

Asszír koronázási rituálé

Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta
Pásztor Dániel

Bevezetés

Az asszír koronázási rituálé szövege egy töredékes táblán fennmaradt vallási szöveg, mely tartalma miatt egyedinek mondható – nem ismerünk más, hasonló asszír szöveget, mely ilyen részletes bepillantást engedne a koronázás bonyolult, összetett ceremóniájának menetébe. A szöveg kontextusának alaposabb és mélyebb megértéséhez elsőként a királyság intézményének legfőbb jellegzetességeit ismertetem, röviden bemutatva a mezopotámiai, majd az asszír királyság jellegzetességeit. Ezután a szöveg történeti kontextusának tisztázása érdekében kitérek a középasszír kori királyság jellemzőire is. Végül a szöveget hordozó agyagtábla bemutatását, illetve a szöveg tartalmi ismertetését követően, az ezekkel kapcsolatban felmerülő legfontosabb kérdéseket és problémákat vázolom fel.

A királyság intézménye Mezopotámiában

A mezopotámiai királyság intézményéről a források egyenetlen eloszlása ellenére megállapítható, hogy a Kr. e. 3. és 1. évezred között eltelt közel kétezer év alatt mindig isteni eredetűnek tartották. A királyság (sumerül: nam.lugal, nam.ensi, nam.en) eredetét tárgyaló számos irodalmi szöveg alapvetően kétféle felfogást tükröz erre vonatkozólag. Az egyik szerint a királyság nem egyidős a világ és az ember megteremtésével, az istenek csak később választanak királyt az emberek közül, ez az új intézményi forma az emberek igényeire adott válaszként, az emberi civilizáció alapvető szükségleteként jelenik meg. A másik felfogás szerint a királyság a már a teremtés pillanatától elrendelt társadalmi rend alapvető része.¹ Egy ettől eltérő gondolati rendszer alapján megfigyelhető még az az elv, mely a királyságot a történelem alapvető elemeként és mozgatórugójaként magyarázza. Időrendben tekintve itt is kétféle szemlélet jelenik meg. A korábbi a várost állítja középpontba, a dinasztikus elv kevésbé hangsúlyos, a királyság mindig egy városban összpontosul. Erre példa a *Sumer Királylista*, illetve a várossíratók a Kr. e. 3. évezred végén – 2. évezred elején. Később a nagyobb területi államok megjelenésével ez módosul az uralkodó személyének középpontba állításával, illetve az uralkodók egymásutániségének hangsúlyozásával. Erre példa az *Asszír királylista*.²

A kora dinasztikus kortól (kb. Kr. e. 2900–2335) kezdve a dél-mezopotámiai városállamok nagy része felett uralkodó „ensi”-k az istenek megbízott kormányzóiként irányították területeiket, címükből adódó legfőbb feladatkörük az istenek templomi birtokainak művelés alatt tartása, illetve ezek terményeiből az istenek ellátása volt.³ Mivel a városállamok valódi uralkodói a város istenei, ők hozzák meg a szükséges döntéseket. Az emberi uralkodók csupán megismétlik a földön az istenek által az égből végrehajtott cselekedeteket. A város főistene nevezi ki az őt képviselő földi királyt, aki végrehajtja az akaratát, a valódi uralom azonban – a földdel és erőforrásaival együtt – az adott isten kezében marad.⁴ Az istenek ellátása a nép gazdasági jóllétének záloga volt már a korai időktől kezdve. A király ennek megfelelően az istenekhez legközelebb álló személyként jelent meg, rituális kötelezettségekkel rendelkezett,

bár a papi feladatköröket az erre beavatott személyzet számára delegálta.⁵ Földi szerepe elsősorban a társadalom biztonságának, békéjének és igazságosságának fenntartásából állt. Ez utóbbiak az uralkodó pásztori szerepkörére utaltak, mely egyúttal az istenek kultuszainak megfelelő működését is szolgálta.⁶ René Labat mindezeket figyelembe véve már korai, úttörő munkájában is a nép jólétének megteremtését, az ellenségtől való megvédését, az igazságos uralkodást, valamint az istenek templomépítéseken és ünnepségeik megtartásán keresztül véghez vitt szolgálatát sorolja fel a király feladataiként.⁷ Mivel a királyság intézménye a kozmosz szerves részét képezte, annak fenntartásán keresztül a király a kozmosz rendjét is fenntartotta.⁸ Isteni szerepkörbe azonban ritkán emelték magukat a királyok,⁹ megelégedtek az isteni eredetű, emberfeletti képességekkel.¹⁰ Henri Frankfort összefoglalóan a mezopotámiai király három feladatát azonosította: az istenek akaratának értelmezését a népe számára, a népének képviselőt az istenek előtt, valamint a királyság igazgatását.¹¹ Beate Pongratz-Leisten szerint általánosan jellemző az ókori Kelet királyaira, hogy rátermettségük bizonyítása mindannyiuk egyéni feladata volt, és az erre irányuló motiváció szülte a királyok szöveges és képi ábrázolásait. A királyi autoritás megteremtéséhez szükséges háttérmunkálatokat pedig a szerző szerint mindig a királyi tudósok végezték.¹²

Az említett hosszú történelmi korszak folyamán mindvégig érvényes maradt, hogy a leendő király beiktatásához elengedhetetlen a királyságot megtestesítő regálék átvétele, melyek segítségével a jelölt eggyé lesz a királyság intézményével és alkalmassá válik az uralkodásra.¹³ A király csakis általuk gyakorolhatja hivatalát.¹⁴ A királyi regálék eredendően az égből származnak, önmagukban is az istenek tulajdonai, akik külön-külön birtokolhatják, tetszőleges földi királyra átruházhatják, és el is vehetik tőle.¹⁵ Az isteni felhatalmazás eszközeiként a király és alattvalói számára is a legitimitás elengedhetetlen eszközei voltak, mivel rajtuk keresztül érintkezhet az uralkodó az isteni világgal.¹⁶ A leggyakrabban előforduló regálék az irodalmi szövegekben és az asszír királyfeliratokban Ursula Magen vizsgálatai alapján a jogar (*haṭṭu*) és a korona (*agū*), de gyakori még a trón (*kussū*), a pásztorbot (*zaqiptu*) és a fegyver (*kakku*) is.¹⁷ Frankfort szerint égi eredetüknek megfelelően a fizikai tárgyakat külön-külön az istenek különböző szentélyeiben őrizték, hogy majd az új király beiktatásakor az istenek nevében átruházzák rá azokat.¹⁸

Összességében elmondható, hogy a királyság szakrális intézmény volt, de a profán tértől nem vált el annyira élesen, mint amennyire az arra reflektáló szövegek hatalmas mennyisége láttatja. A királyság mellett ugyanis minden más, a társadalom részét képező intézmény egyaránt isteni eredetűnek számított.¹⁹

Az asszír királyság a középasszír korban és később

Az Asszír Birodalom (*māt Aššur*^{ki}) legelső politikai és egyúttal kultikus fővárosa az Észak-Mezopotámiában, a Tigris nyugati partján fekvő Assur városa (𐎶𐎵 Aššur) volt. A kezdetben önálló, Aššur isten lakhelyét jelentő városállam a Kr. e. 15. század végé-

től már egy fokozatosan terjeszkedő birodalom fővárosává vált. Mint a birodalom főistenének, Aššurnak városa az évszázadok alatt végig a legfontosabb kultikus központ maradt, mely a birodalom ősiségét testesítette meg. Bár a politikai fővárosokat az évszázadok alatt többször is megváltoztatták, a város mindvégig az uralkodó dinasztia ősi központjának számított. A politikai változások ellenére Aššur szentélye sem áthelyezhető, sem lemásolható nem volt. Az asszír király (*šar māt Aššur*) mindvégig a főisten, Aššur helytartójaként működött, a birodalom, a város és a főisten neve állandó egységet alkotott.²⁰ A város a Kr. e. 14. század közepén a dél-mezopotámiai Nippur városának *libbi āli* (𐎶𐎶𐎶 A₃.URU) dísznevét²¹ is felvette, Aššur isten ősi szentélye pedig ennek mintájára a nippuri Enlil-szentély „Ekur”, illetve „Ešarra” neveit is. A városállamnál már kiterjedtebb területi egység elnevezését, a *māt Aššur* (Aššur országa) összetételt I. Erība-Adad (Kr. e. 1392–1366) használta először, majd fia, I. Aššur-uballit (Kr. e. 1363–1328) déli, valószínűleg babilóni mintára a „király” címet (*šarru*) is felvette, melynek viselése Assurban mindaddig kizárólag a főisten privilégiuma volt.²² Ebben az időszakban, a középasszír kor elején lépett túl Assur városa egy befolyásos kereskedő állam keretein és lépett be a nagyhatalmak táborába.²³ A megnövekedett centrumot, a *māt Aššur*t ezek után a *libbi āli* és *šiddi māti* alkotta, tehát egy politikai-vallási központ és a környező területek.²⁴ Később a *māt Aššur* magában foglalta a Hábúr-folyó vidékét is, melyet az előbbivel együtt egyenrangú provinciák alkottak, és az asszír magterületet jelentették a birodalom bukásáig.²⁵

Az asszír király titulátúrájának legrégebbi elemeiként az *iššiak Aššur* („Aššur isten helytartója”), majd a *šakni Enlil* („Enlil isten kinevezettje”) titulusokat használták. A Kr. e. 2. évezred elejétől, az óasszír korban használt *iššiakku* a sumer „ensi” akkád formájaként önmagában is szakrális jellegű titulus volt, Aššur isten királyi címével (*šarru*) szemben egyfajta földi helytartói státuszra utalt.²⁶ Ez utóbbi titulus kizárólag királyfeliratokban fordul elő, hivatalos dokumentumokban az uralkodó a *waklu* (‘felügyelő’), a *rubūm* (‘herceg, fejedelem’), valamint a *bēlum* (‘úr’) címek valamelyikét viselte.²⁷ A *šaknu* (‘kinevezett’) ebben a formában szintén szakrális címet takart, bár eredetileg adminisztratív funkciót jelölt. Együttes megjelenésük I. Šamši-Adad (Kr. e. 1814–1782) uralkodásához kötődik, de véglegesen I. Aššur-uballit idején mentek át a használatba.²⁸ Következő állomást jelentett I. Adad-nērārī (Kr. e. 1305–1274) idején Aššur főpapi címének, a *šangū*nak a felvétele, valamint ekkor jelennek meg jelzős és birtokos szerkezetekben más egyéb szakrális titulusok is, mint például az *išippu* (‘tisztítópap’) és a *šatammu* (déli eredetű szakrális titulus, ‘templomi előljáró, helytartó’) is.²⁹ A királyi (*šarrūtu*) és a papi (*šangūtu*) titulus jelentése gyakran összeforr a feliratokban, mely a királyság és a „*šangū*-ság” intézményének azonossá válására utalhat.³⁰ Az imént említett I. Aššur-uballit, aki már egy katonaállam és birodalom kiépítésén fáradozott, a *šarru* cím felvételével jelezte, hogy a legfelsőbb földi hatalom birtokosává vált, még ha korábbi helytartói (*iššiakku*) címét meg is tartotta.³¹

A birodalom korai kezdeteitől fogva a királyi ideológia alapjává vált, hogy Aššur isten az uralkodóra földi helytartóként egy nagyobb terület, majd a világ igazgatását bízta rá. Ugyanakkor Aššur főpapaként feladatkörének részévé vált, hogy a főisten és népe, az égi és földi szféra között közvetít-

sen.³² Ez egyrészt az istenek akaratának kifürkészését,³³ másrészt pedig az istenek kegyének keresését jelentette. Az utóbbi kötelesség elsősorban arra utal, hogy a legfőbb vallási ünnepeken aktívan részt kellett vennie,³⁴ valamint gondoskodnia kellett a különféle áldozatokról és a templomok felújításáról is.³⁵ A király Aššur isten ünnepi rituáléin szorosan együttműködött a főisten templomi *šangū*-papjával. A király a kiemelt ünnepeken személyesen részt vett és a főszerepet töltötte be, míg a *šangū*-pap a király távollétében a személyzet többi tagjával látta el a papi feladatkört, tehát nem csupán tiszteletbeli, hanem valós szerepkörre utaló titulusról beszélhetünk.³⁶ Aššur *šangū*-papjaként feladatköre egyaránt magába foglalta, hogy országának határait kiterjessze, a világot Aššur uralma alá helyezze.³⁷ Harcosként seregei élén a királyságon kívül is képviselte Aššur isten fennhatóságát.³⁸ Ennek érdekében rendszeresen hadjáratokat kellett vezetnie ellenségei ellen a világ minden égtája irányába, s ezek zsákmányából ambiciózus építési munkálatokat finanszírozott, hogy azokon keresztül is tovább növelje saját dicsőségét.³⁹ A hódítások egyértelmű szöveges megnyilvánulásai szintén I. Adad-nērārī korára tehetők: epithetonok sora utal a király hódító szerepére, a hadjáratleírások pedig a királyfeliratok önálló szakaszaként ékelődnek be a titulátúra és az építési beszámolók közé.⁴⁰ A háborúkat elvileg az istenek indították, a király csupán az eszközük volt, ahogy fegyvereit is ők adták és tisztították meg, ellátva azokat isteni erejükkel, harci jelvények formájában pedig az istenek fizikailag is elkísérték a királyt hadjáratain. A király ellenségei egyúttal Aššur ellenségeivé váltak, a hadjáratok végső győztesei így Aššur és a pantheon egyéb istenei voltak, az asszír hadviselés tehát egyértelműen szakrális aspektussal is bírt.⁴¹ A belső autonómiájukat megőrző vazallus királyságok⁴² szerződésben kötelezték magukat Asszíria iránti hűségükre, melynek megszegése szintén Aššur és a szerződést garantáló istenek elleni vétéknek számított, és Aššur földi helytartójának megtorlása követte.⁴³ A király a középasszír korban nem csupán Aššur papja lett, hanem az istenekhez legközelebb álló, általuk szeretett személy. Mindez vallásos jelleget kölcsönzött a királyság intézménynek, és a királyi trón szilárdságát és a dinasztia örökké tartó fennmaradását szorosan a templomi kultuszok fennmaradásához kötötte.⁴⁴

Az asszír király beiktatásának pillanatától kezdve osztozott az istenekkel rettentő kisugárzásukban (*melammu*), az uralkodó mint az istenség képmása később gyakorivá vált motívuma is ekkor lát napvilágot.⁴⁵ A király pásztori szerepe szintén babilóni mintára jelenik meg I. Adad-nērārī idején, majd I. Tukultī-Ninurta uralkodása alatt ez kiegészül és ötvöződik a szoláris motívumokkal. Az újasszír korban pedig gyakorivá válik a király tökéletes testfelépítésének motívuma, mely szintén az emberfeletti embert, valamint az istenekhez való hasonlatosságot helyezte előtérbe.⁴⁶ Mindezek üzenete, hogy a király népének jóléte az istenek által rá rótt feladatok teljesítésének függvénye.⁴⁷

