

Vér Ádám (1979) az ELTE BTK adjunktusa, folyóiratunk szerkesztője. Fő kutatási területe az Újasszír Birodalom története.

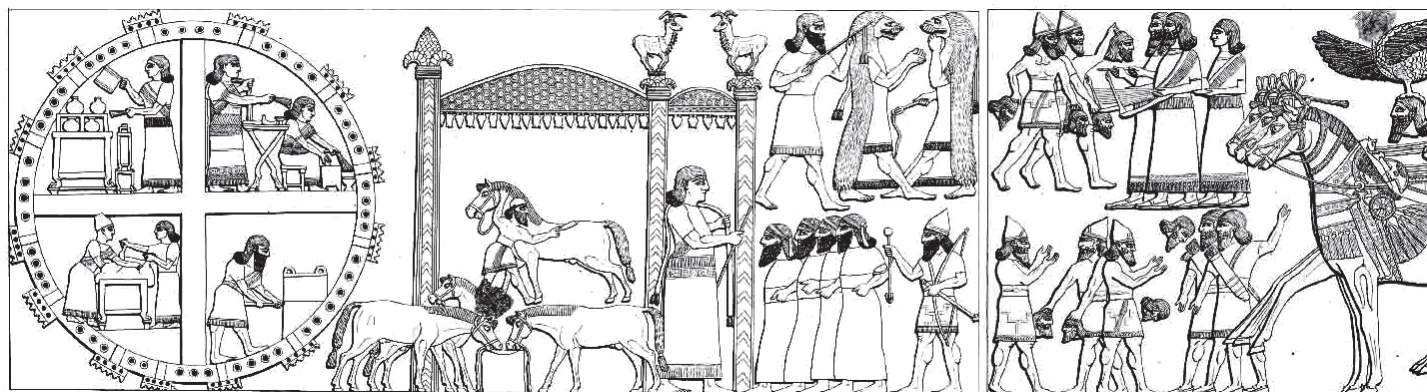
Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Távolsági kereskedelem az Újasszír Birodalomban (2012/4).

A triumphus Asszíriában I.

Vér Ádám

A győzelem után a fővárosba visszatérő hadsereg diadalmenetének rituáléja legjobban az ókori Rómából ismert. A klasszikus auctorok részletekbe menő leírások garmadáját hagyták az utókorra a római triumphusokról, melyek később évszázadokon át meghatározták, sőt egészen napjainkig meghatározzák Európában a katonai győzelmek ünneplésének mikéntjét és az ehhez kapcsolódó városi térszerkezet kialakítását (gondoljunk csak a párizsi Diadalív – Champs Élysées vagy a berlini Brandenburi kapu – Unter den Linden útvonalakra, vagy akár a moszkvai Vörös tér rendeltetésére). A téma modern történeti feldolgozásának szakirodalma szintén zavarba ejtően gazdag.¹ Azonban nem csupán az ókori Rómából ismert a hazatérő seregek diadalmenete, hanem majd minden ókori kultúrából adatolt ez a rituálé² – igaz, összehasonlíthatatlanul kevesebb forrás áll rendelkezésünkre ezek tanulmányozására, és szinte sosem rendelkezünk olyan koherens leírással, amely az eseménysor teljességét mutatná be, s egyes részleteinek kortárs értelmezését adná. Jelen írásomban arra teszek kísérletet, hogy az Újasszír Birodalom (Kr. e. 911–612) idejéből fennmaradt diadalmenetek és egyéb győzelmi rituálék képi és írott forrásainak összegyűjtésével és elemzésével rekonstrukcióját adjam az asszír triumphusnak. Az említett források által nyújtott kép szükségszerűen töredékes, s egy teljesebb kép megrajzolásához szükségesnek mutatkozik egyrészt a rítussorozat más kultúrákban megtalálható antropológiai párhuzamainak, másrészt a triumphusban szerepet játszó egyes rituselemek más kontextusokban való megjelenésének számbavétele.

A diadalmenet nem csupán önálló rítus, hanem egy hosszú rituálésor végpontja is egyben, amely leírható az Arnold Van Gennep által megfogalmazott átmeneti rítusok (*rites de passage*)³ háromszatú terminológiájában (szeparációs–liminális–reintegrációs fázisok). A sereg hadjárat előtti egybegyűlését és mustráját ugyanis szeparációs rítusok sora követte;⁴ míg a liminális fázisnak maga a hadjárat tekinthető, amely-



ben a „civil” világ szabályai, hierarchiája és értékrendje felüggesztésre kerültek, hiszen a hadjáratban részt vevő katonák több szempontból is kiszolgáltatott, veszélyes közegben léteztek.⁵ Végül a hazatérő hadsereg reintegrációs rituálékon ment keresztül, s ezek csúcspontja volt a győzelmi rituálék sora, a triumphus.⁶

Egy kicsit részletesebben: miért van szükség a rituális „zsilipelésre”? Milyen megfontolásokra vezethető vissza a hadjáratok minden ókori társadalomban megjelenő ritualizációja? Mary Douglas, a *Purity and Danger* szerzője Émile Durkheimnek a szent ragályos/fertőző jellegére vonatkozó megállapításait továbbfejlesztve mutatta be, hogy a különböző társadalmak miként védik környezetüket a legkülönbözőbb rituális szennyeződésektől, s ezen szennyeződéseknek mik lehetnek a forrásai.⁷ Mind a rituális tisztaság, mind a szennyezés fogalma természetesen kultúra- és kontextusfüggő; a különböző közösségek világfelfogásában rendkívül eltérő mintázatokat találhatunk ezzel kapcsolatban. Azt azonban biztosan tudjuk, hogy az ókori Mezopotámiában az „ország” területének elhagyása, a halottal vagy vérrel való érintkezés, a gyilkosság mind-mind olyan aktusok voltak,⁸ amelyek indokolták tették, hogy a hadsereg hazatérő tagjai valamilyen formában – átmeneti rituálék sorozatát végrehajtva – megtisztuljanak.

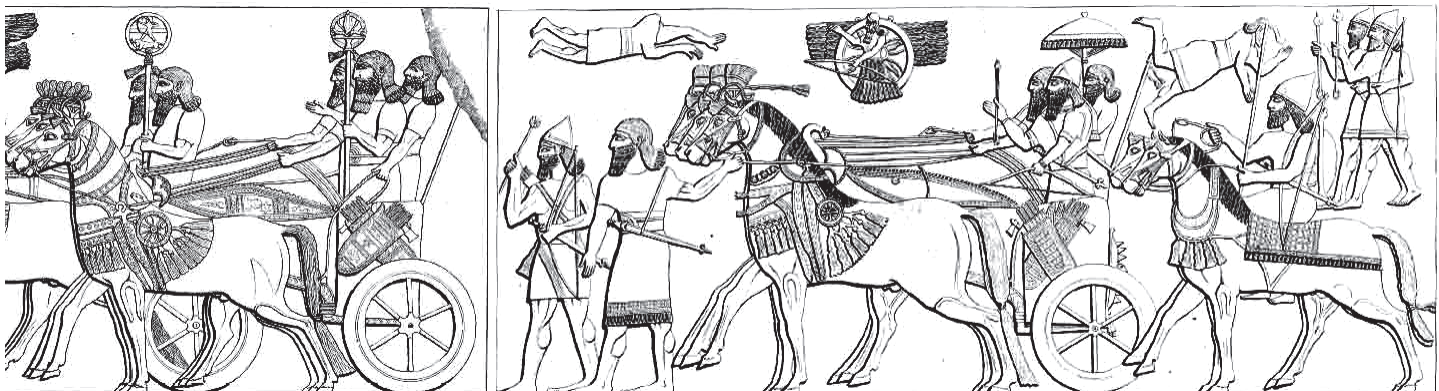
A háborúból hazatért katonáknak egyrészt tehát meg kellett szabadulniuk a tisztátalanságtól, amellyel a hadjárat során kapcsolatba kerültek, másrészt biztonságos módon újra kellett integrálódniuk saját társadalmukba, maguk mögött hagyva a hadjárat során elsajátított rutinszerű szociális eljárásokat és traumákat.

A győzelmi rituálésor azonban – amellet tehát, hogy biztosította a hadvezér és a katonák reintegrációját a „civil” világba – további célokat is szolgált. Egyfelől a zsákmány és a hadifoglyok felvonultatásával megmutatta a közösség isteneinek és az államnak az erejét, sajátként átélhetővé tette a katonai győzelmet a társadalom nem harcoló tagjai számára is. Másfelől – és a tanulmányom második szakaszában tárgyalt események szempontjából legfontosabb aspektusaként – a konfliktus kirobbanásakor az istenek által szavatolt egyezmények és államszerződések⁹ megszegésének hadjárat utáni megbüntetésével és a háború során esetlegesen elrabolt kultusztárgyak visszaszerzésével az állami hatalom a megbomlott kozmikus világrrend helyreállítását vitte véghez, s ennek a restaurációs

munkának a csúcspontja szintén a triumphus volt.¹⁰ A Kr. e. 1. évezredben az ókori Keleten a nemzetközi kapcsolatokat olyan államszerződések szabályozták, amelyekben a szerződő felek egymás isteneire is esküt tettek¹¹ (vö. Aššur-ah-iddina feliratában az asszír hatalom ellen szövetségre lépő Abdi-Milkütti és Sanduāri esetét: „egymás megsegítésére léptek; az istenek nevét kölcsönösen kimondták [az esküben]” – lásd a margószöveget), egy államközi konfliktus tehát szükségszerűen az istenek által szavatolt eskü megszegésével járt együtt.

