

Csabai Ágnes (1981) a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar Doktori Iskolájának (Ószövetségi Program) doktorjelöltje, ószövetségi teológus, egyiptológus. Kutatási területe: a nyugat-sémi istennők megjelenése Szíria-Palesztina területén és Egyiptomban.

# Az ikonográfia jelentősége az Ószövetség-kutatásban

Csabai Ágnes

Vizsgálatom tárgyát azon, a bronzkori Szíria-Palesztina térségből, illetve a vaskortól (Kr. e. 12–6. század) Izrael és a szomszédos államok területéről előkerült tárgyak képezik, amelyeken bármiféle képi ábrázolás kivehető, adott esetben szöveges kontextusban. A tárgyak többsége pecsétlő, amelyek általában kúp formájúak, illetve skarabeusz alakúak lehetnek, de ide tartoznak a pecsétgyűrűk, amulettek, függők, illetve a pecséthengerek is – utóbbiak már összetettebb jeleneteket láttatnak. Szintén lényegesek többek közt az elefántcsontból készült bútordíszítő panelek, a dekorált ékszeres dobozkák, mészke öntőminták, díszablak-plakettek. Ezek a tárgyak igen eltérő kontextusokból származnak. Egyrészt a hétköznapi életben használták őket (akár az udvari szférában, mint a király vagy hivatalnokok pecsétjeit, akár a magánszemélyek szintjén a hasonló funkciójú tárgyakat), másrészt egyes tárgytipusok mágikus védelmet is biztosíthattak, s ezek éppúgy funkcionálhattak használati, illetve kultusztárgyként is. A tárgyakon megjelenített ábrázolások tehát a zsidóság, illetve a környező népek kulturális és vallási hagyományához köthetők, ismertek és elterjedtek voltak mind az izraeli állam kialakulásának időszakában, mind a királykorban. Természetesen számos esetben, ahogyan látni fogjuk, a környező közel-keleti nagybirodalmak (elsősorban Egyiptom, illetve a mezopotámiai birodalmak) ikonográfiai hagyományát, motívumait és ezeknek hatását is figyelembe kell vennünk, hogy megértsük, hogyan hozhatók kapcsolatba bizonyos ikonográfiai elemek és konvenciók egyes ószövetségi leírásokkal, motívumokkal, s ezek miként szövéődtek bele a héber Biblia szöveghagyományába. Azt sem szabad elfelednünk, hogy e forrásanyag rendkívül limitált, hiszen egyértelmű, hogy számos olyan kulturális hatást és hagyományt is közvetít, melyek számunkra már láthatatlanok – gondoljunk akár csak a föníciai magterület építészeti és művészeti emlékeire, melyek az ókori városok feltárhatatlan mivolta miatt csak közvetetten ismertek számunkra.

Ezáltal a képi ábrázolások vizsgálata nemcsak a bibliai szövegek megértéséhez adhat segítséget, hanem fordítva, a bibliai szövegek is segíthetnek abban, hogy megérthessük és értelmezhessek az ábrázolásokat, illetve hordozóik funkcióját, jelentését és jelentőségét.

Ennek ellenére a kutatás sokáig csak az ilyen tárgyakon megjelenő feliratokra koncentrált, mintegy ignorálva képi ábrázolásaikat.

E helyütt ezért Kurt Gallings tanulmányát<sup>1</sup> érdemes elsőként megemlíteni, melyet 1941-ben írt az északnyugat sémi vésett pecsétlők ikonográfiájáról, mivel ez a munka jelentős áttörést jelentett és sok tekintetben szemléletváltást hozott. A korábbi tanulmányok ugyanis, mint mondtuk, kizárólag epigráfiai szempontból közelítették meg ezt a tárgycsoportot, nevezetesen elsősorban paleográfiai és onomasztikai aspektusait vizsgálták. Galling mutatott rá először, hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni a pecsétlőkön szereplő képi ábrázolásokat ikonográfiájukat sem. Csoportosította a pecsétlőket motívumok alapján, a stílus alapján pedig megpróbált különbséget tenni a műhelyek között. Noha e tanulmány úttörő munkának tekinthető, Gallingnak csupán ez az egy írása jelent meg a témában.

Jelentős, a filológiai kutatást kiegészítő munka csak negyven évvel később született, és csupán ekkor kezdett érdeklődést mutatni a Biblia-kutatás az ikonográfiai tárgyú vizsgálatok iránt, mintegy újra felvéve Galling vizsgálatának fonalát.<sup>2</sup>

Az igazi áttörés az 1981-ben indult, a Freiburgi Egyetem Bibliai Kutatóintézete (Department für Biblische Studien, Universität Freiburg, Svájc) által életre hívott, Othmar Keel által vezetett projekt révén valósulhatott meg. Keel a freiburgi egyetemen még diákként vette fel az ókori közel-keleti ikonográfia címen futó kurzust, s itt szembesült azzal a ténnyel, hogy az általa kutatott régió ikonográfiai emlékeit – túlzás nélkül állíthatjuk – senki nem kutatja. A Keel által még hallgatóként megkezdett vizsgálatokból kinőtt projekt, mely ismét csak úttörő jelentőséggel bír, a palesztinai térségben talált pecsétnyomók feldolgozását, dokumentálását tűzte ki elsődleges céljává. A vizsgált intervallum a korai időktől a vaskor végéig terjed. A kutatási eredményeket négy katalógusban tárják elénk.<sup>3</sup> A corpus közel 8500 pecsétlőt tartalmaz, amelyek fontos adatokat szolgáltatnak a régió vallásosságának megértéséhez.

A projekt keretében, illetve az ebből kinőtt iskolához köthető munkákban Othmar Keel és a „freiburgi iskola” több szövegből vizsgálja a különböző, pecsétnyomókon, illetve egyéb tárgyakon (pl. hengerpecsétteken, elefántcsont faragványokon) megjelenített ábrázolásokat.