Az asszír király kiválasztása az istenek által vagy az előző király által történhetett. A királyfeliratok tanúsága szerint a királyt az istenek már fogantatása előtt vagy annak pillanatában kiválasztották az uralkodásra.⁴⁸ Az isteni kiválasztás rituális keretek között már a herceg idősebb korában divináció – legfőképpen májvölgy – segítségével zajlott. Az isteni kiválasztást követően az isteni neveltetés következett, melynek motí-

vuma már a középasszír kortól megjelent.⁴⁹ A királyság másik legitimációs alapja az isteni kinevezés mellett a dinasztikus öröklődés, valamint az előd általi kijelölés volt. Egyfelől már a középasszír korban, a Kr. e. 13. században fontossá válik a *zēr šarrūti* ('királyi sarj') elve, mely egy ősi eredetű és örökké tartó dinasztia koncepcióját tükrözi és az újasszír korig töretlenül megmarad.⁵⁰ A királyi utódot ugyanakkor legkésőbb a Szargonida kortól (Kr. e. 8. század vége – 7. század vége) az előző király választotta ki fiai közül, bár nem mindig a legidősebbet. Miután a választás az említett módon isteni megerősítést nyert, a koronázás előtt még külön ceremónia során trónörökössé avatták, ahol a királyság prominens személyeinek, köztük a palota hivatalnokainak és a vazallus királyoknak hűségesküt kellett tennie. A ceremónia során az esküt letevők ajándékokat hoztak a leendő koronahercegnek, aki ezután költözhetett be a Trónörökösi Palotába (*bīt ridūti*).⁵¹ Ennek ellenére a királyi utódlás gyakran ütközött nehézségekbe, nem ritkán trónviszályokba torkollott.⁵² A kijelölést követően a koronahercegnek bizonyítania kellett kormányzási képességeit.⁵³ A király beiktatásáról és trónra lépéséről kevés információ maradt fenn. Az erre vonatkozó információk kizárólag Aššur-ah-iddina (Kr. e. 681–669) és Aššur-bān-apli (Kr. e. 669–630) felirataiból származnak. Nem tudni, mikor kapta meg a király a regálékát, csak sejteni lehet, hogy ez a beiktatáskor történt.⁵⁴ A ceremónia ekkor Ninivében, a korabeli fővárosban zajlott. Assur városára nincs szöveges utalás.⁵⁵

Mivel a koronázási rituáléra vonatkozó szöveg a középasszír korból származik, nem tudni, hogy vajon a koronázás és a trónra lépés ceremóniája egyazon vagy külön alkalommal történtek-e, változott-e és ha igen, hogyan változott a rendjük, illetve mi volt ebben Assur városának és a későbbi fővárosoknak a szerepe és kapcsolata. Feltehetően minden király a korabeli fővárosban lépett trónra, de Assur kultikus jelentősége miatt a város a koronázás helyszínéül végig megmaradhatott.⁵⁶

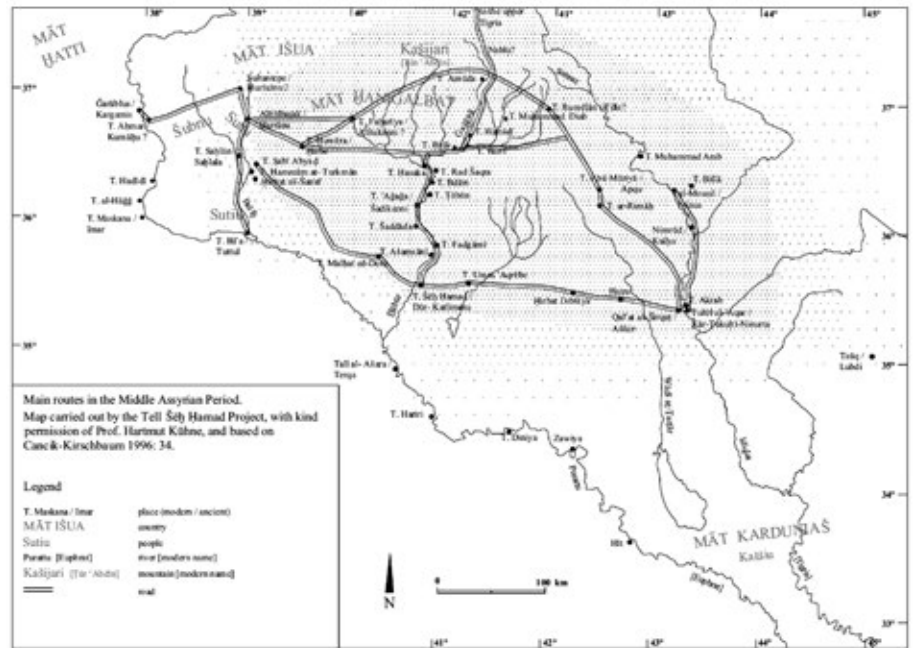
Az asszír királyság I. Tukultī-Ninurta és utódai korában

Az uralkodó katonai tevékenységéhez köthető a korábbi Mitanni Birodalom – az asszír szövegekben Hanigalbat – magterületének végleges integrálása a birodalomba.⁵⁷ Bár csupán rövid időre, de a birodalom nyugati határa ekkor éri el először az Euphrátés keleti partját⁵⁸ (1. kép). Az Euphrátés felső folyásánál és az északnyugat-mezopotámiai régióban I. Tukultī-Ninurta foglalt el korábban hettita kézen lévő területeket, valamint az északi és keleti hegyvidéki területeken is sikeres hadjáratokat folytatott.⁵⁹ A Babilónban uralkodó, kassú származású király, IV. Kaštiliaš ellen egy korábbi szerződés megszegésére hivatkozva sikeres hadjáratot vezetett, melynek során az asszír hadsereg kifosztotta Babilont és más déli városokat is, majd Babilónia rövid ideig behódolt.⁶⁰ A hadjáratok során az asszírok elhurcolták a babilóni királyt és a lakosság egy részét is.⁶¹ Később a király egy békés látogatást is tesz Babilóniába, ahol felajánlásokat tesz a nagyobb szentélyek istenei számára. Egy később kinevezett vazallus király lázadása után vezetett, második hadjárat során történhetett, hogy a város istenének, Marduknak a szobrát is elhurcolták, a babilóni főisten kultusza azonban valószínűleg Asszíriában is folytatódott.⁶² Az

isten szobrának elhurcolása a lélektani hatáson túl egyúttal megfosztotta Babilón városát annak legfőbb védelmezőjétől. A zsákmány részeként a király agyagtáblákat is rabolt, mely mind a babilóni műveltség és kulturális elemek átvétele, mind a szöveggyűjtés és szövegalkotás hagyományai számára hatalmas lendületet adott Asszíriában, ez pedig a későbbi évszázadok asszír királyai számára is példaként szolgált.⁶³

A birodalom kiépítésének ebben a fejlett szakaszában a király új, univerzális uralmat kifejező titulusokat vett fel, köztük a babilóniai eredetű „négy világtáj királya” (*šar kibrat erbetti*) epithetont is. A király titulátúrájában megjelennek a király szoláris aspektusára utaló epithetonok is.⁶⁴ Babilónia meghódításának hatására veszi fel a király a „Sumer és Akkád királya”, a „Karduniaš királya”, a „Sippar és Babilón királya”, valamint a „Tilmun és Meluhha királya” epithetonokat.⁶⁵ Szintén babilóniai hatásra Aššurt néhol „Asszír Enlil” vagy csak „Enlil” néven említik. I. Tukultī-Ninurta uralkodásának egyik fia által elkövetett merénylet vetett véget. A trónon egymás után három gyermeke követte rövid uralkodásokkal (összesen Kr. e. 1207–1193), melynek következtében a hatalmi egyensúly körülbelül harminc évig Babilón irányába tolódott.⁶⁶

Az uralkodó nevéhez számos építkezés kötődik. Feliratai szerint végzett felújításokat a már évszázadok óta királyi rezidenciaként működő, ún. Régi Palotában, de a város északnyugati részén kialakított teraszon saját palotát is emeltetett, az ún. Új Palotát.⁶⁷ A birodalom politikai központját elsőként I. Tukultī-Ninurta változtatta meg. Assur ősi városa helyett szűz talajon a Tigris bal partján, Assurtól néhány kilométerre északra egy saját várost építtetett, melyet saját neve után Kār-Tukultī-Ninurtának nevezett el.⁶⁸ Ekkor vált szét először Asszíria történetében a vallási és a politikai központ.⁶⁹ A város egyik egyedi vonását adta, hogy az asszír történelemben szintén először és egyúttal utoljára Assur városán kívül is szentély épült a főisten, Aššur számára. A különböző mezopotámiai isteneknek épült templomokon kívül a király saját maga számára egy új, monumentális palotakomplexumot is építtetett.⁷⁰ Az építkezések okaként felvethető Aššur birodalmi isten szerepe, mely egy új, nagyobb központot igényelt, de a király egyéni ambíciói is.⁷¹ Elkészülése után a templom csak rövid ideig működhetett, a királyi udvar rövidesen a várost is elhagyta.⁷² A királyt új, saját városában épült palotájában gyilkoltatta meg egyik fia, és közvetlen utódja, Aššurnādin-apli (Kr. e. 1207–1204). Babilónia déli részét Asszíria már I. Tukultī-Ninurta életében elvesztette, majd később egész Babilónia területét.⁷³ Nem tudni, hogy már a király uralkodása alatt, vagy csak a király meggyilkolása utáni viharos politikai időszakban zárták be a templomot. A város elhagyása is köthető akár az uralkodó halála utáni időszakhoz, de szerepet játszhatott az a konzervatív irányvonal is, mely szerint Aššur ősi fővárosának és kultuszhelyének köteléke nem lazítható meg.⁷⁴



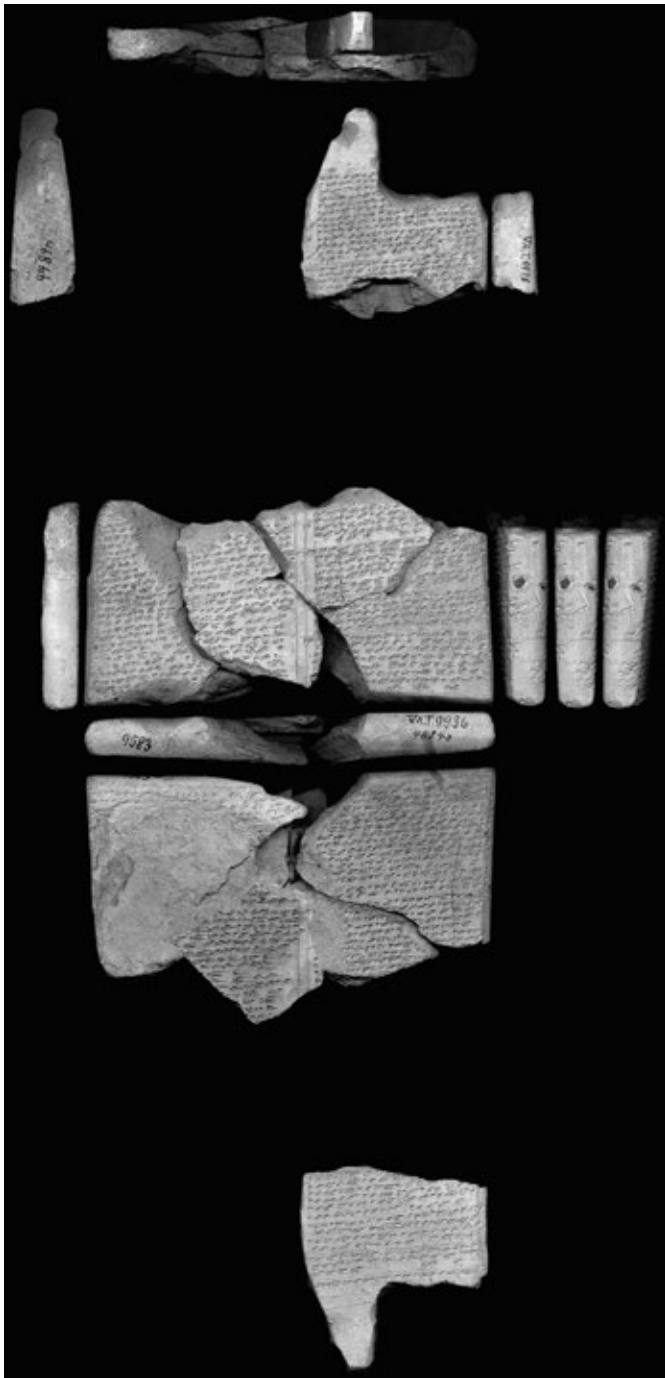
1. kép: A középasszír birodalom területe I. Tukultī-Ninurta idején.

Forrás: Pongratz-Leisten 2015, 162

I. Tukultī-Ninurta uralkodása idején átvett babilóni kulturális elemek között kiemelkedik a Marduk-kultusz meghonosítása. A Marduk-kultusznak a középasszír korban már megvolt a hagyománya. I. Aššur-uballit korából több szöveg is utal arra, hogy Marduknak külön szentélye volt Assurban, a király írnoke is babilóni származású volt. Az isten kultusza azonban I. Tukultī-Ninurta alatt érte el legnagyobb jelentőségét.⁷⁵ A Kār-Tukultī-Ninurtában emelt Aššur-templom építészetiileg babilóni mintát követett, ezen kívül az is tudható, hogy számos babilóni és kassú származású deportált vett részt az új város építkezésén, melyek magyarázhatóak azzal, hogy Aššur mellett Marduknak is épült ott szentély, talán az elhurcolt Marduk-szobornak, erre azonban nincs semmilyen bizonyíték.⁷⁶ Az, hogy az uralkodó építtetett szentélyt Marduknak, valószínűsíthető. Került elő olyan dokumentum az új városból, mely a Marduk-szentélyen dolgozó munkásoknak szóló szállítmányokról beszél.⁷⁷ Egy másik lehetőség, hogy Marduk szobrát Assurban helyezték el. A szobornak szállást adhatott Aššur isten temploma, de az I. Aššur-uballit által alapított Marduk-szentély is.⁷⁸ A király és közvetlen utódai közül senki sem szolgáltatva visza Marduk szobrát. A király meggyilkolása után még százhat évig Asszíriában tartózkodott, és csupán a rövid ideig uralkodó Ninurta-tukul-Aššur (Kr. e. 1134) idején került vissza a babilóni Esagilába.⁷⁹

A koronázási rituálé és egyéb kapcsolódó szövegek

A koronázási rituálé szövege három táblatöredékből áll (KAR nos. 135, 137 és 216).⁸⁰ Mind a három töredék Aššur templomának archívumából került elő, írásjelek formája alapján egyértelműen középasszír eredetűek. A tábla rekonstruált szövege összesen négy kolumnás, melyből kettő az előlapon, kettő a



2. kép: A koronázási rituálé táblája.
Forrás: <https://cdli.mpiwg-berlin.mpg.de/>

hátlaapon olvasható. Jelenlegi állapotában még mindig töredékesnek mondható, mivel a szöveg eleje és a vége teljesen hiányzik⁸¹ (2. kép).

