

Mit jelent Mezopotámiában városnak lenni?

Sumer hasonlatok, metaforák, epithetonok és vallástörténeti vonatkozásuk

Pintér Anna Krisztina

A sumer irodalmi szövegekben a városok megjelenítése a városnevek mellett található hasonlatok, metaforák és epithetonok alapján követhetőek nyomon. Ugyanakkor az esetek többségében, főleg az epithetonoknál, ezek az elemek az adott város templomára utalnak.¹ Például amikor az „élet hegyének” neveznek egy várost, ahol az uralkodó sorsát meghatározták,² a templomra, templomkörzetre lehet gondolni. Még akkor is, ha ezt a „*Nippur város*” elnevezéssel illetik. A jellemző metaforákat és a hasonlatokat ezzel szemben a város valamely tulajdonságának ábrázolására használták, és ezek egyúttal alkalmasak voltak absztrakt fogalmak, vagy a drámai hatáskeltés kifejezésére is.³ Így például, amikor Szúza városa alázatos kisegérként hódolatot mutat Inana istennő felé,⁴ akkor a város jelentéktelensége, alárendelt volta az, amit meg akartak jeleníteni. Ugyanígy, egerekként ijednek meg az Anunaki istenek is Ninurta istentől,⁵ tehát a *tertium comparationis*, a hatalom és erőkülönbség kifejezése, s nem pedig Szúza képhordozói volta miatt használják a képet.

Az egyik célom ezért az volt, hogy találjak egy olyan képi elemet, ami kifejezetten a városra vonatkozik, nem pedig a templomra, s emellett a várost jeleníti meg – a maga valójában. Az „istálló” (sumer tu_3) és a „karám” (sumer $amaš$) képe alkalmasnak tűnt arra, hogy felidézze a városok képvilágát, az emberekkel, gazdasággal, lakóhellyel és a városistennel való viszonyukkal együtt.⁶

A tanulmány második részében azt vizsgálom, hogy az a városfogalom, amit az istállóval (tu_3) és a karámmal ($amaš$) jelenítenek meg, hogyan kezd átalakulni, illetve eltűnni a Kr. e. második évezredi szövegekből.

A karám és az istálló a sumer irodalmi szövegekben

Az istálló és a karám képe többféle módon és jelentés-tartalommal szerepelhet az irodalmi művekben. Egyrészt gyakorta feltűnnek a Dumuzihoz kapcsolható alkotásokban.⁷ Mivel azonban Dumuzi az irodalmi szövegekben inkább a pusztához,⁸ mint a városhoz kötődik, ezt a kört kizárhatjuk vizsgálatunkból, ráadásul itt nem is tekinthetők város-metaforának, még akkor sem, ha a városlakó uralkodók – Inanával való bensőséges kapcsolatuk érzékeltetésére – Dumuzival azonosítják magukat.⁹

Máskor az $amaš$ és a tu_3 állapotok leírásakor szerepel – egyrészt a rombolás sztenderd képei közt alkalmazzák őket, másrészt és máshol azonban a bőség megjelenítésének eszközei. Utóbbi utalhat az ország általános bőségére, de előfordulhat a világrénddel való összefüggésben is, azaz, amikor az istenség kap ebből áldozatot, mert egy isten így rendelte el.

Enki és a világrénd (ETCSL 1.1.3) 358–360. sor

Istállókat épített, a megtisztítást elrendezte,

Karámokat alapított, kiosztotta a zsírt és a tejszínt,

Az istenek étkezőjébe örvendezést vitt.

Himnusz Nungalhoz (NungalA, ETCSL 4.28.1) 113–115. sor
*A fényes istállóból (jóakarón) vajot hozzon, a zsengejét hozza nekem,
 A fényes karámból (jóakarón) kövér juhot hozzon, a zsengejét hozza nekem,
 Annak az embernek jó őrzője lenni nem szűnök meg.*

A képi elemek közül a nyáj, az állatok a termékenységi toposzok közé tartoznak.¹⁰ A boldog békeidőkben épülnek a karámok és szaporodnak az állatok,¹¹ de az ellenkezőjét, a pusztulást, háborút és a nyomorúságos időszakot is ki lehet fejteni – a kép fordítottjával.¹² A prosperitásnál az istenség az, akitől a bőség származik,¹³ azonban az „uralkodói toposzok”¹⁴ között is az egyik legalapvetőbb.

Ur-Namma C (ETCSL 2.4.1.3) 26 és 76–77. sor
*Igaz [...] vagyok, (az uralmam) alatt az istállók és a karámok szélesednek.
 Én vagyok a jó pásztor, akinek a juhái sokasodnak,
 Kinyitom az istálló és a karámok ...ját, nincs senki hozzám hasonló.*

A következő példában szintén az uralkodó van a karám élén, isteni elrendelésre:¹⁵

A madár és a hal versengése (ETCSL 5.3.5) 9–12. sor
*Enki kiszélesítette az istállókat és a karámokat, pásztorokat és gulyásokat rendelt hozzájuk,
 Városokat és településeket helyezett el a földön, megsokasította a feketefejúkat.
 A királyt pásztorságukra kinevezte, uralkodásra emelte,
 A király mint nap, felkelt az ország felett.¹⁶*

Az elemzés szempontjából az is fontos, hogy a karám és az istálló kihez tartozik: az istenséghez, vagy a királyhoz – ahogyan az is, hogy istennel, vagy istennővel ábrázolják.

A következő példákban az istálló (tur₃) és a karám (amaš) mint a város metaforái szerepelnek – vagy a kép a városhoz kötődik. Az első példa a *Kapa és az eke vitája* c. dialógus, ami a városi kapa és a vidéki eke között zajlik. A dialógusokban két szereplő van (más művekben ilyenek például a datolyapálma és a tamariszkus, a juh és a gabona, a tél és a nyár), akik egymással versengenek, hogy melyikük a hasznosabb és a jobb, és az egyikük győzelmével ér véget a szöveg. Közben a két szereplő tulajdonságait, tevékenységi köreit sorolják fel, és ezek alapján dől el a verseny. A *Kapa és az eke vitájában* az amaš (karám) és a tur₃ (istálló) a kapánál szerepel, ami azért lényeges ebben az esetben, mert utóbbi inkább a városhoz kötődik. Az ekét ezzel szemben a vidékhez rendelik – így a juhok és Dumuzi isten az ekénél jelennek meg.¹⁷ Noha a *Kapa és az eke vitájában* a karám és az istálló nem városmetafora, mégis jó példa arra, hogy a városi kapához és nem a vidéki ekéhez kerülnek a szövegben.