A művészeti és történeti megközelítéseken túl számunkra az általuk alkalmazott „ikonográfiai-bibliai” megközelítés lesz most lényeges, mely arra a kérdésre keresi a választ, hogy a képek milyen bővebb információt adhatnak a bibliai szövegek olvasásához, megértéséhez.

Az ikonográfia ugyanis jelentős segítséget nyújthat egy-egy bibliai szöveg értelmezéséhez, hiszen a képi ábrázolások jelen voltak az ókori Izrael és a szomszédos térségek lakóinak mindennapjaiban, így közelebb vezethetnek minket e kor gondolkodásának megértéséhez. Annak a vizsgálata, miként jelenítették meg a meghatározó természeti jelenségeket – amelyek önmagukban változatlanok –, mint például a napot, a holdat, a vihart, a földet vagy a fákat, melyek különleges jelentést hordoznak az ókori Kelet népeinél, feltárhatja, hogyan öntötték formába elképzeléseiket, és hogyan alakultak ki az ábrázolások.

A szövegek és a képi ábrázolások kapcsolata tekintetében a Keel-féle iskola kategorizálása alapján három típust különítünk el:<sup>4</sup>

- (1) Az első típusba sorolhatók azok a leírások, melyekben a szöveg egy konkrét képet ír le. Ilyen például Ezékiel 23,14–15, ahol a parázna asszonyként megszemélyesített Izrael vágyra gerjed az asszír domborműveken ábrázolt férfiak iránt: „De ez még tovább ment a paráználkodásban, mert látott férfialakokat a falra vésve, a káldeusok képmását vörös festékekkel rajzolva. Ezek övet viselnek a derekukon, kendős turbánt a fejükön, látszik mindnyájukról, hogy tiszték, hasonlók a babilóniakhoz, akiknek Káldea a szülőföldje.”<sup>5</sup>
- (2) A második típusról akkor beszélhetünk, mikor egy ismert ikonográfiai ábrázolásmód hat a szövegre. Ilyen például a 2 Királyok 9,30 elbeszélése, Jezabel királyné halálának története, melyre hamarosan visszatérek.
- (3) A harmadik típusról pedig azokban az esetekben, mikor ugyanannak az eseménynek vagy motívumnak képi és

szöveges ábrázolása is ismert, melyek függetlenek egymástól. Erre példa Jákób megjelenése Lában előtt: ez a kép emlékeztet egy hivatalnok meghallgatására, aki megáll ura színe előtt (Genezis 31: 36–45).

A továbbiakban konkrét példák ismertetése révén tárgyalom elsőként e három típust, megvizsgálva, hogy valóban felállítható-e egy ennyire szigorú tipológia, majd pedig egy esettanulmány révén az ilyenfajta tipologizálás esetleges korlátaira, mondhatni veszélyeire szeretném felhívni a figyelmet.

Az első és meglehetősen egyszerű példa első látásra egyértelműen az első típushoz tartozik, tehát a freiburgi iskola értelmezési keretrendszerében arra világít rá, hogyan ír le a bibliai szöveg bizonyos képi ábrázolásokat, melyeken kerúbokat jelenítették meg. A kerúbok nevezett keveréklények<sup>6</sup> összesen 90 alkalommal fordulnak elő az Ószövetség szövegében, azonban e szöveghelyek leírásai alapján egyetlen közös jellemzőjük sem fogható meg világosan, kivéve azt a tényt, hogy mindegyik locus szárnyas alakként említi őket. Ha a bibliai, szöveges kontextust nézzük, akkor a kerúbok ábrázolásának leírásai két nagyobb csoportra oszthatók. Az egyik kétdimenziós: megjelenhet szövött textílián vagy lapos domborműveken, a másik a háromdimenziós, ez utóbbiak élő, mozgó teremtményekként jelenítik meg a kerúbokat. Így a szent sátorban a függöny belső részén kétdimenziós lényeket ábrázoltak,<sup>7</sup> melyek a templomban domborműveken,<sup>8</sup> illetve szobrok formájában jelentek meg.<sup>9</sup> A kerúbok ábrázolásai a Szent Sátor és a Templom legszentebb elemei közé tartoztak.

Ezen túl a kerúb nyugalmi helyként vagy trónként is funkcionálhatott, utóbbit az Isten láthatatlan jelenlétének vagy dicsőségének emelheték (Zsolt 11,40). Más szöveghelyek szerint az Úr lovagolhat is rajta,<sup>10</sup> illetve arról is olvashatunk, hogy az Úr dicsősége megnyugszik a teremtményein.<sup>11</sup> A kerúboknak tehát, mint említettem, számos variációja fordul elő a bibliai leírásokban, lehet például egy vagy több arcuk, ember- vagy állatábrázatuk, illetve lehetnek többlábú keveréklények is. Hasonló keveréklények természetesen az ókori Kelet más népeinek művészetében is ismertek voltak, kiváltképpen az asszír művészetében.<sup>12</sup>

Ezékiel 41,18 megjegyzi, hogy mindig pálmafa helyezkedett el a két kerúb között: „kerúbok és pálmák díszítették, úgyhogy minden pálma egy-egy kerúb közé került”. Ez a kép már a stilizált fa motívumának egy variációja (1. kép).<sup>13</sup>

Noha a kerúbok szöveges megjelenítéseit Othmar Keel az első típusba sorolta, a keveréklények és az életfa az ókori Keleten mindenhol ismert motívumai ezekben az esetekben is felvethetik, hogy a más kultúrákból ismert, adott esetben későbbi, de a szöveg utolsó redakciójakor már mindenképpen testközelből látott, tapasztalt, elsősorban mezopotámiai ábrázolások is hathattak az Urat kísérő lények megjelenítéseinek leírásaira. Tehát korántsem „éles” az előbbieken elkülönített típusok vagy kategóriák közötti határvonal, s mindez már a (2) típushoz vezet át minket, olyan példákhoz, amelyek azt reprezentálják, hogyan hathattak bizonyos képi ábrázolások és motívumok a bibliai szöveg leírásaira, adott esetben mintegy narratív elemmé növe ki magukat.