A szöveg megmaradt középső részében vegyesen szerepelnek a rituálé során végzett cselekedetek (*agenda*), valamint a recitált szövegek (*dicenda*) leírásai.⁸² A megmaradt szakaszok cselekménye nagyrészt az Aššur-templomban játszódik (I 27'b–II 38a), ahová a király egy processzió során érkezik (I 26'–27'a), majd a palota területén folytatódik (II 38b–rev. III 14). Az Aššur-templomban zajló cselekmények elsősorban az Aššurnak és a templom többi istenének szóló felajánlások,

valamint a koronázás aktusa köré csoportosulnak. Az utóbbi rituálé valószínűleg Aššur isten képmása előtt történt, ahol az előzőleg leírt felajánlási rituálé is zajlott.⁸³ A palota területén ezt követően a király birodalmának tisztviselőit iktatja be hivatalukba. A cselekmények középpontjában minden esetben a király áll, a templomi rituálék során a templom *šangû*-papja segítkezik neki. Ez a jelentősebb vallási események későbbi leírásaiban sem változik.⁸⁴ Kiemelt szereplői ennek a szövegnek a birodalom magas rangú tisztségviselői is, akik a ceremónia során végig elkísérik a királyt, és a palotában zajló rituáléknak is aktív résztvevői. Mellékszereplők ezen kívül a királyi hordszék vivői, valamint az énekesek és hárfások. A városi írnok csupán említés szintjén jelenik meg. Amennyiben a tábla elejének szövege szintén a palotában játszódtott, a rituálé a palotában kezdődhetett, a tisztségviselők is ekkor gyűlhetek össze először, majd onnan kísérhették a királyt Aššur templomába.⁸⁵ A helyszínek „palota – templom – palota” sorrendje keretes szerkezetet adna a teljes ceremóniának.⁸⁶ Az események leírásának menetét időről-időre megtörik az isteneknek szánt felajánlások felsorolásai.⁸⁷ A felajánlásokat a király vagy a *šangû*-pap adja, de nem derül ki, hogy a felsorolások hogyan illeszkednek az események sorrendjébe.⁸⁸ A felajánlások között szerepelnek állatáldozatok is, de többségében különböző mennyiségű és minőségű kövekből állnak, melyeket az assuri templomok isteneinek adományoztak.⁸⁹ A szöveg bizonyos szakaszait az írnok vonalakkal választotta el, ezek azonban nem tekinthetők tematikus egységeknek, az elválasztások így alkalmanként indokolatlannak tűnnek.⁹⁰

A szöveg a Kār-Tukultī-Ninurta isteneinek említése miatt mindenképpen a Kr. e. 13. század végére vagy a Kr. e. 12. század elejére datálható. A kutatás alapvetően I. Tukultī-Ninurta uralkodása vagy közvetlen utódai idejére keltezi.⁹¹ Mivel a szöveg középasszír eredetű és hasonló szöveget sajnos egyáltalán nem ismerünk, ezért felmerül a kérdés, hogy a rögzített szöveg milyen régi rituálékat ír le, illetve fennmaradtak-e azok a későbbi évszázadokban is ebben vagy hasonló formában.⁹² A rituálé fennmaradása mellett szólhat, hogy a szöveg Kr. e. 1. évezredi régészeti kontextusból származik, tehát a kéziratot évszázadokon át megőrizték a templomban.⁹³

A szöveggel kapcsolatos, hasonlóan központi kérdés, hogy a leírt rituálét vajon a király uralkodásának elején végezték-e el,⁹⁴ vagy rendszeresen megismételték.⁹⁵ Az utóbbi lehetőség mellett szólhat a kevés áldozati felajánlás és a teljes hivatalnoki apparátus megerősítése.⁹⁶ Amennyiben megismételt szertartásról beszélünk, az újévi *akītu*-ünnepség lehet a ceremónia legvalószínűbb időpontja. Müller ezt elutasítja, és öt évvel meg is cáfolja.⁹⁷ Érvelése szerint egy ilyen alkalom bár megfelelő lehetett a tisztségviselők hivatalának megerősítéséhez, de nem valószínű, hogy ilyenkor cserélte volna le a király a hivatalnokait. Frankena ezzel szemben éppen az újévi ünnepséget tartja egy ilyen ceremóniára a legalkalmasabbnak.⁹⁸ Az említett palotai ceremónia inkább szimbolikus, tehát nem a valódi kinevezések alkalmá lehetett. Az adományok kis mennyisége Müller szerint nem lehet mérvadó e kérdéssel kapcsolatban. A szöveg szerinte azért sem lehet újévi szertartás leírása, mivel eltér a babilóni újévi ünnepség szertartásának leírásától. Ezek mellett még nincs szó *akītu*-házról a szövegben, sem bármilyen rituális cselekedetről, mely ne a koronázáshoz kapcsolódna. Frankena, aki teljes bizonyossággal az *akītu*-ünnepséghez



3. kép: Szimbolikus koronázási jelenet egy asszír sisakon. A sisak a berlini Axel Guttman Gyűjtemény része (leltári száma AG 504).
A kép forrása: Pongratz-Leisten 2015, 216, 30-as ábra

kapcsolja a rituálét, az *akītu*-ház említésének hiányát természetesnek tartja, mondván, hogy a szöveg megmaradt része az ünnepség egy másik önálló részéről tudósít. Szerinte tehát az asszír *akītu*-ünnepségnek egyaránt része volt egy ún. *tākultu*-rituálé,⁹⁹ valamint a koronázási rituálé Aššur templomában, az ún. *rēš-ḫameluḫḫin* végzett ismeretlen rituálé, valamint a beiktatási ceremónia a palotában.¹⁰⁰ Frankena szerint az is egy egyszeri koronázási rituálé ellen szól, hogy a királyra a szöveg végig „király”-ként hivatkozik, már a koronázás aktusa előtt is. Seux párhuzamok alapján ezt az érvet elutasítja, a „király” cím szerepe egy egyszeri koronázási rituálé alanyára is vonatkozhat.¹⁰¹

Kérdésként merült még fel a kutatásban, hogy az Aššur-templomban zajló koronázás a királyi hivatalba (*šarrūtu*) és főpapi hivatalba (*šangūtu*) való beiktatásra egyszerre vonatkozik-e, vagy csupán a főpapi hivatalba való beiktatásra. Azok a szerzők, akik eddig egyáltalán feltették ezt a kérdést, egyértelműen az utóbbi lehetőség mellett foglaltak állást. Magen fejtette ki először ezt a nézetet. Egyrészt a *šangū*-papság átvétele kizárólag a szövegünkből ismert.¹⁰² Másrészt a két intézmény különállását is jelezve, a szöveg a szokásos királyi

korona helyett (*agū*) a szövegekben ritkábban előforduló *ku-lulu*-fejpántot említi.¹⁰³ Ehhez a nézethez csatlakozik Kryszak, aki a „királyságra” való utalásokat hiányolja a szövegben. Érvelése egyik részében felhívja a figyelmet, hogy a tábla elején lévő töredékes részben az uralkodót a szöveg kezdetől fogva „király”-ként említi, tehát ugyanazt az érvet használja, melyet Frankena használt, hogy szövegünket az *akītu*-ünnepséggel összekapcsolja. A „királyság trónja” (*kussī ša šarrūte*) az egyetlen olyan elem, mely a királyság fogalmára utalna, és ennek is csak jelentéktelen szerep jut. A szerző ezen kívül a regálék átadását is hiányolja, mely viszont gyakran előfordul a királyfeliratokban. A két említett intézmény különállóságát hangsúlyozva úgy véli, hogy külön beiktatási ceremóniát igényeltek.¹⁰⁴ Ugyanakkor a tisztségviselők beiktatását mégis a királyi beiktatáshoz köti.

Amennyiben a leendő uralkodó két intézménybe való beiktatását egyazon ceremónián belül a palota és a templom között két részre osztották, majd mindezt a tisztségviselők beiktatása követte, mindez csak megerősíthette a két intézmény elválaszthatatlanságát.

Jegyzetek

1 Ennek kifejtéséhez lásd például Cancik-Kirschbaum 2007, 171–177. Az előbbi felfogásra a szerző többek között a sumer nyelvű *Lagaši királylistát*, az *Enki és Inanna* címet viselő elbeszélést, valamint az akkád nyelvű *Etana-eposz* prologusát hozza fel példaként, lásd 175. Az utóbbi felfogás forrásaként a király különálló teremtésének mítoszát (Jiménez 2013; a szövegről magyarul Vér 2018, 187), illetve valamennyi királyhimnusz és királyfelirat legitimáló passzusát, köztük a királyi titulaturákat emeli ki. Az *Enki és Inanna* mítoszban az uralkodás számos egyenrangú esszenciája, ún. „me”-je kerül felsorolásra, köztük egyaránt szerepelnek

absztrakt fogalmak, úgy mint az „uralom” (nam.en), „pásztorság”, (nam.sipad) és a „királyság” (nam.lugal) is, valamint királyi regálék, például a jogar, a korona és a trón. A *Lagaši királylistában* az „ensi”-ség (nam.ensi) érkezik először a földre. Az uralkodás „me”-jeinek előfordulásához a különböző irodalmi szövegekben és királyfeliratokban lásd Magen táblázatát (1986, 20–21).

2 Cancik-Kirschbaum 2007, 177–180. A szerző szerint ez egészült ki később a birodalmak egymásutániságának elvével (*translatio imperii*). Gadd (1948, 35) a királyi intézmény isteni eredetének legfőbb forrásaként említi a Sumer királylistát.

- 3 Lásd ehhez röviden Gadd 1948, 37–39. A szerző ezek alapján általánosságban is a mezopotámiai királyok papi feladatköréről beszél, mely legfőképpen számtalan vallási kötelezettségükben nyilvánul meg. Mindennek példaként az asszír *iššiakku* címet emeli ki.
- 4 Ennek kifejtését dél-mezopotámiai városállamok, valamint Assur város példájával lásd Labat 1939, 33–35. Egy későbbi koncepció szerint a városok élén álló isteneket is egy, a pantheon élén álló főisten jelöli ki, hogy a többi isten felett uralkodjanak.
- 5 Gadd 1948, 40.
- 6 Ehhez lásd például Pongratz-Leisten 2015, 411. A szerző által idézett, Kr. e. 21. századi *Šulgi-himnusz*ban a pásztori szerepkör az igazságos bíró szerepköréhez kapcsolódik. Az óbabilóni és asszír királyok pásztori szerepköreinek általános összehasonlításához lásd Maul 1999, 206, illetve Pongratz-Leisten 2015, 413.
- 7 Labat 1939, 43–49, illetve 52.
- 8 Frankfort 1948, 3. A mezopotámiai király és az egyiptomi fáraó általános összehasonlításakor a szerző azt is kiemeli, hogy az utóbbival ellentétben a király nem a természetfeletti hatalmak része, csupán közösségük egy tagja volt, ehhez lásd 6.
- 9 Az ún. istenkirályok korához magyarul lásd Esztári 2012, 38–40.
- 10 Cooper 2008, 261; lásd még Frankfort 1948, 248.
- 11 Frankfort 1948, 252.
- 12 Pongratz-Leisten 2015, 27. Nem véletlen tehát, hogy számtalan irodalmi szöveg foglalkozik legendás királyi alakokkal, melyek a király központi szerepét hangsúlyozzák, ehhez lásd még Pongratz-Leisten 2015, 26. A szövegekben leírt és a rituálék alatt recitált valamennyi, a királlyal vagy királysággal kapcsolatban elhangzó állítás a szerző szerint a tudósok egy adott történelmi kor kihívásaira adott válaszát jelentik, lásd 30–31.
- 13 Ennek példáihoz lásd például Frankfort 1948, 243–248.
- 14 Krecher 1976–1980, 110.
- 15 Erre Gadd (1948) is az *Etana-eposz* prologusát említi legjellemzőbb példaként. Az eposz szerint mielőtt a királyság leszállt volna az égből, a királyi regálék Anu előtt feküdtek, ehhez lásd még Krecher 1976–80, 110. Az asszír királyságra vonatkozóan lásd még Machinist 2011, 430.
- 16 Berlejung 1996, 32–33.
- 17 Magen 1986, 20–21. A különböző regálék megjelenésének eloszlásához, gyakoriságához lásd Magen táblázatát. Caplice és Heimpel szintén öt királyi attribútumot vizsgáltak, köztük ötödikként a trón helyett az absztraktabb „uralom” (*bēlūtu*) foglalt helyet. Táblázatukat lásd Caplice–Heimpel 1976–80, 142–143.
- 18 Frankfort 1948, 243–248.
- 19 Ennek különösen asszír vonatkozású összefoglalásához lásd Seux 1980–83, 172–173.
- 20 Ezek összefüggéséhez lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 71–72.
- 21 A név szó szerint ’városközpont’-ot jelent, Assur esetében a város legősibb részét jelölte, ahol a legfontosabb templomok – köztük Aššur isten temploma – és a paloták álltak.
- 22 Ennek kifejtéséhez lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 74–76. Gadd (1948, 36) megfogalmazása szerint ekkor, a Kr. e. 14. század folyamán küzdötték le az asszír uralkodók a királyság intézményével szemben táplált „primitív előítéletüket”. Ezt a sarkított állítást azonban a szerző nem fejt ki jobban. Mivel eredetileg Aššur volt a város tényleges királya, Seux (1980–83, 173) teokráciának nevezi annak igazgatási formáját, ennek meghaladása pedig autokráciához vezetett. A király abszolút hatalmáról érintőlegesen, lásd Garelli 1979, 323.
- 23 Ehhez lásd röviden például Postgate 1992, 247.
- 24 Az utóbbiak később külön tartományt is alkottak, de nem tudni, hogy az előbbivel közös igazgatással rendelkezett-e. Ehhez lásd Cancik-Kirschbaum 2014, 304.
- 25 Összefoglalásához lásd Postgate 1992, 251–252.
- 26 Lásd röviden például Frankfort 1948, 227. Gadd (1948, 39) a titulus eredete alapján az „ensi” címmel hasonló papi, vallási feladatkört lát benne. A cím korai használatához és fejlődéséhez lásd még Seux 1980–83, 167–168. Ezt a címet használták eredetileg az uralkodók felirataiban az óasszír korban, mikor Assur ország területe nem terjedt tovább a város határánál, az uralkodónak pedig a városi tanácsal kellett megosztania a hatalmát. A középasszír kor elején többek között ez is megváltozott, lásd röviden Heeßel 2020, 58–59. Az óasszír kori *primus inter pares* felfogással szemben a középasszír kortól elvileg semmi sem korlátozta a király hatalmát, egy befolyásos elit azonban bizonyíthatóan mégis korlátozhatta azt. Lásd röviden Kuhrt 1995, 506. Larsen (1974, 296–299) részletesen elemzi Assur városának politikai és gazdasági intézményeinek működését, illetve a király szerepét az óasszír korban. Assur hatalmi egyensúlya az uralkodó, a városi tanács, valamint a városháza intézménye között oszlott meg. Az *iššiak Aššur* címet a szerző főpapi titulusként értelmezi, ami lehetővé tette az uralkodó számára a közvetítést az isteni király, Aššur és a város közössége között.
- 27 Larsen 1974, 287. Korlátozott hatalma alapvetően a városi tanácstól származott, a város gazdasági és kereskedelmi életében az uralkodó csupán a városi tanácsot képviselte, a templomok gazdaságáról és az abban betöltött szerepéről ebben a korban nem tudunk, lásd *uo.*, 296–299. A korai titulusokról röviden lásd még Seux 1980–83, 142.
- 28 Cifola 1993, 7–11, illetve 12–16. Az *iššiakku* cím jelzős szerkezetben később egyéb istennevek mellett is állhatott. E titulusok összefoglaló áttekintéséhez lásd *uo.*, 155. Frankfort (1948, 229–230) már az előbbi király esetében is az északi Aššur és a déli Enlil istenség szinkretizmusáról beszél, bár megjegyzi, hogy csak I. Tukulti-Ninurta (Kr. e. 1243–1207) nevezi Aššurt „asszír Enlil”-nek vagy „Enlil”-nek. A király ettől kezdve már nem pusztán egy városállam uralkodója, mivel a nippuri Enlil isten Assur városába helyezte át az egész Mezopotámia feletti univerzális uralmának központját. Az északi birodalmi központ és a déli tradíciók összehangolása azonban mindenképpen korán elkezdődött.
- 29 Ehhez lásd Cifola 1993, 25. A konkrét epithetonok listájához és uralkodók szerinti besorolásához lásd *uo.*, 158. Cifola a *šatammūt* ’fő templomi adminisztrátor’-ként fordítja. A *šangū* előfordulásaihoz lásd Seux 1967, 287–288. Az *iššippu* és *šatammu* megjelenéséhez lásd 109–110, illetve 321. A *šangū* titulus megjelenéséhez lásd még Labat 1937, 131. Machinist (2011, 406) szerint az *iššiak Aššur* és a *šakni Enlil* a királyt az istenek adminisztratív képviselőjeként jelenítik meg, de a *šangū* címmel együtt mindhárom a királyra mint az istenek földi képviselőjére utal, illetve Pongratz-Leisten 2015, 202–205. Az *iššiak Aššur* és *šangū* titulusokról röviden lásd még Faist 2010, 18. Az asszír szakrális titulusokról és eredetükről röviden lásd Parpola 2020, 198–199.
- 30 Ehhez lásd Karlsson 2016, 93–103. A király ikonográfiai megjelenítése az istenek imádjaként a szerző szerint ugyancsak papi szerepkörre utal. Menzel (1981, vol. II, 2138-as lábjegyzet) és Winter (2003, 85–86) a két intézmény együttes megjelenéseit vagy felcserélhetőségét hangsúlyozzák. Erről és a *šangū* egyéb feladatairól lásd például Machinist 2011, 407; Van Driel 1969, 170–175; illetve Pongratz-Leisten 2015, 202–205.
- 31 Lásd röviden Heeßel 2020, 58–59. A másik, későbbiekben is használt titulus a „felügyelő” (*waklu*) volt, lásd még Jakob 2017, 143. A *šarru* cím felvételéhez lásd Cifola 1993, 22. Magen (1986, 15) értelmezése szerint a középasszír kortól az asszír királyok a korábban évszázadokig az Assur város feletti legfelsőbb hatalmat gyakorló Aššur isten jogkörével ruházták fel magukat növekvő területű királyságuk felett, míg Aššur továbbra is a város egyedüli királya maradt. A szerző szerint részben ennek köszönhető, hogy a királyok több ízben is új fővárost építettek maguknak, ahol immár királyi címen uralkodhattak a régi köztöttségek nélkül. A középasszír kor eleji változásokhoz lásd még röviden Faist 2010, 17.