A kapa és az eke vitája (ETCSL 5.3.1) 117–121. sor
*Én, a kapa, a városban lakom.
 Senki sem olyan tekintélyes, mint én vagyok,
 Az urát követő szolgálta vagyok.
 Én vagyok, aki az urának házat építi
 Én vagyok, aki az istállókat nagyobbítja, a karámokat szélesíti.*

A városok karámokhoz és istállókhöz való hasonlításának legtöbb példáját a várossiratokban találjuk. Utóbbiak egy-egy város, vagy egész Sumer pusztulását írják le,¹⁸ melynek oka Enlil isten átka, és addig tart a kaotikus időszak, amíg Enlil véget nem vet annak.¹⁹ Mindeközben e szövegek részletesen taglalják, hogy melyik város hogyan pusztul el, és egy-egy istennő (vagy nő), de néha az istenek is siratják őket. Ennek leírásához jellemző képeket használnak²⁰ – a környező, vidéki táj ábrázolása (természetesen a pusztulás közepette) a műfaj jellegzetessége,²¹ így a karám és az istálló is ide tartozik, bár ez nem mindegyik várossiratban szerepel.²²

Sirató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 40–46. sor
*A város és a körülötte található települések romhalmazzá legyenek,
 A sok-sok feketefejú ember buzogánnyal leveressen,
 A jó földeket a kapa ne szántsa, a magvak ne érjenek földet,
 A mezőn kószáló csordák dala ne hallatsszon,
 Az istállóban vaj és tejszín ne készüljön, trágya ne kerüljön a földre,
 A pásztor kerítéssel ne kerítse körbe a fényes karámot,
 A köpülő éneke ne hallatsszon a karámban.*

Más esetekben az istálló világosan a város metaforája, és nem csak a hangulatteremtés eszköze²³ (a következő szöveg tizenkettedik sorában nevezik meg Nippurt magát, melyre az idézett első sor utal).²⁴

Sirató Nippur felett (ETCSL 2.2.4) 1. sor
Az istálló megépült a fenséges isteni erőnek

A következő példákat a várossiratok azon részeiből emeltem ki, amelyekben a karám és az istálló a romlás képvilágában tűnik fel. Szintén figyelemreméltó, hogy ilyen esetekben az amaš és a tur₃ gyakran szerepel közvetlenül egymás mellett – tehát egy irodalmi formuláról van szó.²⁵

Sirató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 3–8. sor
*Hogy felborítsák Sumer isteni erejét,
 Hogy a jó uralom a házába visszatérjen,
 Hogy a várost lerombolják, hogy a házat lerombolják,
 Hogy az istállót lerombolják, hogy a karámot ledöntsék,
 Hogy a csorda az istállóban ne álljon,
 Hogy a juhok a karámban ne sokasodjanak.*

Sirató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 393–394. sor
*A vihar városokat pusztított, a vihar házakat pusztított,
 A vihar istállókat pusztított, a vihar karámokat döntött le.*

Olykor az istálló és a karám képe isteni tulajdonosukkal együtt jelenik meg. Az Ur-hoz kötődő Ningal istennő siralmának alábbi részletiben a következőképp gyászolják városát:

Sirató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 129–131 és 376. sor
*Ur, a mindent felülmúló lakosztályom,
 A házat és a levert várost kitépték
 Mint a pásztor karámját – kitépték.
 Ūrnő vagy, aki a városát szereti, (mégis) elhagyta karámot.*

A további példák azt illusztrálják, hogy a városokhoz sokszor inkább istennőket rendelnek, mint isteneket. Ennek hátterében pedig az archaikus istenvilág állhat, amelyben a városisten, aki egyúttal a várost is megjeleníti, többnyire istennő – a hozzá kapcsolódó fogalmak pedig a termékenység, bőség, védelem.

Sírató Ur városa felett (ETCSL 2.2.2) 1. sor

(A vadbika, az úr, Enlil)²⁶ elfordította arcát az istállójától, kísértetjárt a karámja

Ettől kezdve a harmincnyedik sorig ugyanezen kijelentés ismétlése következik, csak különböző istenekkel és a hozzájuk kötődő városokkal. Említik Ninlil istennőt (5–6. sor), Enlil feleségét, Ninmah istennőt Keš városából (8. sor), Ninisinát Isinből (10. sor), Inanát Urukából (12. sor), a holdistent, Nanna-Sînt Urból (13–14.), valamint hitvesét, Ningalt (15–16. sor), és így tovább.²⁷ A felsorolt istenek között egyértelműen több az istennő (például Ninlil, Ninmah, Ninisina, Inana, Ningal, majd Bau, Gatumduug és Ninmarki).

Hasonló részletet találhatunk Sumer és Ur síratójában is. A 115–214. sorok szerint az istenek elhagyják a házukat, míg az istennők sírnak.

Sírató Sumer és Ur felett (ETCSL 2.2.3) 115–118. sor

*Kiš háza, Hursagkalama leromboltatott,
Zababa a szeretett lakóhelyéről idegenbe ment,
Bau anyja az Irukuban keservesen sírt:
Ó, lerombolt városom, a lerombolt házam – mondta keservesen.*

Itt a lerombolt környezetet leíró részletek és a városok építettségjével szemben a fordításban szereplő formulát ismétlik, más-más városokkal és istenekkel. Az istennők dominanciája itt is figyelemreméltó.²⁸ Mindez azonban a lamentációkban – ha sírnak – nem bizonyító érvényű arra nézve, hogy a városhoz az istennő szorosabban fűződik, hiszen a sírató műfaja eredetileg női foglalkozáshoz kötődött.²⁹

A várossíratók mellett más szövegekben is megtalálható a karám és az istálló képe, méghozzá istennővel párosítva. A következő részlet azért lényeges, mert egy himnuszról származik, az istennő – akit anyaként (sumer ama) neveznek meg – azonban itt is az istállóról és a karámról gondoskodik.³⁰

Hosszú dal (širgida) Ninšuburhoz (ETCSL 4.25.1) A verzió 7–9., illetve B verzió 8. sor

Mint jó anyajuh, a bárányát gondozza, mint jó kecske, a gidáját gondozza, mint jó szülőanya, a gyereket gondozza, istállók épüljenek általad, karámok legyenek elkerítve általad. A jól épített istállóban, a jól épített karámodban [...] Így ünnepel az úrnő Akkilban.

A bőség tehát Ninšubur által köszönt be,³¹ akit az állatokkal jelenítenek meg.³² A sumer irodalmi művek az istenségektől származó bőséget legtöbbször a templomépítéssel hozzák összefüggésbe, illetve az uralkodóval (mert ő áll közel az istenekhez).³³ Ez a szöveg azonban egy istennőt ábrázol a bőség és a gondoskodás forrásaként, akit ráadásul anyának neveznek,³⁴ mindezt pedig a karámok képével jelenítik meg.