A legjellemzőbb példa erre Jezabel királyné halálának híres története (2 Királyok 9,30–37). A deuteronomista író<sup>14</sup> szerint a föníciai származású Jezabel, a szidóni király lánya és Áháb



1. kép. Stilizált fák, kecskék és kerubok. Elefántcsont pyxis (Kr. e. 9–7. század), lelőhely: Kalhu (Nimrud) (Keel 1997, 142, 189. kép nyomán)

izraeli uralkodó felesége maga volt a megtestesült gonosz, aki behozta az országba az idegen bálványokat, eltérítette Izrael népét az egy Isten tiszteletéről, ráadásul még az egyszerű embereken sem könyörült. Megtestesíti mindazt, ami gyűlöletes, idegen – és az idegen kultuszok szokásos megítélése szerint „parázna”. Nem meglepő tehát, hogy Jezábel ellen két prófécia hangzik el a halála előtt, az első az 1 Kir 21,23-ban:

וְגַם לְאִיִּזְבֵּל דָּבַר יְהוָה לֵאמֹר הַכְּלִימִים יֹאכְלוּ  
 אֶת־אִיִּזְבֵּל בְּתֶל יִזְרְעֵאל:  
 Jezábelről pedig így szól az Úr,  
 mondván: a kutyák eszik meg Jezá-  
 belt Jezréel falánál.

A másik prófécia pedig a 2 Kir 9,10a-ban olvasható:

וְאֶת־אִיִּזְבֵּל יֹאכְלוּ הַכְּלִימִים בְּתֶל יִזְרְעֵאל וְאֵין  
 קִבֵּץ  
 És Jezábelt a kutyák eszik meg Jezréel  
 földjén, és nem fogják eltemetni.

A jövődölés természetesen be is teljesedik. A végzetes, végső események pontos részleteit érdemes szó szerint idéznünk:

30 Azután Jéhu megérkezett Jezréel-  
 be. Amikor Jezábel ezt meghallotta,  
 kifestette a szemét, feldíszította a ha-  
 jáját, és úgy ült ki az ablakba.  
 31 Amikor Jéhu bement a kapun, Je-  
 zábel ezt kérdezte: Békés-e a szándé-  
 kod, Zimrí, uradnak gyilkosa?  
 32 Ő pedig fölnézve az ablakra így  
 szólt: Ki az, aki velem tart? Akkor ki-  
 tekintett két-három udvarnok.  
 33 Ő megparancsolta: Dobjátok le!  
 Le is dobták, úgyhogy vére a falra

fröccsent meg a lovakra, amelyekkel át-  
 hajtott velük rajta.

34 Jéhu pedig bement, és miután evett  
 és ivott, ezt mondta: Nézzetek utána  
 ennek az átkozottnak, és temessétek el,  
 mert mégiscsak egy király leánya volt!  
 35 De amikor odamentek, hogy elte-  
 messék, nem találtak belőle mást, csak  
 a koponyáját, a lábait és a két kézfejét.  
 36 Visszatértek, és jelentették neki, mire  
 ő ezt mondta: Az Úr igéje ez, amelyet  
 kijelentett szolgája, a tisbei Illés által:  
 „A kutyák eszik meg Jezábel testét a  
 jezréeli birtokon.”

Jezábel halálának története kétségkívül  
 irodalmi alkotás, legfontosabb motívu-  
 mát, a kifestett, felékesített és az ablakon kitekintő, s mint em-  
 lítettük, a paráznaságot megtestesítő királyné képét azonban



a)



b)



c)



d)



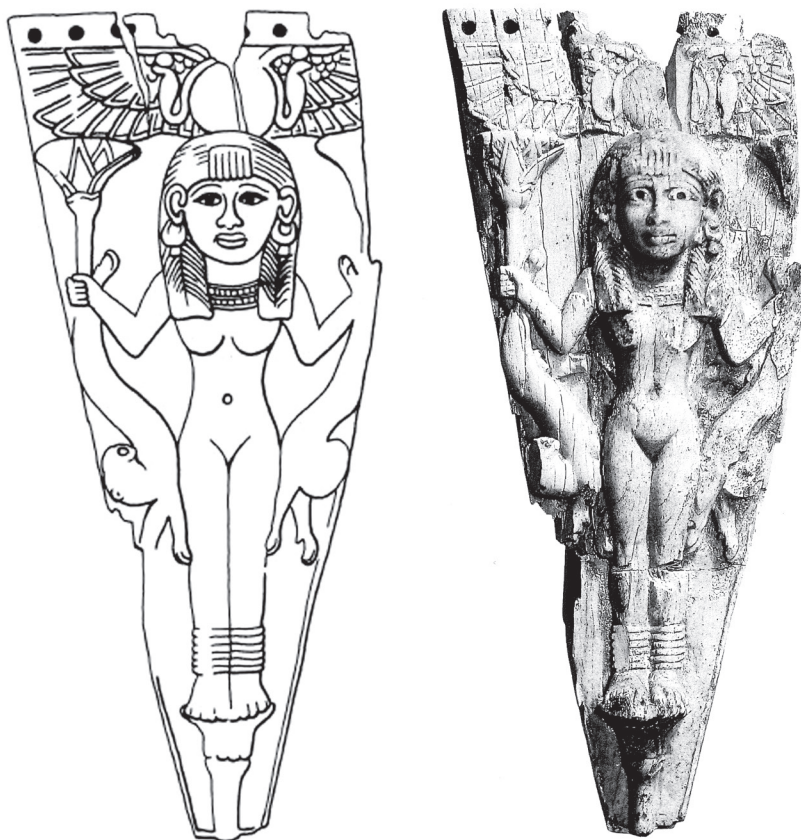
e)

