve feltehetően a 2.2 szöveg is hozzá köthető, erről lásd PARPOLA 1997: 14–15 és 49).

én, aki kisedeként magamhoz emeltelek, ne félj hát — magasztalj csak engem!	<i>še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka la ta-pa-làḫ na-i-da-a-ni</i>
Mily ellen kélt ellened, mit én némán tűrtem? A jövőendő pedig hasonlít a múltra, én (mondom ezt), Nabú , az íróvessző ura magasztalj hát engem!	<i>ai-`u' šu-ú na-ak-ru ša i-di-ba-kan-ni a-na-ku qa-la-ku-u-ni ur-ki-ú-te lu-u ki-i pa-ni-u-te a-na-ku^dPA EN qar—tup-pi na-i-da-a-ni</i>

Bayâ (**próféta-nő**), Arbéla **fiának**
szavai szerint

ša pi-i^{M1}Ba-ia-a DUMU^{URU}Arba-il

A próféta tevékenység eredeti, mezopotámiai hagyománya tehát elválaszthatatlan annak elsődleges isteni forrásától — a legjelentősebb mezopotámiai istennő, Inana/Ištar alakjától és kultuszától. Az a tény, hogy a próféták és prófétanők (illetve: „próféta-nők”) éppen Inana/Ištar szolgálták, az ő kultikus funkcionáriusainak köréhez kapcsolódtak, társadalmi pozíciójuk konstrukciójának keretein belül — ahogyan ezt már az idézett próféta(-nők) látszólag zavaros, következtelen módon jelölt nemi identitása is sugalmazta — *társadalmi nemi* szerepükkel is alapvető kölcsönviszonyban állt. Ahhoz azonban, hogy megvilágíthassuk ennek sajátosságait, valamint feltárjuk, milyen adottságok tettek egyes személyeket különösképp alkalmassá arra, hogy az istennő „szószólójává” váljanak — ezáltal pedig bizonyos fokig egyesüljenek vele, illetve meg is testesítsék őt —, először az istenek világába kell bepillantsunk. Mindenek előtt azt kell ugyanis megvizsgáljunk, mely tulajdonságai révén válhatott maga Inana/Ištar a próféta jóslatok legjelentősebb kinyilatkoztatójává, a *par excellence* közvetítővé az ókori Mezopotámia isteni és emberi világai között.

„Nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok”¹⁸: az Ég Űrnője

Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon legismertebb, egyben legjelentősebb szerelem- és hadistennője, kultusza több mint három évezreden át töretlen népszerűségnek örvendett szerte az ókori Keleten.¹⁹ Alakját, mely mondhatni az assziriológia diszciplinájának létrejötté óta a tudományos diskurzus középpontjában áll, gyakorta ellentmondásosnak nevezik, hiszen, hogy Rivka Harris szavaival éljünk: „személyében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnek.”²⁰

Mindezek közül talán a leginkább szembetűnő, hogy szexuális vonzereje, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa nem ritkán az erőszakra való hajlammal párosul. Míg egyes

¹⁸ *sinnišaku eṭlu muttallum anāku*, SBH 106: 39, lásd továbbá CAD M/2 306 (sub. *muttallu*, lexikális szekció).

¹⁹ Az istennő *hypostasisai*, illetve az alakjával egybeolvasztott istenségek kapcsán lásd többek közt HEIMPEL 1982; és SELZ 2000.

²⁰ HARRIS 1991: 263.

szövegekben a legigézőbb női teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, másutt — akárcsak a fentebb idézett próféciákban — a háború patrónájaként a források vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi jellemvonásai számos képzőművészeti alkotáson is szembeötlenek, melyeken tipikus férfiúi szerepben, állig felfegyverkezett, ellenségeit alávető, pusztító harcosként jelenik meg, „*akinek (legkedvesebb) játéka a harc*”²¹ — amint az alábbi rajzon (1. kép), egy Kr. e. 8. században készült, az arbélai Ištart ábrázoló kősztlé reprodukcióján is jól látható.



1. kép. Az arbélai Ištart ábrázoló sztélé (Kr. e. 8. század, Til Barsip, Musée du Louvre) reprodukciója. SEIDL 1976–1980: 88, Abb. 3. nyomán.

Egy korábbi vallástörténeti álláspont szerint e lényegi ellentmondás magyarázata abban rejlik, hogy a Kr. e. 3. évezredben az Akkád Birodalom (Kr. e. 2334–2154) valláspolitikájának hatására az észak-mezopotámiai „akkád”, harcias Ištart összeolvadt a dél-mezopotámiai „sumer” szerelem- és termékenység-istennő, Inana alakjával.²² Ez az elképzelés azonban nem ad kielégítő magyarázatot az istennő személyiségének komplexitására, mivel ambivalens

²¹ *ša mēluša qablu* — BA 5 564:5; a párhuzamos szöveghelyekhez lásd CAD M/2 15–16 (sub. *mēlultu b*).

²² Lásd többek között HEIMPEL 1982; és újabban ABUSCH 2000: főleg 23–24 és 26; illetve BAHRANI 2001: 143 (a hasonló elképzelések kritikájához).

vonásainak legtöbbje — úgy tűnik — már a dél-mezopotámiai, sumer Inana, „az Ég Úrnője” jellemvonásaiban is testet öltött.²³

Az ég sumer úrnőjét ugyanis már az Uruk városából — Inana legjelentősebb kultusz-központjából — származó archaikus szövegek is a Vénusszal azonosították, s az istennőnek, mint Vénusz „csillagnak”, már ekkor is két külön megtestesülési formája létezett. A „Hajnali Inana” (^dInana-húd) és az „Esti Inana” (^dInana-sig)²⁴ egyértelműen egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthető, kiknek az égbolton való első felfénylését külön ünnepek keretében dicsőítették. Bár azon, az istennő asztrális aspektusához kapcsolódó szöveges források — egyes csillagászati ómenek és ómen-kommentárok —, melyek szerint „a Vénusz nő, hogyha keleten, (de) férfi, amikor nyugaton kél”,²⁵ jóval későbbiek (Kr. e. 1. évezred), az alább részletesen tárgyalt óbabilóni kori himnuszban, amely az Alkonycsillagként megjelenő istennőt szintén felfegyverzett harcosként élte, pontosan ugyanez az elképzelés ölt testet.

Valószínűsíthető tehát, hogy Inana Hajnalcsillagként női, Alkonycsillagként viszont férfiúi vonásokkal bírt,²⁶ s ez utóbbi aspektusának megfelelően időnként szakállas istennőként jelenítik meg mind a szöveges, mind a vizuális ábrázolások. E szakállas Istar pedig olykor *valóban férfi* — ahogyan az alakját felöltő Nanaja egyik himnuszában olvashatjuk: „Babilónban szakállt viselek”²⁷ — „Babilónban férfiú vagyok”; de idézhetjük Aššur-bān-apli egy későbbi himnuszát is, amely szerint Istar, „mint maga Aššur isten — szakállt visel.”²⁸ Mindennek vizuális megfogalmazását a 2. képen látható — valószínűleg a Kr. e. 2. évezredre keltezhető — pecséthenger ábrázolása is híven tükrözi, melyen Inana/Istar szintén férfiúi jegyekkel és szimbólumokkal bíró nőként jelenik meg; ismét teljes fegyverzetben láthatjuk — szakállas hadistennőként.²⁹

²³ *Nin-an-ak, az „Ég Úrnője”. Vö. SELZ 2000: 30 (*contra* GELB 1960: 72 — további irodalommal az istennő nevének etimológiája kapcsán), és ugyanitt találhatjuk a további, arra vonatkozó érveket, hogy Inana és a Vénusz bolygó azonosítására már az Uruk IV–III korban (kb. Kr. e. 3300–2900) sor került, ez pedig — mint alább látni fogjuk —, alapvető módon határozta meg az istennő jellemvonásait.

²⁴ SZARZYŃSKA 1993: kül. 8–10; SZARZYŃSKA 2000: 64–65; és BEAULIEU 2003: 104. Ebben a vonatkozásban érdemes megemlíteni egy archaikus kori pecséthengeren fennmaradt kivételes ábrázolást is, mely egyszerre jeleníti meg az *ezen* (a sumer „ünnepe” jelentésű) szót, Inana jelvényét, csillagábrázolásokat, valamint a felkelő és lemenő Napot szimbolizáló ékjeleket, lásd BROWN 2000: 67; HOROWITZ 2004: 175 a 48. jegyzettel.

²⁵ Többek között: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd továbbá REINER – PINGREE 1981: 46–47 (Text IV, 7a), a párhuzamos kéziratokhoz pedig CAD S 288 (sub. *sinništu* 1a).