Enmerkar és Ensuhgirana (ETCSL 1.8.2.4.)

Az *Enmerkar és Ensuhgirana* c. műben is városistennők szerepelnek, Inana (Uruk, Aratta patrónájaként), Nisaba (Ereš városának úrnője), valamint Saĝburu (a bölcs öregasszony, aki azonban nem istennő).

A mű Uruk és Aratta városának versengéséről szól. Hogy eldöntsék ennek győztesét, egy gonosz varázsló (pontosabban ráolvasópap, sumer maš-maš) érkezik Aratta urának megbízásából, aki Sumerben megátkozta a teheneket és a kecskéket, emiatt pedig elapad a tejük. Ennek következtében a kiskecské és a borjak éheznek,³⁵ és Nisaba istennő asztalára sem jut étel.

A két város közötti küzdelemben két varázsló vesz részt, a jó hazai (um-ma Saĝburu, a bölcs asszony),³⁶ és a gonosz idegen, aki fekete mágiát alkalmaz. A harc tehát a mágia szintjén zajlik. Érdekes módon a gonosz varázsló átka nem közvetlenül Urukra, a városra irányul, hanem a karámokra. A karámok termékeit pedig Nisaba istennőnek viszik (akihez egyébként a nyájak és az írás egyaránt kapcsolódnak), és um-ma Saĝburu, a bölcs öregasszony az, aki a bajt elhárítja. Herman L. J. Vans-tiphout ezt a jelenetet úgy értelmezi, hogy az idegenek „Sumer tápláló erejét” sértik.³⁷ A városok szempontjából ez a szöveg három részlet miatt fontos. A karámok egyrészt Sumer fizikai fenntartásához szükségesek, így ismét a bőség-toposz jelenik meg. Viszont a mód, ahogy a karámokra rátámadtak a fekete mágia, melynek következménye Nisaba istennőt sértene. Tehát a karám képében egyszerre ölt testet Sumer fizikai, illetve szellemi alapja, hiszen Nisaba az írni tudomány istennője,³⁸ akire mágiával támadtak.

A másik fontos elem um-ma Saĝburu, a bölcs öregasszony szerepe. A korábbi példákban (a várossíratók) Gatumduug istennőt nevezték um-manak, aki Gebhard Selz szerint Lagaš egyik legrégebbi istensége.³⁹ Mivel a problémát – jóllehet Saĝburu nem városistennő – ő oldja meg, szerepe ezért a „városistennő védőfunkciójához” hasonlít, azaz olyan női karakter, aki a város védelméért felel mágikus szinten.

Végül olyan példákat is meg kell említsünk, amelyekben nem szerepel sem az amaš (karám), sem a tur₃ (istálló), viszont a várost az illető anyjához kötik. *Nanna-Sîn utazásában* Nanna, a holdisten anyja természetesen istennő, mégis figyelemreméltó, hogy annak ellenére is Ninlil istennő városaként írják le Nippurt, hogy a domináns isten Nippurban Enlil, a férje. A *Nanna-Sîn utazása* Enlilt, Nanna-Sîn apját is megemlíti, de a város először mégis iri ama-ni („anyám városa”)⁴⁰ megnevezéssel bír (lásd alább). Ezzel szemben olyan példát, amelyben az „apám városa” szerepelne, ezen kívül nem találtam.

Nanna-Sîn utazása Nippurba (ETCSL 1.5.1) 1–8. sor

*A hős az anyja városába,
Nanna-Sîn arra gondolt,
Sîn az anyja városába,
Ašim-babbar arra gondolt,
Az anyja városába, az apja városába,
Nanna-Sîn arra gondolt,
Enlilhez, Ninlilhez,
Ašim-babbar arra gondolt.⁴¹*

A következő két szövegrészlet szintén azt illusztrálja, hogy a két szülő közül az anya jelenik meg a várossal kapcsolatosan. Noha a városistenekhez nem kötődnek,⁴² maga a koncepció, ami szerint a várost női karakterrel nevezi meg, mégis lényegbevágó.

Gilgameš és Huwawa (ETCSL 1.8.1.5) 125. sor

Nem térsz vissza a szülőanyád városába

Lugalbanda a hegyi barlangban (ETCSL 1.8.2.1) A verzió, 183–184. sor

*Inana, bárcsak a házam lenne, bárcsak a városom lenne,
A szülőanyám városa, Kulaba [...]*

Az a maš-nak és a tur₃-nak mint hasonlatnak vagy metaforának tehát többféle megjelenési módja van. Az imént felsorolt példák többségükben istennőkkel hozhatók kapcsolatba, ezért feltételeztem, hogy ez a városkép egy feminin princípiumot jelöl, aminek központjában a termékenység, bőség, biztonság áll. A várost megtettesítő istenség inkább istennő, mint isten – annak ellenére is, hogy léteztek más istenekhez köthető kultuszok is a városában.

Természetesen azt is figyelembe kell venni, hogy a fentiekben idézett szövegek honnan, milyen korszakból és milyen kontextusból származnak. Többségük óbabiloni írnokiskolák-ból került elő, keletkezésüket tekintve pedig a harmadik évezred végére, második évezred elejére tehetők. Az a városfogalom, amit tehát a karám és istálló képe alapján írtam le – az azokat kiegészítő iri ama-ĝu tud-da („szülőanyám városa”) példával egyetemben – olyan archaikus koncepciónak tekinthető, amire – mint látni fogjuk – egy idő után már nem lesz szükség az uralkodói ideológiában.