Az Újasszír Birodalom közmondásosan katonaállam volt,¹² ennek megfelelően az állami önreprezentáció lehangsúlyosabb tényezője a katonai győzelmek bemutatása, valamint maguk az alávetettek és a tőlük szerzett adó/zsákmány felsorakoztatása volt – ez egyaránt vonatkozik a palotadomborművek képi programjára és a királyfeliratok szövegeire. Ráadásul a birodalom háromszáz éves fennállása idején nagy átlagban minden évre jutott egy asszír hadjárat, arra számíthatnánk tehát, hogy a győzelmeket követő diadalmenetektől és győzelmi rituálékról rengeteg ábrázolás és leírás készült – ám érdekes módon egyáltalán nem ez a helyzet. Natalie May alapos tanulmányában¹³ csupán tíz triumphus-ábrázolást tudott bemutatni a birodalom teljes fennállásának idejéből – ezek közül is csupán egy, II. Aššur-nāšir-apli (Kr. e. 883–859) tróntermének domborműves jelenete (1. kép) törekszik arra, hogy a diadalmenet rituáléjának egészét mutassa be –; s az írott források esetében sem sokkal szerencsésebb a helyzet. A birodalom utolsó évtizedeiből azonban felmutatható egy kivételes részletességgel ábrázolt és leírt esemény: Aššur-bān-apli uralkodásának idején a Kr. e. 653. évi hadjáratokhoz és az azt követő diadalmenetek rítussorozatához kapcsolódóan királyfeliratok, dombormű-ábrázolások és címkefeliratok sora készült.

Az asszír triumphus-ábrázolások elemzésekor¹⁴ kétfajta győzelmi ünnepet különböztethetünk meg: az egyikre közvetlenül a csata után került sor, a másikkra a győzedelmes seregek fővárosba való bevonulásakor. Mindkettőnek mások voltak a résztvevői, befogadói, és ennek megfelelően más kifejtéssel is jártak. Tanulmányom most publikált részében ezt a kétfajta triumphust fogom bemutatni, a következő lapszámban megjelenő második részében pedig a Kr. e. 653. évi hadjáratokat és az azokat követő rituálésorozatot mint a legtöbb forrással rendelkező asszír triumphus esettanulmányát.



1. kép. Triumphus a csatát követően. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kahlui palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből, felső regiszter A5–7 panelek (Layard 1849, Pl. 21, 22 és 30 nyomán)

Aššur-ah-iddina felirata a Kr. e. 675/676. évi hadjáratokról (Ninive A prizma).

A Kr. e. 673 végén készült hatoldalú prizma, hosszabb-rövidebb töredékei előkerültek Ninivéből, Aššurból és Szúzából is. A szöveg legújabb kiadása: RINAP 4, no. 1.

^{11 65–74} *Abdi-Milkūtti, Sidón királya, aki nem féli az uralmat, nem hallgat ajkam szavára, aki a háborgó tengerben bizakodván, ledobta Aššur isten igáját, – Sidónt, a tengerben fekvő támaszpontját vízözönként elárasztottam; a (város) falát és az (ő) lakhelyét lerombolván és a tengerbe omlasztván, a helyégeit pusztasággá tettem. Abdi-Milkūttit, a királyt, aki a fegyvereim elől a tenger közepére menekült, Aššur isten, uram parancsából, mint a halat, a tengerből kifogtam, és lenyestem fejét. (...)*

^{111 20–38} *És Sanduāri, Kundu és Sizu (országok) királya, az elvetemült ellenség, aki nem tiszteli az uralmat, aki az isteneket elhagyván a meredek hegyiségbe vetette reménységét, – ő és Abdi-Milkūtti, Sidón királya egymás megsegítésére léptek; az isteneik nevét kölcsönösen kimondták (az esküben), és a maguk haderejében bíztak. Én Aššur, Sin, Šamaš, Bēl, Nabū – a nagy istenekben, uraimban bizakodván, ostromgyűrűvel vettem körül őket, s mint a madarat, a hegyiségből kifogtam őt, majd levágtam a fejét. Tašritu (VII.) hónapban Abdi-Milkūtti fejét, Addaru (XII.) hónapban Sanduāri fejét ugyanabban az évben levágván, az elsőnél nem késlekedtem, a másikonál nem halogattam. Aššur isten, uram erejének szemléltetésére a főembereik nyakába akasztottam (a fejüket), s énekessel és citerával Ninive utcáin végigvonultam (kiséretükkel).*

Komoróczy Géza fordítása
(ÓKTCh, 179–180)

A csatát közvetlenül követő győzelmi rituálé

„Lírás és hárfás énekesekkel örvendezve és ünnepelve vonultam be a katonai táborom belsejébe.”¹⁵

A közvetlenül a csatát követően zajló diadalmenet legteljesebb ábrázolását a II. Aššur-nāšir-apli kalhú palotájának trónterméből előkerült dombormű-jeleneten láthatjuk (1. kép). A jelenet jobbról balra haladó mozgásban mutat egy menetet, amely a csatátéről az asszír katonai tábor felé tart. A király mozgásának ilyen iránya egyedülálló a trónterem e falának domborműprogramjában,¹⁶ és bár a British Museumban sétáló modern néző számára ez talán nem annyira feltűnő, a kortárs szemlélő számára azonnal érzékelhető üzenete lehetett: itt nem csupán egy katonai felvonulásról van szó, a jelenet rituális cselekvést ábrázol. A képen három harci kocsi követi egymást: a sor végén (jobboldalt) az asszír király látható, aki kezében nyilvesszőt tart. Fogata fölött szárnyas napkorongban egy szakállas istenalak látható, ijjal a kezében. A kocsi körül testőrök és jogart viselő méltóságviselők vonulnak. A másik két kocsin egy-egy istenszimbólumot formázó jelvény látható – a bal oldali jól kivehetően a bika hátán íjazó viharistent, Adadot ábrázolja, a jobb oldali az Alvilág ura, Nergal szimbóluma.

A kocsik előtt asszír katonák a csatában levágott fejekkel játszanak,¹⁷ talán a felső sorban látható zenészek játékkára táncolnak. Az ellenség levágott fejait összehordó és halomba rakó katonák képe a későbbi asszír palotadombormű-produkciók esetében is népszerű jelenet. A későbbi ábrázolásokon rendre feltűnnek az írno-



2. kép. Oroszlánbőrbe öltözött táncosok. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kalhú palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből, felső regiszter A7. panel részlete (SAA 3, 80 nyomán)



3. kép. A királyi pavilon előtt a menettel szembeforduló eunuch-alak. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kalhui palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből, felső regiszter A7. panel részlete. (© Trustees of the British Museum)

kok is, akik listát készítenek a zsákmányról és a trófeákról, és gyakran a katonáknak kitüntetést átadó tiszt alakja is a jelenet részét képezi.¹⁸ A jelenet folytatásaként a bal oldali panel jobb felső sarkában két oroszlánbőrbe öltözött alak látható (2. kép) – egyikük tapsol, másikuk egy tárgyat tart a kezében,¹⁹ tartásuk alapján mozgásban vannak, talán táncolnak, vagy egy jelenetet játszanak el –, mellettük egy szakállas alak szintén mozog (táncol?), fuvólával²⁰ a kezében. Davide Nadali a jelenet oroszlánjelmezes alakjait az Ištar istennő kultikus személyzetéhez tartozó előadókkal, a harci rituálét említő szövegekben több helyen is megjelenő *kurgarrūk*kal azonosítja.²¹ Az ő olvasatában a jelenet az imént befejeződött csatának valamiféle ritualizált újrajátszását ábrázolja.

Az oroszlánöltözötű alakok alatt lévő regiszterben egy jogart hordozó tiszt megkötozött foglyokat vezet az asszír tábor felé. Ez az egyetlen momentum, amely a győztes csatában szerzett zsákmány felvonultatására utal.

Az asszír tábor és a menet között egy érdekes és – a palotadombormű-ábrázolásokon legalábbis – páratlan részlet látható: egy oszlopokkal alátámasztott pavilon előtt a menettel szembefordulva egy kezében pálcát tartó eunuch áll, vállán átvetve egy törülköző (3. kép). Hasonló viseletű eunuch-alak a trónterem több domborműves jelenetében is látható (pl. 4. kép): rendszerint a király által személyesen végrehajtott áldozatbemutatáskor közvetlen segítőtje az uralkodónak. Itt mintegy fogadja a menetet, várakozó mozdulatlansága éles ellentétben áll a jelenet összes többi szereplőjének mozgásával. Ez különösen érdekessé teszi az alak mögött látható – és egyetlen más asszír domborműves produkción sem szereplő – oszlopos pavilont, ahová a menet minden bizonnyal tart.²² A pavilon rendeltetésének megfejtésében legmesszebbre Natalie May jutott, aki a tárgyat az asszír szövegekben több helyen is felbukkanó, szállítha-

tó *qersu*-szentéllyel azonosítja.²³ Elemzése alapján tehát egy olyan pavilon típusú hordozható szentély ábrázolását látjuk itt,²⁴ amely a csatatér közvetlen közelében adhatott helyet a király személyes jelenlétében végrehajtott rituáléknak, valamint az ünnepi lakomának.²⁵

A *qersu*-szentély

II. Aššur-nāšir-apli imént bemutatott palotadombormű-ábrázolása több ponton is kapcsolódik egy több mint 200 évvel később lejegyzett, töredékes állapotban fennmaradt szöveghez, az ún. *Háború-rituálé*hoz,²⁶ mely Aššur-bān-apli idejében készült kéziratai alapján a következőképp fordítható:

Háború-rituálé

(SAA 20, no. 18; K 9923, K 3428A + K 9912 + K 10209)
Az előlap első 9 sora rendkívül töredékes.