²⁶ A sémi Istar (Aštar) férfi manifesztációjáról, mely az Alkonycsillaggal volt azonos és egy valószínűsített női formájáról (’Attart vagy ’Aštart), amely a Hajnalcsillagnak feleltethető meg, lásd SELZ 2000: 32 a 44. jegyzettel és korábbi szakirodalommal (*contra* GRONEBERG 1986: 30–31). Ezt a „férfi Istart” (sumerül: ^dInana-nita), úgy tűnik, már a kora dinasztikus kori Mariból származó szövegek is említik, lásd ugyanott. Inana Alkonycsillagként harcos, férfias aspektusban jelenik meg abban az óbabilóni kori Iddin-Dagan-himnuszban is, amelyet később részletesen elemzünk (*Iddin-Dagan A*, lásd alább a 38. jegyzetet).

²⁷ *ziqna zaqnaku*: LKA 37:3 és 3a, vö. REINER 1974: 224, I. versszak, 4. sor.

²⁸ *aki^a Aššur ziqni zaqnat*, ABRT 1 7:6 (=SAA 3 7, Aššur-bān-apli himnusza a ninivei Istarhoz).

²⁹ BM 130694, Kr. e. 1850–1720 k. Az ábrázolás elemzéséhez lásd WESTENHOLZ 2007: 337 (Fig. 23.3). Ismeretes egy további, rendkívül hasonló jelenettel díszített pecséthenger is (BM 113881), lásd REINER 1995: 5–6, 14.–15. jegyzetek és Fig. 2.



2. kép. Szakállas hadistennőként megjelenített Istar egy óbabilóni pecséthenger (British Museum, BM 130694) lenyomatán. WESTENHOLZ 2007: 337, Fig. 23.3 nyomán.

Amellett azonban, hogy mindkét biológiai nemet megtestesíthette, Inana/Istar a hagyományosan férfiúi vagy női társadalmi nemi szerepekkel társított jellemvonásokat és magatartásformákat is felölthette — akár egyszerre is. Így például az akkád *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült jelenetében egy domináns, már-már gátlástalan Istar képe bontakozik ki előttünk, aki — nő léte — házassági ajánlatot tesz Gilgamešnek — tehát a kor társadalmi normái szerint tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.³⁰

Istar amellett, hogy — áthágásuk és összemosásuk révén — meghatározta a nemeket és nemi szerepeket elválasztó határokat, egyúttal túl is lépett rajtuk, s képessé vált arra, hogy önmagában egyesítse ezek mindkét oldalát — így, mondhatni, nemiség nélküli egyénné (pontosabban istenséggé), a nemek felett állóvá lett. A „határok istennőjének” illetén képességei azonban nem csupán a nemi kategóriák feloldására korlátozódtak: Inana/Istar a legkülönbözőbb társadalmi, morális, biológiai és transzcendentális *limen*eket is átlépte. Többek közt ő volt az egyedüli istenség, aki a lét különböző síkjai között is közlekedhetett: képes volt alászállni az Alvilágba, később pedig élve visszatérni a holtak birodalmából — és éppen ezen, alapvetően liminális volta miatt vált alkalmassá arra is, hogy — ismét csak összekötvén a *határok* két oldalát — közvetítőként is fellépessen a létezés különböző szférái: az istenek és az emberek világa között.

Kik „az istenség jegyeit testükben hordozzák” — az istennő kultusz-személyzete

Az istennő jellembeli — de sok esetben, mint láthattuk, fiziológiailag is megvalósuló — androgynitása olykor kultikus funkcionáriusainak „meghatározhatatlan” nemi identitásában,

³⁰ A Standard Babilóni *Gilgameš-eposz* VI. táblájának 1–79. sorai (különösen 6–21. sorok), a szöveg kiadásához lásd GEORGE 2003: 618–619. A szakasz tömör tartalmi összefoglalását adja GEORGE 2003: 470–474, a teljes jelenet részletes elemzéséhez lásd ABUSCH 1986. Az istennő „férfias viselkedése” kapcsán lásd továbbá HARRIS 1991: 272; valamint BAHRANI 2000: 100–101 eltérő értelmezését.

illetve kettősséget mutató nemi szerepében is tükröződik, kik közül némelyek olyan „*férfiak voltak, akik nővé váltak*”. Mindez — noha már a fentiek fényében sem mondható meglepőnek — még inkább explicitté válik, ha felidézzük az akkadei Šarrukīn lánya, az Ur városában lakozó Holdisten főpapnői tisztségét (en) betöltő Enheduana egy sumer nyelvű himnuszának azon gyakorta idézett kijelentését, mely szerint:

„*Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá változtasd — a Te (erőd) ez, Inana*”
(In-nin-ša-gur₄-ra Himnusz 120)³¹

A „hagyományos”, azaz elsődleges nemi szerepek közötti határok meghaladása révén az ilyen egyének a közönséges halandók számára megvalósíthatatlan módon és fokon váltak hasonlatossá isteni úrnőjükhez, és túllépve eredeti (feltehetően férfiúi) nemi identitásukon, alkalmassá váltak arra is, hogy megtestesítsék őt. Természetesen ma már lehetetlen eldönteni, hogy Inana/Ištar kultikus személyzetének emblemikus tagjai, a *kurgarrū* és *assinnu* eunuchok, esetleg (legalább esetenként) hermafroditák, vagy csupán transzvesztiták voltak-e, az általuk viselt címek azonban egyértelművé teszik, hogy kívül estek az elsődleges társadalmi nemi kategóriákon — így egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.³²

	kultikus funkcionáriusok megnevezései		fordításaik
akkád ³³	<i>kurgarrū</i>	<i>assinnu</i>	„férfi-nő”
sumer megfelelője	kur-ğar-ra	sağ-ur-sağ	„transzvesztita” „férfi prostituált”
		L ^U ur-SAL	„rituális előadó”

1. táblázat. Az Inana/Ištar kultusz-személyzetéhez köthető leggyakoribb sumer és akkád elnevezések.

³¹ ETCSL 4.07.3 („*Inana C*”) 120, lásd továbbá SJÖBERG 1975: 190–191. Hasonló leírás olvasható az isini Išme-Dagan (Kr. e. 1953–1935) egy sumer nyelvű himnuszában is („*Išme-Dagan K*”), eszerint az istennő képes volt arra, „*hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket a másikká átváltoztassa,*” s elérte, „*hogy a lányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek, hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek, hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek, az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak.*” (*Išme-Dagan K*, ETCSL 2.5.4.11, 21–24. sorok; a ruhacsere inverziós rítusairól lásd alább). Ugyanezt a képet tárja elénk az *Uruamairabi* című sirató is, amely, bár a Kr. e. 1. évezredre keltezhető, korábbi, óbabilóni kori szövegváltozatokkal is rendelkezik (VOLK 1989: 16–20). E szövegben a beszélő maga Ištar: „*a jobb oldalt ballá változtatom, a férfit nővé változtatom, a nőt pedig férfivá*” (XX. tábla, 65–68. sorok). Az utóbbi idézethez lásd VOLK 1989: 143–144.

³² Vö. HARRIS 1991: 276; LEICK 1994: főleg 158; és újabban TEPPO 2008: 75–76 és 78–79. A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd MCCAFFREY 2002: 385–391.

³³ A *kurgarrū* és *assinnu* címekhez, illetve a szóban forgó kultikus funkcionáriusok sajátos jellemzőihez és tevékenységeihez lásd Stefan M. Maul átfogó tanulmányát (MAUL 1992).

Noha a „férfi-nő” és a „transzvesztita”³⁴ mellett mind az *assinnu*, mind a *kurgarrú* cím esetében előfordul a „férfi prostituált” fordítás is,³⁵ az utóbbi kapcsán nem rendelkezünk meggyőző filológiai bizonyítékokkal. Ezt inkább és főképp a modern Indiából kölcsönzött — állítólagos — kulturális párhuzam, a Hidzsra közösség szexuális és társadalmi szerepeinek gyakorta hangoztatott hasonlósága támasztaná alá, akik szintén a harmadik nem kategóriájába sorolhatóak, hiszen „se nem férfiak, se nem nők”.³⁶ Az óvatosabb értelmezések és a nagyobb szótárak ezért inkább a jóval általánosabb — és homályosabb — „rituális előadó” fordítást preferálják a szóban forgó kifejezések kapcsán.³⁷

Az istennő kultusz-személyzetének jellegzetességeihez és feladataihoz kapcsolódó legbe-szédeesebb forrásnak a kora óbabilóni kor egy méltán elhíresült irodalmi alkotása, az *Inana-Dilibad (Vénusz)*–, más néven *Iddin-Dagan A*–himnusz tekinthető (melyre esetenként „*Iddin-Dagan Szent Nászának Himnusza*”-ként utal a szakirodalom).³⁸ E sumer költemény színes és részletgazdag leírást nyújt mind a szent nász rítusát megelőző processzióról, mind pedig az azt követő rítusokról, s az előbbi különösen érdekes számunkra, hiszen a felvonulás főszereplőiként éppen az istennő szolgálóit határozhatjuk meg. Az alábbi idézet az ünnepi menet leírásával és a saĝ-ur-saĝok (az akkád *assinnuk*) tevékenységének bemutatásával kezdődik. Az eseményre feltételezhetően a kultikus év csúcspontját³⁹ — az istennő és a király házasságának elhálását — megelőzően került sor.