Diakronikus változások az istenvilágban

Az ókori mezopotámiai „panteonban”⁴³ diakronikus változások figyelhetők meg az istenek nemi arányát tekintve. Ez azt jelenti, hogy a korai istenvilágban látszólag több volt az istennő, a második évezredtől kezdve azonban ez az arány megfordul, az istennők jelentéktelenebbekké válnak.⁴⁴ Ezen istennők funkciója Piotr Steinkeller megfogalmazásában: „Ők kontrollálták az emberi és állati élet szinte minden aspektusát – a termékenységet, a nemzést, a gyógyítást és a halált. Ott találjuk köztük a születés istennőit, Ninĥursaĝot, Nintut és Gatumdugot; a gabona-istennőket, Nisabát és Ninsudot; a szarvasmarha-istennőt Ninsunt; a halak és vízimadarak istennőjét, Nanšét; a szerelemistennőt, Inannát; a gyógyító Gulát; ahogyan a halálért felelős Ereškigalt is.”⁴⁵ Steinkeller egy másik elmélete szerint a városok egy „politikai- és vallási központból” álltak a késő Uruk korszakban (Kr. e. 3200–2900 k.).⁴⁶ A politikai városrészt élén isten, a vallási centrum élén pedig istennő állt, és az utóbbi kultikus hagyományá tekinthető régebbinek.⁴⁷

Témánkat annyiban érinti az archaikus istenvilág nemi megoszlása,⁴⁸ hogy amennyiben az eredeti városistenesség nő, akkor a városról alkotott fogalmakat is ez határozza meg. Tehát: „minden városisten vagy városistennő alapvetően két fő funkcióval bírt: védelmezte a várost és annak lakosságát, va-

lamint biztosította a környező vidéki térség termékenységét.”⁴⁹ Ahogy láhattuk, a karám és az istálló által reprezentált városfogalom pontosan ezekhez a funkciókhoz kapcsolódik.

Különböző városfogalmak

A karám által kifejezett koncepciók mellett párhuzamosan létezett egy másfajta városfogalom is, melyben a város, a templom és az istenség megjelenítése összeolvad.⁵⁰ Ugyanakkor ennek kapcsán az is lényeges, hogy az adott település mint politikai centrum, az aktuális politikai hatalom szemszögéből kiemelt ideológiai jelentőséggel bírt.

Ur-Namma C (ETCSL 2.4.1.3) 1–5. sor

*A legjobb isteni erő városa, a királyság fenséges emelvénye
Ur szentélye, Sumerben a legelső, tiszta helyen épült,
Város, a jól megalapozott falad az Abzuból nőtt ki,
Város, ami olyan szép, mint az ég, nagy helyen tündöklök,
Ur szentélye, jól megalapozott gipar, An és Enlil helye.*

Ebben a részletben a város egyszerre az isteni erő⁵¹ jelenlétének helyszíne, illetve királyi rezidencia (ez esetben a III. Ur-i dinasztia – Kr. e. 2112–2004 – székvárosa). Itt ugyan még el lehetne különíteni a várost a szentélytől, ugyanakkor mindkettő egy bekezdésben szerepel, ahol soronként felváltva következnek egymás után a város és a szentély (sumer iri és eš₃). *Isme-Dagan W himnuszában* (ETCSL 2.5.4.23. 1–4. sor) ugyanígy: „város, aminek félelmetessége befedi az eget és a földet, tornyaid hatalmasok, Nippur szentélye!” A város szó tehát csak metonímiája a szentélynek, ami egy bizonyos városban van.

Erről a városfogalomról számos tanulmány készült.⁵² Röviden és kulcsszavakkal összefoglalva a város eszerint főváros,⁵³ az „istenség lakhelye.”⁵⁴ Gyakran kiemelik, hogy híres,⁵⁵ a „bőség helye” (az akkád szövegben viszont metaforák és hasonlatok nélkül írják le ezt, szó szerint),⁵⁶ az „igazság székhelye,”⁵⁷ „ritusok és ünnepek helyszíne.”⁵⁸ Szintén állandó toposz, hogy „nagyon régi alapítású, és az istenek építették.”⁵⁹ A sorsmeghatározás helyszínéeként is megjelenik,⁶⁰ az isteni és az emberi világ között helyezkedik el.⁶¹ Akár úgy is lehet értelmezni, hogy „szent domb”, *axis mundi*,⁶² „a világ köldöke.”⁶³ A várost ki lehet emelni azzal, hogy istene az istenek királya,⁶⁴ „kozmosz főváros.”⁶⁵ Erre jó példa Babilón.⁶⁶ Időben Hammurápihoz (Kr. e. 1792–1750) és Samsu-ilūnához (Kr. e. 1749–1712) kötik Babilón és Marduk felmagasztalását, ami tehát politikailag motivált helyzetben történt.⁶⁷

Ezek a fogalmak a sumer és akkád szövegekben egyaránt megjelennek.⁶⁸ Ha viszont megnézzük az újasszír korból származó akkád nyelvű városhimnuszokat (Kr. e. 1. évezred, különösen a 7. század), a sumer szövegekkel való formai hasonlóság kimerül azokkal a példákkal, amelyeket a templomra vonatkoztatva lehet érteni, és pusztán epithetonok. Az újasszír városhimnuszokban például nincs annyi hasonlat, mint a sumerekben. Az Arbélai városhimnuszban⁶⁹ felsorolásszerűen feltüntetik, hogy Arbéla az „ünnepek városa” (3–4. sor),⁷⁰ „tágas templom, nevetés szentélye” (7. sor),⁷¹ hol ősi ritusokat hajtának végre (13. sor),⁷² hogy stabil az alapja (15. sor),⁷³ hogy a város „a sors szentélye, a mennynek kapuja” (18. sor),⁷⁴ illetve, hogy Babilónhoz és Aššurhoz hasonlít (23. sor).⁷⁵

A karám és az istálló képe nem jelenik meg az ismert akkád himnuszokban, (a városirató műfaja ekkor már nem is létezik, leszámítva egy ismeretlen eredetű töredéket).⁷⁶ Teljes hiánya ideológiaváltást feltételez az akkád irodalomban⁷⁷ a városokkal kapcsolatban. A városfogalom azon aspektusait, amelyek a karám, az istálló, a biztonság, közösség, termékenység képzeihez kötődnek, többé már nem érezték szükségesnek megjeleníteni az irodalmi művekben. (Főleg, hogy ez nem ad összehasonlítási lehetőséget más városokkal szemben, ami nem kedvez a „birodalmi szándéknak”).⁷⁸ A város inkább mint a templom metonímiája, a kultusz színhelye, az istenség lakóhelye, a királyság városa, illetve a „kozmoszban” elfoglalt kiemelt szerepe miatt (*imago mundi*, vagy *axis mundi*) lesz hangsúlyos. Ezen a képzetkörön belül Babilón lesz a minta, valamint a mellé felzárkózni próbáló Aššur.⁷⁹