2. kép. „Ablakon kitekintő nő”-ábrázolások: elefántcsont-faragványok Kalhuból (Kr. e. 9–7. század). a) BM 118159, British Museum (Herrmann 2017, 39, 33. kép nyomán); b) Hrouda 1991, 142 nyomán; c) ND 7739, Iraq Múzeum, Bagdad (Herrmann 2017, 107, 154. kép nyomán); d) ND 8005, Metropolitan Museum, New York (Herrmann 2017, 80, 89. kép nyomán); e) ND 7802, Iraq Múzeum, Bagdad (Herrmann 2017, 80, 90. kép nyomán)

világosan nem a szöveges, hanem az ikonográfiai hagyomány ihlette. Az ún. *ablakon kitekintő nő* ábrázolásairól van szó (2. kép), melyek leghíresebb reprezentánsai a dél-szíriai elefántcsont-faragványok közt találhatóak meg, melyeken korlát fölött, egy keretezett ablakban jelennek meg a nőalakok. Az elefántcsontok leltárából több ilyen példa ismert Arsztan Tasból, Khorszábából, illetve Samáriából.<sup>15</sup> Nimrudból is jól ismertek további párhuzamok. Ezek az Kr. e. 9–8. századra keltezhetőek, mely a szír-föníciai elefántcsont-művészet második virágkorának tekinthető.<sup>16</sup> E luxusiparág virágzása leginkább a tömeges asszír megrendelésnek köszönhető, ami nagymértékben fellendítette ezt az ipart, és ezáltal még elterjedtebbé váltak ezek az ábrázolások. Utóbbiak nyomot hagytak az asszír palotadomborművek motívumkincsében is: így például a híres ninivei domborművön, melyen Assur-bán-apli ünnepséget ábrázolják, a király egy díszágyon fekszik, az ágyat pedig az ablakon kitekintő asszony képei díszítik.<sup>17</sup> Dupla ablakok jelennek meg itt, melyekben az asszonynak az egész teste látható. Elsőként Herbig vetette össze 1927-ben az ablakon kitekintő nő motívumát olyan ciprusi tárgyakkal, illetve bibliai szövegekkel, amelyek egy asszonyt említenek az ablakban, s mindezt kapcsolatba hozta a „templomi prostituáltak” önmagukat felkínáló közszemlére tételével.<sup>18</sup>

Az „ablakon kitekintő nő” ábrázolásokon mindenekelőtt a fejdísz emelendő ki, melyet az asszony gyakran hord, és amely megegyezik az Állatok Úrnőjének az elefántcsont-faragványokon megjelenített fejkéivel (3. kép). Lényeges, hogy amikor az utóbbi istennő szexuális-erotikus aspektusát reprezentálják, akkor ezzel a fejdíszel ábrázolják.<sup>19</sup> Zimmern éppen ezért azt feltételezte, hogy a fejdísz arra a fonott hajpántra utal, amelyet a babilóni nők viseltek, amikor Aphrodité templomában egy idegennek felkínálták magukat.<sup>20</sup> Noha az említett gyakorlat létrehozására vonatkozóan nem rendelkezünk kortárs bizonyítékokkal, az ékszer mégis különösen szoros kapcsolatot jelzett az istennővel, ez az ikonográfiai részlet tehát mindenképp figyelmet érdemel az ábrázolások értelmezésekor.

Keel szerint az ablakon kitekintő nő fejdíszének egészen specifikus jelentése van: felfigyelt rá ugyanis, hogy némelyik dísz x formájú jelek vannak, ami az ókánaáni ábécében a Taw betűnek felel meg. Keel a bizonyítékok meggyőző sorát vezeti fel, amelyek arra mutatnak, hogy az x formájú jel kimondottan az állatok úrnőjéhez való tartozást jelölte.<sup>21</sup> A Taw tehát nem jelent mást, mint hogy az asszonyt az istennőnek szentelték, ez pedig megadta számára a szükséges legitimitást az ablakban levő hely elfoglalására, amely egyébként tiltott volt, vagy legalábbis megbotránkoztatónak találták volna.<sup>22</sup> Röviden tehát Keel is a kultikus prostitúcióval hozza összefüggésbe az



3. kép. „Az állatok úrnője”. Elefántcsont panel, ND 10518, Metropolitan Museum, New York (fotó: Herrmann 2017, 183, 288. kép nyomán; rajz: Winter 1983, Abb. 308 nyomán)

ilyen típusú ábrázolásokat, ami – anélkül, hogy most vitába szállnánk az ilyesfajta gyakorlat létét illetően – összességében még világosabbá teszi a Jezabel-történet ablak-motívumát. Az idegen királyné, a (nagybetűs) parázna éppen úgy jelenik meg, mint (állítólagos) kolléganői: prostituáltként, az ablakban – és ugyanezen ablakból kizuhánva leli halálát, az ábrázolás tehát valós, pontosabban valósnak beállított történetelemmé vált.

Lássunk egy példát a harmadik típushoz is, azaz egy olyan esethez, amikor kép és leírás egymástól függetlenül tűnik! A Leviticus 16, 7–10-ben olvasható a következő rész:

*Azután fogja a két kecskebakot, állítsa azokat az Úr elé a kijelentés sátrának a bejáratánál, és vessen sorsot Áron a két bakra: az egyiket sorsolja ki az Úrnak, a másikat Azázélnak. Vezesse oda Áron azt a bakot, amely a sorsvetésben az Úrnak jutott, és készítse azt el vétekáldozatul. Azt a bakot pedig, amely a sorsvetésben Azázélnak jutott, állítsák élve az Úr elé, hogy engesztelést végezzen vele, és elküldje Azázélnak a pusztába.*