³⁴ A legutolsó sumer kifejezés, a ^{LU2}ur-SAL szó szerinti jelentése: „nőies férfi, férfi-nő”, egyes lexikális listákban akkád megfelelője, az *assinnu* szinonimájaként a *sinnišānu* („nőies”) kifejezés áll, lásd MSL 12, 226, Hg. B IV, 133. sor, vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. Az *assinnu*t szerepeltető további lexikális szöveghelyekhez lásd CAD A/2, 241–242 (sub. *assinnu*). A másik sumer terminushoz, a saĝ-ur-saĝhoz lásd LEICK 1994: 158 és 160 (további irodalommal); GRONEBERG 1997: főleg 139–140; és TEPP0 2008: 82 a 36. jegyzettel; újabban és egy eltérő értelmezés kapcsán pedig ZSOLNAY 2013: főleg 85–94. A nemi szerepek felcserélésének képessége a fent említett sumer irodalmi példán kívül az akkád *Erra-eposz* egy híres, a címben is idézett szakaszából is kiviláglik, ahol Ištar istennő kultikus személyzetéről így szól a szöveg: „A kurgarrú és az *assinnu*, kiket Ištar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatott.” (^{LU}kur-gar-ra ^{LU}isinni ša ana šupluh niše Ištar zikirūssunu utēru ana sinnišūti) *Erra-eposz* IV: 55, lásd hozzá CAGNI 1997: 52.

³⁵ Pl. AhW 75b: „*Buhlknabe (im Kult)*” — az *assinnu* fordításaként. Lásd továbbá REISMAN 1973: 198, aki a sumer saĝ-ur-saĝ-e-ne kifejezést „férfi prostituáltak”-nak fordítja.

³⁶ Ilyen összehasonlításhoz lásd LEICK 1994: 158–161; ROSCOE 1996: főleg 197 és 208–209 (itt egy összehasonlító táblázat is található, amelyben a modern, indiai Hidzsra, Inana/Ištar kultikus személyzete, valamint a Kybelé és Attis istenségekhez kapcsolható *galli* jellemzőit és tevékenységeit veti össze), 213 és 217–221.

³⁷ CAD A/II, 341 sub. *assinnu* és CAD K 557–559, sub. *kurgarrú*, valamint AhW 510a.

³⁸ ETCSL 2.5.3.1, lásd továbbá RÖMER 1965: 128–208 (*editio princeps*) és Daniel Reisman újabb kiadását (REISMAN 1973), valamint Philip Jones további korrekcióit és filológiai kommentárát (JONES 2003). Az alábbi fordítás az ETCSL kompozit szövegének sorszámozását követi. A szövegben tárgyalt események és a rituális folyamat rövid összefoglalását adja COOPER 1993: 92–94; GRONEBERG 1997: 138–145; újabban pedig JONES 2003: 292–296; valamint BÖCK 2004: 27–29. Bár valamennyi ismert kézirat a Kr. e. 18. századból, Nippur városából származik, mégis biztonsággal feltételezhetjük, hogy az eredeti mű az isini Iddin-Dagan uralkodása idején (Kr. e. 1974–1954) született, lásd REISMAN 1973: 185 (a kéziratok felsorolásával); JONES 2003: 292 a 10. jegyzettel; valamint BÖCK 2004: 26. Az *Iddin-Dagan A* himnusz történeti kontextusának általános áttekintését adja RÖMER 2001: 35–37 és CHARPIN 2004: 60–64.

³⁹ A 175–176. sorok alapján a fent leírt rituálék után következő napon, amely egyben a Hold eltűnésének napja volt (ud nū-a, szó szerint: „amikor a Hold lenyugszik/megpihen”), azaz az Újhold, az Új Fény ünnepének előestéjén készítették elő Inana ágyát az „újévi ünnepség” (zaĝ-mu) következő szertartásaira (az Újhold megjelenésének kultikus kontextusa kapcsán lásd SALLABERGER 1993: 38–38 és 54). Walther Sallaberger a III. Ur-i dinasztia kultikus kalendáriumait feldolgozó alapvető munkájának megjelenése óta (SALLABERGER 1993) azonban általánosan elfogadott, hogy a zaĝ-mu (szó szerint: „az év széle/határa”) kifejezés a harmadik évezred végén nem egy, az egész államra kiterjedő, fix dátumhoz kötött újévi ünnepségre, inkább a prominens kultikus

- 45 A saĝ-ur-saĝok (*assinnū*) rivalgása érette dübörög⁴⁰,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Testükben az istenség jegyeit hordozzák,
 50 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 60 Jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 65 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
- 76 A felemelkedő kur-ĝar-rak (*kurgarrū*) töröket hordoznak,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnek szerte,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 80 A Guena trónusát vérrel öntözik meg,
 míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.

(*Iddin-Dagan A*, ETCSL 2.5.3.1)

Az *assinnuk*, kik jellemző hajviselettel, színes szalagokkal ékítve vonulnak föl, a himnusz 60–63. sorai szerint: „*jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén, (...) bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek*” — majd pedig valamiféle táncot lejtenek. A rítus nyelvén az egyszerre viselt férfi és női öltözék, illetve a férfiak nőies hajviselete egyaránt e „férfi-nők” kettős nemi identitását fejezi ki. Az előadás csúcspontját a *kurgarrūk* megjelenése jelenti, akik dobok kísérette eksztázisukban egy fegyveres rítust hajtanak végre,⁴¹ tört ragadnak, vérrel „borítják” azt, majd pedig

központok főisteneinek saját ünnepeire utalt, amelyeket a különböző helyszíneken különböző időpontokban tartottak. A közös éppen az volt bennük, hogy ezen ünnepekkel kezdődtek az egyes helyi, kultikus naptári évek, lásd SALLABERGER 1993: 142–143 a 669. jegyzettel, valamint 175 és 310. A vonatkozó források rövid összefoglalását adja SALLABERGER 1999. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatódott ismeretekkel, ezért a kifejezést ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezelni. Így, bár világosan a város főistennőjének ünnepére, azaz a kultikus év kezdetére és csúcspontjára utal, jelen írás szándékosan kerül az „Újév” fordítást — utóbbi inkább a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újév számára tartandó fenn (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újholddal kezdődött, lásd többek közt HOROWITZ 1996: 36).

⁴⁰ Magyarul: ESZTARI 2012: 41, az angol fordításoktól való eltérésekhez pedig id. mű 78–82. jegyzetek.

⁴¹ A 76. sorban szereplő „felemelkedő kur-ĝar-rakkal” (kur-ĝar-ra èd-da) kapcsolatban már Willem H. Ph. Römer is megjegyezte (RÖMER 1988: 42), hogy a „felemelkedés”-ként fordítható irodalmi kifejezés az istennő azon képességére utal, melynek révén a halandókat transz-állapotba ejtette. Az „Alvilágba való alászállást” (kur èd-de₃), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (kur ed₃-da) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint (GLASSNER 1992: főleg 56–57) a kultikus személyzete által végrehajtott rítusokat sorolja föl (*Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20; lásd még FARBER-FLÜGGE 1973: 28–29 és 54–55).

„a Guena trónusát”⁴² is „vérrel öntözik”. E részlet az mezopotámiai aszketikus rítusok, a rituális öncsonkítás, sőt, esetenként az önkézzel véghezvitt kasztráció gyakorlatának, illetve az ezeket végző papság tulajdonképpeni létének bizonyítékaként híresült el⁴³ — holott, mint láthattuk, a himnusz szövege e tekintetben meglehetősen szűkszavú, nem árulja el, hogy a *kurgarrúk* pontosan mit is tesznek fegyvereikkel, illetve honnan származik a szertartásban használt vér. Az „általánosan elfogadott” értelmezés tehát ez esetben sem a tulajdonképpeni mezopotámiai forrásra, sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) több tekintetben is hasonlónak tűnő, véres szertartásainak jól ismert leírásaira támaszkodik (lásd később). A hasonlóság valóban szembeötlő, lényege azonban — bár nem kizárt, hogy a sorok valóban az *assinnuké*hoz hasonló jellemzőkkel bíró *kurgarrúk* aszketikus aktusára utalnak — nem az aktus mikéntjében, sokkal inkább annak céljában rejlik, azon megváltozott tudatállapot elérésében, amelyre a „felemelkedő” kifejezés is utal, s amelynek révén lehetővé vált az isteni és az emberi szféra közötti határ átlépése — az istenivel való egyesülés.