Míthogy a karám és az istálló, illetve fogalmi körük a második évezredbeli és annál korábbi művekben szerepel, felmerülhet a kérdés, hogy időben hogyan viszonyul ahhoz a városfogalomhoz, amit röviden a templommal való szoros kapcsolatával és a „kozmoszban” elfoglalt helyével lehet leírni. Feltételezem, hogy a karámmal és az istállóval jelzett városfogalom régebbi, mivel a városok esetében inkább istennőkkel fordul elő, azaz korábbi ideológiai maradványokat foglalhat magába (városistennők). Természetesen ezt nem lehet egyértelműen bizonyítani, mert egyrészt kevés a forrás, másrészt a kérdés ennél összetettebb. A kora dinasztikus kori (a harmadik évezred derekán keletkezett) szövegek között már találunk olyan kifejezéseket, amelyeket a templom és a város képének összeolvadásánál szemléltettem. Az abū-šalābīhi kora dinasztikus szövegeknél a za_3 - mi_3 himnuszokban megjelenő fogalmak közül néhányat emelnék ki. A za_3 - mi_3 himnuszok feltűnően hasonlítanak a későbbi *Keš templomhymnus*hoz,⁸⁰ feltehetően annak kora dinasztikus kori előzményei lehettek, tehát hosszú a kifizetési idejük.⁸¹

*A város az égig nőtt, az égig terjeszkedik, Nippur, Duranki (szentélykörzet), Enlil a nagy hegy.*⁸²

A kora dinasztikus za_3 - mi_3 himnuszok a templomokról szólnak, és nem a városokról – noha az első szó itt is a város. Az a kép tehát, ami kifejezetten a várost jelenítené meg, az a $ma_š$ és a tu_3 lenne. Lenne, mivel a kora dinasztikus korból ilyen szöveget nem ismerünk, csak a második évezredbeli művek utalnak erre. Utóbbiakban viszont a himnuszok elején, azaz frekvenciált helyen, amikor városokat dicsérnek, nem a karám és istálló által jelölt városkép jelenik meg, hanem a templommal jelzett.⁸³ A karámos városfogalom – úgy tűnhet – csak implicit módon

szerepel a szövegekben (a metafora-használat tudatos vagy legalábbis szabályszerű, az a kérdés, hogy az ideológia mennyire volt az).⁸⁴ Irene J. Winter a bőséggel kapcsolatosan írt az Uruk kori ábrázolásokról, s szerinte ennek megfogalmazása „nincs jelen explicit az archaikus Uruk kori szövegekben, ugyanakkor a kultikus tárgyakon nyomon követhető.”⁸⁵ Így tehát a karám és az istálló, az összes jelentés-árnyalatával együtt mégis archaikus városfogalomnak nevezhető, egyrészt, mivel a korai ábrázolásokon az istálló és az állatok számos esetben megjelennek, másrészt pedig, mivel az archaikus panteon jellegzetességei is erre mutatnak.



1. kép. Uruk kori pecséthenger lenyomat állatokkal és épülettel.
A kép forrása: <http://www.britishmuseum.org>



2. kép. Csorda és nádépítvány (Uruk kor, Kr. e. IV. évezred).
Delaporte 1923: no. 3b (A25) D nyomán

Gebhard Selz a kora dinasztikus vallásosság jellemzőire vonatkozó megjegyzése is a karám által képviselt városfogalom elsőbbségét támasztja alá, eszerint „... az alapvetően mezőgazdasági környezetet felváltották a városiasabb kulturális közegből eredeztethető képek és elképzelések”.⁸⁶ Ez azonban nem ilyen egyszerű. Az Uruk expanzió⁸⁷ már elég kiforrott rendszernek tűnik ahhoz, hogy a templom-ideológia is létezen, ahogyan a kora dinasztikus kor is, az egymással küzdő városállamokkal (Kr. e. 2900–2334).⁸⁸ A „város/templom a kozmoszban” már a harmadik évezredben is létező fogalom a za_3 - mi_3 himnuszokban. A pecséthengerek képi ábrázolásai viszont csak annyit mondanak, hogy a karám és az istálló téma volt, de nem feltétlen városmetafora vagy városfogalom. Az viszont, hogy erős toposz a kép, előzményt feltételez és mély alapokat. Utóbbiak nyomai egyébként több mint két évezred múltán is felfedezhetőek: Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–627) feleségének ábrázolása a városfalat mintázó koronával a fején

(3. kép) szintén arra utalhat, hogy a városhoz eredendően női karakter tartozik (pedig az újasszír korban ez a városfogalom a szövegekben már nem jelenik meg).

Egyértelmű végkövetkeztetést arról, hogy melyik fogalom keletkezett korábban, nehéz levonni, és talán nem is helyes megközelítés. Ahogy Piotr Michalowski is megfogalmazza: „A vallási rendszerek és alrendszerek változásait nem lehet pusztán a társadalmi evolúciós elméletekből származó determinizmussal magyarázni. Fontos megismételni, hogy a vallások tanulmányozásánál nem húzhatunk egyenes vonalat az egyszerűségtől az összetettséig, a mezőgazdaságitól a városi kultuszig, az erőszaktól a civilizációig, vagy a számostól az egyig.”⁸⁹

Összefoglalás

A sumer és akkád irodalmi művekben tehát attól függően, milyen aspektus megjelenítését tartották lényegesnek, két városfogalom létezett. Az egyik egy valószínűleg archaikusabbnak nevezhető képzet, amely, úgy is mondhatnánk, inkább a város lényegét ragadja meg, mivel a lakóit, a bőséget és a biztonságot reprezentálja – és inkább városistennőkhöz kötődik. A másikat a templom képe és annak attribútumai határozzák meg. Ez utóbbi az, ami megfelel az uralkodói ideológiának is, mert a város kiválóságát hangsúlyozza, és lehetőséget teremt arra, hogy egy domináns központ képét fesse meg a többi várossal szemben.