10–15: [...] *elválasztják, [előhozzák?] a sarrānukat,*²⁷ *és az istenek elé állítják. Vágásos áldozatokat*²⁸ (hitpu) *mutatnak be az istenek előtt, és a sarrānukat az istenek elé helyezik. Az énekes ezt énekli: „A hős feldühödött, mérges lett a szépséges!”*²⁹
16–21: *A sarrānuk arcukat az ellenség felé fordítják, rivalognak és táncolnak. A kurgarrūk így énekelnek: „A harc az én játékom!” Az assinnuk siránkozással felelnek rá, megszaggatják ruháikat.*³⁰

22–33: *A király Šamaš színe előtt felajzza az íjat, és a földre helyezi azt. Felemelik a földről és felajzzák. Hoznak egy nyilvesszőt Nergal kocsijáról, a hegyét gyapjúval tekerik be. Az istenek kocsiharcosa³¹ a király kezébe teszi. A király a lantot a vállára veszi, és átveszi a nyilvesszőt, háromszor megpörgeti, majd megcsókolja azt. Atadja (a nyilvesszőt) a kocsiharcosnak, (aki) Nergal balszárnya parancsnokának (ša-bīt-šumēli) kezébe adja, az íj idegére helyezi a nyilat.*
34–38: *Adad balszárnjának parancsnoka, a palota előljárója (ša-pān-ekalli) és annak helyettese Bēlat-dunāni istennő kocsiján hajtának. Az idegre helyezik az nyilvesszőket, de nem lönek. A vágásos áldozatok (hitpu) asztalát elpakolják.*

39–43: *A kocsik eltávolodnak, majd visszatérnek. Nergal balszárnjának parancsnoka így szól: „Aššur (nyila), menj!” Az ellenségbe lövik a vesszőket, háromszor megkerülik (az ellenséget), és mindháromszor felveszik a nyilvesszőt.*



4. kép. BM 124535 A király italáldozatot mutat be a vadászat során megölt oroszlán teteme felett. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kalhui palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből (© Trustees of the British Museum)

44–45: *A bölcs fülét és száját megnyitja. Az isteneket elteszik.*

46–47: *A király leveszi ékszerait. A pajzsokat felemelik. A király megközelíti és legyőzi ellenségeit.*

48–56: *Miután a király legyőzte ellenségét, felölti ékszerait és a lantot³² vállára veszi. Megáll az istenek előtt, és áldozatot mutat be. Megcsókolja a földet, és elrendeli csapatai számára a városba vonulást.³³ Belép a qersu-ba. Az étek felszolgálásra kerülnek, a király örvendezik.³⁴ (A szerző fordítása.)*

A rituálészöveg keletkezésének idejéről csupán annyit tudunk, amennyi az Aššur-bān-apli ninivei könyvtárának részét képező táblák egyikének kolofonjában szerepel: Aššur-zāqip, Marduk-šallim-ahhē fia készítette az eredeti tábla alapján – tehát egy korábbi rituálészöveg másolatáról van szó. Noha a rituálé több ponton is nehezen értelmezhető, főbb részei így foglalhatók össze:

- (1) Felállítják a *sarrānukat* – bármik is legyenek ezek a tárgyak (vö. 27. jegyzet).
- (2) Elvégzik a *hitpu*-áldozatokat, ami valószínűleg egy, a mezopotámiai templomi áldozatoktól eltérő, vágásos áldozat (vö. 28. jegyzet).
- (3) Egy énekes (*narū*) a hőst – minden bizonnyal a királyt – dicsőíti.
- (4) A *kurgarrū* és *assinnu* előadók szereplése.
- (5) Egy nyílvesző és egy íj kerül a király kezébe az egyik istenség kocsijáról.
- (6) Három tisztségviselő elhajt Bēlat-dunāni (szó szerint: 'Erős úrnő') istennő kocsijával.
- (7) A *hitpu*-áldozatokat elpakolják.
- (8) Az isteneket (valószínűleg az istenségeket megjelenítő istenszimbólumokat) elteszik.
- (9) A tisztségviselők kilövik nyilukat az „ellenségre”.
- (10) A király leveszi ékszerait, a tisztségviselők pajzsokat emelnek fel.
- (11) A király megközelíti és legyőzi az „ellenséget”.
- (12) A király elrendeli a triumphust: a sereg táborba/városba vonulását.
- (13) A *qersuban* ünnepi lakoma zajlik, a király örvendezik.

A rituálé értelmezése az alapvető filológiai problémákon túl – amilyen például a *sarrānuk* vagy a *hitpu*-áldozat mibenlétének kérdése – számos kérdést felvet: vajon ez valóban egy hadjáratról hazatérő király által végrehajtandó rituálé, amely triumphussal zárul, vagy inkább egy hadjáratot megelőző rituálé, és a rítus során eljátszott harc a későbbi tényleges összecsapást hivatott befolyásolni?³⁵ Az assziriológiai szakirodalomban általánosan elfogadott, hogy a hadjárat lezárultakor a harc újrajátszásának rituáléját láthatjuk itt, azonban kérdéses, hogy a szöveg végén szereplő triumphus vajon a katonai táborba vagy egy asszír nagyvárosba tart-e.³⁶ E kérdések megnyugtató módon nem válaszolhatók meg, ugyanakkor a szöveg számos, a tárgyalt dombormű-ábrázolásról már ismerős részletet mutat be, s ezek inkább a triumphushoz kapcsolják a rituálét:³⁷ hangsúlyos szerepet kapnak benne Adad és Nergal harci kocsijai, a rituálé főszereplője a király, aki a kezében íjat és nyilakat fog; közös elem továbbá a *kurgarrūk* előadása, és hogy az esemény sor a *qersuban* zárul.

Aššur-ah-iddina és Aššur-bān-apli udvari tudosaikkal folytatott levelezéséből egyértelműen kiderül, hogy a *qersu*-szen-

tély az asszír király személyét érintő rituálék egyik legfontosabb színhelye. Egy olyan rituális értelemben védett hely, ahol a király a különböző rituálék liminális szakaszában biztonságban lehet. Jó példa erre a „helyettes király”- (*šar pūhi*-) szertartás.³⁸ Nagyon röviden: bizonyos égi jelenségek (általában holdfogyatkozás) előre jelezték a király halálát, amelyet az udvari tudósok egy bonyolult rituálésor segítségével természetesen megpróbáltak elhárítani. Az asszír király letette uralkodói felségjelvényeit, és Földműves (*ikkaru*) fedőnéven elrejtőzött – éppen egy ilyen *qersu*-szentélyben –, míg helyette egy egyszerű embert iktattak be a királyi hatalomba. A *qersu*-szentélyben különböző tisztító rituálékat hajtottak végre az igazi királyon (a legfontosabb ezek közül a „Füldőház”- [*bīt rimki*-] ceremónia volt),³⁹ melyek során különböző mágikus eljárásokkal ráruházták az igazi király bűneit a helyettes királyra, akit száz nappal később megöltek, megsemmisítettek, eltették – az igazi királyt pedig ismét beiktatták tisztségébe. Az elrejtőzött igazi király az egész szertartás alatt rendkívül kiszolgáltatott helyzetben volt, különösen erős rituális védelemre szorult, s ez a védett hely a *qersu* volt: itt zajlottak le azok a rituálék is, amelyek során az igazi király előbb elvesztette királyi státusát, majd a szertartás végén visszanyerte azt.

Az Aššur-ah-iddina védelmére szervezett négy „helyettes király”-szertartás közül az utolsó idején⁴⁰ Adad-šum-ušur, a király személyes exorcistája⁴¹ (*ašīpu ša šarri*) kulcsszereplője volt a szertartásnak. Az elrejtőzött királynak írt levelében a *qersu*-szentélyben lezajló soron következő rituálésorról tájékoztatja az uralkodót:⁴²

A „Földművesnek”, uramnak szolgád, Adad-šum-ušur. Jó egészséget a „Földművesnek”, uramnak! Nabû és Marduk áldják meg a „Földművest”, az én uramat!

Tammuz (IV.) hó 13-án, holnap a „Földműves” elmegy a qersuba, belép a nádkunyhóba (kikkašū), leül, (majd) [...] és [...] megy. Egy borbély lép be. A levágott körmök egy palackba kerülnek, amit lepecsételünk, és átvisszük az ellenséges ország határán.

Másik lehetőségként, mindez történhet 15-én is.

A *qersu*-szentély mágikus védelmező szerepét jól illusztrálja Nabû-ahhē-erība csillagtudós levele is, amelyben arról tájékoztatja az új királyt, Aššur-bān-aplit, hogy az előző király idején a várható holdfogyatkozás estjén a király elvonult a *qersuba*, és ott hallgatta meg az éjszaka lezajló fogyatkozásról szóló jelentést:⁴³

A királynak, uramnak szolgád, Nabû-ahhē-erība. Jó egészséget a királynak, uramnak! Nabû és Marduk áldja meg a királyt, uramat!

A holdfogyatkozásról szóló jelentéssel kapcsolatban, amiről a király, az én uram írt nekem – az összes csillagászati jelentés kézhezvétele és felolvasása a király, az én uram apjának színe előtt történt. (Ami a holdfogyatkozásról szóló jelentéseket illeti:) egy ember, akit (jól) ismert a király, az én uram apja, a folyóparton álló qersuban olvasta fel a jelentést a(z) előző királynak. Most ez úgy történjék, ahogy a királynak, az én uramnak a legmegfelelőbb.

E hosszabb kitérő után Aššur-nāšir-apli domborművéhez visszatérve: a kép bal szélén látható katonai tábor egyrészt jelzi, hogy a diadalmenetre közvetlenül a csata után kerül sor, másrészt a táborban ábrázolt tevékenységek (bútorok és italok tárolására szolgáló edények rituális megtisztítása, máj jóslás és egy nagy kemencében feltehetően a lakomához szükséges ételek elkészítése) a *qersuban* megvalósuló rituális és ünnepi cselekmények előkészítését szolgálják.