Ez utóbbi kapcsán a ruhacsere inverziós rítusa, tekintetbe véve a himnusz egy további, sajátos kijelentését is, még inkább relevánssá válik. A 49. sor szerint e „rituális előadók” az „istenség jegyeit hordozták testükben” — más szavakkal úgy is mondhatnánk: szentnek tekintették őket.⁴⁴ Mindez még bizonyosabbá teszi a feltételezést, miszerint transzvesztitizmusuk — ahogyan erre már Rivka Harris is rámutatott —, lényegében Inana/Ištar androgynitását jelenítette meg: istennőjükhöz hasonlatossá válva eltörölték mind a biológiai, mind a hagyományos társadalmi nemek közötti határvonalat.⁴⁵ A rituális transzvesztitizmus elsődleges funkciója, ahogy Mircea Eliade fogalmazott, „hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása.”⁴⁶ Ez a fajta androgynitás, akár az ellentétek feloldódása- és egyesüléseként, akár a társadalom alkotta „normatív kategóriák” felszámolásaként értelmezzük,⁴⁷ liminális állapotot eredményezett — ebből fakadóan pedig szentséget.

⁴² Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye, vö. többek közt REISMAN 1973: 195.

⁴³ Ez az értelmezés széles körben elfogadott, lásd például HARRIS 1991: 276; COOPER 1993: 93; GRONEBERG 1997: 143 a 165. jegyzettel; ill. újabban TEPPÖ 2008: 79 és 83. Vö. BÖCK 2004: 27 és 33, aki a szóban forgó sorokat egy rituális harci játék leírásaként értelmezi — utóbbi kapcsán lásd még ZSOLNAY 2013: főleg 98–99.

⁴⁴ *kuš nam-diğir-ra su-bi-a mu-un-ğál*. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „*Clothed (?) in the leather (?) of divinity*” (sic), amely a *kuš* szó legáltalánosabb és leginkább köznapi jelentését („bőr”) használja (lásd ePSD sub. *kuš*). Ugyanezen fordításhoz (németül) lásd MAUL 1992: 169, 40. jegyzet, valamint Daniel Reisman interpretációját (REISMAN 1973: 187): „*They place upon their bodies the cloak of divinity*” („*Testükre az isteni státus ruházatát öltik*”), mely szerint a *kuš nam-diğir-ra* kifejezés valamiféle öltözetet jelent. Az itt használt *ğál* ige azonban nem utal sem öltözködésre, sem pedig fel/ráhelyezésre, alapvető jelentése annyit tesz: „van” — az efféle értelmezések tehát, ahogy erre Gwendolyn Leick is felhívta a figyelmet (LEICK 1994: 290, 1. jegyzet), nagyban kétségesek. Ugyanakkor a jelen kontextusban nehezen értelmezhető, mondhatni enigmatikus *kuš* kapcsán meg kell jegyezzük, hogy ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő *su-t* (azaz a *SU* jellel), így nem kizárt, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó és értendő — „test, fizikai megjelenés” értelemben. Ezen értelmezéshez vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: LEICK 1994: 157–158.

⁴⁵ Vö. HARRIS 1991: 277.

⁴⁶ ELIADE 1979: 113.

⁴⁷ Az *Iddin-Dagan A*-hymnusz processziója kapcsán nemrégiben Barbara Böck vetette fel, hogy alapvető célja a társadalmi normák és szerepek időleges felfüggesztése, illetve felborítása volt, hogy azután, újfent meghatározván ezeket, megerősítést nyerjen a kurrens szociális struktúra és hatalmi viszonyrendszer, lásd BÖCK 2004: főleg 33. Ezen „időleges káoszról”, illetve a „normális kondíciók” ezt követő helyreállításáról már Rivka Harris is megemlékezett, felvetvén, hogy ezek szintén testet ölthettek a költeményből kibontakozó inverziós rítusok-

A szentséget megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandót megkötő és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem, s a hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettebb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális létállapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek szintén jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak — röviden tehát ugyancsak a *harmadik nem* kategóriájának tagjai.⁴⁸ Jóval közelebbi és valóban szuggesztív példáját láthatjuk mindennek, ha röviden felidézzük a fentiekben már emlegetett *galli* jellemzőit és szertartásait: Firmicus Maternus a Kr. e. 4. század derekán Kybelé és Attis e „tisztátalan” papjai kapcsán ugyanis szintén rituális transzvesztitizmusokról, illetve hasonló eksztatikus technikáikról emlékezett meg.

ban, lásd HARRIS 1991: 274 a 70. jegyzettel, amely Umberto Eco klasszikus, a karneváli viselkedésmintákról írott tanulmányát idézi (ECO 1984: főleg 6–7). A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszék a társadalmi struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcseréljék a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktusaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacsere rítusai — utóbbiakhoz, illetve a karneváli transzvesztitizmusoz részletebben lásd IVANOV 1984: 13–16. A szociális struktúra és anti-struktúra kapcsán megfogalmazott felvetéseik tekintetében az összes, eddigiekben idézett munka a poszt-stukturális antropológia alapvető tételein alapul, melyekhez jó bevezetőt adnak Victor W. Turner nagyhatású írásai, lásd főleg TURNER 1969: különösen 94–130 (a *“Liminality and Communitas”* című fejezet, magyarul: TURNER 2002: 107–144). Az *Iddin-Dagan* A esetében világos, hogy a társadalmi rend újfent megerősítést nyer a király és az istennő tulajdonképpeni nászát követő lakoma keretében és folytán — a lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat. A lakoma ezen rituális funkciójáról és jelentéséről, illetve a lakomázásról általánosságban lásd többek közt DIETLER 2001: 65–72. Ugyanakkor azonban, mivel a szent nász rituálé alapvető célja az istenivel való szimbolikus egyesülés és kommunikáció, valójában a hagyományos nemi szerepek összemosódása által szimbolizált, illetve ennek révén elért, és az istennő kultusz-személyzetének „testében” is manifesztálódó *liminalitás állapota* az, amely ez esetben elsődleges jelentőséggel bír. Ez az állapot egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül eső pillanatra elmosza az emberi és isteni szféra közti határvonalat, ez teszi lehetővé az uralkodó számára, hogy közvetlen kapcsolatba léphessen az istennővel, s ennek időszakos, átmeneti világa teremti meg annak lehetőségét, hogy még a közemberek is érintkezhessenek az istenivel. A 117–119. sorok szerint — a tárgyalt processziót követően — „*akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak, [-] élébe járulnak, ügyeik Őelé elhozzák. Akkor Ő a szót (mindőjüknek) feltárja*” — bárki az istennő elé állhat tehát, bárki találkozhat vele, „*azok, akik a tetőkön alszanak*”, és azok is, akik „*a fal tövében hálnak*,” módosak és nincstelenek, társadalmi státustól függetlenül: álmukban Inana közvetlenül kommunikál velük, s egyúttal ítélkezik a halandók felett. E kép talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*nak nevezett. Ezt a fajta — álombéli — kommunikáció természetesen csupán a nép esetében valósult meg, a király, aki a himnusz keletkezésének korában s annak szimbolikus világában maga is isten volt, meghaladta a *communitas* állapotát, és — a nász, a házasság metaforájának megfelelően — ténylegesen egyesült Inanával. E megkülönböztetést minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki Enmerkarnak, Uruk legendás királyának az *Enmerkar és Ensuhgirana* című eposzban (ETCSL 1.8.2.4) olvasható kijelentése: „*(Aratta ura) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában, de Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok*” (31–32. sor, lásd még VANSTIPHOUT 2003: 31–32).

⁴⁸ Lásd mindenekelőtt a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: BAUMANN 1986, 15–39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt ELIADE 1979, főleg 377. Az az elképzelés, mely szerint a nemi kategóriák áthágása nem csupán az istenivel, hanem a holtakkal való kommunikációt is lehetővé teszi, úgy tűnik, az ókori mezopotámiai siratók esetében is megragadható, lásd BACHVAROVA 2008.