Jegyzetek

- 1 Az istenség, a templom és város képzetének összemosásáról: Green 1975, 154 és 157 (Eridu városa esetében); Westenholz 1998, 46; Löhnert 2013, 264.
- 2 Vö. *inter alia Ur-Namma D* (ETCSL 2.4.1.4, ismeretlen lelőhelyről származó verzió), 11. sor: „Nippurban, az élet hegyében meghatározta a sorsomat”.
A magyar fordítások (a jelzett kivételektől eltekintve) az ETCSL sumer kompozit szövegei alapján készültek, s ezek számozását követik.
- 3 Black 1998, 82 és 55–56.
- 4 *Enmerkar és Aratta ura* (ETCSL 1.8.2.3) 76. sor
- 5 *Ninurta visszatérése Nippurba* (ETCSL 1.6.1) 127. sor
- 6 A másik, ami szintén egészen biztosan a városra és lakóira utal, a fészek hasonlat a madarakkal, viszont az amaš és a tur₃-ral elentében ez nem sok magyarázatot igényel. Például: *Enmerkar és Aratta ura* (ETCSL 1.8.2.3) 187–188: „A városa, mint galamb repenjen el a fájáról, mint madár a megépített fészekében – rémuljön meg”.
- 7 A Dumuzi-Inana szövegekben a cselekménynek helyszínt adó elemek-, illetve hasonlatokként. Pl. *Dumuzi-Inana R* (ETCSL 4.08.18, Version C) 15–16: „A fénylő karámhoz, a párom karámjához hagy tudjam meg, hogy menjek, a fénylő karámhoz, Dumuzim karámjához hagy tudjam meg, hogy menjek!”
Ugyanígy uralkodóknál: *Išme-Dagan szerelmi dala* (*Išme-Dagan J*, ETCSL 2.5.4.10) 15–18: „Úrnő, mikor az istállóba belépsz, Inana, az istálló boldog lesz tőled, nu gíg, mikor a karámba belépsz, Inana, a karám boldog lesz tőled!”
Továbbá az istálló és a karám Dumuzi halálának helyszíne, lásd Tinney 1996, 127.
- 8 Pl. Bergmann 1964, 13 (fordítását idézem): VS II i III 9’–10’: „in seiner Steppe, in der Steppe des Bruders, will ich [mit ihm leben], / in der Steppe des Bruders, Dumuzis, will ich [mit ihm leben]!”
- 9 Vö. Vacin 2011, 203 (a szent nász szertartása kapcsán).
- 10 Ferrara 1995, 87–91.
- 11 A „Heilszeit”, „Unheilszeit”-ről (szerencsés és szerencsétlen korszakok) lásd Güterbock 1934, 2 skk.
- 12 Kramer 1969, 7: „szétszórtak”; ennek egyik formájáról: Attinger 1993, 658.
- 13 Winter 2007, 119.
- 14 Vacin 2011, 184: „kingship topoi”, ezen belül „topos of abundance and prosperity.”
- 15 Vacin 2011, 179–180.
- 16 Értsd Šulgi, a 76. sorban meg is nevezve.
- 17 ETCSL 5.3.1. 39–40. sor: *A mezőn szétterített gabonahalmommal Dumuzi juhait hizlalom*.”
- 18 Az ilyen szövegek esetében a *Sitz im Leben* és a keletkezésük körülményei is bizonytalanok (főleg az előbbi). Ehhez legújabban lásd Samet 2014, 5–12.
- 19 A lamentációk ezen ideológiájáról részletesebben: Cooper 1983, 20–22, 29 és 236.
- 20 Black 1998, 55.
- 21 Black 1998, 55; Samet 2012, 2–4: a rombolás mezőgazdasági képpekkel való kifejezése kapcsán a bibliai szöveghelyekkel állítja párhuzamba a sumer-akkád szövegeket.
- 22 Így például az Eridui lamentációban (ETCSL 2.2.6) egyetlen karámos kép sincs.
- 23 Black 1998, 55–56.
- 24 Legújabban Samet 2014, 14: „A városokra és szentélyeikre a metaforikus »karám« és »istálló« kifejezésekkel utalnak, melyek általánosságban a templomok metaforájaként jelennek meg a sirató-irodalomban”; Tinney 1996, 127: „a tur₃ itt nem más, Nippur metaforikus megnevezése”.
- 25 Black 1998, 124 skk, 132.



3. kép. Aššur-bān-apli feleségét, a falkoronát viselő Aššur-šarratot ábrázoló sztlé (VA 08847). Vorderasiatisches Museum, Berlin