Talán az egyetlen démon, aki relatív jelentőségre tett szert, s még a fogság után is szerepet játszott, az a híres Azázél. A nagy engesztelőünnep alkalmával két kecskebakot áldoztak fel az izraeliek a Leviticus 16 szerint, az egyiket vétekáldozatul az Úrnak, a másikat pedig Azázélnak küldték el a pusztába.<sup>23</sup> Nem teljesen világos, hogy az Azázél név vajon ténylegesen egy démon nevét rejti-e (az ‘éz = „kecskebak” és a ‘zl = „el-menni” szavak összetételével), vagy esetleg annak a helynek a



4. kép. Hematit pecséthenger lenyomata Tell el-'Ajjulból. Kr. e. 15–12. század, Palestine Museum, Jeruzsálem, 35.4011 (Keel 1997, 83, 96. kép nyomán)

neve, ahova kítűzték az áldozati bakot. A Leviticus 16 összefüggésében világos, hogy személynévként kell értelmeznünk Azázél nevét, hiszen a *l'JHWH* mellett hasonló konstrukcióban áll ott a *la'aza'zel*, az Úrnak, illetve Azázélnak szánt bakokról van szó.<sup>24</sup> A rítus az *eliminatio* kategóriájába tartozik, ami talán egy régi képzet és démonhit maradványa a Papi Irat egyik jelentős helyén, ahol teológiailag integrálva fontos szerepet tölt be.<sup>25</sup> Nincs megingatva a monoteizmus, hiszen a teológiai keret nem hagy kétséget afelől, hogy a bűnbocsánatot kítől kell várni: a kecskebak a pusztulásba viszi a vétket, az életet pedig JHWH adja.

Keel a továbbiakban tárgyalt ábrázolások alapján azt akarta demonstrálni, hogy az ókori Izraelben is megvolt a démonhit – azonban nem kapcsolta össze őket az imént idézett szöveghellyel.

Ha alaposabban megnézzük, a 4. kép meglehetősen archaikus benyomást kelt: egy láthatóan beteg embert támad meg egy szárnyas démon. Baloldalt a beteg ember mellett érdekes módon egy oroszlán szimbóluma látható, amely a királyság jelképe és egy istenség áll mögötte, aki segítségére siet a betegnek, és egy kecskebakot hajít a démonnak. Mivel a betegség Isten büntetése, az illető a bűnei miatt beteg, ezért elragadhatná a démon. Itt kerül a képbe a helyettes áldozat, a kecskebak, amit a beteg, kvázi bűnös ember helyett ajánlanak fel. Nem kizárt, hogy e démonhit maradványa jelenhet meg a nép bűnéért bemutatott engesztelő áldozatnál.<sup>26</sup>

Az 5. kép kecskealakját Eissfeldt egyértelműen Azázélként magyarázza.<sup>27</sup> Az előbbieken tárgyalt jelenettel (és persze a szöveggel!) úgy függ össze, hogy a kecskebakot vélhetően Azázélnak küldték ki. Felette egy szakállas-szárnyas lényt inkább démonként kell értelmezni mint kerúbként, mivel elragadja az állatot – ez utalhat arra, hogy a kép egy rítus ábrázolásának tekinthető.<sup>28</sup>

Vagyok aki vagyok / אֲדֹנָי אֲשֶׁר אֲדֹנָי  
(Exodus 3, 14)

Az utolsó példa amellet, hogy megmutatja, a megfelelő filológiai elemzéssel karöltve miként járulhat hozzá az ikonográfiai alapú elemzés egy ószövetségi szöveghely pontosabb megértéséhez, ismételten rávilágít arra, hogy a freiburgi iskola ál-



5. kép. Elefántcsont-faragvány Megiddóból. Kr. e. 13–12. század, Oriental Institute, Chicago (Keel 1997, 84, 97. kép nyomán)

tal felállított tipológia számos esetben tévutakra vihet, ha nem hagyjuk el a Szent Föld határait, és nem vizsgáljuk meg alaposabban az ábrázolások esetleges tágabb, a teljes ókori keleti kultúrkörből ismert párhuzamait is.

Az Exodus 32 szakasza (1–10 és 14–20) szerint:

1 Amikor azt látta a nép, hogy Mózes késlekedik, és nem jön le a hegyről, Áron köré sereglett a nép, és azt mondták neki: Jöjj, és készíts nekünk istent, hogy előttünk járjon! Mert nem tudjuk, hogy mi történt ezzel a Mózesrel, aki felhozott bennünket Egyiptomból.

2 Áron ezt mondta nekik: Szedjétek ki az arany fülbevalókat feleségeitek, fiaitok és leányaitok füléből, és hozzátok ide hozzám!

3 Kiszedte hát az egész nép az arany fülbevalókat a füléből, és odavitte Áronhoz.

4 Ő átvette tőlük, vésővel mintát készített, és borjúszobrot öntött. Ekkor azt mondták: Ez a te istened, Izráel, aki fölhozott téged Egyiptomból.

5 Amikor Áron látta ezt, oltárt épített elé, majd kihirdette Áron: Holnap az Úr ünnepe lesz!

6 Másnap tehát korán fölkeltek, égőáldozatokat áldoztak, és békeáldozatokat mutattak be. Azután leült a nép enni és inni, majd mulatozni kezdtek.

7 Ekkor így beszélt Mózeshez az Úr: Menj, eredj le, mert megromlott a néped, amelyet fölhoztál Egyiptomból.

8 Hamar letértek arról az útról, amelyet megparancsoltam nekik. Borjúszobrot készítettek maguknak, az előtt borulnak le, annak áldoznak, és ezt mondják: Ez a te istened, Izráel, aki fölhozott téged Egyiptomból.

9 Majd ezt mondta Mózesnek az Úr: Látom, hogy ez a nép keménynyakú nép.

10 Most azért hagyd, hogy fellángoljon ellenük haragom, és végezzek velük! Téged azonban nagy néppé teszek.

(...)

14 Ekkor szánalomra indult az Úr, és nem hozta rá népére azt a bajt, amelyről beszélt.

Amikor Józsué meghallotta a nép hangos kiáltását, így szólt Mózeshez: Csatazaj hallatszik a táborból!