Összegezve a jelenetről eddig mondottakat: II. Aššur-nāšir-apli tróntermének e jelenete a közvetlenül a csatát követő triumphust ábrázolja. E rítussorozat lényeges eleme, hogy a király személyesen vesz rajta részt, katonáival és az istenekkel együtt vonul. Az istenek – az asszír nagyvárosokban álló templomokban lakozó kultuszszobrok hiányában – a személyüket jelképező jelvények formájában vannak jelen, a felvonulást követő rítusok pedig egy hordozható szentélyben zajlanak. A későbbi asszír domborműves produkciók (első sorban Sîn-ahhē-erība domborművei) alapján elmondható, hogy szintén ekkor került sor a csatában szerzett hadiérdemek, a zsákmány és trófeák összeírására, valamint a katonák kitüntetésére.

Triumphus az asszír nagyvárosokban

Az asszír triumphus egy másik változata volt az, amikor a győztes seregek bevonultak valamely asszír nagyvárosba, ennek akkád elnevezése: *erāb āli* – „belépés a városba”. Noha bizonyos, hogy erre az eseményre is szinte minden évben sor kerülhetett, egészen a Kr. e. 7. század közepéig alig adatolható írott forrásokkal, csupán Aššur-ah-iddina (Kr. e. 680–669) felirataiban jelenik meg hangsúlyosan a városi triumphus; fia, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–630) pedig önreprezentációjának meghatározó elemévé tette azt. A triumphust említő Aššur-ah-iddina- és Aššur-bān-apli-királyfelirat is olyan hadjáratokkal kapcsolatban keletkezett (Kr. e. 676 és Kr. e. 653), amikor egy éven belül két különböző ellenfél ellen is felvonultak az asszírok, s amikor a király nem vett részt személyesen a hadjáratokon, tulajdonképpen a fővárosban várta meg a győztesen visszaérkező seregeit. Talán nem véletlen egybeesés, hogy éppen ezekben az esetekben hangsúlyozzák a feliratok a fővárosba visszaérkező sereg diadalmenetét.

A számos példányban előkerült ún. *Ninive A prizma* szövegében olvasható epizód szerint Aššur-ah-iddina csapatai előbb Sidón királyát, Abdi-Milkütti, majd a dél-anatóliai Kundu és Sizû királyát, Sanduārrit győzték le – ez utóbbi valószínűleg azonos lehet a saját luwi nyelvű felirataiból is ismert, a kilikiai Karatepét kiépítő Azatiwatasszal (lásd a szöveget a margón).⁴⁴ A győztes hadsereg elhozta magával a két legyőzött uralkodó levágott fejét is, amelyeket saját embereik nyakába akasztva vonultattak fel a ninivei triumphuson. És még egy fontos adalék: a serege élén felvonuló királyt énekszó és zene kísérte. Bár minden forrásunk hangsúlyozza a zene és énekszó fontosságát, a városi triumphusok során énekelt győzelmi dalokról rendkívül kevés konkrét információval rendelkezünk. Hayim Tadmor hívta fel rá a figyelmet,⁴⁵ hogy a királyfelirat ez esetben – teljességgel szokatlan módon – tartalmazza azt a rigmust, győzelmi éneket is, amelyet a katonák e felvonulás során énekelhettek. A dal első fele rímes sorpárt alkot:⁴⁶

Nin A iii 32–33

*ina Tašrütü qaqqād Abdi-Milkütti
ina Addāri qaqqād Sanduāri*

*Tašritu hónapban – Abdi-Milkütti fejét
Addaru hónapban – Sanduārrü fejét*

A dal második fele (iii 34–35) más felépítésű: megfogalmaz egy állítást (A), majd hozzátesz egy megjegyzést (B):

(A) *ina ištēt šatti unakkisma*
(B) *mahrū ul uhhirma
ušahmeṭa arkū*

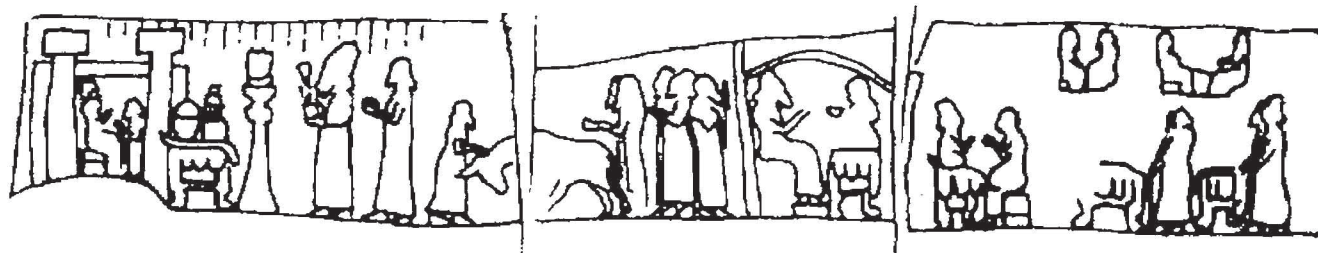
*Ugyanabban az évben levágván
az elsőnél nem késlekedtem
a másikkal nem halogattam*

Aššur-ah-iddina a Kr. e. 671. évi egyiptomi hadjáratán szintén nem vett részt személyesen,⁴⁷ azonban a hazatérő győztes seregek élén masírozott be Ištar istennő legfontosabb asszír kultuszközpontjába, Arbélába. Ennek a processzióknak az előkészítésekor keletkezett az alábbi részletet tartalmazó levél:⁴⁸

Holnap Šatru-Ištar korán hagyja el Milqī'át, és belép (Arbela városába) a király előtt, s őutána a király vonul be. Vagy a király lép be (először a városba), és Ištar csak utána. Írja meg a király, az én uram, melyik változatot támogatja. Úgy is történhet, hogy Ištar az egyik irányból érkezik, a király pedig a másik irányból. Hogy kíván megjelenni a király, az én uram Ištar előtt (mellett)?

A levél küldője három különböző forgatókönyvet vázol fel a királynak azzal kapcsolatban, hogy a városon kívül fekvő Milqī'ából – amely az arbélai Ištar városon kívül fekvő *akītu*-temploma volt⁴⁹ – miként vonuljon a városon belülré a seregek élén az istennő és az uralkodó. A közös bevonulás csak úgy képzelhető el, ha előtte Ištar istennő is kivonult arbélai szentélyéből, az Egašankalamából, és a városon kívül álló *akītu*-templomában találkozott először a seregeivel érkező királlyal. A bevonulás koreográfiáját – úgy tűnik – a hagyomány még nem rögzítette; ez a tény is megerősíti azon benyomásunkat, hogy a városi triumphus bizonyos szempontból még viszonylag új jelenség lehetett.

Egy jóval korábbi alkotáson, a Ninivéből előkerült ún. Fehér obeliszken⁵⁰ látható egy jelenetsor (3. sor A–B–C oldalak, lásd az 5. képet),⁵¹ amely a királyt ábrázolja, amint áldozatot mutat be egy tornyos épületen belül ülő istennő számára (3A). Mögötte egy áldozati bikát vezetnek, és több férfi áll csoportban (3B), míg ugyanennek a panelnek a jobb oldalán a király egy lugas (szintén *qersu*)⁵² alatt ül, vele szemben egy szolgáló áll, majd végül a következő panelen (3C) a király más férfiak társaságában lakomázik. Az obeliszek számos jelenete közül csupán egynél, éppen ennél (3A) található egy magyarázó felirat, mely így szól: „A Ninivében lévő *bī-nathi*: bor és ételáldozatot mutatok be a magasztos úrnő temploma előtt.”⁵³ Ha elfogadjuk Julian Reade érvelését,⁵⁴ és a *bī-nathit* a Ninive városában álló Ištar templom egyik épületszárnyának tartatjuk, úgy elmondható, hogy Ninivében a városon belül, az



5. kép. Fehér obeliszk, 3. sor A–B–C oldalak (Pittman 1996, 340 nyomán)

Ištar-szentély közvetlen közelében egy lugasszerű *qersu* állt, amiben az áldozatbemutatás és a nyilvános lakoma között valamiféle, a király személyét érintő szertartást végeztek. Mindez összecseng a *Háború-ritus*ban leírtakkal.

A már említett kalhú trónteremből származik egy ünnepélyes városba vonulást ábrázoló jelenet is, amely a tábori triumfus-jelenetnél már részletesen tárgyalt domborműves panelek alsó regiszterén került kialakításra (6. kép). A már ismert



6. kép. Adad isten szimbólumát hordozó kocsija érkezik egy asszír város falai alá; a falakon tapsoló nőalakok láthatók. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kalhú palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből (alsó regiszter, B8 panel) (a szerző felvétele)

isten szimbólumokat (Nergal és Adad) hordozó kocsik egy város előtt vonulnak, a város lakói pedig lelkesen tapsolnak. A király itt nem a kocsiján ül, hanem egy eunuch tisztviselő által tartott napernyő alatt áll, kezében íjat és nyílvesszőket tartva a trónörökösrel találkozik (aki a fejpántjáról azonosítható). A király és a trónörökös felett szárnyas napkorongban szakállas istenalak látható (7. kép). A domborművön nem található olyan támpont, ami alapján azonosítható lenne a város – talán a főváros, Kalhú lehet –, lényeges részlet azonban, hogy az egész hadsereget szimbolizáló három harci kocsija és a kocsijáról leszálló király a városon kívül állnak meg.