- 32 Machinist (2011, 428–429) megfogalmazása szerint az isteni világ nézőpontjából az istenek küldöttje a földön, az emberi világ nézőpontjából pedig az emberek képviselője az istenek között. Liverani (1979, 301) szemlélete szerint a birodalom vallási aspektusa csupán egy kód, nem az üzenet része. Aššur isten valójában az asszír királyság egy kifejezési formája, ahogy az isteni felhatalmazás is csupán a legitimitáció kifejezése és nem az eredője. A birodalom politikai és gazdasági jellegéhez képest tehát a vallási jelleg csupán egy ideológiai máz, mely önmagában nem mond semmit a birodalom természetéről. Liverani tézisének egyértelmű kritikájához lásd Holloway 2002, 72–73.
- 33 A királyfeliratok többségében ez az „istenség parancsára...” (*ina qibit ... DN*) vagy az „istenség segédelmével...” (*ina tukulti ... DN*) jelzés értékű formulákban merül ki. Az udvari tudósok ilyen célú eljárásaival kapcsolatos források túlnyomó többsége a birodalom utolsó évszázadából, a Kr. e. 7. századból származik.
- 34 Lásd röviden Heeßel 2020, 57. A vallási ünnepségeket tárgyalva a szerző a kevés fennmaradt középasszír rituáléből csak a koronázási rituálét emeli ki, tanulmányában ezután a jóval nagyobb mennyiségű újasszír kori vallási szövegeket elemzi, lásd *uo.* 58, a király főszereplésével lezajlott tavaszi ünnepségek sorozatához lásd 60–64, illetve Menzel 1981, 173–174. A két világ közötti közvetítő szerepet számtalan forrás hangsúlyozza. A király felelőssége a rituálék és áldozatok fenntartásában szintén megjelenik a királyi titulátúrában, ehhez lásd még Jakob 2017, 144–145. Maul (1999, 212–213) érvelése szerint az asszír király papi, illetve országa és az istenek világa közötti közvetítő szerepét mutatja, hogy míg Babilónban Marduk állt a középpontban, a király a pap közvetítésével nyeri el az isten áldását, addig Assurban a király Aššur isten koronáját is viselhette a templom előudvarában, mely felruházta az isteni kisugárzással. A *šangû*-pap megjelenéseivel a vallási szövegekben lásd Menzel 1981, 130–159. A királynak az állam és a kultusz irányításában betöltött megnövekedett súlya miatt Van Driel (1969, 170–175) a vallási szövegek keletkezése idején a közvetítő szerepet már anakronisztikusnak látja, az „állam” és a király személye ahhoz túlságosan egybeforrt.
- 35 Labat 1937, 132.
- 36 Bár a források főleg a Szargonida-korból (Kr. e. 8–7. század) származnak, de a koronázási rituálé szövege alapján Menzel szerint a középasszír korban is számolhatunk e jelenség előképével. Ehhez és a király részvételével vagy anélkül lezajlott rituális alkalmakhoz lásd Menzel 1981, 157–158, illetve *vol.* II, 2138-as lábjegyzet.
- 37 A kutatás eleinte asszír vallási fanatizmusról beszélt, melynek mentén az asszír királyok vallási háborúban Aššur imádatát és kultuszát terjesztették, ez tükröződik a királyfeliratok korai fordításaiban is. A kutatás később a vallási „tolerancia” feltételezése felé tolódott. Az idegen istenek elhurcolása, az eskütelek az asszír pantheon isteneire, Aššur „fegyverének” elhelyezése az újonnan meghódított városokban nem kultuszbeli változtatások, hanem politikai behódoltatások részeit képezték. Ennek összefoglalásához lásd Holloway 2002, 12–64.
- 38 A megfogalmazáshoz lásd Jakob 2003, 20. A király harcos és védelmező szerepköréről, valamint a hódításhoz való kapcsolatukról lásd még röviden Kuhrt 1995, 508–509.
- 39 Ehhez lásd röviden szintén Heeßel 2020, 58–59. A király egyúttal függött is az istenek segítségétől, rajtuk állt a hadjárat sikere vagy bukása, lásd Nadali 2020, 75–76, illetve Jakob 2017, 139. A terjeszkedés parancsa a középasszír kortól szintén megjelenik a királyfeliratokban és a koronázási rituálé szövegeiben is, az utóbihoz lásd lejjebb. A hódításról, mint legfőbb ideológiai elemről, valamint megjelenéseiről az epithetonokban, lásd röviden Tadmor 2011, 87–88.
- 40 A titulátúra és a politikai fejlemények kapcsolatához lásd röviden Seux 1980–83, 142–143, illetve Jakob 2017, 143–144.
- 41 Labat (1937, 91–94; 259–263; 274) egyértelműen „szent háborúról” beszél, mely kifejezés nem vált teljesen elfogadottá. A rendezett centrum és a kaotikus perifériák közötti folytonos harc ideológiájának klasszikussá vált kifejtéséhez lásd Liverani 1979, 306–314. Maul (1999, 212–213) álláspontja szerint ezzel szemben a királyi ideológia nem a birodalomépítés politikai és gazdasági mozgatórugóinak, vagy a király hataloméhségének elleplezését szolgálja, a szöveges források sokasága utal arra, hogy része volt a korabeli világképnek. Legutóbbi kifejtéséhez lásd röviden Faist 2010, 18, Pongratz-Leisten 2015, 435, és Karlsson 2016, 113–122.
- 42 Ennek összefoglalását lásd Postgate 1992, 252–255.
- 43 Lásd röviden Jakob 2003, 20.
- 44 A *šangû*-papság ezen megfogalmazásához lásd Labat 1937, 131–132. Ursula Magen értelmezése szerint az I. Adad-nērārī idején felvett *šangû* cím önmagában is a terjeszkedés és a „szent háborúk” megvívásának kötelezettségét takarta. A gazdaságát korábban kereskedelemre alapozó városban a hódítások ideológiai kiegészítést igényeltek, ezt szolgálta az új cím felvétele is. A közvetítő szerep ehhez képest csak másodlagos. Lásd Magen 1986, 17, illetve Garelli 1979, 323.
- 45 Holloway 2002, 181–184, valamint Winter 2003, 83–85. Az isteni fogantatás, neveltetés, kiválasztás, az istenek által szeretett király, a rettentő ragyogás, istenekhez való hasonlatosság, isteni képmás motívumai időről időre újra megjelennek a Kr. e. 1. évezred folyamán, de a középasszír korból származnak. Ennek bizonyítására Peter Machinist az I. Tukulti-Ninurta idején keletkezett ún. *Tukulti-Ninurta-eposzt* elemzi, lásd Machinist 2011, 409–411, illetve 424. Az újasszír kori példákhoz lásd *uo.*, 413–421. A király szerepéhez, mint Ninurta, Marduk, Nabû és Tammuz földi utánzója és mása, lásd Parpola 2020, 206–211. A szerző szerint a nippuri Ninurta már a középasszír korban integrálódott az asszír pantheonba a *šangû* cím és a „világ királya” titulus megjelenésével egy időben. Az integráció a király isteni inkarnációként való bemutatását szolgálta, lásd *uo.*, 211. Az asszír hadjáratok ezután mitikus síkon is lejátszódtak. Ennek legrészletesebb kifejtéséhez lásd Amar Annus munkáját. A szerző a számos idézett irodalmi allúzió mellett az *iššiak Aššur* címben is a Ninurta-teológiát véli felfedezni, lásd különösen Annus 2002, 95–96.
- 46 Lásd röviden Winter 2003, 85–86; továbbá Nadali 2020, 75–76, illetve Pongratz-Leisten 2015, 413.
- 47 Ehhez lásd röviden Jakob 2017, 145. Nadali (2020, 71) megfogalmazása szerint a királyon keresztül nyilvánulnak meg Aššur láthatatlan tervei.
- 48 Az erre vonatkozó szövegek természetesen mindig már a király trónra kerülése után keletkeztek. A számos szöveg alapján René Labat egy isteni gyülekezetet rekonstruál, mely a király kiválasztása után sorsot szab számára, ez pedig kedvezően hat uralkodására, amennyiben teljesíti kötelezettségeit. Minderre Kr. e. 2. és 1. évezred, köztük újasszír példákat is hoz, valamint párhuzamot von a babilóni *Enûma eliš* teremtetéssel, melyben az istenek gyűlése választotta Mardukot az istenek királyává, lásd Labat 1937, 50–52.
- 49 A király és az istenek közelségének aspektusaihoz lásd szintén Holloway 2002, 181–184. A szerző kiemeli, hogy Asszíriában sem élő, sem elhunyt királyok kultusza nem ismert. Sem szöveges, sem képi ábrázolás nincs tovább, melyben az asszír királyt istenként ábrázolták volna. A királyt figurálisan sokkal inkább az istenek imádójaként ábrázolták. Ehhez lásd még Cooper 2003, 261, illetve Winter 2003, 85–86. Magen (1986, 17) szerint az így ábrázolt király ekkor figurálisan is *šangû*-papként jelenik meg.
- 50 Lásd röviden Cancik-Kirschbaum 1995, 11. A dinasztikus elvet tükrözi az *Asszír Királylista* is. Nagyon valószínű, hogy Asszíriában körülbelül ezer évig valóban egyetlen dinasztia uralkodott. Ehhez lásd például Radner 2010, 25–27, illetve Seux 1980–83, 146–147.

- 51 Ennek összefoglalásához lásd Frankfort 1948, 243, érintőlegesen Gadd 1948, 46, valamint Garelli 1979, 320–321. Az eskütétel résztvevőit Aššur-ah-iddina és Aššur-bān-apli kesei újasszír kori feliratai „Asszíria népe, kicsik és nagyok” elnevezéssel illeti. Bár az utód kiválasztásával kapcsolatos források az újasszír korból származnak, Labat (1937, 70–72) elképzelhetőnek tart hasonló eljárást a középasszír korban is, mikor a koronázási rituálé szövege is keletkezett. A beavatás folyamatához lásd még Renger 1976–80, 133–134.
- 52 A trónviszályok egyik legfőbb okaként az elsőszülöttség és a kiválasztás elvének ütközése nevezhető meg, ehhez lásd például Garelli 1979, 320–321. Eva Cancik-Kirschbaum szerint mivel a Szargonida kori trónöröklés körüli nehézségek szükségessé tették a királyság ideológiai alapjainak megszilárdítását, ez alakította ki a trónöröklés két legitimációs formáját, majd egy harmadikat, a mitológiai megalapozás gondolatát, melyről a szerző által tárgyalt irodalmi szöveg értekezik, lásd Cancik-Kirschbaum 1995, 15–20. A három legitimációs formáról lásd még Radner 2010, 25–27. Seux a trónviszályok gyakoriság miatt felteszi a kérdést, hogy vajon mekkora volt a valódi jelentősége az isteni legitimációnak, ha a trónt sokszor befolyásos személyek segítségével erővel szereztek meg. A szerző szerint egy istenek által uralt világban ez csak úgy képzelhető el, ha a puccsot is egyfajta istenítéletként képzeljük el. Sikeres puccs esetén az előző uralkodó válhatott illegitimé. Mindez pedig felülmúlhatta az apáról fiúra öröklődés elvét. Ennek kifejtéséhez lásd Seux 1980–83, 147–148.
- 53 Lásd Radner 2010, 27.
- 54 Az isteni beiktatás és a királyi regálék átadásának motívuma szintén már a középasszír korban megjelenik a királyfeliratokban, lásd Renger 1976–80, 132. Asszíriában I. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 1274–1245) uralkodása idején jelennek meg először királyi regálék, Aššur adományozza a királynak a jogart, a pásztorbotot, a fegyvert és az „uralom koronáját”. Ehhez lásd még Krecher 1976–80, 110.
- 55 Ezekhez lásd röviden Renger 1976–80, 133–134. A szerző nem említi Aššur-bān-apli koronázási himnuszát, mely Assurból került elő. A szövegről lásd később.
- 56 Seux 1980–83, 148.
- 57 Az irányítást a „nagyvezír” (*sukallu rabû*) alá helyezi, aki ezután a „Hanigalbat királya” címet is viselni fogja, lásd röviden Jakob 2003, 9, valamint Jakob 2017, 147. A király halála után ugyan a birodalom jelentős területeket veszített, Hanigalbat egy részét azonban a király egyik fia idején még birtokolta, lásd Jakob 2003, 11.
- 58 Lásd röviden Postgate 1992, 247, illetve Jakob 2017, 139. A hagyomány, hogy a nyugati határ az Euphratés mentén húzódik, túlélte a területi csökkenéssel járó időszakokat is, mikor a Kr. e. 9. században helyreállt az ideális határ. Ezzel a hagyománnyal csak III. Tukultī-apil-Ešarra (Kr. e. 745–727) szakított a Kr. e. 8. század közepén, lásd röviden szintén Postgate 1992, 257.
- 59 Kuhrt 1995, 355.
- 60 A babilóni eredetű ún. „P Krónika” szerint az uralom hét évig tartott (Kr. e. 1234–1228). Többek között Kuhrt (1995) kétségbe vonja ezt, és az asszír uralomra harminckét évet számít, mely e szerint Kr. e. 1202-ig, tehát I. Tukultī-Ninurta uralkodása utánig tartott. Ebbe valószínűleg a vazallus királyok uralkodását is beleszámolja. A krónika szövegéhez lásd Glassner 2004, 278–281. Jakob (2017, 125–132) a közvetlen asszír uralmat I. Tukultī-Ninurta uralkodásának végére, a vazallus királyok utáni időszakra helyezi. Bár a „P Krónika” szövege helytartók elhelyezését is említi, Jakob (2003, 10) kiemeli, hogy sem hivatalos felirat, sem adminisztratív dokumentum nem említi, hogy Babilónia területe betagozódott volna az asszír tartományi rendszerbe. A babilóni király legyőzésének lecsapódása az asszír udvarban az ún. „Tukultī-Ninurta eposz”, mely az asszír király dicsőségét hangsúlyozza, legutóbbi kiadásához lásd Foster 2005, 298–317.
- 61 Az uralkodó assziri tábláin (például RIMA 1, A.0.78.5: 48–59), illetve kār-tukultī-ninurta tábláin (például A.0.78.23: 56–68) a babilóni harcosok megöléséről és a király elhurcolásáról számol be.
- 62 Összefoglalásához lásd például Weidner 1939–1940, 119, illetve Jakob 2017, 125–132.
- 63 Babilónia meghódításához és kulturális elemeinek hatásához lásd Kuhrt 1995, 355–358, illetve röviden Pongratz-Leisten 2015, 31.
- 64 Lásd röviden Pongratz-Leisten 2015, 413, illetve Jakob 2017, 145. Az uralkodó titulusaihoz lásd Cifola 1993, 40–43.
- 65 Az uralkodó Babilónia meghódítása után felvett titulusaihoz lásd Cifola 1993, 42.
- 66 Jakob 2017, 132–134.
- 67 Az assziri építkezések összefoglalásához lásd Pedde–Lundström 2008, 163–164.
- 68 Lásd röviden például Andrae 1938, 121–125, Cifola 1993, 40, illetve Jakob 2017, 122. Az uralkodó assziri és kār-tukultī-ninurta építkezéseinek összefoglalásához lásd Weidner 1938–40, 109, illetve Eickhoff 1985, 48–49.
- 69 Cancik-Kirschbaum (2011–12, 71–72) megfogalmazása szerint a király célja neve ilyen módon történő megörökítésével a halhatatlanság elérése volt. Bár szakított egy történelmi hagyománnyal, egyfajta teremtési aktust végzett el, mely kiemelte az előző királyok sorából. A király feliratai szerint az építkezést maga Assur parancsolta, lásd például RIMA 1 A.0.78.23: 88–109.
- 70 A templom és a zikkurat egymás mellett a város nyugati felében helyezkedett el. Az épületegyüttes a palotával együtt uralhatta messziről a tájat, vö. például Eickhoff 1985, 27.
- 71 A tény, hogy Assurban és az új városban párhuzamosan is folytak építkezések, valamint az, hogy az új városban régészetiileg nem mutatható ki a két palota épületén kívül adminisztratív célú épület, sem nagyobb népesség letelepítéséről nem tudunk, Eickhoff (1985, 49–50) szerint megkérdőjelezhetővé teszik, hogy Kār-Tukultī-Ninurta fővárosként működhetett. Szerinte a város inkább új kultikus központként és királyi rezidenciaként szolgálhatott. Kuhrt (1995, 355–358) szerint is az építkezések egyértelműen ideológiai változásokhoz kapcsolódnak, de ezek mibenlétét részletesebben nem tárgyalja. Valószínű, hogy a babilóni kultúra elemeinek átvételére gondol.
- 72 Ennek régészeti bizonyítékaihoz lásd röviden Andrae 1938, 125. Az Aššur-templom majdnem összes ajtaját később befalazták, a templom tárgyait az épületen kívülre dobták, láthatóan tudatosan tették használhatatlanná a templomot. Háborús pusztításra utaló nyom nem található, ugyanakkor felújítás nyomai sem, tehát viszonylag rövid időn belül talán politikai okokból zárhatták be. Kifejtéséhez lásd Eickhoff 1985, 34–35.
- 73 Mikor a hatalmi egyensúly Babilónia irányába tolódott, Asszíria még területeket is veszített Babilonnal szemben, lásd Jakob 2017, 132–134.
- 74 Ehhez lásd Eickhoff 1985, 50–51. A város a szerző szerint tartományi központként fennmaradhatott az újasszír korban is.
- 75 Lásd például Weidner 1938–40, 119. A Marduk-kultusz meghonosítására utaló forrásokhoz lásd Menzel 1981, 77–79, illetve Pongratz-Leisten 1994, 96. A Menzel által említett középasszír vallási ceremóniára lejjebb kitérek.
- 76 Ennek problémájához lásd Eickhoff 1985, 32–33. Andrae (1938, 121–122) elsőként képviselte, hogy az elhurcolt istenszobrot itt helyezték el. A szerző a babilóni mintájú építkezést is Marduk kultuszával hozza összefüggésbe. Menzel (1981, 110) csatlakozik ehhez a nézethez. Eickhoff szerint az sem valószínű, hogy az uralkodó hatalma Assurban válságba került volna, különben nem építkezett volna Assurban és Kār-Tukultī-Ninurtaiban is párhuzamosan. A babilóni hadjáratok és építkezések kapcsolatáról, valamint az uralkodó építkezéseinek különböző korszakairól lásd Eickhoff 1985, 48–49. Kuhrt (1995) azt az álláspontot képviseli, mely az új város alapítását is a babilóni kultúra elemeinek átvételével ma-