(...)

18 De ő így felelt: Nem diadalének hangja ez, nem is legyőzöttek énekének hangja, dalolás hangját hallom én!

19 Amikor a tábor közelébe ért, és meglátta a borjút meg a táncot, haragra lobbant Mózes, ledobta kezéből a táblákat, és összetörte a hegy lábánál.

20 Majd fogta a borjút, amelyet készítettek, elégette, porrá zúzta, vízbe szórta, és megittatta azt Izráel fiaival.

Gyönyörűen beleillik az Exodus elbeszélésébe ez az esemény, hiszen az előbbi fő motívuma, mondanivalója, hogy Isten nem hasonlítható az idegen népek isteneihez, nem birtokolható, nem lehet vele alkudozni – és nem idézhető meg: utóbbi éppen az aranyborjú történetéből válhat világossá.

Am nézzük részletesen e beszámolót! Mikor Isten először mutatkozik meg Mózesnek, annyit mond, hogy „vagyok, aki vagyok” (Exodus 3, 14) – Isten nem birtokolható tehát, nem mondja meg a nevét. Aztán a tíz csapás (Exodus 7–11) leírásából láthatóvá válik, hogy Istennel nem lehet alkudozni. Végül pedig eljutunk a Sinai-hegy lábánál történt eseményhez. Az Exodus 32,18 azonban, hogy közelebb juthassunk a szöveg pontosabb megértéséhez, filológiai kommentárra szorul:

אין קול ענות גבוהה ואין קול ענות תלושה קול עזות אגבי שמע:  
Nem a győzelem kiáltásának hangja ez, sem a legyőzöttek kiáltásának hangja ez, hanem az éneklésnek hangját hallom én.

Feltehető, hogy a ענות ('ajin, nun, waw, taw) szó itt nem ige-ként értelmezendő (mely esetben – qal igetörzsben – „énekelni, válaszolni” jelentéssel bírna), hanem tulajdonnévi értelemben, és ekkor „Anat”-ként is kiolvasható lenne e szó.<sup>29</sup> Az istennév lehetőségét alátámaszthatná, hogy az izraeliek által állított aranyborjú Anat reprezentációjaként volna értelmezhető, szarvasmarha formában. Ugyanakkor nem rendelkezünk arra vonatkozó forrással, hogy Anatnak lenne tehát formájú ábrá-

zolása; ezenkívül az Exodus 32-ben használatos borjú szó (בַּיִל) hímnemű formában található, vagyis a pontos fordítása: „fiatal bika”, nem pedig בַּיִלָּהּ, vagyis „fiatal üsző”,<sup>30</sup> pedig az istennő esetleges jelképeként nőstény állatot várnánk.

Mit mond minderről a korábbi kutatás? Ronald Edelman mutatott rá elsőként, még a 60-as években, hogy az ענות ezen a helyen nem áll sem qal igetörzsben, sem pedig piélben, ezért – a hagyományos bibliafordítások megoldásával szemben – nem ige-ként értelmezendő, hanem tulajdonnév, mégpedig Anat istennő neve.<sup>31</sup> Az ő magyarázatában csupán annyi szerepel, hogy itt valószínűleg egy szójátékot találunk; de nem áll meszsze a drámai hatástól, hogy mindazt, ami a győzelem hangjával kapcsolatos, Anat istennő reprezentálja.

Whybray<sup>32</sup> nem sokkal később reagált Edelman elméletére, és egyetértett vele, de szükségtelennek érezte a helyreigazítást, ugyanis az ענות helyesírása egy dialektális variációt fejez ki az istennő nevének kiejtésében. Ariella Deem véleménye szerint elképzelhető az is, hogy az ענות nem ige, hanem nőnemű főnév, amely a héber ענה gyökből, a „szeretni, szeretkezni” jelentésű igéből származik.<sup>33</sup> Nem magával az istennő nevével fordítaná le tehát a terminust, hanem az ige konnotációira helyezné a hangsúlyt. Ezzel a jelentéssel az istennév etimológiáját is megmagyarázza, csakúgy, mint a héber terminus változatát. Még egy példát említ az Exodus 21,10-ben, ahol a szöveg hely értelmezhetőbb fordítása:

אם-אחרת יקה-לו שארה כסותה וענתה לא יגרע:  
Ha elvesz (feleségül) másvalakit, az ő ételét, öltözetét és szexuális szükségletét ne csökkentse.

Az említett szövegben előforduló ענתה kifejezést, ami az ענה, „nemi együttélés” jelentésű főnév egyes szám 3. személyű nőnemű constructus alakja, szintén az ענה gyökből származtatja, amely szorosan összekapcsolódik az istennő jellemvonásaival. E példa némiképp az Exodus 32,18-cal kapcsolatos értelmezést is segítene, ahol is az ige „szeretkezni”<sup>34</sup> jelentését helyezné előtérbe – e megvilágításban pedig az értelmezése az „orgia hangja” lenne.

Hogyan értelmezhető az „orgia hangja” és a szövegben említett tánc rituális kontextusban, azaz az aranyborjú felállítására és a hozzá kapcsolódó kultikus aktusok kapcsán? Hasonló jelenet az, amikor Dávid behozza a frigyládát, Dávid teljes erővel táncol az Úr színe előtt, és ünnepi öltözéket, gyalcs éfódot köt magára – az 1 Sám 2,18 szerint: „Így vitte el Dávid és Izráel egész háza az Úr ládáját örömrivalgással és kürtzengéssel.”<sup>35</sup>

Ez a hangos zene, tánc az isteni szféra figyelmének felkeltésére szolgál. Dávid egy processzió keretében kíséri a frigyládát Jeruzsálembe. Hasonló ünnepi jelenet, kiáltás és extatikus tánc más közel-keleti rituálékából is ismert: ilyen kép tárul elénk például a mezopotámiai Inana-Dilbad himnusz processzió-leírásában.<sup>36</sup> Az ott leírt felvonulás szintén felborítja a társadalmi struktúrát, az Inana-Ištar-kultusz személyzetéhez tartozó rituális előadók pedig egy fegyveres (?) tánc keretében a „dobok fűkeveszett hangjára” feltehetően extázisba, transzba esnek. Mindez azonban mégsem eredményez káoszt, hanem egyfajta liminális állapotot, mikor a szférák közti határok elmosódnak, és amikor bárki találkozhat az istennővel – mondhatnánk, az istenség jelenlétévé válik a földi világban.