7. kép. A király és a trónörökös találkozása egy asszír város kapuja előtt. Palotadombormű II. Aššur-nāšir-apli kalhú palotájának (Északnyugati Palota) trónterméből (alsó regiszter, B7 panel) (a szerző felvétele)

Az ábrázolásokon kívül ismert egy töredékes állapotban fennmaradt irodalmi szöveg is, amely II. Aššur-nāšir-apli vagy III. Šulmānu-ašarēdu (Kr. e. 859–824) uraltui hadjáratát és az azt követő ünnepséget írja le.⁵⁵ A győzedelmes király csapataival az akkori fővárosból, Kalhúból előbb Arbélába vonul, ahol Ištar számára rendez ünnepséget a Milq⁷ában, majd Aššur városába megy, ahol a városba lépés előtt egy oroszlánvadászaton vesz részt, ezt követően pedig Aššur isten ünnepén. Mint a cikk folytatásaként közölt esettanulmányban látni fogjuk, az asszír nagyvárosok közötti processzió a későbbi forrásokban is fontos szerepet kap. Érdekes jelenség továbbá, hogy az asszír újévi ünnepséghez (*akītu*) kapcsolódó királyi oroszlánvadászat, amely a Kr. e. 7. században Aššur-bān-apli önreprezentációjának meghatározó motívumává vált, már a Kr. e. 9. században is megjelenik. Elnathan Weissert Aššur-bān-apli töredékes E prizma feliratát elemezve arra a kö-

vetkeztetésre jutott, hogy a királyi oroszlánvadászat, a triumphus és az *akītu*-ünnepség ekkorra teljesen egyggyé vált.⁵⁶ Sőt, ezzel kapcsolatban azt is érdemes megjegyeznünk, hogy az asszír magterület csúcsait⁵⁷ kijelölő három legjelentősebb asszír kultuszközpont (Arbéla, Aššur és Ninive) *akītu*-ünnepei – melyeken az asszír királynak személyesen is részt kellett vennie – szorosán követik egymást – Addaru (XII. hó); Nissanu (I. hó); Ijjār (II. hó) –, és végiglátogatásuk során a királyi kíséret egy

– mai közutakon mérve a távolságot – 334 kilométeres processziót hajt végre⁵⁸ Asszíria legnépesebb, legsűrűbben lakott részén. Rekonstrukcióm szerint a hadjáratokon ténylegesen részt sem vevő Aššur-ah-iddina és Aššur-bān-apli a visszatérő győztes seregek élére állva tette meg ezt az utat, s az érintett központokhoz érve az *akītu*-ünnepség keretein belül a városból egyébként is kivonuló istenséggel az *akītu*-szentélyben találkozott, majd közösen vonultak be a városba.

Jegyzetek

Tanulmányom egyes részleteit több konferencián és felolvasóesten is volt alkalmam előadni. Ezek: *Textus et Contextus. Emberáldozatok az Ókori Keleten* – KRE Hittudományi Kar (Budapest, 2013. június 21.); Az Erasmus Kollégium felolvasó estje (Budapest, 2013. október 31.); *Mágia az állami és magánszférában* – a PPKE BTK Vallástörténeti Kutatócsoportjának workshopja (Budapest, 2015. november 19.); az Ókortudományi Társaság felolvasóülése (Budapest, 2018. március 23.). Az előadásokat követő diszkusszió folyamán kapott visszajelzésekért hálával tartozom. A tanulmány megírását lehetővé tevő kutatások támogatásáért köszönettel tartozom az OTKA K 115481 és FK 125226 pályázatainak, valamint az EMMI ÚNKP-17-4 pályázatnak.

- 1 A római triumphus témájának az ókortudományban legnagyobb hatást kiváltó újabb feldolgozása minden bizonnyal Mary Beard (2007) monográfiája, azonban az ezredforduló óta számos nagyobb lélegzetvételű munka jelent meg a témában; a teljesség igénye nélkül: Auliard 2001; Flaig 2004 (különösen 32–48); Itgenshorst 2005; Sumi 2005 (különösen 29–35); Bastien 2007; Krasser 2007; Pittenger 2008; Östenberg 2009; Lundgreen 2011 (különösen 178–253); Lange 2014.
- 2 Vö. Spalinger–Armstrong 2013 – a Mediterráneum ókori kultúráiban megjelenő triumphusokat tárgyaló tanulmánykötet bevezetőjében is fontos inspirációs forrásként említik a szerkesztők Mary Beard könyvét.
- 3 Gennep 2007.
- 4 Ilyen hadjáratba induló szeparációs rítusokat az ókori Spártából is ismerünk, ezekre van Gennep is hivatkozik: pl. Xen. *Lac. (A lakedaimóniak állama)* 13, 2–3; Xen. *Hell. (Hellénika)* VI, 4, 19. Vö. Jameson 2014, különösen 98–100.
- 5 Erre a kiszolgáltatottságra mutat rá az a sokféle rituálé és amulett, melyektől a katonák valamiféle mágikus védelmet reméltek a hadjárat idején. Sajnos az ókori Mezopotámiából alig ismert olyan szöveg, amely ilyen rítusok leírását tartalmazná (egy fontos kivétel a *Ha a fejedelem szekerével hadjáratra indul* kezdetű rituálé szövege: Th. 1905-4-9, 88; a szöveget kiadta Thureau-Dangin 1924; további háborús rituálék rendelkezésre álló töredékeit kiadta Elat 1982), de onnan is tudható, hogy ilyenek léteztek, hogy Aššur-bān-apli a könyvtárának gyarapítását célzó egyik rendeletében felsorolja, milyen rituálészövegek Ninivébe küldését várja a babilóniai archívumokat felügyelő tudósoktól. Ezek: *Mustra (puhuru)*; *Csata során a nyilak ne közeledjenek az emberhez! (ina tãhãzi qanũ ana amãli lã fehẽ)* – erre a szövegre utal egy exorcista rituálékát felsoroló katalógus egyik bejegyzése is (KAR 44; Geller 2000, 242–244)–; folyón való átkelést segítő amulettek és ráolvasások; az országon való átkelést segítő rituálék (EDEN. NA.DIB.BE₂.DA); valamint mindenféle rituálétábla, ami a hadakozással (*iškar tãhãzi* [EŠ₂.GAR₃ ME₃]) kapcsolatos. Az asszír király rendelkezése egy borsippai gyakorlótablán maradt fenn, kiadásai: CT 22, no. 1; Ebeling 1949, no. 1; Lieberman 1990, 334–336; és Frame–George 2005, 280–281, ez utóbbi tanulmány a ninivei könyvtár kiépítését szolgáló további királyi rendeleteket is tárgyalja.

- 6 Az ókori görög háborús rituálékról összefoglalóan lásd Tomkins 2013; a római háborús rituálékról: Rich 2013.
- 7 Douglas 1966 és Douglas 2003.
- 8 A mezopotámiai rituális tisztaság és tisztátalanság fogalmi kereteihez lásd Guichard–Marti 2013, további bőséges irodalommal. A különböző mezopotámiai tisztító rituálékhoz lásd Claus Ambos (2012) összefoglaló munkáját.
- 9 A fennmaradt asszír államszerződések újabb kiadása: SAA 2; az államszerződések rendszerének elemzéséhez lásd Parpola 1987; Parpola 2003.
- 10 Az asszír hatalmi ideológia szerint az istenek akaratából és utasítására hadakozó asszír király a káoszról kozmoszt teremtő istenek harcát folytatja. Ehhez lásd Liverani 1979; Dezső 2009.
- 11 Ez tehát nem csupán az asszír államszerződések jellemzője volt, lásd pl. a Szeфирé I. sztélé bevezető szakaszát (6–14. sorok) az istenek felsorolásával, amelyben jól elkülöníthető egy mezopotámiai és egy nyugati-sémi pantheon. A szöveg legutóbbi fordításához lásd Fitzmeyer 2000, 213–217, további irodalommal.
- 12 A birodalom katonáállam mivoltát újabban Andreas Fuchs elemezte részletesen (Fuchs 2005).
- 13 May 2012. A triumphus-ábrázolások másik fontos gyűjtését Julian Reade adta közre: Reade 2005, 19–22.
- 14 Nadali 2013, 77–89.
- 15 II. Šarrukīn Kr. e. 714-ben vezetett hadjáratának legfontosabb ütközetében, a Wauš-hegyi csatában legyőzte az urartui I. Rusa király által vezetett sereget. A döntő csatát követő eseményekről így ír az Aššur istennek tett jelentésében (TCL 3, 156–161): „Én, Šarrukīn, az igazság őrzője, aki Aššur (és) Šamaš korlátait nem lépi át, az alázatos, aki Nabû (és) Marduk szüntelen félője, a szívem kívánságát az ő kinyilatkoztatott (*igaz*) hozzájárulásukkal elértem, és e győzelemmel öntelt ellenfeleim fölém emelkedtem. Valamennyi hegyet halálos csőnddel teljesen megtöltvén az ellenséges népeket némaságra és könnyekre kárhoztattam. Lírás és hárfás énekesekkel örvendezve és ünnepelve vonultam be a katonai táborom belsejébe. Nergalnak, Adanak és Išarnak, a harc urainak, az égben, s a földön lakó isteneknek, valamint az Asszíriában lakó isteneknek a szent, dicsőítő áldozatokat elvégezve, földre borulással és imádkozással *hódoltam* előttük, az isteni hatalmukat nagygyá tettem.” (Niederreiter Zoltán fordítása.)
- 16 Ezt először Irene Winter hangsúlyozta a trónterem dombormű-programjáról írt elemzésében (Winter 1983, 21).
- 17 Ezzel a jelenettel kapcsolatban jegyzi meg találkozóan Julian Reade (2005, 20): „There are also soldiers waving enemy heads and playing catch with them. The game of catch is one of the cheerful incidents shown on Ashurnasipal wall panels (...). Most jokes in narrative art, at this date and later, are provided by the problems, contortions and maltreatment of dead or doomed enemies, and belong naturally in a ritual triumph, too.”
- 18 A jelenet értelmezéséhez és a harc közben szerzett érdemek díjazásához lásd Radner 2011a, további irodalommal. A tény, hogy egy magas rangú ellenség fejének levágásával érdemeket lehetett szerezni, jól szemlélteti a Til-Tuba csatajelenet egy címkefelira-