- gyarázza, lásd feljebb. A szobor elhurcolását a szerző ugyanakkor kortárs források hiányában nem tartja biztosnak, mivel a *P Krónika*nak eddig csak Kr. e. 1. évezredi kézirata került elő, ami természetesen nem zárja ki, hogy a szöveg régebbi eredetű lenne. A kortárs keletkezésű *Tukultī-Ninurta-eposz* szövegében azonban Marduk az egyike azon isteneknek, akik elhagyták szentélyüket. Ez lehet irodalmi toposz is, de szintén nem zárja ki a szobrok fizikai elhurcolását.
- 77 Lásd Jakob 2017, 127. A kassú származású deportáltak helyzetével számos korabeli dokumentum foglalkozik, új hazájukban megbecsült státuszuk lehetett. Közéjük tartozott talán maga IV. Kaštiliaš király is, aki talán megegyezik egy korabeli asszír év névadó hivatalnokával (*limmu*) is, lásd Weidner 1938–40, 122–123.
- 78 A két lehetőséghez lásd Weidner 1938–40, 120. A szerző magát az új város építését is egyfajta „menekülésnek” értelmezi, mely szerint a királynak tartania kellett az assziri előkelőségektől és Aššur isten papságától, akik ellenezhették a vallási reformokat és a deportált babilóniak előkelő státuszát, lásd *uo.*, 109–110 és 123. Sajnos keveset tudunk arról, hogy valóban történtek-e változások az assziri kultuszban, vagy csupán a deportáltak vallási igényeihez történt alkalmazkodásról beszélhetünk. Arról sem tudunk, hogy meggyilkolása előtt korábban is veszélyben forgott-e a király élete, tehát milyen mélyebb politikai okai voltak a királygyilkosságnak. Ehhez lásd szintén feljebb Tilman Eickhoff (1985) érvelését. Az új, monumentális város építése egy új Aššur-templommal sokkal inkább vallási „kihágásnak” minősülhetett, mely inkább okozhatta bizonyos körök ellenállását.
- 79 Lásd például Weidner 1938–40, 109, illetve 120. A király uralkodásának negatív visszhangjára utal Babilónban, hogy a *P Krónika* a király meggyilkolását Marduk bosszújának tartja, lásd Glassner 2004, 281.
- 80 A szöveg kópiáihoz a fenti sorrendben lásd Ebeling 1919, 132–132, 219–220, illetve 221–222. A teljes szöveg átírásához és fordításához kommentárral együtt lásd Müller 1937, 8–46. Legújabb szövegkiadásához lásd Parpola 2017, 14–18: SAA 20, no. 7.
- 81 A tábla állapotáról lásd Müller 1937, 4. A szerző ugyan a tábla három töredékéről beszél, egy negyedik töredék, a KAR no. 217-es elején azonban szövegünk egy szakaszának másolatát látja, lásd 47–49. Menzel (1981, 43) azt is lehetségesnek tartja, hogy ez a töredék eredetileg szintén a táblánkhoz tartozott, ez azonban még mindig nyitott kérdés.
- 82 Az utóbbi szövegrészek az előbbiekre szervesen illeszkednek, lásd I; 29'; II, 30–36; rev. III, 12b–13a.
- 83 Lásd Nadali 2020, 78.
- 84 Gadd (1948, 40) a szövegben egyszerre azonosítja a király kultikus szerepét és legfelsőbb politikai hatalmát. Jakob (2003, 22) a tisztségviselők beiktatási ceremóniájának leírása miatt tartja szövegünket a király központi hatalmának középasszír kori bizonyítékának. Lásd még Menzel 1981, 157–158. Van Driel (1969, 175) ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a *šangū*-pap napi tevékenységéről kevés az információ, mivel a vallási rituálék menetét rögzítő szövegek nagyrészt a király központi szerepére koncentrálnak. Valószínűleg nem véletlen, hogy ezen szövegek nagy része a király kultikus kötelezettségeit rögzítette. Mindez a király tényleges és nem tiszteletbeli *šangū*-papságára utal, lásd feljebb.
- 85 Ennek ötletét Müller (1932, 50–51) vetette fel. Labat (1939, 83) ehhez csatlakozik. Müller szerint a szöveg elveszett utolsó szakaszában nem valószínű, hogy rituálék leírásai szerepeltek volna, inkább egy bankett leírása állhatott benne, lásd 52–53. Labat ehhez hasonlóan a szöveg végén egy nyilvános ünnepség leírását hiányolja, lásd 86.
- 86 A két hasonlóan, de függetlenül működő intézmény épülete egymáshoz közel helyezkedett el; ennek jelentőségéhez a szakrális topográfiában lásd Cancik-Kirschbaum 2011–12, 76. Parpola (2020, 197) felhívja rá a figyelmet, hogy a király palotája, mint Aššur *šangū*-papjának és személyzetének lakhelye és háztartása a templomhoz hasonlóan szakrális hely volt. Ezt az assziri Régi Palota állami rituálékban később is betöltött szerepe valóban megerősítheti. A Régi Palotának ráadásul már a középasszír korban kimutathatóan volt saját szentélye, lásd Pedde–Lundström 2008, 147–153. Pongratz-Leisten (2015, 435) a palota és az Aššur-templom kapcsolatának a szertartás általi megújítását és megerősítését emeli ki. Az újasszír korban is az assziri állami rituálék legfőbb helyszínei az Aššur-templom és a Régi Palota voltak, lásd például Pongratz-Leisten 1994, 64. Berlejung (1996, 16–19) a koronázáshoz hasonló rituáléként értékeli az ún. *mīs pī*-rituálét is, melyet a király és az istenség trónszékein, valamint a királyi ruhán végeznek el. A rituálén keresztül a király ezáltal az istenekhez hasonlóvá válik. A rituálé szintén az Aššur-templomban, majd a palotában játszódik.
- 87 A tábla megmaradt szövegén belül hat ilyen szakasz található, illetve a végén lévő kitört részben valószínűleg legalább még egy. A kérdéses szakaszok előtt és után minden esetben elválasztó vonalak találhatók. Lásd a szövegben, I 42'–46'; II 1–13; rev. III 15–16; rev. III 17–38; rev. III 42; rev. IV 1–6 és 7 (?) – (?). A szöveg ezen stilisztikailag rendhagyó jellegéhez lásd Müller 1932, 7. A KAR, no. 217 töredék a király felajánlásairól beszél, a felajánlások nagy része szintén kövekből áll.
- 88 Az összefoglaló jellegű és egymáshoz nem illeszkedő adatok különösen a harmadik kolumnában találhatók, lásd Menzel összefoglalását a szövegről: 1981, 41–43. A szerző ezek közül kiemeli, hogy az Aššur-templom számára felajánlott kövek összefoglalása (rev. III 15–16) a palotában lezajlott események leírása után következik, majd a felajánlások egy újabb felsorolása olvasható (rev. III 17–38), és csak ezután a Kār-Tukultī-Ninurta isteneinek szánt felajánlások (rev. III 42–IV (?)).
- 89 Müller (1932, 5–7) szerint a felajánlások még nagyobb hangsúlyt kapnak, mint maga a rituálé, ezért a teljes szöveget is inkább „költőösszeírásként” értelmezi, mely adminisztratív jellegű. Lásd még Kryszak (2008, 109–110) összefoglalását a szöveggel kapcsolatos kérdésekről. Menzel (1981, 41–43) a szöveg szerkezeti sajátosságai miatt veti fel, hogy a szöveg egy írónki gyakorlótábláról származik. Másik lehetőségként a király, esetleg a rituálé lebonyolításért felelős palotai vagy templomi személyzet számára íródott segítségül. Kryszak (2008, 109–110) hasonlóan írónki gyakorlótáblának tartja.
- 90 Ehhez lásd szintén Menzel 1981, 41–43, illetve Kryszak 2008. Utóbbi az assziri írnokokra nem jellemző nyelvi hibák miatt a szöveget egy idegen, talán babilóni származású, kezdő írnoknak tulajdonítja, szintén 109–110.
- 91 Müller (1937, 5–7) a *šangū*-pap által kapott, az istenekénél magasabb járandóság (egy kibélt ruha, egy mana ezüst, egy mana arany: I 36' b–37' a), valamint a Marduk által kapott jelentős mennyiségű felajánlás (egy ökör, egy birka, egy kő: rev. IV 1a) miatt az I. Tukultī-Ninurta utáni időszakra keltezi a szöveget, amikor a királyi hatalom Asszíriában meggyengült és talán Babilón befolyása alatt állhatott. Thureau-Dangin (1937, 194) ugyancsak röviddel az uralkodó utáni időszakra keltezi a szöveget. Menzel (1981, 41) szintén kiemeli a Marduknak szánt felajánlások nagy mennyiségét, de következtetést nem von le belőle, az elfogadott időintervallumon kívül nyitva hagyja a szöveg keletkezésének kérdését. Később mégis sejtetni engedi, hogy Kār-Tukultī-Ninurta istenei átmenetileg is tartózkodhattak Assurban, tehát nem zárja ki I. Tukultī-Ninurta uralkodásának idejét sem, lásd 110. Mással a király egyik utódjának idejéről beszél, lásd vol. II, T 7, 6 és 6a. Holloway (2002), Magen (1986), Tadmor (2011), illetve a palota kapcsán Pedde-Lundström (2008, xv és 153–164) I. Tukultī-Ninurta uralkodására teszik a szöveg keletkezését. Jakob (2003, 22) a fent leírt, tágabb időkeretet adja meg, de nem zárja ki a korábbi keltezést sem. Van Driel (1969, 54) szerint a szöveg I. Tukultī-