És ezen a ponton kell megemlítenünk a jelenet esetleges ikonográfiai előképeit is, melyek még közelebb vihetnek a



6. kép. Újasszír szikladombormű: Asszíria istenei hátasállataikon. Maltai, Sîn-ahhē-erība (Kr. e. 705–681) idejéből (Börker-Klähn 1982, nos. 207–210 nyomán)

pontos értelmezéshez. Az istenségek antropomorf alakban gyakran a szent állatuk hátán jelennek meg, azon áll a kultuszszobruk (6. kép).<sup>37</sup> Az aranyborjú-jelenetben tehát lényegében egy kultusztalapzat elkészítéséről olvashatunk, melyen az Úr megjelenhet. Mivel azonban az izraeliek e tárgyat saját akarataukból készítették, a környező népek kultusztárgyainak mintájára, az Úr nem fogadta el azt.<sup>38</sup> Az aranyborjú ledöntése és anyagának elpusztítása után a Frigyláda és a Szent Sátor többi aranytárgyának elkészítéséhez éppúgy közadakozásból gyűjtötték össze az aranyat, miként az aranyborjút is a nép felajánlott ékszereiből készítette Áron, és a Frigyláda tetején lévő aranykerubok lettek az a kitétetett hely, melyeken az Úr megjelenhet, mikor kíván. Tehát funkció tekintetében itt is hátasállatokról van szó. A hátasállaton megjelenő istenség képi

ábrázolása jól ismert a térségben használt (ószíriai, óbabiloni, hettita) pecsétlenyomókon, domborműveken.<sup>39</sup>

Véleményem szerint ebben az esetben sem arról van szó, hogy Izrael népe olyan balga lett volna, hogy egy aranybikát imádjon, hanem valamiféle rituális tánc, ének és esetleg további extatikus, akár orgiába torkolló rítusok révén – erre utal a héber *’aná* ige – az imént említett mezopotámiai rituáléhoz hasonlóan megpróbálták megidézni istenüket, akit látni akartak valamiféle alakban, és az istenség megjelenési helyként hozták létre annak hátasállatát.

Összegzőképp elmondhatjuk, hogy az ikonográfiai vizsgálat sokáig csak mel-

lékes szereppel bírt a bibliai interpretációban. Othmar Keel munkássága kétségtelenül fordulópontot jelentett, hiszen felhívta a figyelmet a képek kutatásának jelentőségére, és lehetővé tette az Ószövetség kulturális háttéréhez kapcsolódó vizuális forrásanyag átfogó vizsgálatát. Mivel azonban úttörő munkáról van szó, nem szükséges feltétel nélkül elfogadnunk az általa felállított értelmezési keretrendszer és tipológia megkérdőjelezhetetlenségét. Az itt bemutatott példák is rávilágítanak arra, hogy kategorizálás helyett minden egyes műtárgyat egy jóval komplexebb rendszeren belül kell vizsgálnunk, figyelembe véve az ókori Kelet kulturális tradícióinak kölcsönhatását, ami által a régészet által fellelt egyes darabokat egy jóval tágabb, mégis egységes rendszerben tudjuk elhelyezni.

## Jegyzetek

- 1 Galling 1941.
- 2 Sass–Uehlinger 1993, xii–xiii.
- 3 Keel–Schroer 1985; Keel–Keel–Leu–Schroer 1989; Keel–Shuval–Uehlinger 1990; Keel 1994.
- 4 Keel 1992.
- 5 Protestáns Új Fordítású (újjonnan revideált) Biblia (RÚF 2014).
- 6 Lásd az alábbiakon túl Wood 2008 tanulmányát. Nem kívánjuk sem megerősíteni, sem cáfolni a szerző azon nézetét, hogy a kerubok vallástörténetileg Szíria-Fönícia területéről származva kerülhettek a héber Bibliába, de az alábbi gondolataink ezzel összhangban vannak.
- 7 Vö. Exodus 26,1: „A hajlékot tíz sátorlapból készítsd: sodrott lenfonalból, kék és piros bíborból meg karmazsin fonalból, művészi módon beleszőtt kerubokkal készítsd azokat!”
- 8 1 Királyok 6,27–29: „A templom falára, körös-körül mindenütt, a belső és külső részre egyaránt domborműveket faragtak: kerubokat, pálmákat és virágfüzereket.”
- 9 1 Királyok 6,23: „Készítetett olajfából a szentek szentjébe két kerubot, tíz-tíz könyök magasat.”
- 10 Zsoltárok 18,10: „Kerubon ülve repült, szelek szárnyán suhant.”
- 11 Ezékiel 10,4–5: „Akkor az Úr dicsősége a kerubról átvonult a templom küszöbéhez. A templom megtelt a felhővel, az udvar pedig megtelt az Úr dicsőségének fényével. A kerubok szárnyainak zúgása elhallatszott a külső udvarig; olyan volt, mintha a mindenható Isten hangja szólt volna.”
- 12 Az ókori mezopotámiai keveréklényekről kiváló áttekintést ad Wiggermann 1993.
- 13 Az ókori mezopotámiai (általában stilizált datolyapálmaként értelmezett) életfa-ábrázolásokhoz lásd Giovino 2007 (a korábbi értelmezések és szakirodalom összefoglalásával).
- 14 Nem célunk itt, hogy a 2 Királyok 9 fejezetének irodalmi analízisét adjuk, csupán utalunk egy újabb munkára: Robker 2012, 19–69. Robker szerint viszonylag egységes elbeszéléstről van szó e fejezetben, s Jezábel halála nyilván része ennek az elbeszélésnek. Csupán azok a passzusok tartoznak a kiegészítéshez („ramifications”), amelyek szerint Jezábel halála egy korábbi ítéletes prófécia beteljesedéseként értelmezendők, ill. amelyek Jezábel halálát és Nábót halálát összekapcsolják. Ezek a passzusok: 2 Királyok 9,7–10, valamint a 36. vers. Maga a 2 Királyok 9,30–37 azonban a Jéhu-elbeszélések része.
- 15 Az egyes ábrázolásokat áttekinti Winter 1983, 298.
- 16 Az Asszíria Kr. e. 9–8. századi fővárosában, Kalhuban (Nimrud) a 19. századtól folytatott ásások során több ezer elefántcsont faragvány, illetve töredék került elő, melyek többségét az *Ivories from Nimrud* című sorozatban publikálták (összesen hét kötetben: Orchard 1967; Mallowan–Davies 1970; Mallowan–Herrmann 1974; Herrmann 1986; Herrmann 1992; Herrmann–Laidlaw 2009; Herrmann–Laidlaw 2013). A tárgyak legnagyobb részét az Asszír Birodalom által a Kr. e. 1. évezred elején meghódított, illetve függőségi viszonyba kényszerített államokból importálták,