- ta (a jelenetről sok szó esik még a tanulmány következő részében), ahol a sebesült Urtak, Teumman király veje így szól egy asszír katonához: „Gyere, vágd le a fejem! Vidd a király, a te urad elé, szerezz magadnak jó hírnevet!” (Russell 1999, 172, fig. 58).
- 19 Julian Reade meglátása szerint ez a tárgy egy ostor lehet (Reade 2005, 20). Szintén Kalhuból került elő III. Tukulti-apil-Ešarra egyik palotadomborműve (BM 136773), amin tapsoló emberalakokkal egy sorban vonulva egy hasonló oroszlánöltözetet viselő alak halad, aki szintén tapsol és hasonló, ostorszerű tárgyat tart a kezében (Barnett–Falkner 1962, pls. I–II; Reade 2005, 50, fig. 19). Az oroszlán-ember alakjához lásd Ellis 1977.
- 20 May (2012, 465) kérdőjeles megjegyzésében nyilvánvalóan tartja a férfialak kezében lévő tárgyat, ugyanakkor Eichmann (1988, 403–405) értelmezése, miszerint a tárgy egy fuvola, meggyőzőbb. Ellis (1977, 67) a férfi kezében tartott tárgyról szólván egy vékony, bendzsószerű hangszerről beszél („He is playing a banjo-like instrument with a long neck and a small sounding-box. His posture is that of running, though he is presumably dancing while providing music for the other two figures”) – ám én ezt nem vélem felfedezni az ábrázoláson.
- 21 Nadali 2013, 81; szintén *kurgarrû*knak tartja az oroszlánbőrbe bújt táncosokat May 2012, 464. A *kurgarrû* rituális előadóhoz lásd Maul 1992; Esztári 2012, 35–37; és Esztári–Vér 2013, 15–19. Valamint vö. egy újasszír kori rítus-kommentár említésével (SAA 3, no. 37: 29–34. sorok): „A *kurgarrû*knak, akik eljátszák az ádáz harcot. kitépik a [...]ot, [...] hangszereket ütnek, jajongva forognak. A [...]t egymásnak felemelik, forognak. [...] az isteneket, akik Anu és Enlil ellen zúgolódtak, ragyogásukat kiöntik, [...]jukat eltörök és az Abzuba taszítják őket.” (Esztári Réka fordítása.) A szöveg sajnos meglehetősen töredékes, de itt valószínűleg egy kozmikus jelentőségű isteni harc újrajátszásáról van szó, s a rítus talán egy újévi szertartáshoz (*akîtu*) kapcsolódott. Arra mindenesetre kiválóan rávilágít, hogy a *kurgarrû* előadók egyik fontos feladata különböző mitológiai történetek (ez esetben egy *theomachia*-jelenet) zenés-táncos bemutatása volt. Pierre Villard ugyanakkor nem az oroszlánbőrbe bújt táncosokat, hanem az Aššur-bān-apli oroszlánvadász-jelenetét követő vadaspark-idill képein (Ninive, Északi Palota E terem – Barnett 1976, Pl. XIV) látható, hajában tollat viselő, szakáll nélküli (eunuch) alakot azonosítja *kurgarrû*ként (Villard 2008, 264–265).
- 22 Davide Nadali a domborművön látható pavilont „royal pavilion”-ként említi (2013, 78–79), és egyértelműnek tartja, hogy a menet ebbe a pavilonba tart. Értelmezése szerint a pavilon előtt álló eunuch a foglyok, a zsákmány és a király érkezésére vár.
- 23 A *qersu*-szentélyek ábrázolásait kimerítően feldolgozó tanulmányában három különböző fajtáját különbözteti meg ennek az ideiglenes épületnek: sátor-, pavilon- és lugas-típusokat: May 2010.
- 24 A bibliai Szent sátor és a mezopotámiai *qersu* közös vonásainak elemzéséhez lásd May 2015.
- 25 Mindez azonban egyáltalán nem magyarázza meg, hogy mit keresnek lovak a sátorban. Sőt, miért éppen ott csutakolják le egyiküket? Úgy látom, e teljesen nyilvánvaló kérdéseket egyáltalán nem veti fel az ábrázolást tárgyaló bőséges szakirodalom – általában minden kommentár nélkül, csupán rögzítik a tény, hogy odabenn lovak vannak –, és attól tartok, magam sem tudok választ adni ezekre a kérdésekre.
- 26 A három kézirat (K. 9923; K. 3438a + K. 9912; K. 10209) első kiadása: Deller 1992. A szöveg bizonyos részeinek újabb átírását és fordítását Deller kiadása nyomán végezte el Pongratz-Leisten 1997, 250. A *State Archives of Assyria* sorozat 20. kötete számára a táblákat kollacionálta, valamint új átírást és fordítást készített Simo Parpola, ami csak 2017-ben jelent meg. Parpola fordítását ugyanakkor leköszölte Annus 2002, 74–75. Parpola átírása alapján – az átírást nem hozva – új fordítást készített May 2012, 462–463. Végül megjelent Parpola kiadása is (SAA 20, no. 18). Deller (1992) kiadását követően a sorszámozás konzekvens a különböző fordításokban, ám Parpola új kiadásában több kitört sorral számol a tábla elején. Fordításomban Parpola újabb sorszámozását követem.
- 27 Sajnos lefordíthatatlan kifejezés, ezen a szövegen kívül csupán egy, a 21. jegyzetben már hivatkozott töredékes rituálékomméntárban tűnik fel (SAA 3, no. 37: obv. 35), ahol a *kurgarrû* előadók tánca utáni sorban szerepel a szó, de csak annyit tudunk meg, hogy a *sarrānuk*at Ištar istennő előtt helyezték el. Trimm (2017, 578) ezen szövegek alapján „antropomorphic figure”-nek nevezi e tárgyat, s mivel a rituálé szövege szerint ezeket a *sarrānu* entitásokat a rituálé lebonyolítói előveszik, elhelyezik, ezek „tekintetüket fordítják”, „rivalognak” és „táncolnak”, mi is csupán annyit tudunk feltételezni, hogy emberi formájú idolk lehetnek.
- 28 A mezopotámiai templomi kultuszban nem vágásos áldozatok történetek, hanem élelmiszer-felajánlások, tehát kész ételeket és italokat szolgáltak fel az istenszobroknak – erről részletesen lásd Lambert 1993. A *hitpu*-áldozat az akkád *hatāpu*, ’mészárolni’ jelentésű igéből képzett főnév, és az ugariti szövegekben is megtalálható vágásos áldozati forma (*hṭp*) – a kifejezés előfordulásait és az akkád–ugariti szóazonosságot részletesen tárgyalja Hallo 1999.
- 29 A mezopotámiai rituáléleírásokban az imák, énekek és ráolvasások szövegének csupán incipitje, első sora szerepel, és ezeket a rituálé során elmondandó teljes szövegeket sokszor külön táblán jegyezték le. Az itt szereplő incipithez tartozó teljes szöveg sajnos eddig nem került elő.
- 30 A *kurgarrû* és *assinnu* rituális előadókra vonatkozóan lásd a 21. jegyzetet, valamint Esztári–Vér 2013, 16–21, további irodalommal.
- 31 Egy asszír harci kocsin a Kr. e. 8–7. században általában hárman szolgáltak (Dezső 2012, 93–108): a hajtó (*mukil appāte*), a pajzstartó (*tašlīšu*, szó szerint: ’harmadik ember’) és a kocsiharcos (*mār damqī*). Egy istenség jelvényét szállító kocsi is rendelkezett ezzel a személyzettel, s az ilyen kocsi kocsiharcosa más szövegekben is feltűnik, esetenként templomi kontextusban, pl. az SAA 13, no. 45 levélben Aššur harci kocsijának kocsiharcosa az Aššur-templomban – az istenségek kocsiharcosaihoz lásd Dezső 2012, 101–102.
- 32 A király egyetlen másik szövegben vagy ábrázoláson sem szerepel lanttal a kezében, így érthető, hogy Parpola Annus által közölt fordításában és May fordításában is (ez utóbbiban kérdőjellel) ij szerepel, ami az egyik legfontosabb királyi szimbólum. Mindazonáltal az 51. sorban a GIŠ.BALAG kifejezés áll, ami egyértelműen hangszert jelent; Parpola az SAA 20, no. 18 fordításában már hezitálás nélkül lantot említ.
- 33 Vagy: „a táborba való triumphust elvégzi”: az akkád szöveg-rész (*erāb āli ana madākte uppaš*) kétféleképpen is értelmezhető, mivel az *erāb āli*, szó szerint ’városba bevonulás’ kifejezést lehet úgy értelmezni, hogy az mindenféle triumphust jelöl, nem csupán ténylegesen a városba vonulást, a *madāktu* pedig jelenthet katonai tábort és hadjáratra vonuló haderőt is. A városba (kifejezetten Arbélába) való bevonulásként értelmezi a szöveget Pongratz-Leisten 1997, 248–250; míg a tábori triumphus leírásaként tekint rá May 2012, 463. Mivel ez a szöveg nem egy konkrét ceremónia forgatókönyve, hanem a rituálé általános leírása, ezért véleményem szerint a többértelműség akár szándékos is lehet, így válik a szöveg mindkét rituálétípusra alkalmazhatóvá.
- 34 A tábla hátoldala nagyon töredékes, de úgy tűnik, a király libációt végez oroszlánok fejénél. Ez feltehetően arra a palotadombormű-ábrázolásokon is jól ismert jelenetre utalhat, amikor a király az oroszlánok elejtése után libációt mutat be a kiterített oroszlántetemek fejénél (vö. 4. kép).
- 35 Ez utóbbi esetben a rituálé egyik párhuzamát jelenthetné a 2Kir 13,14–20-ban leírt eseménysor, ahol a haldokló Elizeus próféta