- Ninurta korából származhat, de a passzus, mely szerint Kār-Tu-kultī-Ninurta istenei Assurban tartózkodnak (rev III 39–41), egy valamivel későbbi időszakra is utalhat. Kryszak (2008, 113–114) a Kār-Tu-kultī-Ninurta isteneinek assuri tartózkodása miatt mindenképpen későbbi keltezészt javasol, a *šangū* cím, valamint az „egyenes jogar” (*haṭtu ešārtu*) mint királyi regálé említése miatt (II 34–35) az uralkodó fiának és közvetlen utódjának, Aššur-nā-din-aplinak az uralkodására gondol, akinek egyetlen ismert táblájának szövege szerint Aššur, Enlil és Šamaš „egyenes jogart” adományozott a királynak (RIMA 1 A.0.79.1: 5b–7a).
- 92 Oppenheim (1960, 141–142) felveti annak a lehetőségét, hogy II. Šarrukīn (Kr. e. 722–705) istenlevelében leírt mušasiri koronázási rituálé (338–342. sorok, a fordításhoz lásd Niederreiter 2019, 138) valójában az Assurban elvégzett rituálé leírása lenne, erre különösen a felajánlások és a nyilvános bankett leírása utalhat. A szerző azt is felveti, hogy ez talán egy már feledésbe merült rituálé leírása, melynek bemutatásával az istenlevél szerzője annak visszavezetését szorgalmazná. Seux (1980–83, 149) részben elfogadja az elméletet, az istenlevélben leírt, s ott az urartuiaknak tulajdonított rituálé szerinte is tartalmazhatott asz-szir eredetű elemeket.
- 93 E mellett érvel Seux (1980–83, 148), aki szerint bár a trónra lépés helyszíne a főváros megváltozásával együtt változhatott, a koronázás helyszíne mindvégig Assur városa maradt.
- 94 Frankfort (1948, 246–247) és Labat (1939, 83–85 és 136–137) még természetesnek veszik, hogy egyszeri rituáléről van szó.
- 95 A korábbi vélemények összefoglalásához lásd Kryszak 2008, 110.
- 96 Ezen két érv Müller öt felsorolt érve között szerepel, melyek a rituálé rendszeres megismétlése mellett szólhatnak. A szerző azonban az érveit éppen azok *megcáfolására* használja, így végül valójában a rituálé egyszeri elvégzése mellett érvel, lásd a következő lábjegyzetet. Lásd még Jakob (2003, 22), aki viszont Müller ugyanezen két érvét a rendszeres megismétlés elméletének *támogatására* használja fel. Caplice–Heimpel (1976–80, 142) a babilóni újévi szertartás párhuzamai alapján szintén a tisztségviselők beiktatási ceremóniájának évenkénti megismétlése mellett érvel. Ennek ellenére a teljes ceremónia kapcsolódhatott egyszeri alkalomhoz. Menzel (1981, 41–43) említi a kérdést, de nyitva hagyja. Van Driel (1969, 60) hasonlóan jár el, de nem zárja ki az éves ismétlést. Kryszak (2008) ebben a kérdésben nem foglal állást, csak összegzi a korábbi véleményeket, lásd a korábbi lábjegyzetet. Postgate (1992, 252) a hivatalnokok évenkénti megerősítésének forrásaként használja a szövegünket, bár következtetését nem indokolja. Ez alapján valószínűleg a teljes ceremóniát rendszeresen ismételt eseménynek tartja.
- 97 Müller 1937, 53–55.
- 98 Frankena 1954, 132–133.
- 99 Ebben a szerző szerint naponta lezajló rituálé szövegében Aššur templomának és a birodalom egyéb templomainak isteneit sorolja fel, a felsorolt istenek étel- és italáldozatokban részesülnek. A rituáléban feltehetően szintén a király és egy pap vesz részt, s utóbbi az istenek áldását kéri a királyra és királyságára. Ehhez lásd röviden Frankena 1954, 128–129. A szerző munkájában alapvetően ezt a rituálét tanulmányozza, nagyrészt újasszír korból származó források alapján. A *tākultu*-rituálé illeszkedése a koronázási rituálé menetébe az egyik vizsgált szöveg leírásában és szövegünkben felsorolt istenek hasonló sorrendje miatt adódik, lásd *uo.*, 133, a két rituálé kapcsolódásához lásd még 129.
- 100 Müller (1937, 54) és Seux (1980–83, no. 148–149) érvelései szerint hiába hasonlóak az összehasonlított két szöveg felsorolt istenei, a *tākultu*-rituáléban a felajánlások között soha nem szerepelnek kövek, ezek leírása szövegünkben pedig megszakítja a cselekmény menetét, így a két rituálénak nem lehet köze egymáshoz.
- 101 Seux 1980–83, 148–149.
- 102 Magen 1986, 21.
- 103 Magen 1986, 25–26. A *kululu*-fejpánthoz lásd lejjebb.
- 104 Kryszak 2008, 110–113. A szerző ugyanakkor elismeri, hogy a szöveg kitört első részében elvégezheték a palotai szertartásokat, melyeket sajnos nem ismerünk. Ennek természetesen része lehetett a királyságba való beiktatás ceremóniája, mely magába foglalhatta a regálék átadásának ceremóniáját, de mindez a spekuláció területére vezet. A szerző csupán kérdésként fogalmazza meg, hogy a szövegben említett *kululu*-fejpánt nem a *šangū*-méltséghez kapcsolódott-e.

FORDÍTÁS

Asszír koronázási rituálé

(Kb. 18 sor elveszett, a 20–21. sorok nagyon töredékesek.)

i 22–24) [Amint befejezték] imáikat, [a magas rangú tisztviselők, királyi eunuchok (?)¹] Aššur elé [...] helyezik.² A király [...] A király megérinti [...].

i 26–29) [A királyi trónszéket] megeme[lő] személyek [a nyakukra hely]ezik. Az isten házához vi[szik]. Belépnek az isten házába.³ Aššur *šangû*-papja az ő (ti. a kísérszemélyek) jelenlétükben megüti [a király arcát⁴], és így szól: „Aššur a ki-

rály, Aššur a király!”⁵. Az Anzû-kapuig⁶ (tartó menet közben végig) ezt mondja.

i 30–37a) [Amint megérkeztek az Anzû-kapuhoz, a király [be]lép az isten házába.⁷ Leborul, alázatosan hasra veti magát. Meggyújtja a tömjén égetőket Aššur előtt. Felmegy a kultikus emelvényre. Leborul, alázatosan hasra veti magát. A királlyal együtt (korábban) egy edényt (is) hoztak a palotából, melybe

- 1 A col. I 23' második, kitört felét Müller (1937) még nem egészíti ki. Ehhez Parpola (2017) kiegészítését használtam, aki a col. II 37 alapján egészítette ki. Az ott leírt cselekmény az Aššur-templomban játszódik. A kiegészítés tehát a már elfogadott interpretáción alapul, mely szerint a tisztviselők (*rabûti* és *ša rēšēti*) egy processzió során – talán a palotából – elkísérik a királyt az Aššur-templomba.
- 2 Az akkád *šakānu* ige (I 24') nem függ össze egyértelműen az előző sorral, tehát nem biztos, hogy valamit Aššur elé *helyeznek*, különösen, hogy még nem ért a processzió a templomba. Müller szerint valamit *lefektetnek*, Parpola szerint *megérintik* a királyt. Az előbbi fordítás a *šarru*, 'király' jelentésű szót egy következő mondat elejére helyezi, míg az utóbbi az előző mondat tárgyaként értelmezi.
- 3 Az „isten” itt értelemszerűen Aššurt jelenti.
- 4 A kiegészítés Parpoláén alapul. A szerző kiegészítését a babilóni *akītu*-ünnepség szövegére alapozza, ahol valóban fontos szerepet játszik a király arcának megütése. A TE, valamint a LUGAL logogramok (együtt *pān šarrī*) ezen kívül beférnek a kitörés helyére. Ez azonban kizárólag interpretáció kérdése. Müller csupán kérdőjellel egészíti ki a „Trommel” szóval, de mindenképpen valamilyen hangszerre gondol, lásd Müller 1937, 19. Labat (1937), aki az idézett helyeken nem jelöli a kitöréseket, természetességgel „tambourin”-t ír, Machinist (2011, 403) pedig jelöli a kitörést, de kiegészítésre nem tesz javaslatot. A templomhoz érve nem kizárt, hogy valóban egy ütőhangszert szólaltatott meg a *šangû*-pap, mivel a processziókat kíséreként hangszerezten. Lásd például Sîn-ah-ê-erība (Kr. e. 705–681) Délnyugati Palotájának egy királyi processziót ábrázoló domborművén (Barnett–Bleibtreu–Turner 1998, Pl. 473). Müller megemlíti ugyan, de kizárja a király megalázásának lehetőségét, éppen a király aktív, papi szerepköre miatt, mely különbözik a babilóni király szerepétől, lásd Müller 1937, 56–57. Parpola kiegészítését végül Annus (2002, 93) és Pongratz-Leisten (2015, 438) is elfogadták. Az utóbbi szerző értelmezése szerint bár a babilóni és asszír rituálé ezen eleme párhuzamba állítható, az asszír rituálé során nem ideiglenes megalázásról, hanem a király helytartói (*iššiakku*), alárendelt szerepének kiemeléséről van szó, lásd uo. Karlsson szintén ezt a kiegészítést veszi alapul, mikor a király arcul ütését, majd leborulását a ceremónia során szintén a király Aššurral szembeni szolgálai státuszának, valamint az isten tényleges királyságának kifejezéseként értelmezi, lásd 2016, 81. Nadali (2020, 75) a fizikai érintkezés fontosságát hangsúlyozva állapítja meg, hogy itt az Aššurt képviselő *šangû*-pap cselekedete a király és a főisten közötti kapcsolat megalapozásának jelentős eleme.

- 5 A *šangû*-pap által recitált mondat arra az óasszír hagyományra vezethető vissza, mely szerint Aššur a valódi király, az uralkodó csupán a helytartója (*iššiakku*). Ehhez lásd részletesebben az előző jegyzetben. Šilulu (Kr. e. 21. század) pecsétlenyomatán a mondat egyszer szerepel (1–2. sor), de kiegészítésként „Šilulu Aššur *iššiakku*-ja” (4. sor), lásd RIMA 1, A.0.27.1. I. Erišum (kb. Kr. e. 1974–1935) egy feliratában is megjelenik: „Aššur a király, Erišum a felügyelő”, lásd RIMA 1, A.0.33.1: 35b–36a. Sokkal később ismét megjelenik Aššur-bān-apli (Kr. e. 669–631) koronázási himnuszában: „Aššur a király! Bizony, Aššur a király! Aššur-bān-apli Aššur [*iššiakku*(?)]-ja, kezének teremtménye.” (SAA 3, no. 11: o.15). Nadali (2020) szerint a kiegészítésben szerepelhet a „*šal-mu*” (képmás) kifejezés is. Metaforikus értelmezése szerint míg az isteni hatalom a király emberi testén keresztül nyilvánul meg a fizikai térben, addig az asszír király legitimitációja az isten testén keresztül történik. A rituálé által a király Aššur erőnyeiben is osztozik, lásd Nadali 2020, 70 és 78–79. A szóbeli exklamáció és a fizikai érintés (lásd előző lábjegyzet) együttesen alapozzák meg a király és a főisten közötti kapcsolatot, illetve a király az isten metaforájává válik, lásd uo., 75–76. Holloway (2002, xv) szerint a recitált szöveg egyfajta „vox populi”, a *šangû*-pap tehát a „nép” általi legitimitást közvetítené. Annus (2002, 92–93) a processziót győzelmi rituáléként értelmezve, az exklamációt hozza fel indoklásul, bár részletesen nem fejti ki. Kryszak (2008, 115–117) szerint bár az időben távoli megjelenései fontos bizonyítékai a jelentőségének, elsősorban nem is a király szerepe, hanem a *šarru* cím használata miatt érdekes, mivel ez önmagában is egy Kr. e. 2. évezred eleji déli hatást tükröz.
- 6 A kapu pontos helye nem ismert. Nevének írásmódja „Azû”, mely Müller, Labat és Machinist fordításában még az eredeti formájában szerepel. Müller (1937, 20) megállapítja, hogy az Aššur-templom egy kapuja lehetett, mely talán egyenesen Aššur kultuszszobrához vezetett. Az istennevet még nem azonosítja Anzûval. Van Driel (1969, 49) szerint nem biztos, hogy a kapu egyenesen a legbelső helyiségbe vezetett, de mindenképpen a templom-komplexumon belül helyezkedett el, nem vezetett a templomon kívülre. Ez esetben az exklamáció recitálása a templomon belül még folytatódott.
- 7 Ez az állítás ellentmondásosnak tűnik. A processzió kétszer lép be az „isten házába”. Amennyiben azonban a kérdéses kapu a templomon belül helyezkedik el, értelmezhető úgy is, hogy az első belépés kívülről történik egy külső kapun, majd az Anzû-kapun keresztül egy belső helyiségbe.

olajat⁸ öntötték. (Mikor) lejönnek,⁹ (a király) egy mana¹⁰ ezüstöt, egy mana aranyat és egy kibélelt ruhát az olajedénnyel együtt az isten lába elé helyez. A ruha, az egy mana ezüst, az egy mana arany, melyeket az isten lába elé helyeztek: ez a *šangû*-pap járandósága.

i 37b–41) A király asztalt állít fel Aššur színe előtt: lejön (az emelvényről), közelebb lép a tömjénegetőkhöz. Míg az Aššur előtti asztalt felállítja, a *šangû*-pap ugyanígy felállítja az istenek asztalait.¹¹ Rendszeres¹² [ál]dozatok(at mutatnak be).

i 42–ii 13) Egy ökör, hat birka Aššur részére, egy birka, egy kő¹³ Šerua¹⁴ részére. Kövenként egy-egy birka Nusku¹⁵ és Kip-pat-māti¹⁶ részére. Két kő Enlil és Dagan¹⁷ részére, három kő az Emelvény Bírái részére, két kő az Aššur házában (lakó) Šin és Šamaš részére. Két kő az Emelvényé, négy kő [...] Ištar

részére. [...] Ea, [...] kövei, egy kő Ninurta részére, egy kő a palotáé, egy kő az Elhelyezett Istenek részére, egy kő a Neš-ilī-māti¹⁸ részére, egy kő, egy birka, egy ruhadarab [...] részére, egy kő Šamšaya¹⁹ részére, két kő a Palotai Képmások részére, egy kő Enpi részére, egy kő Kalkal²⁰ részére, egy kő Kalkal képmása részére, két kő Šakkan²¹ részére, két kő az Oroszlánok részére, két kő a Lépcsők részére, két kő a Laḫmu²² részére, egy kő Šamaš fia, az Ökör részére, egy kő a Száj-Nyelv részére, egy kő Ea-šarru részére, egy kő Damkina²³ részére, három kő, Šubar²⁴ istenei részére, két kő az isten mögötti Bírak részére: e köveket adja ajándékként.²⁵

ii 14–36) A király elengedi az *abbašát*²⁶ rituálisan felajánlja a koronát²⁷ és a főtt húst. Felemeli Aššur koronáját és Mulissu fegyvereit²⁸ (majd) az emelvény lábánál a trónra

8 Az „olaj” (*šamnu*) az egyetlen olyan Aššur elé helyezett tárgy, mely nem a *šangû*-pap járandósága lesz. Müller (1937, 21) az olajat a király későbbi felkenésének eszközeként értelmezi, melyről talán a col. II egy kitört részében lehetett szó. Thureau-Dangin (1937, 194) rövid recenziójában elfogadja ezt az értelmezést. Gadd (1948, 49) a szövegünket hozza fel példaként az olaj máigikus erejére, mely alkalmassá tette, hogy a felkenés eszköze legyen. Labat (1939) szintén elfogadja a felkenés lehetőségét, de megjegyzi, hogy nem tudni, mikor zajlott a ceremónián belül. Seux (1980–1983, 149) Thureau-Danginre hivatkozva ugyan nem tartja kizártnak, hogy lezajlott ilyen ceremónia, de a kitöréseknél mindenképpen elveszett az erre vonatkozó szövegrész. Renger (1976–1980, 132) kizárja a felkenés rituáléját, mely a szokás teljes hiányával magyarázható Mezopotámiában, ellentétben a Közel-Kelet más régióival.

9 A *warādu* ige szerepe ebben a kontextusban nem teljesen világos. Mindenképpen többes számú, tehát, nem a király emelvényről való leszállására vonatkozik. Müller az előző mondatban szereplő *našû* („hozta”) igével párosítva tranzitív igeeként értelmezi, melynek az edény lenne a tárgya. Az ige az azonban nincs tranzitív jelentése, lásd CAD A2. Labat az igt figyelmen kívül hagyja. Parpola az előbbi okból külön mondatként értelmezi, de az alany nem világos a fordításából. Értelmezése szerint a templomba való lemenetelről lehet szó, de nem derül ki, ez miképpen illeszkedik a szöveg kontextusába. A CAD A2 fordítása szerint szintén illeszkedik a *warādu* ige az előző mondatához. A palotából való „lejövetelre” vonatkozik, és a király hozza az edényt. A mondat szerkezete azonban itt sem egyértelmű.