- 26 A második, harmadik és negyedik sorban (*klimax* forma) a sor ismétlésével.
- 27 A további, felsorolt istenségek: Enki Eriduból (17–18. sor), Nin-x[?] Laragból (18. sor), Šara Ummából (19. sor), Ud-sahara Ummából (20. sor), Bau (21. sor, Irikug), Ab-Bau (23. sor, Maguena), Gatumdug Lagašból, akinél külön megemlítik, hogy ő um-ma lagaš^{ki}-še (27–28. sor, ETCSL: „*the mother of Lagas*”; ePSD: „*old woman*”; Selz 1990: 121: a legősibb helyi istenek egyike). Az utolsó kettő Dumuzi-abzu (32. sor, Kinirša) és Ninmarki (34. sor, Guabba).
- 28 Ezután Kazalluból Numuša költözik ki (123–124. sor), a felesége Namrat (125. sor), Lugalmarda (133. sor), Ninzuana (134. sor), Ninisina (137. sor: ama kalam-ma-ke₄ „az ország anyja”), Enlil, Ninlil (139–141. sor), Nintur (147. sor), Inana (150. sor), Šara (156. sor), Ninmul (157. sor), Ningirsu (160. sor), Bau (161. sor), Nanše (167. sor), majd pedig Ninmarki (168. sor).
- 29 Cooper 2006, 42 skk.
- 30 Igaz, nem minden istennőhöz kötnék karámos képet a himnuszokban, ami gyengíthetné az érvelést. Ugyanakkor a művek óbabilóni írónkiskolákból kerültek elő (erről bővebben Veldhuis 2004), ahol a diákok írni tanultak, és szükséges volt elsajátítaniuk bizonyos formulákat – így kézenfekvő, hogy egy adott isten leírásának többféle variációját kellett megjeleníteni a művekben.
- 31 A példa hangsúlyosan kiemeli az istennő anyai szerepét, illetve a termékenység és a védelem biztosítását, mivel éppen ez az istenség más szövegekben néha férfiként tűnik fel (pl. UET VI/74). Vö. Zólyomi 2005, 405: Ninšubur egyetlen más szövegben sem jelenik meg a bőséges forrásaként.
- 32 Winter 2007, 121.
- 33 Winter 2007, 119.
- 34 Zólyomi 2005, 404.
- 35 A kép gyakoriságáról a siratókban lásd Black et al. 2006, 3–4.
- 36 Pl. ETCSL 1.8.2.4. 230. sor
- 37 Vanstiphout 2004, 26.
- 38 Black 2006, 3.
- 39 Selz 1990, 120–121. Ezen kívül Gatumdug epithetonja ama lagaš^{ki} (Lagaš anyja); Selz 1995, 303: az „*alte Muttergöttin*” Lisi istennő.
- 40 Szó szerint: iri ama-na-še₃ („anyám városába”).
- 41 Tī. oda akar menni.
- 42 Gilgameš anyja, Ninsumun ugyan istennő, azonban nem városisten.
- 43 A panteon problematikájáról: Komoróczy 1976.
- 44 Kramer 1976, 12; Lambert 1987, 128; Steinkeller 1999, 113. Ez a társadalmi viszonyok tükréeként is felfogható, hiszen a késő Uruk kori pecséthenger ábrázolásokon dolgozó nők jelennek meg, illetve a nők pecséthenger tulajdonosok is lehettek, gyakrabban, mint később, lásd Asher-Greve 1985, 59. Ezzel szemben a nők uralkodói státuszáról: Lambert 1987, 128. Vö. továbbá Wolfgang Heimpelel felvetését, miszerint lehetséges, hogy eredetileg minden város élén városistennő állt – noha ezt végül ő maga is elveti (Heimpelel 2002, 158).
- 45 Steinkeller 1999, 113.
- 46 Steinkeller 1999, 114–115: „political center” és „religious capital”.
- 47 Steinkeller 1999, 115.
- 48 Ami meglehetősen bizonytalan, mivel néha meg sem lehet határozni az egyes istenek nemi hovatarozását. Az Uruk kori istennőkről bővebben Asher-Greve – Westenholz 2013, 39 skk, 45: kora dinasztikus arány.
- 49 Selz 1990, 116.
- 50 Westenholz 1998, 46 (városok, melyekre „szentélyekként” utaltak); vö. George 1997, 127. Vö. még Yoshikawa 1985, 163; és Sallaberger 1997, 159.
- 51 A me szó ’isteni erő’ fordítása inkább megállapodás, mint biztos jelentés. Erről bővebben Farber-Flügge 1973, 116–164. Alster 1974, 33–34³³ érvelése, miszerint ez ’archetípus’ is lehetne, igen meggyőző.
- 52 Magyarul legújabbban Kalla 2012. Ugyanezeket az aspektusokat idézve: Kalla 2012, 17.
- 53 George 1997, 125: „királyi rezidencia vagy kormányzati székhely”, 126: „a királyi és politikai hatalom székhelye”.
- 54 George 1997, 125.
- 55 George 1997, 126.
- 56 George 1997, 126: 3.
- 57 George 1997, 126: 4.
- 58 George 1997, 126: 5.
- 59 George 1997, 127: 6. Ugyanerről Westenholz 1998, 45, 47–48; Schaudig 2010, 147.
- 60 Maul 1997, 116.
- 61 Westenholz 1998, 43.
- 62 Maul 1997, 117–118.
- 63 Maul 1997, 118 skk: Babilón, Nippur. Mind a háromra vonatkozólag lásd Ravagan (szerk.) 2012. kötet tanulmányait, Eliade (főleg Eliade 1987) munkásságára alapoznak.
- 64 George 1997, 127: 7.
- 65 George 1997, 127: 8.
- 66 George 1997, 130.
- 67 George 1997, 133. Babilón „kozmosz fővárossá”, vetélytárs nélküli kultikus központtá válásának ideológiai hátteréről bővebben és magyarul lásd Kalla 2012, főleg 34–36. Sumer példa lehetne Isin, aminek a III Ur-i dinasztia bukása után Ur és Uruk árnyékából kellett kinőnie magát. Vö. ETCSL 4.22.1. 94. sor: „*Dilmun még nem is létezett, mikor Isin már pálmából épült.*” Ami nagyon régi, legitimizál (vö. Maul 1997, 110: a királyi származásról).
- 68 George 1997, 128.
- 69 Livingstone 1989, 20: a következő akkád idézetek innen származnak.
- 70 URU ni-gu-ti URU.arba-il₃ / URU i-si-na-ti URU.arba-il₃ „Ünnepek városa, Arbéla, fesztiválok városa Arbéla!”
- 71 E₂KUR.RA šu-un-du-lu BARAG ši-ha-a-ti
- 72 mu-kin₂ GARZA ru-qu-u₂-ti URU.arba-il₃ „A régi rítusok megtartója, Arbéla!”
- 73 SUHUŠ.MEŠ-šu ku-un-na ki-i ša₂-ma-mi „Alapjai szilárdak, mint a mennyek”.
- 74 ma-ha-zu ši-i-ru BARAG NAM.TAR.MEŠ KA₂.GAL AN-e „Fenséges szentély, a sors szentélye, a mennyek kapuja”.
- 75 tam-ši-il-šu KÁ.DINGIR.RA.KI ši-na-šu URU.aš-šur „Babilón mása, olyan, mint Aššur”
- 76 Foster 1993, 91 (UET VI/2 403).
- 77 A királyi epithetonok között viszont ott van a jó pásztor. Seux 1967, 244–250.
- 78 Schaudig 2010, 153: „imperialistic intentions”.
- 79 Maul 1997, 122 skk.
- 80 Kiadása Gragg 1969.
- 81 Biggs 1974, 99, 25.
- 82 iri an-da-mú / an-da gu-lá / diğir en-líl^{ki} / dur-an-ki / ^den-líl kur-gal Biggs 1974, 46, 1–5. sorok.
- 83 Pl. *Išme-Dagan W* (ETCSL 2.5.4.23), *Ur-Namma C* (ETCSL 2.4.1.3), *Enmerkar és Ensuhkešdana* (ETCSL 1.8.2.4).
- 84 Michalowski 1990, 387: szerinte az irodalom reflektál magára az ókori Mezopotámiában is, akkor is, ha nincsenek elméleti művek.
- 85 Winter 2007, 121: „It is not yet explicit verbally in the archaic texts from Uruk, but is attested visually, in the cultic objects associated with the temples of the Eanna precinct of Uruk, dedicated to the goddess Inanna.”
- 86 Selz 2013, 318.
- 87 Algaze 1993, főleg 5–6.
- 88 Frayne 2009, 41.
- 89 Michalowski 1998, 245.