- irányítása mellett Jóás király hasonló szertartást hajt végre, s ennek eredménye meghatározza későbbi hadi sikereit. A két rituálé összevetéséhez lásd Karner 2006.
- 36 Lásd a 33. jegyzetet.
- 37 May 2012, 461–467 egyenesen amellet érvel, hogy a II. Aššur-nāšir-apli tróntermének domborművein szereplő, fentebb tárgyalt jelenetsor kifejezetten ennek a rituálészövegnek a képi formában való megjelenítése. Azonban a domborművek kifragása több mint 200 évvel megelőzte a *Háború-rituálé* rendelkezésünkre álló tábláinak elkészítését, és bár az egyik tábla kolofonja alapján egy korábbi szöveg másolatáról van szó, nem tudjuk megállapítani, hogy ez utóbbi már 200 évvel korábban is létezhetett-e.
- 38 A „helyettes király”-szertartáshoz magyarul lásd Vér 2011, 7–8; az újjászír korszakra vonatkozó forrásokat összegyűjti Parpola 1971, 55; a rituálé újabb elemzéséhez lásd Ambos 2005; a rituálé hagyományának későbbi fennmaradásához és a klasszikus auktorok beszámolóihoz lásd Huber 2005.
- 39 A „helyettes király”-szertartás során az igazi királyon végzett rituálék újabb összefoglalásához lásd Ambos 2011.
- 40 Ezt a „helyettes király”-szertartást a Kr. e. 669. Sivan (III.) hó 14-én lezajló holdfogyatkozás által jelzett ártó hatások elkerülésére szervezték. A dátumokhoz lásd Parpola 1971, 55–59.
- 41 Adad-šum-ušur címeihez és tevékenységéhez lásd Esztári-Vér 2014, 12–13, a 23. jegyzettel.
- 42 SAA 10, no. 210 (ABL 4, K 568) – a szerző fordítása.
- 43 SAA 10, no. 76 (ABL 1096) – a szerző fordítása.
- 44 Hawkins 1979, 156; Winter 1979, 145.
- 45 Tadmor 2004. Tadmor munkája nyomán immáron a Biblia szövegében előforduló „háborús dalokat” gyűjtötte össze Smith 2014.
- 46 Az ehhez hasonló rimes sorpárokhoz lásd Wasserman 2003, 157–173 (VI. Rhyming Couplets).
- 47 Az asszír sereggel vonult Kalhu városából egészen Harránig, majd onnan a király visszafordult a fővárosba, és ott „helyettes király”-szertartáson vett részt. Erről lásd Vér 2011, különösen 8, további irodalommal.
- 48 SAA 13, no. 149. A szöveget az SAA kiadásnál némileg pontosabb fordításban hozza és kommentálja Pongratz-Leisten 1997, 250. – A szerző fordítása.
- 49 A Milqī’a újjáépítéséről szóló királyfeliratában (K. 891) Aššur-bān-apli így fogalmaz (obv. 6–7): „Milqī’át, a pusztá palotáját, Ištar istennő lakhelyét felújítottam, az *akītu*-templomot újjáépítettem.....”. Borger 1996, 320; a szöveget legutóbb kiadta Jamie Novotny és Joshua Jeffers a RINAP online felületén: <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/Q003771/html>.
- 50 A Fehér obelisz 1853-ban került elő Ninivéből. A rajta található királyfeliratról egyértelműen kiderül, hogy a tárgy készítője egy Aššur-nāšir-apli nevű asszír uralkodó volt, azonban az nem állapítható meg, hogy I. (uralk. Kr. e. 1049–1031) vagy II. Aššur-nāšir-apliról van-e szó. Az obeliszken látható ábrázolásokkal kapcsolatos művészettörténeti megfontolások (ezekhez lásd Pittman 1996, további irodalommal), valamint a tárgyon található királyfelirattal kapcsolatos filológiai érvek alapján mindkét uralkodó szóba jöhet. Legutóbb Eckart Frahm filológiai érvek alapján I. Aššur-nāšir-aplinak tulajdonította a sztélét (Frahm 2009, 121–122).
- 51 Pittman 1996, 337–341. A jelenetsor leírásához lásd May 2010, 459.
- 52 May 2010, 459 szerint ez az építmény egy lugas, ami a *qersu* egyik változata.
- 53 RIMA 2, A.0.101.18. Epigraph: 1–2.
- 54 Az asszír Ištar-templomhoz csatlakozott Bēlet-Natha (‘A Nathu Úrnője’) szentélye, ennek alapján érvel Ninivével kapcsolatban Reade 1975, 139.
- 55 SAA 3, no. 17: rev. 27–30
- 56 Weissert 1997, különösen 348.
- 57 Az asszír magterület történetének újabb összefoglalásához lásd Radner 2011b.
- 58 Mai közúton Mósul–Erbil: 85 km, Erbil–Qala’at Sherqat 136 km, Qala’at Sherqat–Mósul 113 km. 4 utazással töltött napot követően egy pihenőnap beiktatását valószínűsíthetjük, s így a napi menetteljesítménytől függően (30, illetve 21 kilométer) 13 vagy 21 napos vonulási idővel számolhatunk.

Bibliográfia

- Ambos, C. 2005. „Rituale für einen Frühaufsteher. Die Ersatzkönigrituale für den assyrischen Herrscher Asarhaddon”: C. Ambos et al. (szerk.): *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis heute*. Darmstadt, 51–58.
- Ambos C. 2011. „Rites of Passage in Ancient Mesopotamia. Changing Status by Moving through Space: *bīt rimki* and the Ritual of the Substitute King”: C. Ambos – L. Verderame (szerk.): *Approaching Rituals in Ancient Cultures*. Roma, 39–54.
- Ambos, C. 2012. „Purifying the King by Means of Prisoners, Fish, a Goose and a Duck. Some Remarks on the Mesopotamian Notions of Purity”: P. Rösch – U. Simon (szerk.): *How Purity Is Made*. Wiesbaden, 89–103.
- Annus, A. 2002. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. State Archives of Assyria Studies 14. Helsinki.
- Auliard, C. 2001. *Victoires et triomphes à Rome. Droit et réalités sous la République*. Paris.
- Barnett, R. D. 1976. *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*. London.
- Barnett, R. D. – Falkner, M. 1962. *The Sculptures of Aššur-nasir-apli II (883–859 B.C.), Tiglath-pileser III (745–727 B.C.), Esarhaddon (681–669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud*. London.
- Bastien, J.-L. 2007. *Le triomphe romain et son utilisation de la République*. Paris.
- Beard, M. 2007. *The Roman Triumph*. Cambridge, MA.
- Borger, R. 1996. *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden.
- Cambell, B. – Tritle, L. A. (szerk.) 2013. *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*. Oxford.
- CT 22: King, L. W. – Thompson, C. R. – Pinches, Th. G. 1906. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, 22. Neobabylonian and Achaemenid Letters, Maps*. London.
- Deller, K. 1992. „Neuassyrische Rituale für den Einsatz der Götterstreitwagen”: *Baghdader Mitteilungen* 23, 341–346.
- Dezső T. 2009. „Égi és földi propaganda. Az Asszír Birodalom expanziós ideológiájának eszköztára (Kr. e. 745–612)”: *Ókor* 8/2, 8–14.
- Dezső T. 2012. *The Assyrian Army I. The Structure of the Neo-Assyrian Army. 2. Cavalry and Chariotry*. Budapest.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. New York.
- Douglas, M. 2003. „Szennyeződés”: uő: *Rejtett jelentések. Antropológiai tanulmányok*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 69–82.
- Ebeling, E. 1949. *Neubabylonische Briefe*. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 30. München.