10 A súlymérték körülbelül fél kilogrammnak felel meg.

11 A király központi szerepét bizonyítja, hogy míg a király Aššur előtt, addig a *šangû*-pap a többi isten előtt állítja fel az áldozati asztalt. Ennek jelentőségéhez más rituális szövegekhez kapcsolódva, lásd Van Driel 1969, 175–179, illetve Seux 1980–1983, 168–170.

12 Müller „tartós” áldozatokként értelmezi a *dariāte* kifejezést. Felveti a problémát, hogy vajon az ezután következő felsorolás erre vonatkozik-e, illetve kiemeli az itáláldozatok hiányát, lásd 1937, 50. Labat (1939, 136) „rendszeres”-ként hivatkozik rájuk. A szerző szerint ezek bemutatása fontos bizonyíték a király mindennapi részvételére a kultuszban. Parpola már ezt az értelmezést követi fordításában.

13 Annus (2002, 163–164) a köveknek mitologikus szerepet tulajdonít, a Lugale-eposzról ismert, a Ninurta isten által legyőzött és megölt kövekkel, valamint a lagaši Ningirsu templomába felajánlasként elhelyezett kövekkel hozza összefüggésbe. Pongratz-Leisten (2015, 438) átveszi ezt az értelmezést. A Berlejung (1996)

által közölt ráolvasások egyike szintén kövekre vonatkozik, de az istenek és a király ruháján lévő drágakövekre. Labat (1939, 87) ezeket a drágaköveket szintén összefüggésbe hozza a szövegünkben szereplő kövekkel. Mivel a szövegből nem derül ki, hogy abban drágakövekről lenne szó, a későbbi kutatás ezt az összefüggést elveti.

14 Aššur lánya, a Kr. e. 2. évezredben a párja lesz.

15 Eleinte Ninurta vezíre, Harrānban Šin fiaként jelenik meg.

16 A pásztorkodáshoz köthető vezérkarika, mely többnyire istenek attribútumaként jelenik meg.

17 Eleinte az Euphratés-folyó és környékén népszerű isten, például Terqa, Tuttul és Mari istene.

18 Az Aššur-templom egyik kapuőrző istene.

19 Az assuri Mulissu-templom egyik istene.

20 Az Aššur-templom egyik kapuőrzője.

21 A haszonállatokhoz köthető isten.

22 Teremtés előtti isten, a földalatti édesvízek, az Apsû lakója. Általában hatfürtű, antropomorf istenként ábrázolták.

23 Általában Ea párja, itt valószínűleg az előzőleg említett Ea-šarru párja.

24 Eredetileg az Északot jelentette, melybe Asszíria is beletartozott. Asszíriában valószínűleg a tőle északra fekvő hegyvidéki területeket értették, de nem tudni, hogy itt pontosan mely isteneket takarja.

25 Itt a *gištu* szó és nem a *niqû* szó szerepel, ezért valószínűleg itt nem a rendszeres áldozatokról olvashatunk. Valamennyi megajándékozott isten Aššur templomában lakott.

26 A kifejezés nagyon ritkán fordul elő. Parpola fordításában kipontozza a helyét. Jakob (2003, 19) két másik szöveg alapján ruhával kapcsolatos kifejezésnek tartja. Felveti, hogy talán a király ruházataira vonatkozik, de a szakasz fordításában ő is kipontozza a helyét.

27 Mivel a szöveg itt az *agû* szót használja, később a koronázásnál pedig a *kululut*, itt semmiképpen nem királyi fejdíszről, hanem inkább istenszimbólumról lehet szó, ahogy azt Müller is megjegyzi (1937, 30). Ugyanakkor a szerző nem tartja valószínűnek, hogy a koronát és a főtt húst együtt ajánlották volna fel.

28 Mulissu Aššur hitvese. Itt a szöveg mindenképpen a birodalom legfőbb istenpárjának attribútumairól beszél. Nem tudni, hogy Aššur *agûja* megegyezik-e a „Bél Agû”-val („a korona ura”), mely újasszír szövegekből ismert, és Assurban az istenpár és a király társaságában a Sorsok Emelvényén helyezkedik el bizonyos alkalmakkor. A király bizonyos napokon jogosult az isten koronájának viselésére, lásd például Pongratz-Leisten 1994, 64, illetve Pongratz-Leisten 2015, 411–416. Talán az assuri *mīs pī* (szájmegmossa) szertartásának szarvkoronájával is azonos, mely szintén isteni korona, de a király is viselhette alkalmanként, valamint egy rá-

helyezi (azokat). Egy birkát mutat be áldozatként előtte. Két darab nemezruhát [...] felemelik az egyik darab nemezruhát. A *šangû*-pap [fell]ógatja az egyik nemezruhát [Aššur elé]. A *šangû*-pap [Mulissu színe előtt] a nemezruhát [...]. (3 sor kitört) [A *kululu*-koronát²⁹ felemeli (?)] a nemezruháról, melyet előzőleg Aššur elé [fellógattak] és megkoronázza vele (a királyt). [A *šangû*-pap, aki a *kululu*-koronát] (a király) fejére ráhelyezte, egy aranygyűrűt [kap (?)]. [Míg ő a *kululu*-koronát] a király fejére illeszti, [a magas rangú tisztségviselők, az eunuchok³⁰] így szól[nak], mondván: „(Ez) a te fejed *kululu*-koronája:”³¹ Aššur és Mulissu a *kululu*-koronád birtokosai, száz évre ékesítsék fejed a koronával! Lábad legyen megfelelő a templomnak, kezed legyen megfelelő Aššurnak, istened-

nek! A te *šangû*-papságod³² és a fiaid *šangû*-papsága legyen megfelelő Aššurnak!³³ Gyarapítsd az országot³⁴ az egyenes jogaroddal!³⁵ Aššur adományozza néked (képességét) a parancsolásnak, a meghallgatásnak és az elfogadásnak, (valamint) igazságot és békét!”³⁶

ii 37–41) Amint befejezték imáikat, a magas rangú tisztségviselők, az eunuchok³⁷ (?) leborulnak, a király lábait megcsókolják. A király Nunammir udvarából egyenesen a palota felé veszi az irányt. Egy-egy mana ezüstöt kap mindenki, aki a királyt hordozta. A ruházatot annak tartozékaival a város írnoka kapja.³⁸

ii 42–r iii 14) A király, amint elvégezte a szertartást a *rēš-ḫameluḫḫi*ban,³⁹ s akik [a királyt] az istenek háza [elé] vitték,

olvasás tárgya is volt, lásd Berlejung 1996, 25–26. Mullissu fegyvere valószínűleg Ištar sokszor ábrázolt fegyverzetét jelentette, akit gyakran azonosítottak a későbbiekben Aššur párjával. E két isten veszi körbe a királyt egy, az Axel Guttman gyűjteményből származó újasszír sisak szimbolikus koronázási jelenetén (3. kép). A király a két isten között áll és balra, Aššur felé fordul, aki jobb kezében egy baltát tart. A felfegyverzett Ištar a király mögött áll, és a koronát éppen a király fejére helyezi. Mivel szövegünkben a *šangû*-pap Aššurt képviseli, Born-Seidl (1995, 29–33) szerint a jelenet a koronázás egy másik, az assziri Ištar-templomban játszódó részére utal, ugyanakkor egyértelmű párhuzamot von szövegünk koronázási aktusa és az ábrázolt jelenet között.

29 Az áldás előtt a *kululu* mindig kitörésben szerepel, tehát nem tudni biztosan, milyen rituális cselekedet kötődött hozzá, mielőtt a *šangû*-pap a király fejére helyezte volna. A mondat tárgya, mely feltehetőleg a koronázás tárgyát jelöli, a nagyrészt kitört col. II 24 sor végén található. A későbbi kiegészítések (II, 26 és 27) is ebből következnek.

30 A kiegészítés Parpola értelmezését követi. A kérdés, hogy ki recitálja a királyra az áldást, ezen a kiegészítésen múlik. A korábbi fordítások mind a *šangû*-papot tartják a mondat alanyának, Parpola kiegészítése a következő *qabû* ('mondani') ige kitört végének többes számú kiegészítésén alapul, valamint, hogy az áldás után az említett alanyok „befejezték imáikat”. A *šangû*-pap mellett szólhat, hogy a *qabû* ige többes száma nem biztos, illetve a korábbi cselekvő a szövegben a *šangû*-pap volt.

31 A *Chicago Assyrian Dictionary* szerint a kifejezés előfordulhat királyok, királynők és istenek fejékeként. Rendszerint 'turbán'-nak fordítják, de nem indokolják, hogy miért. A királyfeliratokban nagyon ritkán fordul elő a szó, viszont megjelenik még rituális- vagy ómenszövegekben is, de jelentése és jelentősége nem derül ki, lásd CAD K, 527–528. Asszír szövegek Aššurt, Mulissut és Šamašt is nevezik a „*kululu* urai”-nak. A *kululu*/*kulilu*/*kililu* jelentéskör bármilyen gyűrű alakú testdíszre is utalhat, lásd Boehmer 1980–1983, 199. Caplice-Heimpel (1974–1980, 141) koszorúnak sejt. Seux (1980–1983, 148) 'diadém'-nek fordítja. Magen (1984, 25–26) szerint mivel a koronázás a királyt *šangû*-méltóságába iktatja be, a fejedő is ennek a szimbóluma. A szerző ikonográfiai párhuzamként az újasszír domborműveken ábrázolt, koronaherceg vagy vadászati jeleneteken a király által viselt fejedőt hozza fel. Kryszak (2008, 113) kérdésként fogalmazza meg, hogy nem a *šangû*-méltóság szimbóluma volt-e, mely különválasztható a királyi méltóságtól (*šarrūtu*).

32 A kívánság itt a király rituális tisztaságára vonatkozik, a király *šangû*-papságához lásd a bevezetőt.

33 Az isteni legitimáció mellett itt megjelenik a dinasztikus legitimáció is, mely közel egy évezredig töretlenül megmaradt, lásd a bevezetőben.

34 A terjeszkedés parancsához és kulcsfontosságú szerepéhez az asszír birodalmi ideológiában lásd a bevezetőt.

35 A „jogar” a királyi regálék közül a „korona” és a „trón” mellett talán a legfontosabb volt, lásd például Seux 1980–1983, 166, illetve Magen 1984, 20–21. Elsősorban a nép igazgatását szolgáló irányítási funkciót töltött be, lásd Berlejung 1996, 33. Renger (1976–1980, 132) szerint a ceremónia során előzőleg a jogart is átadták a királynak, de pontos helyét a szövegben nem adja meg. Maul (1999, 212) szerint a jogar ruházta fel a királyt az istenek erejével. Szövegünkben és számos királyfeliratban az ellenség legyőzésének eszköze, de előfordulhat a pásztorkodás szimbólumaként is. Aššur-bān-apli koronázási himnuszában, ahol az exklamáció is újra megjelenik, az egyik kívánság szintén az, hogy a nagy istenek adjanak a királynak „egyes jogart, hogy kiterjessze földjét és népe[it]” (SAA, no. 3, 11: obv. 17). Kuhr (1995, 508–509) megfogalmazása szerint míg szövegünkben inkább a *šangû*-papság szimbóluma, a koronázási himnuszban inkább a pásztorsághoz kapcsolódik. A két szöveg ideológia kapcsolatához lásd még Pongratz-Leisten 2015, 414–415.

36 A király feladat volt, hogy fenntartsa országa biztonságát és jólétét. Az áldás remekül illusztrálja azt az ideológiai megfontolást, mely szerint béke és igazság az országon belül csupán az ellenség feletti folytonos diadal által érhető el.

37 Faist (2010) szerint a középasszír korban (Kr. e. 14–11. század) is voltak eunuchok, többek között a királyi megbízottak (*qēpu*) is eunuchok lehettek. Jakob (2003, 22) ezt a szövegheletet elsősorban a *rabūti* (magas rangú tisztségviselők) és a *ša rēšēti* (eunuchok) megkülönböztetésének jelentős forrásaként tartja számon. Deller (1999, 304) kiemeli, hogy a *ša rēši* az újasszír korban mindenképpen eunuchot jelent, de a középasszír korban csak két eunuchot azonosít biztosan, és az AHW és a CAD szótárak *ša rēši* szócikkeit idézi, ahol a kifejezést elsősorban nem eunuchként értelmezik. Jakob (2017, 148) szintén azt feltételezi, hogy eunuchokról van szó, de nem biztos benne. Ehhez az állásponthoz lásd még Lafont 2003, 522–523. Pongratz-Leisten (2015, 438–439) több helyen is eunuchokra hivatkozik a probléma felvetése nélkül.

38 A város írnoka a ceremóniában nem tölt be aktív szerepet, Renger (1976–1980, 132) szerint az óasszír beiktatási ceremóniában betöltött szerepére utal.

39 A szöveg nem részletezi az itt végzett szertartást. Müller (1937, 52), aki valamiféle „költőösszeírásnak” tekinti a díjazások és felajánlások leírásait, feltételezi, hogy a díjazás hiánya miatt hagyta ki az írnok az erre vonatkozó részleteket. A *rēš-ḫameluḫḫi* elnevezés a királyfeliratokban elég ritkán fordul elő, csak I. Tukultī-apil-Ešarránál (Kr. e. 1115–1077) jelenik meg. Pedde-Lundström (2008, 164–165) szerint a Régi Palota egy részéről van szó.

a Nagy Kaputól (ismét) a vállukon hordozzák a királyt. Belépnek a terasz területére. [...] A Bīt-Labūni⁴⁰ bejáratánál a szőtestet [...] előtt a királyi trónt elhelyezik. [...] Ennek alapján a királyi trónt [...]. A királyt, miután hordszékén ülve a nyakukon hordozták őt, ráültetik a királyi trónra. Az énekesek énekelnek. A magas rangú tisztségviselők, az eunuchok (?) leborulnak a király [színe előtt], megcsókolják a király lábát. Míg [dics]őítik, ő a trónszéken marad. Szüntelenül ünnepi ajándékokkal halmozzák el. A legelső ajándékot, melyet a királynak átnyújtanak, Aššur templomába viszik, Aššur elé helyezik: ez a *šangū*-pap járandósága. A kihallgatási ajándékokat átnyújtják a királynak, a vezír (*sukkallu*),⁴¹ az alvezír (*sukkallu šaniu*) jogaraikat a király elé fektetik. A *rab-urtāni* a pénzes zsákját, a főénekes a hárfáját (rakja le), valamint a helytartók, amennyien csak tisztséget viselnek, hivatalukról (ceremóniálisan) lemondanak. Hátrálni kezdenek, majd megállnak. A király így szól hozzájuk: „Mindenki megtarthatja hivatalát!” Leborulnak, alázatosan hasra vetik magukat, (majd) közelebb lépnek. Mindenki megmaradhat tisztségében.

r iii 15–16) [Egy kő] Allatum⁴² részére, egy kő Bēl-šarri részére, egy kő Daglanu részére, [egy kő] Siusa részére: összesen százöt kő az Aššur templomában lakó istenek részére.

r iii 17–38) [Egy kő] az aššuri kapu képmása⁴³ részére, egy kő Išhara⁴⁴ részére, egy Gašranu részére, [egy Ešer]tu részére, egy Bēl-labira részére, egy Laban részére, egy Gubaba részére, [egy] Išum részére, egy Maliki⁴⁵ részére, egy Annunnaitu⁴⁶ részére, [egy] Ulaya⁴⁷ részére, egy az Isinutu csillagkép részére, egy a Palota Úrnője⁴⁸ részére, [egy] Ištärtuyat részére, egy Sa-

bi-ilūtu részére, [három] Bēl-šarri, Manugal⁴⁹ és a Guzala⁵⁰ részére, egy Anu (valamint) a nagy istenek részére, egy Šalimtu részére, egy Šunipuru részére, [egy] az Anu templomában lakó Kube részére, egy Ingurisa részére, [egy] Šala⁵¹ részére, egy Taramuya részére [...], [egy] Girra⁵² részére, kettő Ebe[h...] részére, egy a Palota Képmásának⁵³ egy [...], egy Kiširu részére, egy Samu részére, egy [...] részére, egy a Pusztá Úrnője⁵⁴ kettő a Palotai Oroszlánok részére, egy az Égi Lama részére, egy a Földi Lama részére, egy az Égi Šin részére, egy az Égi Adad részére, egy az Égi Šamaš részére, egy az Égi Ištar részére, egy a Tigris-folyó részére, egy az Ikrek-csillagkép részére, egy a Fiastyúk részére, egy kő, egy tiszta ruha Adad részére, egy kő, egy tiszta ruha, Šulmānu⁵⁵ részére, egy Ištārrāta részére, egy Akkád Úrnője⁵⁶ részére, egy a Képmás részére, egy Bēl-šarbe részére, két birka, két nyíl az Ikrek-csillagkép részére: ezek a Templom istenei.

r iii 39–41) E tábla előírásainak el kell jutnia a kār-tukultī-ninurtai istenek templomaiba (is). Kār-Tukultī-Ninurta istenei Libbi-āliban (Assur) tartózkodnak.⁵⁷

r iii 42) [Egy] kő a kār-tukultī-ninurtai Ištar részére, egy birka, egy kő Bēl-šarri részére.

r iv 1–6) Egy ökör, hat birka, egy kő Marduk⁵⁸ részére, egy birka, egy kő Zarpanītum részére, egy birka, egy kő Tašmētu, egy birka, egy kő Aḫbu[tum] részére, egy birka, egy kő [...] részére, egy birka, egy kő Ea részére, [...] a Kuthai [...] részére, [...] az Agadei Annunītu részére, [...].⁵⁹

(Az elválasztójel utáni sorok elvesztek.)