Bibliográfia

- ETCSL Black, J. A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Flückiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi, G. (szerk.): *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>) Oxford, 1998–2006.
- PSD The Pennsylvania Sumerian Dictionary, <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/nepsd-frame.html>
- UET Gadd, C. J. – Kramer, S. N. 1963. *Ur Excavation Texts VI/1: Literary and Religious Texts*. London. VI/II: 1966.
- Algaze, G. 1993. *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilisation*. Chicago–London.
- Alster, B. 1974. „On the Interpretation of the Sumerian Myth »Inanna and Enki«”: *Zeitschrift für Assyriologie* 64, 20–34.
- Asher-Greve, J. M. 1985. *Frauen in altsumerischer Zeit*. Bibliotheca Mesopotamica 18. Malibu.
- Asher-Greve, J. M. – Westenholz, J. G. 2013. *Goddesses in Context: On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*. Orbis Biblicus et Orientalis 259. Fribourg–Göttingen.
- Attinger, P. 1993. *Éléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁₁/e/di «dire»*. Orbis Biblicus et Orientalis, Sonderband. Fribourg–Göttingen.
- Black, J. A. 1998. *Reading Sumerian Poetry*. New York.
- Black, J. A. – Cunningham, G. – Robson, E. – Zólyomi, G. 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. New York.
- Bergmann, S. J. 1964. „Untersuchungen zu syllabisch geschriebenen sumerischen Texten”: *Zeitschrift für Assyriologie* 56, 1–43.
- Biggs, R. D. 1974. *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh*. Oriental Institute Publications 99. Chicago.
- Cooper, J. S. 1983. *The Curse of Agade*. The Johns Hopkins Near Eastern Studies. Baltimore–London.
- Cooper, J. S. 2006. „Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation”: *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.
- Delaporte, L. 1923. *Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style orientale, II: Acquisitions*. Paris.
- Ferrara, A. J. 1995. „Topoi and Stock-Strophes in Sumerian Literary Tradition: Some Observations, Part I.”: *Journal of Near Eastern Studies* 54, 81–117.
- Foster, B. R. 1993. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature*. Bethesda, Maryland.
- Frayne, D. 2009. „The Struggle for Hegemony in »Early Dynastic II« Sumer”: *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 4, 37–76.
- George, A. R. 1997. „»Bond of the Lands«: Babylon, the Cosmic Capital”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 125–145.
- Gragg, G. B. 1969. *The Collection of the Sumerian Temple Hymns: The Keš Temple Hymn*. Texts from Cuneiform Sources 3. New York.
- Green, M. W. 1975. *Eridu in Sumerian Literature*. PhD disszertáció, Chicago.
- Güterbock, H. G. 1934. „Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200”: *Zeitschrift für Assyriologie* 42, 1–91.
- Heimpel, W. 2002. „The Lady of Girsu”: T. Abusch (szerk.): *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*. Winona Lake, 155–160.
- Kalla, G. 2012. „Babilón szent térségei”: *Axis I/1*, 9–49.
- Komoróczy, G. 1976. „Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie”: *Orientalia* 46, 80–86.
- Kramer, S. N. 1969. „Sumerian Similes: A Panoramic View of Some of Man’s Oldest Literary Images”: *Journal of the American Oriental Society* 89, 1–10.
- Kramer, S. N. 1976. „Poets and Psalmists: Goddesses and Theologians”: D. Schmandt-Besserat (szerk.): *The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin*. Bibliotheca Mesopotamica 4. Malibu.
- Lambert, W. G. 1987. „Goddesses in the Pantheon: A Reflection of Women in Society?”: J.-M. Durand (szerk.): *La femme dans le Proche-Orient Antique. Compte rendu de la XXXIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*. Paris, 125–130.
- Livingstone, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria 3. Helsinki.
- Löhnert, A. 2013. „Das Bild des Tempels in der Sumerischen Literatur”: K. Kaniuth et al. (szerk.): *Tempel im alten Orient. 7. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 11-13 Oktober 2009*. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 7. München–Wiesbaden, 263–282.
- Maul, S. M. 1997. „Die altorientalische Hauptstadt: Nabel und Abbild der Welt”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 109–124.
- Michalowski, P. 1990. „Presence at the Creation”: T. Abusch (szerk.): *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Harvard Semitic Studies 37. Atlanta, 381–396.
- Michalowski, P. 1998. „The Unbearable Lightness of Enlil”: J. Prosceky (szerk.): *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1–5, 1996*. Prague, 237–247.
- Ravagan, D. (szerk.) 2012. *Heaven on Earth: Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*. Oriental Institute Seminars 9. Chicago.
- Sallaberger, W. 1997. „Nippur als religiöses Zentrum Mesopotamiens im historischen Wandel”: G. Wilhelm (szerk.): *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale*. Berlin, 147–168.
- Samet, N. 2012. „On Agricultural Imagery in Biblical Descriptions of Catastrophes”: *Journal of Ancient Judaism* 3, 2–14.
- Samet, N. 2014. *The Lamentation over the Destruction of Ur*. Mesopotamian Civilizations 18. Winona Lake.
- Schaudig, H. P. 2010. „Cult Centralization in the Ancient Near East?”: R. G. Kratz – H. Spieckermann (szerk.): „*One God, One Cult, One Nation*”: *Archaeological and Biblical Perspectives*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 405. Berlin, 145–168.
- Selz, G. 1990. „Studies in Early Syncretism: The Development of the Pantheon in Lagaš. Examples for Inner-Sumerian Syncretism”: *Acta Sumerologica Japonica* 12, 111–142.
- Selz, G. 1995. *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 13. Philadelphia.
- Selz, G. 2013. „On Some Early Dynastic Toponyms”: J. Budka – R. Gundacker – G. Pieke (szerk.): *Florilegium Aegyptiacum – Eine wissenschaftliche Blütenlese von Schülern und Freunden für Helmut Satzinger zum 75. Geburtstag am 21. Jänner 2013*. Göttingen Miszellen, Beihefte 14. Göttingen.
- Seux, M. J. 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes*. Paris.
- Steinkeller, P. 1999. „On Rulers, Priests and Sacred Marriage”: K. Watanabe (szerk.): *Priests and Officials in the Ancient Near East*:

- Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East. The City and its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo), March 22–24, 1996.* Heidelberg.
- Tinney, S. 1996. *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimization in the Reign of Išme-Dagan of Isin (1953–1935 B.C.)*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 16. Philadelphia.
- Vacin, L. 2011. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. PhD disszertáció, University of London.
- Vanstiphout, H. L. J. 2004. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World 20. Leiden–Boston.
- Veldhuis, N. 2004. *Religion, Literature, and Scholarship: the Sumerian Composition Nanše and the Birds, with a Catalogue of Sumerian Bird Names*. Cuneiform Monographs 22. Leiden–Boston.
- Westenholz, J. G. 1998. „The Theological Foundation of the City, the Capital City and Babylon”: J. G. Westenholz (szerk.): *Capital Cities. Urban Planning and Spiritual Dimensions: Proceedings on the Symposium Held on May 27–29, 1996, Jerusalem*. Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2. Jerusalem, 43–54.
- Winter, I. 2007. „Representing Abundance: A Visual Dimension of the Agrarian State”: E. C. Stone (szerk.): *Settlement and Society: Essays dedicated to Robert McCormick Adams*. Ideas, Debates and Perspectives 3. Los Angeles – Chicago, 117–138.
- Yoshikawa, M. 1985. „Lagaš and Ki-Lagaš, Unug and Ki-Unug”: *Acta Sumerologica Japonica* 7, 157–164.
- Zólyomi, G. 2005. „A Hymn to Ninšubur on a Tablet in the Ashmolean Museum (BL 195A)”: Y. Sefati *et al.* (szerk.): „*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*”: *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, 396–412.