- Eichmann, R. 1988. „Zur Konstruktion und Spielhaltung der altorientalischen Spiesslauten von den Anfängen bis in die Seleukidisch-Parthische Zeit”: *Baghdader Mitteilungen* 19, 583–625.
- Elat, M. 1982. „Mesopotamische Kriegeritiale”: *Bibliotheca Orientalis* 39, 5–25.
- Ellis, R. S. 1977. „Lion-men in Assyria”: M. de J. Ellis (szerk.): *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*. Hamden, Connecticut, 67–78.
- Esztári R. 2012. „Égben kötött házasság. Himmusz Iddin-Dagan szent nászáról”: *Ókor* 11/3, 35–54.
- Esztári R. – Vér Á. 2013. „Profétizmus az Újasszír Birodalom korában I. Proféták, profétanők és proféta-nők: »Kiket Istar a népeknek félelmére férfiből nővé változtatottk?»: *Axis. Vallástörténeti folyóirat* 2/1, 7–32.
- Esztári R. – Vér Á. 2014 [tényleges megjelenés: 2017]. „Írás a falon. Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében”: *Axis* 3/2, 9–28.
- Fitzmyer, J. A. 2000. „The Inscriptions of Bar-Ga’yah and Mati’el from Sefire”: W. W. Hallo (szerk.): *The Context of Scripture, II. Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden–Boston, 213–217.
- Flaig, E. 2004. *Ritualisierte Politik Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*. Historische Semantik 1. Göttingen.
- Frahm, E. 2009. *Historische und historisch-literarische Texte*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft 121. Wiesbaden.
- Frame, G. – George, A. R. 2005. „The Royal Libraries of Nineveh. New Evidence for King Ashurbanipal’s Tablet Collecting”: *Iraq* 47/1 (= *RAI* 49/2), 265–284.
- Fuchs, A. 2005. „War das Neuassyrische Reich ein Militärstaat?” B. Meißner – O. Schmitt – M. Sommer (szerk.): *Krieg – Gesellschaft – Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte*. Berlin, 35–60.
- Geller, M. G. 2000. „Incipits and Rubrics”: I. L. Finkel – A. R. George (szerk.): *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*. Winona Lake, 225–258.
- Gennep, A. van 2007. *Átmeneti rítusok*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest.
- Guichard, M. – Marti, L. 2013. „Purity in Ancient Mesopotamia. The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods”: Ch. Frevel – Ch. Nihan (szerk.): *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden–Boston, 47–113.
- Hallo, W. W. 1999. „A Ugaritic Cognate for Akkadian *hitpu*?”: R. Chazan – W. W. Hallo – L. H. Schiffman (szerk.): *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*. Winona Lake, 43–50.
- Hawkins, J. D. 1979. „Some Historical Problems of the Hieroglyphic Luwian Inscriptions”: *Anatolian Studies* 29, 153–167.
- Huber, I. 2005. „Ersatzkönige in griechischem Gewand. Die Umformung der *šar pūhi*-Rituale bei Herodot, Berossos, Agathias und den Alexander-Historikern”: R. Rollinger (szerk.): *Von Sumer bis Homer. Festschrift für Manfred Schretter zum 60. Geburtstag am 25. Februar 2004*. Alter Orient und Altes Testament 325. Münster, 339–397.
- Itgenshorst, T. 2005. *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*. Göttingen.
- Jameson, M. H. 2014. „Sacrifice before Battle”: uő: *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*. Cambridge, 98–126 (eredetileg: V. D. Hanson [szerk.]: *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*. Abingdon, 1991, 197–227).
- Karner, G. 2006. „»Eis Siegespfeil von Jahwe«. Eine neuassyrische Parallele zu 2Kön 13,14–20”: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 96, 159–196.
- Krasser, H. 2007. *Triumph in Augusteischer Zeit*. Stuttgart.
- Lambert, W. G. 1993. „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia”: J. Quaegebeur (szerk.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*. Orientalia Lovaniensia Analecta 55. Leuven, 191–201.
- Lange, C. H. 2014. *The Roman Triumph. Beyond the Spectacle*. Roma.
- Layard, A. H. 1849. *The Monuments of Nineveh*. London.
- Lieberman, S. J. 1990. „Canonical and Official Cuneiform Texts. Towards an Understanding of Assurbanipal’s Personal Tablet Collections”: T. Abusch – J. Huehnergard – P. Steinkeller (szerk.): *Lingering over Words. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honour of William L. Moran*. Atlanta, 305–336.
- Liverani, M. 1979. „The Ideology of the Assyrian Empire”: M. T. Larsen (szerk.): *Power and Propaganda*. Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology 7. Copenhagen, 297–317.
- Lundgreen, C. 2011. *Regelkonflikte in der Römischen Republik. Geltung und Gewichtung von Normen in Politischen Entscheidungsprozessen*. Stuttgart.
- Maul, S. M. 1992. „Kurgarrū und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft”: V. Haas (szerk.): *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*. Konstanz, 159–171.
- May, N. N. 2010. „The *Qersu* in Neo-Assyrian Cultic Setting. Its Origin, Identification, Depiction and Evolution”: L. Kogan et al. (szerk.): *Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale*. Winona Lake, 441–489.
- May, N. N. 2012. „Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program”: G. Wilhelm (szerk.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg, 20–25 July 2008*. Winona Lake, 461–488.
- May, N. N. 2015. „Portable Sanctuaries and Their Evolution. The Biblical Tabernacle (*’ōhel mó’ed/miškan*) and the Akkadian *qersu*”: S. Yona – E. L. Greenstein – M. I. Gruber – P. Machinist – S. M. Paul (szerk.): *Marbeh Hokmah. Studies in the Bible and the Ancient Near East in Loving Memory of Victor Avigdor Hurowitz*. Winona Lake, 369–388.
- Nadali, D. 2013. „Outcomes of Battle. Triumphal Celebrations in Assyria”: Spalinger–Armstrong 2013, 75–94.
- ÓKTCh: Harmatta J. (szerk.) 1965. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.
- Östenberg, I. 2009. *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*. Oxford Studies in Ancient Culture and Representation. Oxford.
- Parpola, S. 1971. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal. Part IIa: Introduction and Appendixes*. Kevelaer–Neukirchen-Vluyn.
- Parpola, S. 1987. „Neo-Assyrian Trieties from the Royal Archives of Nineveh”: *Journal of Cuneiform Studies* 39, 161–189.
- Parpola, S. 2003. „International Law in the First Millennium”: R. Westbrook (szerk.): *A History of Ancient Near Eastern Law*. Handbook of Oriental Studies 72. Leiden–Boston, 1047–1066.
- Pittenger, M. R. P. 2008. *Contested Triumphs. Politics, Pageantry, and Performance in Livy’s Republican Rome*. Berkeley – Los Angeles – London.
- Pittman, H. 1996. „The White Obelisk and the Problem of Historical Narrative in the Art of Assyria”: *The Art Bulletin* 78, 334–355.
- Pongratz-Leisten, B. 1997. „The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Assyria 1995*. Helsinki, 245–252.
- Radner, K. 2011a. „Fame and Prizes. Competition and War in the Neo-Assyrian Period”: N. Fisher – H. van Wees (szerk.): *Competition in the Ancient World*. Swansea, 37–57.
- Radner, K. 2011b. „The Assur–Nineveh–Arbela Triangle. Central Assyria in the Neo-Assyrian Period”: P. A. Miglus – S. Mühl (szerk.):

- Between the Cultures. The Central Tigris Region from the 3rd to the 1st Millennium BC.* Heidelberg, 321–329.
- Reade, J. 1975. „Aššurnasirpal I and the White Obelisk”: *Iraq* 37, 129–150.
- Reade, J. 2005. „Religious Ritual in Assyrian Sculpture”: B. N. Porter (szerk.): *Ritual and Politics in Ancient Mesopotamia*. American Oriental Series 88. New Haven, 7–61.
- Rich, J. 2013. „Roman Rituals of War”: *Cambell–Tritle* 2013, 471–489.
- RIMA 2: Grayson, A. K. 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I: 1114–859 BC*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 2. Toronto–Buffalo–London.
- RINAP 4: Leichty, E. 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake.
- Russell, J. M. 1999. *Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*. Mesopotamian Civilizations 9. Winona Lake.
- SAA 2: Parpola, S. – Watanabe, K. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. State Archives of Assyria 2. Helsinki.
- SAA 3: Livingstone, A. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria 3. Helsinki.
- SAA 10: Parpola, S. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria 10. Helsinki.
- SAA 13: Cole, S. W. – Machinist, P. 1998. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. State Archives of Assyria 13. Helsinki.
- SAA 20: Parpola, S. 2017. *Assyrian Royal Rituals and Cultic Texts*. State Archives of Assyria 20. Helsinki.
- Smith, S. M. 2014. „Warfare Song as Warrior Ritual”: B. E. Kelle – F. R. Ames – J. L. Wright (szerk.): *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts*. Atlanta, 149–161.
- Spalinger, A. – Armstrong, J. (szerk.) 2013. *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*. Culture and History of the Ancient Near East 63. Leiden–Boston.
- Sumi, G. S. 2005. *Ceremony and Power. Performing Politics in Rome between Republic and Empire*. Ann Arbor.
- Tadmor, H. 2004. „An Assyrian Victory Chant and Related Matters”: G. Frame (szerk.): *From the Upper Sea to the Lower Sea. Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honour of A. K. Grayson*. Leiden, 269–276.
- TCL 3: Thureau-Dangin, F. 1912. *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*. Textes cunéiformes 3. Paris.
- Thureau-Dangin, F. 1924. „Le rituel pour l’expédition en char”: *Revue d’Assyriologie et d’archéologie orientale* 21, 127–137.
- Tompkins, D. P. 2013. „Greek Rituals of War”: *Cambell–Tritle* 2013, 459–469.
- Trimm, Ch. 2017. *Fighting for the King and the Gods. A Survey of Warfare in the Ancient Near East*. Atlanta.
- Vér Á. 2011. „Sok mágnását karddal ölte le Asszíriában». *As-sur-ah-iddina utolsó éveit*: *Ókor* 10/2, 3–13.
- Villard, P. 2008. „Les cérémonies triomphales en Assyrie”: P. Abrahami – L. Battini (szerk.): *Les armées du Proche-Orient ancien (III^e–I^{er} mill. av. J.-C.)*. BAR International Series 1855. Oxford, 257–270.
- Wasserman, N. 2003. *Style and Form in Old-Babylonian Literary Texts*. Cuneiform Monographs 27. Leiden–Boston.
- Weissert, E. 1997. „Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Ashurbanipal (82-5-22,2)”: S. Parpola – R. M. Whiting (szerk.): *Assyria 1995*. Helsinki, 339–358.
- Winter, I. J. 1979. „On the Problems of Karatepe. The Reliefs and Their Context”: *Anatolian Studies* 29, 115–151.
- Winter, I. J. 1983. „The Program of the Throneroom of Assurnasirpal II”: P. O. Harper – H. Pittman (szerk.): *Essays on Near Eastern Art and Archaeology in Honor of Charles Kyrle Wilkinson*. New York, 15–32.