40 Szintén a Régi Palota egy része lehetett, talán az előzőleg említett teraszhoz kapcsolódik. Az említett terasz talán a palota és a zikkurat közötti teraszra vonatkozik, melyet I. Tukultī-Ninurta (Kr. e. 1244–1208) is felújított, lásd Pedde-Lundström 2008, 164–165. Pongratz-Leisten (2015, 439) a palota északi leti részeként említi, melyet a középasszír korban építettek hozzá.

41 A vezírek és az alvezírek pozíciója a király után a legmagasabb volt a középasszír korban. A birodalmi adminisztrációban, a hírszerésben és a diplomáciában is jelentős szerepet játszottak, lásd röviden például Jakob 2017, 147. A „vezír” cím apáról fiúra is öröklődhetett, a királyi család egy másik ága töltötte be a pozíciót. Lásd még Faist 2010, 21. Caplice-Heimpel (1974–1980, 144) kiemeli, hogy hatalmi jelvényük is a jogar (*haṭtu*), mely leggyakrabban a király jelvényeként jelenik meg. Lásd még Lafont 2003, 522–523.

42 Az alvilág istennője, Ereškigal egy másik neve.

43 Müller (1937, 7) szerint az ezt követő szakaszban (col. III 17–28) az assuri Anu-Adad templom istenei következnek.

44 Ištar egyik neve.

45 Az egyik alvilági isten.

46 Ištarhoz hasonló, háborús istennő.

47 Assur városának egyik őrzője.

48 Dilbat istenének, Urašnak a párja.

49 Alvilági isten, az assuri Uraš-templomban lévő egyik képmás.

50 Az assuri Uraš-templomban lévő egyik képmás.

51 Adad párja.

52 A tűz isteni megnyilvánulása.

53 Müller (1937, 7) szerint az ezt követő szakaszban (col. III 29–38) a palotában tartózkodó istenek következnek.

54 Egy alvilági istennő.

55 A Habur-folyó mentén fekvő jelentős város, Dūr-Katlimmu (modern Tell Seh Hammad) istene, később Aššur istennel is azonosították. Őt asszír király nevében is megjelenik.

56 Ištar egyik változata a babilóniai Akkád városából. Feltehetően az egyik déli hadjárat során elhurcolt istennő.

57 A szakasz a legtöbb szerzőnél a szöveg keltezésének egyik kulcsa. Mikor az új várost, Kār-Tukultī-Ninurtát elhagyták, az isteneket is Assur városába szállíthatták. Menzel (1981, 110) egy párhuzamos szöveg alapján egy processziót sem tart kizártnak, mely az új város és Assur között zajlott le. Ez esetben az istenek átmeneti tartózkodási helyéről beszélhetünk.

58 Marduk szerepéről a középasszír korban lásd a bevezetőt.

59 Az utolsó szakasz valamennyi istene babilóniai eredetű, feltehetően mindet különböző babilóniai városokból hurcolták el I. Tukultī-Ninurta idején.

Bibliográfia

- Andrae, W. 1938. *Das wiedererstandene Assur*. Sendshrift der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9. Lipsec.
- Annus, A. 2002. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. State Archives of Assyria Studies, 14. Helsinki.
- Barnett, R. D. – Bleibtreu, E. – Turner, G. 1998. *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh. Plates*. London.
- Berlejung, A. 1993. „Die Macht der Insignien. Überlegungen zu einem Ritual der Investitur des Königs und dessen Königsideologischen Implikationen”: *Ugarit-Forschungen* 28, 1–35.
- Boehmer, R. M. 1980–1983. „Kopfbedeckung”: Edzard, D. O. (szerk.): *Klagesang – Libanon*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6. Berlin – New York, 197–210.
- Born, H. – Seidl, U. 1995. *Schutzwaffen aus Assyria und Urartu*. Sammlung Axel Guttman, 4. Mainz am Rhein.
- CAD A2 = Civil, M. – Gelb, I. J. – Landsberger, B. – Oppenheim, A. L. – Reiner, E. 1968. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago Assyrian Dictionary, 1/II. Chicago.
- CAD K = Civil, M. – Gelb, I. J. – Landsberger, B. – Oppenheim, A. L. – Reiner, E. 1971. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago Assyrian Dictionary, 8. Chicago–Glückstadt.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2007. „»Menschen ohne König...« Zur Wahrnehmung des Königtums in sumerischen und akkadischen Texten”: Wilcke, C. (szerk.): *Das geistige Erfassen der Welt im Alten Orient*. Beiträge zu Sprache, Religion, Kultur und Gesellschaft. Wiesbaden, 167–190.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2011–2012. „Ashur – Making of an Imperial Capital in the 15th and 14th Centuries BC.” *Mesopotamia* 46–47, 71–78.
- Cancik-Kirschbaum, E. C. 2014. „^{URU}ŠÀ.URU māt ^DAššur und die Binnenstruktur des mittelassyrisches Reiches”: Ziegler, N. – Cancik-Kirschbaum, E. (szerk.): *Entre les fleuves – II. D’Assur a Mari et au-delà*. Berliner Vorträge zum Vorderen Orient, 24. Gladbeck, 291–310.
- Caplice, R. – Heimpel, W. 1976–1980. „Investitur”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... - Kizzurwatna*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 139–144.
- Cifola, B. 1993. *Analysis of Variants in Assyrian Royal Titulary from the Origins to Tiglath-Pileser III*. Napoli.
- Cooper, J. S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia. A Fleeting Phenomenon”: Brisch, N. (szerk.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago, 261–267.
- Deller, K. 1999. „The Assyrian Eunuchs and Their Predecessors”: Watanabe, K. (szerk.): *Priest 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, 303–312.
- Ebeling, E. 1919. *Keilschrifttexte aus Assur religiöse Inhalts, I–II*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 28/I–II. Leipzig.
- Eickhoff, T. 1985. *Kar Tukulti Ninurta. Eine mittelassyrische Kult- und Residenzstadt*. Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 21. Berlin.
- Esztári R. 2012. „Égben köttetett házasság. Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról”: *Ókor* 11/3, 35–54.
- Faist, B. 2010. „Kingship and Development in the Middle Assyrian Period”: Lanfranchi, G. B. – Rollinger, R. (szerk.): *Concepts of Kingship in Antiquity*. Padova, 15–22.
- Foster, B. 2005. *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*. Third Edition. Bethesda, MD.
- Frankfort, H. 1948. *Kingship and the Gods*. Chicago.
- Gadd, C. J. 1948. *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East*. The Schweich Lectures of the British Academy, 1945. London.
- Garelli, P. 1979. „L’état et la légitimité royale sous l’empire assyrien”: Larsen, M. T. (szerk.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia, 7. Copenhagen, 319–328.
- Glassner, J.-J. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Writings from the Ancient World, 9. Atlanta.
- Heeßel, N. P. 2020. „King in Ritual Action. The Assyrian Royal Temple Rituals”: Görke, S. – Steitler, Ch. W. (szerk.): *Cult, Temple, Sacred Spaces. Cult Practices and Cult Spaces in Hittite Anatolia and Neighbouring Cultures*. Studien zu den Bogazkoy-Texten, 66. Wiesbaden, 57–70.
- Holloway, S. W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Culture and History of the Ancient Near East, 10. Leiden–Boston–Köln.
- Jakob, S. 2003. *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur. Untersuchungen*. Leiden–Boston.
- Jakob, S. 2017. „The Middle Assyrian Period (14th to 11th Century BCE)”: Frahm, E. (szerk.): *A Companion to Assyria*. Hoboken – West Sussex, 117–142.
- Jakob, S. 2017. „Economy, Society and Daily Life in the Middle Assyrian Period”: Frahm, E. (szerk.): *A Companion to Assyria*. Hoboken – West Sussex, 143–160.
- Jiménez, Enrique 2013. „»The Creation of the King«. A Reappraisal”: *KASKAL* 10, 235–254.
- KAR: Ebeling, E. 1919. *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, I–II*. Leipzig.
- Karlsson, M. 2016. *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*. Studies in Ancient Near Eastern Records, 10. Boston–Berlin.
- Krecher, J. 1976–1980. „Insignien”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... - Kizzurwatna*. Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 109–114.
- Kryszak, G. 2008. „»Aššur ist König«. Das mittelassyrische Krönungsritual im Lichte assyrischer Identitätsfindung”: Prechel, D. (szerk.): *Fest und Eid. Instrumente der Herrschaftssicherung im Alten Orient*. Kulturelle und Sprachliche Kontakte, 3. Würzburg, 109–119.
- Kuhrt, A. 1995. *The Ancient Near East c. 3000–330 BC I–II*. Routledge History of the Ancient World. London – New York.
- Labat, R. 1939. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris.
- Lafont, S. 2003. „Middle Assyrian Period”: Westbrook, R. (szerk.): *A History of the Ancient Near Eastern Law*. Volume One. Handbook of Oriental Studies, 72. Leiden – Boston, 321–364.
- Larsen, M. T. 1974. „The City and Its King. On the Old Assyrian Notion of Kingship”: Garelli, P. (szerk.): *Le palais et la royauté*. Archéologie et Civilisation. Paris.
- Liverani, M. 1979. „The Ideology of the Assyrian Empire”: Larsen, M. T. (szerk.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Mesopotamia, 7. Copenhagen, 297–317.
- Livingstone, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria, 3. Helsinki.
- Machinist, P. 2011. „Kingship and Divinity in Imperial Assyria”: Renger, J. (szerk.): *Assur – Gott, Stadt und Land*. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft, 5. Wiesbaden, 405–430.
- Magen, U. 1986. *Assyrische Königsdarstellungen – Aspekte der Herrschaft. Eine Typologie*. Baghdader Forschungen, 9. Mainz am Rhein.
- Maul, S. 1999. „Der assyrische König – Hüter der Weltordnung”: Watanabe, K. (szerk.): *Priest 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, 201–214.
- Menzel, B. 1981. *Assyrische Tempel. I: Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal; II: Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices.* Studia Pohl: Series Maior, 10/I–I. Rom.
- Müller, K. Fr. 1937. *Das assyrische Ritual. I: Texte zum assyrische Königsritual.* Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft, 41, III. Leipzig.
- Nadali, D. 2020. „Aššur is King! The Metaphorical Implications of Embodiment, Personification and Transference in Ancient Assyria”: Pallavadini, M. – Portuese, L. (szerk.): *Researching Metaphor in the Ancient Near East.* Wiesbaden, 69–84.
- Niederreiter Z. 2019. „»Assurnak, az istenek atyjának, a nagy úrnak...« II. Sarrukín beszámolója a VIII. hadjáratáról (Kr. e. 714)”: *Antik Tanulmányok* 63, 115–144.
- Oppenheim, A. L. 1960. „The City of Assur in 714 B. C.”: *Journal of Near Eastern Studies* 19, 133–147.
- Parpola, S. 2017. *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts.* State Archives of Assyria, 20. Helsinki.
- Parpola, S. 2022. „The King as Priest”: Bach, J. – Fink, S. (szerk.): *The King as a Nodal Point of Neo-Assyrian Identity.* Kasion, 8. Münster, 195–224.
- Pedde, F. – Lundström, S. 2008. *Der Alte Palast in Assur. Architektur und Baugeschichte.* Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 120. Wiesbaden.
- Pongratz-Leisten, Beate 1994. *Ina šulmi ĩrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akĭtu-Prozessionen in Babylonien und Assyrien im I. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen, 16. Mainz.
- Pongratz-Leisten, B. 2015. *Religion and Ideology in Assyria.* Studies in Ancient Near Eastern Records, 6. Boston–Berlin.
- Postgate, J. N. 1992. „The Land of Assur and the Yoke of Assur”: *World Archeology* 23/III, 247–263.
- Radner, K. 2010: „The Assyrian and Non-Assyrian Kingship in the First Millenium BC”: Lanfranchi, G. B. – Rollinger, R. (szerk.): *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop. Held in Padova November 28th – December 1st.* History of the Ancient Near East Monographs, 11. Padova, 25–34.
- Renger, J. 1976–1980. „Inthronisation”: Edzard, D. O. (szerk.): *Ia... – Kizzuwatna.* Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 5. Berlin – New York, 123–136.
- RIMA 1 = Grayson, A. K. 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millenia BC. To 1115 BC.* Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, 1. Toronto–Buffalo–London.
- Seux, M.-J. 1967. *Épithètes royales akkadiennes et sumériennes.* Paris.
- Seux, M.-J. 1980–1983. „Königtum B. 2. und. 1. Jahrtausend”: Edzard, D. O. (szerk.): *Klagesang – Libanon.* Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 6. Berlin – New York, 141–173.
- Tadmor, H. 2011. „World Dominion. The Expanding Horizon of the Assyrian Empire”: Tadmor, H. – Cogan, M. (szerk.): „*With my many chariots I have gone up to the heights of the mountains.*” *Historical and Literary Studies on Ancient Mesopotamia and Israel.* Israel Exploration Society. Jerusalem, 87–102.
- Thureau-Dangin, F. 1937. Recenzió: Karl Fr. Müller: *Das Assyrische Ritual, Teil I: Texte zum assyrischen Königsritual.* Leipzig, 1937: *Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientale* 34, 194.
- Van Driel, G. 1969. *Cult of Assur.* Assen.
- Vér, Á. 2018. „Assur-ah-iddina »tisztátalansága«”: Kósa G. – Vér Á. (szerk.): *Purum et immundum. Vallási képzetek tisztaságról és tisztátalanságról.* ATION Könyvek, 4. Budapest, 185–200.
- Weidner, E. 1939–1940. „Studien zur Zeitgeschichte Tukulti-Ninurtas I.” *Archiv für Orientforschung* 13, 109–124.
- Winter, I. J. 2008. „Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East”: Brisch, N. (szerk.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond.* Chicago, 75–103.