Templomaikban a közönség rajongása közepette szánni való ocsmányságok láthatók: férfiak hagyják, hogy nőkként használják őket, s ráadásul még dicsekedve mutogatják szennyes és parázna testük illetén meggyalázását. A nyilvánosság elé viszik bűneiket, és fertőzött testük romlottságára szégyenletes élvezetük a tanú. Feldíszítik nők módjára megnövesztett hajukat, s buja ruhákba bújva, ernyedt nyakukon alig bírják tartani a fejüket. S miután ennyire meghazudtolták férfi voltukat, fuvolaszótól megrészegeülten **hívják az istennőjüket, hogy gonosz lélektől eltelve az együgyű embereknek állítólag jövődőt mondjanak.**

(A pogány vallások tévelygéséről / De errore profanarum religionum 4.2)⁴⁹

Apuleius híres második századi regénye, a *Metamorphoses* (mely *Aranyszamár* címen is ismert), még részletesebb leírását adja a *galli* megjelenésének, illetve az általuk végrehajtott rituális cselekedeteknek.

Másnap tarka-barka ruhákba öltöztek, éktelenül fölkesítették magukat, sűrű festékekkel bemázolták az arcukat, aláfestették a szemüket s páváskodón elvonultak. A fejükön szalagok, vállukon sáfrán-sárga csalánszövet és selyempalást, némelyiken párhuzamosan futó vékony bíborsávokkal mintázott, derékban övvel összefogott fehér talár, a lábukon sáfrán-sárga saruk. Az istennőt selyemköpennyel borították és feltették a hátamra. Aztán karjukat vällig lemeztelenítették s hatalmas pallosokat és szekercéket forgatva, ujjongó táncba lendültek, majd a fuvola hangja eszeveszett tombolásba hajszolta őket. Már végigjártak egész sor szegényes vityillót, amikor egy gazdag birtokosnak a villájához érkeztek. Alighogy betették ide a lábukat, azonnal felzúgott zúrzaravos ordításuk, eszeveszettezen végigtáncolták a házat, lehajtották a fejüket és sima mozdulatokkal sokáig körben forgatták a nyakukat, körben pörgették leomló hajfürtjeiket, olykor-olykor az izmaikba haraptak s legutoljára a kezükben villogtatott kétélű karddal fölhasították karjukat. Valamelyikük még a többinél is eszeveszettebben tombolt, zihálva, sűrűn kapkodta fel a lélegzetet tüdeje mélyéről, s mintha átszellemült volna az istenség ihletétől, tomboló örültséget tettetett — mintha csak nem különbekké, hanem gyöngékké és betegékké válnának az emberek, ha megszállják őket az istenek ... A kardvágások s a korbácsütések nyomán a heréltek mocskos vérétől ázott a föld.

(8.27–28)⁵⁰

Az utóbbi szövegek és az *Iddin-Dagan A*-himnusz leírásának részletesebb összevetése nagyban szétfeszítené kereteit, s így túlmutat a jelen tanulmány célkitűzésein.⁵¹ Vizsgálatunk szempontjából elegendő, ha arra világítunk rá, hogy az *assinuk* és *kurgarrûk* (akik tökéletesen illenek a *tertium sexus*, a harmadik nem kategóriájába, azaz olyan férfiak voltak, akik egyszerre

⁴⁹ Bollók János fordítása (MATERNUS 1984: 66), a szerzők kiemelésével. Az idézett részlet elemzéséhez, valamint a *galli* eredetéhez, történetéhez és sajátosságaihoz lásd többek közt ROSCOE 1996: főleg 195–202.

⁵⁰ Révay József fordítása. Apuleius leírásának összehasonlító vallástörténeti kontextusban való elemzéséhez lásd ROSCOE 1996: 202; részletesebb analíziséhez pedig BENKO 1993: 72–78, további szakirodalmi hivatkozásokkal.

⁵¹ Inana/Ištar kultusz-személyzetének fentiekben vázolt jellemzőit, mint mondtuk, számos alkalommal vetették össze a *galli* látszólag hasonló sajátosságaival, lásd többek közt COOPER 1993: 93; és GRONEBERG 1997: 18; néha pedig olyan, további kultuszokkal, melyekben a rituális transzvesztitizmus és a ruhacsere inverziós rítusa prominens szerepet játszott (mint például a „Hermafrodita vagy Szakállas Aphrodité” — *Venus Barbata* — kultuszában az ókori Cipruson, lásd GRONEBERG 1986: 28; ill. GRONEBERG 1997: 15–16). Noha e jellemzők legtöbbször az eksztatikus kultuszok tipikus, univerzális elemének tűnik, Mary M. Bachvarova egy összehasonlító tanulmány keretében (BACHVAROVA 2008) felvetette, hogy az Ištar személyzete és a *galli* közötti hasonlatosság „nem csupán tipológiai természetű”, és — legalábbis részben — direkt kapcsolatok lenyomatát őrizheti, lásd BACHVAROVA 2008: kül. 18–22 és 36–39.

női és férfiúi, illetve más források szerint női viseletet hordtak, valamint férfi és női magatartásformákat is felölthettek) istennőjük földi megtestesítőiként mint „köztes entitások”, szintén nem csupán az elsődleges nemek közt meghúzódnó határon léphettek túl. Nem véletlen, hogy *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint az Alvilágban rabul ejtett istennő megmentésére egy *kur-garrû* és egy *galatûra* (akkád *kalû*),⁵² a mítosz akkád nyelvű változatában pedig egy *assinnu* (s a ğ u r s a ğ) szállt alá. Az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a holtak birodalmának szigorúan őrzött kapuin — „Az (alvilági) kapun légyként röppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át”⁵³ —, ezáltal pedig lehetővé vált számukra, hogy közvetítsenek az élők és holtak — csakúgy, mint az emberek és az istenek világai között.⁵⁴

Próféták, prófétanők, próféta-nők — a „társadalom peremén”?

Az Inana/Ištar megtestesítő *kur-garrûk* és *assinnuk* a próféták legközelebbi „kollégáinak” tekinthetők: címeik rendre az utóbbiakéval együtt jelennek meg, nem csupán a fejadag-, de a lexikális listákban is, s így világos, hogy több szempontból is hasonlatosnak, vagy legalábbis nagyon szorosan összetartozónak vélték őket.⁵⁵ A hasonlóság természete szempontjából sokatmondó, hogy a Mari-szövegekben néhány *assinnum* is feltűnik Annunītum istennő jóslatainak közvetítőjeként,⁵⁶ ahogyan az a tény is figyelemre méltó, hogy az újasszír kori prófétikus szövegekben — mint láthattuk —, a (hivatásos) próféták neve előtt álló, az illető nemére utaló determinatívumokat esetenként látszólag inkonzisztens módon használták —

⁵² A sumer galák (Akkád *kalû*) Inana/Ištar kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt „kétséges”. Általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az *eme-salt*, a sumer nyelv női dialektusát használták. A gala-papságról általánosságban lásd többek közt COOPER 2006: 42–45; BACHVAROVA 2008: 19–22; és TEPPON 2008: 83–84. Vö. továbbá: RUBIO 2001: 270 a sumer gala ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.

⁵³ *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229.

⁵⁴ Inana/Ištar kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd MAUL 1992: 163–164 és 169; valamint GRONEBERG 1997: 152–154. Azonban, mivel nem hallunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, a *kur-garrûk* és az *assinnuk* nem feleltethetők meg a sámánok „klasszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd ELLADE 1980: főleg 4; ill. vö. HUFFMON 2004: főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a transz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így — a sámánokkal ellentétben — nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. GRABBE 2000: főleg 18.

⁵⁵ Lásd pl. MSL 17 71, Erimhuš III. 172. sor: ^{LU}AN.SAL = *assinnu* (egy csoportban a *muĥĥû*, *zabbu* (szintén egyfajta eksztatikust jelölő) és a *kur-garrû* terminusokkal — 169–172. sorok), továbbá MSL 12 102–103, 213–217. sorok: ^{LU}gub-ba = *maĥĥû* („próféta, eksztatikus”) / ^{LU}ni₂-zu-ub = *zabbu* (a „megvadult”) / kur-ġar-ra = *kur-garrû* („férfi-nő”) / ur-SAL = *assinnu* („férfi-nő”) / ^{LU}ġi₃-bala-š_u-du₇ = *nāš pilaqqi* („az orsó hordozója”). A szöveghelyet tárgyalja NISSINEN 2000: 93 a 22. jegyzettel. E tisztségek az első évezredre Ištar és Dumuzi ráolvasás-rituálék szövegében is együtt szerepelnek, lásd FARBER 1977: 140. Az *assinnuk* és *kur-garrûk* bizonyos első évezredre gyógyító rituálékban betöltött szerepéről (amelyek szintén liminális természetűek és közvetítői funkcióikat domborítják ki) lásd MAUL 1992: 164–166.

⁵⁶ ARM 26, 198, 212, 213 és feltehetően az ARM 26, 197-ben is, utóbbihoz lásd DURAND 1988: 425. Az *assinnuk* az első három levél szerint közvetlen kapcsolatban álltak Annunītum istennő kultuszával és templomával. Az óbabilóni *assinnum*ról, mint *hivatásos* prófétáról, s így a hagyományos nemi kategóriák összemosásának szerepéről a mari prófétizmusban lásd HUFFMON 2004; egy ettől eltérő megközelítéshez pedig STÖKL 2010: 55, 50. jegyzet; STÖKL 2012: 58–61; illetve ZSOLNAY 2013.

kérdéssé téve — számunkra — az adott személy nemi identitását (lásd a 2. táblázatot).⁵⁷ Az utóbbi jelenséget kiválóan példázza a már többször is hivatkozott Bayâ esete, kinek nevét női determinatívummal tüntették fel — ugyanakkor Arbéla „fiának” nevezték őt.⁵⁸

prófétanő/ prófeta-nő	cím	kapcsolódó szöveg	dátum
<i>Ahāt-abiša</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.8	Kr. e. 680
<i>Issār-bēli-da''ini</i>	šēlūtu ša lugal	SAA 9 1.7	Kr. e. 680
<i>Urkittu-šarrat</i>	^{URU} Kal-hi-tú	SAA 9 2.4	Kr. e. 680
<i>Sinqiša-āmur</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.2, SAA 9 2.5	Kr. e. 681–680
Bayâ	dumu ^{URU} Arba-il	SAA 9 1.4, SAA 9 2.2	Kr. e. 681–680
Ilūssa-āmur	^{URU} šà-uru-a ⁵⁹	SAA 9 1.5	Kr. e. 681
<i>Rēmūt-Allati</i>	Ša ^{URU} Dara-ahuya	SAA 9 1.3	Kr. e. 681
<i>Mulissu-kabtat</i>	<i>raggintu</i>	SAA 9 7	Kr. e. 672
<i>Dunnaša-āmur</i>	dumu-mí ^{URU} Arba-il ₃ MÍgub-ba	SAA 9 9 SAA 9 10	Kr. e. 650
<i>Mulissu-abu-usrī</i>	<i>raggintu</i>	SAA 13 37	Kr. e. 670–640 k.
<i>Hammāia</i>	nincs feltüntetve	SAA 13 43	Kr. e. 670–640 k.

2. táblázat. Az újasszír prófécia-gyűjteményekben szereplő név szerint ismert prófétanők, illetve (a kiemelt) „bizonytalan” nemi identitású személyek.⁶⁰

Az ilyen, a fentiekben vázolt liminális jellemzőkkel bíró személyek nyilvánvalóan mindenk fölött alkalmasak voltak arra, hogy továbbítsák istennőjük üzeneteit az uralkodók számára. Természetesen nem állíthatjuk, hogy a hagyományos nemi kategóriákat meghaladó, köztes (lét)állapot a prófétává válás elengedhetetlen feltétele volt, hiszen, ahogyan a tanulmány második részében is látni fogjuk, olykor közönséges halandók, nem hivatásos próféták is az istenek „szószólójává” válhattak. Bizonyos azonban, hogy a „nemek felett álló” egyének a lehető

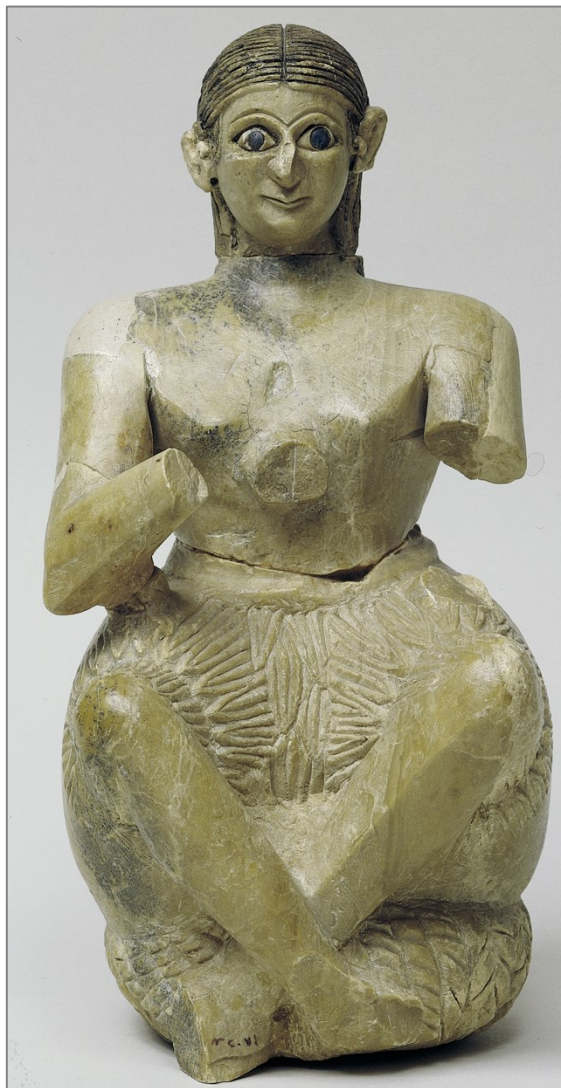
⁵⁷ Egyes próféták „bizonytalan” nemi identitása kapcsán lásd (*inter alia*) PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 94; TEPPPO 2005: 84–85; és TEPPPO 2008: 82; valamint STÖKL 2012: 122–123.

⁵⁸ Lásd a 17. jegyzetet! Lásd még NISSINEN 2000: 94; TEPPPO 2005: 88 a 93. jegyzettel; és STÖKL 2012: 123, Issār-lā-tašiāt problémás esete kapcsán. Issār-lā-tašiāt az SAA 9, Collection 1.1, 28'–29'. soraiban jelenik meg, neve előtt egy olyan, férfi neveket jelölő determinatívummal, amelyet az eredeti, ám kitörölt női determinatívum helyére írtak, lásd PARPOLA 1997: 5. Nehéz meghatározni, hogy egyszerű elírással és annak korrekciójával állunk szemben, vagy pedig egy olyan módosítással, ami az illető meghatározhatatlan *biológiai nemére* utal. E kérdés megválaszolásában a neve után szereplő „Arbéla fia” dezináció sem segít, hiszen, mint láthattuk, ugyanezzel találkozhattunk Bayâ esetében is. E bizonytalanságok miatt Issār-lā-tašiāt nem szerepel a fenti táblázatban.

⁵⁹ Ilūssa-āmur nevét női determinatívummal írták, ugyanakkor az ezt követő ^{URU}šà-uru-a (*libbālāya*) meghatározás annyit tesz: „Aššur városából származó férfi”, vö. PARPOLA 1997: 50; ill. újabban STÖKL 2012: 122.

⁶⁰ TEPPPO 2005: 87 alapján. A táblázatban felsorolt személyeken túl mindösszesen négy további (férfi) prófétát ismerünk név szerint — úgy tűnhet tehát, hogy az újasszír kori próféták többsége nő volt, lásd legújabban STÖKL 2010: kül. 55–56, a 44. jegyzettel (a férfi-próféták neve, illetve a további hivatkozások kapcsán).

legtökéletesebb módon feleltek meg hivatásuk kívánalmainak, hiszen — szó szerint — a *liminalitás* általános koncepcióját testesítették meg.



3. kép. Ur-Nanše szobra Mari városából (Damaszkuszi Nemzeti Múzeum, Kr. e. 2400 k.).
MCCAFFREY 2002: 381, Fig. 1. nyomán.

Azt a gyakorta megfogalmazott és lényegében általánosan elfogadottá vált feltevést tehát, mely szerint az újasszír korban Ištar prófétáinak túlnyomó többsége — legalábbis a neve alapján — nő volt, meglehetősen óvatossággal kell kezelnünk,⁶¹ szem előtt tartva, hogy a név — kiváltképp egy ilyen esetben — nem feltétlen igazodik viselőjének biológiai neméhez — ahogyan ezt az alábbi, Mariból származó példa is illusztrálja.

⁶¹ Többek közt PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 109; TEPPÖ 2005: 86; PONGRATZ-LEISTEN 2006: főleg 24 és 27; DE VILLIERS 2010: 3; STÖKL 2012: 124; valamint Jonathan Stökl tanulmányát a (biológiai!) nemek arányáról a név szerint ismert óbabilóni, illetve újasszír kori próféták között (STÖKL 2010; az újasszír anyag kapcsán főleg 54–56).

Az a híres, kora dinasztikus kori votív szobor, amely egy Ur-Nanše nevű templomi énekest ábrázol (3. kép), Kr. e. 2400 körül készült, Mari városában.⁶² Ur-Nanše („Nanše szolgálója”) tipikus *férfi nevet* viselt, ugyanakkor képmása, melyen — ennek megfelelően — *férfiúi viseletben* jelenik meg, azt is elárulja, hogy *női nemi jegyekkel* (is) rendelkezett: így vagy hermafroditának, vagy férfiként öltöző nőnek, vagy esetleg olyan férfinak kell tekintsük, akit még serdülőkkora előtt kasztráltak. Ur-Nanše példája kiválóan tükrözi, hogy a nevet nem feltétlenül az illető biológiai neme határozta meg, hanem az a társadalmilag konstruált szerep, amelyet az adott személy kortársainak szemében betöltött — eszerint pedig Ur-Nanšét, aki férfiúi ruhát és nevet viselt, férfinak tekintették.

Az ábrázolás egy további lényeges tanulsága tulajdonképpeni létéből fakad, nem elhanyagolandó tény ugyanis, hogy amellet, hogy Ur-Nanšénak módjában állt votív szobrot készíttetni, lehetősége volt arra is, hogy azt egy templomban állíttassa fel. Más szavakkal: noha nemi identitása „bizonytalan, meghatározhatatlannak” tűnhet számunkra, ami arra ösztökélhet, hogy „marginális egyénként” határozzuk meg, kortársai szemében Ur-Nanše a társadalom köztisztviselőben álló, jól körülírható pozícióval rendelkező tagja volt, aki jelentős vagyona és presztízsre is szert tehetett.

Inana/Ištar prófétái, prófétanői, illetve próféta-női, bár (olykor biológiai és társadalmi nemük által is szimbolizált, illetve formált) kultikus szerepük alapján liminális személyeknek tekinthetők, e jellemzőjük azonban nem vetíthető ki automatikusan az általuk betöltött társadalmi pozícióra. Talán első látásra valóban „gyanús”,⁶³ akár potenciálisan veszélyes, marginális egyéneknek tűnhetnek:⁶⁴ biológiai nemük kérdéses, társadalmi nemük pedig „kategorizálhatatlan”, azaz kívül esik a „normatív kategóriákon”: se nem nők, se nem férfiak. E tekintetben mindaddig szándékosan kerültük a „normatív” jelzöt — hiszen ennek használata előtt fel kell tennünk a kérdést: mi tesz egy társadalmi (nemi) kategóriát „normatívvá”, illetve milyen alapon határozzuk meg az „anomáliákat”? Minden kategorizálás rendszerfüggő, a fenti nézetek pedig tökéletesen igazolják azt az alapvető tézist, miszerint az osztályozási rendszerek mindig *az adott társadalom hierarchikus rendjének visszfénye*⁶⁵ — hiszen ez esetben inkább az értelmezők kulturális és társadalmi közegét világítják meg, azaz inkább a modern, mintsem a mezopotámiai szociális struktúrát képezik le. Noha az általunk is használt „harmadik nem” kategóriája szintén modern címke, az a tény, hogy Ištar kultusz-személyzetének tagjai — s köztük az istennő szavait közvetítő egyének — a legkevésbé sem szorultak a társadalom pere-

⁶² A szobor újabb keletű leírásához és elemzéséhez lásd McCaffrey 2002: 380–381, a korábbi szakirodalmi hivatkozásokkal; ill. vö. Asher-Greve 1997: 457 a 37. jegyzettel, aki szintén Ur-Nanše szobra kapcsán, a bináris oppozíciót elvetve mutatott rá a mezopotámiai nemi kategóriák többféleségére.

⁶³ Maul 1992: 160.

⁶⁴ Az ilyen elképzelések érzékletes példáját szolgáltatja Stefan M. Maul tanulmánya, melynek kapcsán már az is sokatmondó, hogy — következtetéseivel és kategorizálásával összhangban — az *Außenseiter und Randgruppen* című kötetben jelent meg (Maul 1992, ill. lásd id. mű: főleg 160 és 166).

⁶⁵ Vö. Durkheim – Mauss 2009: főleg 48–51; ill. újabban Douglas 2004: 62.

mére, arra mutat, hogy e koncepció a mezopotámiai osztályozási rendszertől sem állt távol — ennek tükrében tehát nem „anomáliát”,⁶⁶ hanem egyfajta „normát” testesítettek meg.⁶⁷

Hasonlóképp — azaz újabb társadalmi tükörként — értelmezhető a liminális személyekhez kötődő vallási gyakorlat marginális avagy „szankcionált” mivolta is: az eksztatikus elemekkel átszőtt kultuszok vallási életben betöltött szerepe alapvetően szintén az uralkodó elit által konstruált hatalmi viszonyokat tárja fel. Ahogyan erre Ioan M. Lewis is rámutatott, periférikus, marginalizált és kontrollálatlan formáiban a vallásos megszállottság állapota gyakorlatilag mindenki előtt nyitva állhat, ha azonban a „központi kultusz” részévé válik, az utóbbi mintegy privilégizálja, intézményesíti a természetfölöttivel való egyesülés kultikus gyakorlatát — így a próféizmust is. Innentől fogva a — súlyos rituális vértetbe bújtatott — „kinyilatkoztatások” elsődleges funkciója a „központi kultusz” saját hierarchiájának legitim, sőt egyedüli legitim voltának közvetítése és erősítése⁶⁸ — a „szankcionált” eksztázis és megszállottság tehát nem más, mint a kurrens társadalmi rend kivetülése. Világos, hogy Ištar kultusza s az ehhez köthető próféta tevékenység prominens szereppel bírt az újasszír állami vallásgyakorlásban, így Lewis terminológiáját követve olyan eksztatikus (jegyekkel bíró) kultuszként írható le, amely az állami „központosított vallás” szolgálatában állt: a kurrens szociális struktúrát és az uralkodó osztály hatalmát formálta, legitimálta és reprezentálta. A viszony ismét kölcsönös: az istennő kultikus funkcionáriusainak esetleges, és vallási szerepükkel összefonódó „sajátságos” nemi kategóriája (*tertium sexus*) ezáltal lényegében „intézményesedett” — így vált a „liminális” „normatívvá”. Az Ištar hangján szóló próféták, próféta-nők és próféta-nők mindegyikét *integrálták*, egyrészt a templomok személyzetének közösségeibe, másrészt az állami kultuszba, harmadrészt — s ezáltal — pedig a társadalmi rendszer egészének szövetébe.⁶⁹ Hivatásuk és tevékenységük, amely — mint látni fogjuk — az újasszír politika döntéshozatali mechanizmusaira is befolyást gyakorolt, meghatározott, stabil pozíciót és rangot biztosított számukra — s így bizton állíthatjuk, hogy e „férfi-nők” sokkal inkább csodálatot, mintsem félelmet keltettek.

Felhasznált irodalom

ABUSCH, Tzvi 1986: Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1–79. *History of Religions* 26, 143–187.

ABUSCH, Tzvi 2000: Ishtar. *NIN* 1, 23–27.

ASHER-GREVE, Julia M. 1997: The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. *Gender & History* 9, 432–461.

⁶⁶ Vö. BAHRANI 2001: 144, a fenti nézet kritikájával.

⁶⁷ Vö. többek közt TEPPA 2005: 85, mely szerint az Ištar kultuszához kötődő funkcionáriusok és próféták megjelenése és viselkedése „a társadalmi normákon kívül állt”.

⁶⁸ LEWIS 2003: főleg 152–158.

⁶⁹ A „marginális szexualitás” intézményesítéséről a mezopotámiai társadalomban és vallásosságban lásd általánosságban LEICK 1994: 159, 168–169; és TEPPA 2008: főleg 87.

- BACHVAROVA Mary R. 2008: Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective. In: Suter, A. (szerk.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford – New York: Oxford University Press. 18–52.
- BAHRANI, Zainab 2000: The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety. *NIN* 1, 95–106.
- BAHRANI, Zainab 2001: *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. London – New York: Routledge.
- BAUMANN, Hermann 1986: *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: D. Reimer.
- BENKO, Stephen 1993: *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Studies in the History of Religions 59). Leiden – Boston: Brill.
- BÖCK, Barbara 2004: Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana. *Numen* 51/1, 20–46.
- BROWN, David 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Groningen: Styx.
- CAGNI, Luigi 1977: *The Poem of Erra* (Sources from the Ancient Near East 1,3). Malibu: Undena Publications.
- CHARPIN, Dominique 2004: Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). In: Charpin, D. – Edzard, D. O. – Stol, M. (szerk.), *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4). Fribourg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 25–480.
- COOPER, Jerrold S. 1993: Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. In: Matushima, E. (szerk.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The City and Its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*. Heidelberg: Winter. 81–96.
- COOPER, Jerrold S. 2006: Genre, Gender and the Sumerian Lamentation. *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.
- DE VILLIERS, Gerda 2010: The Origin of Prophetism in the Ancient Near East. *HTS Theological Studies* 66/1, 1–6.
- DIETLER, Michael 2001: Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts. In: Dietler, M. – Hayden, B. (szerk.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, DC: Smithsonian. 67–114.
- DURAND, Jean-Marie 1988: *Archives épistolaires de Mari I-II* (Archives Royales de Mari 26). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.

- DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel 2009: *Primitive Classification*. (Ford. R. Needham) London – New York: Routledge.
- ECO, Umberto 1984: The Frames of Comic Freedom. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival! (Approaches to Semiotics 64)*. Berlin – New York: Mouton Publishers. 1–9.
- ELIADE, Mircea 1979: *The Two and the One*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELIADE, Mircea 1980: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- ELLIS, M. DEJ. 1987: The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali. In: Margueron, J. – Durand, J.-M. (szerk.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires 5*, Paris: Recherches sur les civilisations. 236–266.
- ELLIS, M. DEJ. 1989: Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Text: Literary and Historiographic Considerations. *Journal of Cuneiform Studies* 41, 127–186.
- ESZTÁRI, Réka 2012: Égben köttetett házasság: Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról. *Ókor* 2012/3, 35–54.
- ESZTÁRI, Réka – VÉR, Ádám 2015: The Voices of Ištar: Prophetesses and Female Ecstasies in the Neo-Assyrian Empire. In: Xeravits, G. G. (szerk.), *Religion and Female Body in Ancient East Mediterranean (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies)*. Berlin: de Gruyter. 3–39.
- FARBER, Walter 1977: *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi – Attī Ištar ša harmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner.
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud 1973: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl 10). Rome: Biblical Institute Press.
- GELB, Ignace J. 1960: The Name of the Goddess Innin. *Journal of Near Eastern Studies* 19, 72–79.
- GEORGE, Andrew R. 2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford: Oxford University Press.
- GLASSNER, Jean-Jacques 1992: Inanna et les me. In: Ellis, M. deJ. (szerk.), *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*, Philadelphia: University Museum. 55–86.
- GRABBE, Lester L. 2000: Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives (SBL Symposium Series 13)*. Atlanta: Society of Biblical Literature. 13–32.
- GRONEBERG, Brigitte 1986: Die sumerische-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? *Welt des Orients* 17, 25–46.
- GRONEBERG, Brigitte 1997: *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen: Styx.
- HARRIS, Rivka 1991: Inanna–Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites. *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.

- HEIMPEL, Wolfgang 1982: A Catalog of Near Eastern Venus Deities. *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- HOROWITZ, Wayne 1996: The 360- and 364-Day Year in Ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 24, 35–44.
- HOROWITZ, Wayne 2004: Some Thoughts on Sumerian Star-Names and Sumerian Astronomy. In: Sefati, Y. et al. (szerk.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda: CDL Press. 163–178.
- HUFFMON, Herbert B. 2000: A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 47–70.
- HUFFMON, Herbert B. 2004: The *assinum* as Prophet: Shamans at Mari? In: Nicolle, C. (szerk.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, (Paris, 10–13 juillet 2000)* (Amurru 3). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations. 241–247.
- IVANOV, Viacheslav V. 1984: The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival! (Approaches to Semiotics 64)*. Berlin – New York: Mouton Publishers. 11–35.
- JACOBSEN, Thorkild 1987: Pictures and Pictorial Language (The Burney Relief). In: Mindlen, M. et al. (szerk.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: University of London, School of Oriental and African Studies. 1–11.
- JAKOB, Stefan 2003: *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen* (Cuneiform Monographs 29). Leiden – Boston: Brill. 2003.
- JONES, Philip 2003: Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A. *Journal of the American Oriental Society* 123, 291–302.
- LAPINKIVI, Pirjo 2010: *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection: Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 6). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LEICK, Gwendolyn 1994: *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London: Routledge.
- LEWIS, Ioan M. 2003: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London – New York: Routledge.
- MALAMAT, Abraham 1987: A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents. In: Miller, P. D. Jr. – Hanson, P. D. – McBride, S. D. (szerk.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress. 33–52.
- MATERNUS, Firmicus 1984: *Asztrológia – A pogány vallások tévelygéséről* (Prométheusz Könyvek 1). (Ford. Bollók János) Budapest: Helikon.

- MAUL, Stefan M. 1992: *Kurgarrû und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft*. In: Haas, V. (szerk.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 159–171.
- MCCAFFREY, Kathleen 2002: Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard? In: Parpola, S. – Whiting, R. M. (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 379–391.
- NISSINEN, Martti 1998: *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- NISSINEN, Martti 2000: The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 89–114.
- NISSINEN, Martti 2003: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL Writings from the Ancient World 12). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 1999: Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin – New York: de Gruyter. 294–298.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2003: When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism. In: Köckert, M. – Nissinen, M. (szerk.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 132–168.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2006: Cassandra's Colleagues: Prophetesses in the Neo-Assyrian Empire. *Journal of the Canadian Society of Mesopotamian Studies* 1, 23–29.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2008: Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 43–73.
- PORTER, Barbara N. 2004: Ishtar of Nineveh and her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal. *Iraq* 66, 41–44.
- REINER, Erica 1974: A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ. *Journal of Near Eastern Studies* 33, 221–236.
- REINER, Erica 1995: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85). Philadelphia: American Philosophical Society.
- REINER, Erica – PINGREE, David Edwin 1981: *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enûma Anu Enlil, Tablets 50–51* (Bibliotheca Mesopotamica II/2). Malibu: Undena.

- REISMAN, Daniel 1973: Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn. *Journal of Cuneiform Studies* 25, 185–202.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1965: *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, Leiden: Brill.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1988: Sumerische Hymnen II. *Bibliotheca Orientalis* 45, 24–60.
- RÖMER, Willem H. Ph. 2001: *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (Alter Orient und Altes Testament 276). Münster: Ugarit-Verlag.
- ROSCOE, Will 1996: Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions* 35, 195–230.
- RUBIO, Gonzalo 2001: Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story. *Journal of the American Oriental Society* 121, 268–274.
- SALLABERGER, Walther 1993: *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7). Berlin: de Gruyter.
- SALLABERGER, Walther 1999: Neujahr(sfest). In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin – New York: de Gruyter. 291–294.
- SEIDL, Ursula 1976–1980: Inanna/Ištar (Mesopotamien). B. In der Bildkunst. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 5*. Berlin – New York: de Gruyter. 87–89.
- SELZ, Gebhard J. 2000: Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunitum, and Anta, and the Origin of the Title 'Queen of Heaven'. *NIN* 1, 29–62.
- SJÖBERG, Ake 1975: In-nin-ša-gur₄-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. *Zeitschrift für Assyriologie* 65, 161–253.
- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ann Arbor (kiadatlan PhD disszertáció).
- STÖKL, Jonathan 2010: Female Prophets in the Ancient Near East. In: Day, J. (szerk.), *Prophets and Prophecy: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Library of the Hebrew Bible / Old Testament Series 531). New York – London: T & T Clark. 47–61.
- STÖKL, Jonathan 2012: *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56). Leiden – Boston: Brill.
- SZARZYŃSKA, Krystyna 1993: Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk. *Revue d'Assyriologie* 87, 7–26.
- SZARZYŃSKA, Krystyna 2000: Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. *NIN* 1, 63–74.
- TEPPO, Saana 2005: *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire* (Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Arts, Institute for Asian and African Studies, Assyriology). Helsinki.
- TEPPO, Saana 2008: Sacred Marriage and the Devotees of Ištar. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 75–92.

- TURNER, Victor W. 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Berlin – New York: de Gruyter.
- TURNER, Victor W. 2002: *A rituális folymat*. (Ford. Orosz I.) Budapest: Osiris.
- VAN DER TOORN, Karel 2000: Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 70–87.
- VANSTIPHOUT, Hermann L. J. 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta* (Writings from the Ancient World 20). Leiden – Boston: Brill.
- VOLK, Konrad 1989: *Die Balaĝ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19'ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version* (Freiburger altorientalische Studien 18). Stuttgart: F. Steiner.
- WESTENHOLZ, Aage 1999: The Old Akkadian Period: History and Culture. In: Sallaberger, W. – Westenholz, A., *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/3), Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 17–105.
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick 2007: Inanna and Ishtar in the Babylonian World. In: Leick, G. (szerk.), *The Babylonian World*. London: Routledge. 332–347.
- ZSOLNAY, Ilona 2013: The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy. In: Stökl, J. – Carvalho, C. L. (szerk.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East* (Ancient Israel and its Literature 15). Atlanta: Society for Biblical Literature. 81–99.