- így a föníciai térségből (egyiptizáló darabok), az arámi államok területéről (szíriai köztes stílus, mely erős föníciai hatást mutat, valamint észak-szíriai stílus, mely pedig a korábbi hettita hagyomány továbbélését reprezentálja).
- 17 Kiadását lásd Barnett 1976, 57, Pl. LXIV. A bütordiszen megjelenő „ablakon kitekintő nő” ábrázolásának rövid értelmezéséhez lásd Bahri 2001, 169 (a korábbi szakirodalom összefoglalásával).
- 18 Herbig 1927.
- 19 Bronzplakett Akkóból, késő bronzkor: Ben-Arieh–Edelstein 1977, 29–30. Aranyfüggő Minet el-Beidából, késő bronzkor: Negbi 1976, 99, Fig. 118. Aranyfüggő Minet el-Beidából, késő bronzkor: Negbi 1976, 99, Fig. 117.
- 20 Zimmermann 1928. Természetesen itt Hérodotos híres leírására utal, mely azonban vélhetően minden valóságápot nélkülöz: „A babilóniai legrútabb hagyománya a következő. Minden itt született nőnek életében egyszer le kell telepednie Aphrodité szentélyében, s odaadnia magát egy idegen férfinak. Sok asszony, aki nagyra tartja gazdagságát, restell a tömegben elvegyülni, s fedett kocsiban megy el a templomba, rabszolganői nagy csapatának kíséretében. A legtöbben azonban a következőképpen cselekszenek. Koszorúval a fejükön letelepednek Aphrodité szent területén, ahol hullámszerűen a tömeg, az emberek jönnek-mennek. Az asszonyok csoportjai között ösvények haladnak, ezeken járkálnak az idegen férfiak, hogy válasszanak közülük. Ha egy asszony itt egyszer leült, addig nem mehet haza, amíg egy idegen férfi nem dob egy ezüstpénzt az ölébe, s kívül a szent helyen nem közösül vele. Pénzdobás közben a férfinak azt kell mondania: »Müllitta istennőt hívom!« Az asszuroknál ugyanis Aphroditének Müllitta a neve. Az ezüstpénzt, bármekkora legyen is, nem szabad visszautasítani, mert a pénzdarab meg van szentelve. Az asszony azt követi, aki először dobott az ölébe pénzt, és senkit sem szabad visszautasítania. Miután odaadta magát, s ekképp leróta az istennő iránti kötelességét, hazatér, s attól kezdve semmi pénzért nem hajlandó még egyszer megtenni. A szépek és termetre vonzóknak igen hamar hazamehetnek, a csúnyáknak viszont sokáig kell várakozniuk, amíg teljesíthetik kötelességüket. Van rá eset, hogy a várakozás három-négy évig is eltart. Kiproz egyes helyeiben uralkodik még hasonló szokás.” *A görög–perzsa háború I.* 199, ford. Muraközy Gyula (Budapest, Osiris, 2000). A hérodotosi beszámoló történetileg teljesen hiteltelen voltáról magyarul lásd Roth 2012, 25–26.
- 21 Keel (1977, 207–208) szerint, mivel a taw betű jelentése „jel”, s mint ilyen, ez esetben egyszerűen csak arra utalhat, hogy az Állatok Úrnőjének jelöltetett, akinek szintén hasonló jel látszódik a fejdíszén. A jelenség vizsgálatakor párhuzamként említi az Exodus 28,36–38-at, ahol a főpapi homlokdíszrel kapcsolatban ez áll: „Készíts homlokdíszet színaranyból, és vésd rá úgy, ahogyan a pecsétgyűrűbe szoktak vésné: Az ÚR szent tulajdona! Fűzd kék bíbor zsinórra, és legyen a süvegen, a süveg elején. Legyen Áron homlokán, és hordozza Áron a szent dolgokban elkövetett bűnök terhét, amelyeket Izráel fiai a különféle szent ajándékokkal kapcsolatban követnek el. Legyen mindig a homlokán, hogy kedvesek legyenek ők az ÚR előtt.”
- 22 Keel ezen nézeteivel (Keel 1972; 1973; 1975) Winter is egyetértett, aki továbbgondolta és publikálta kapcsolódó téziseit *Frau und Göttin* című művében (1983, 301).
- 23 Természetesen ezzel a vallástörténeti kérdéssel is jelentős irodalom foglalkozik. Az utóbbi évtizedekben B. Janowski kutatásai voltak legjelentősebbek, aki eredményeit nemrégiben egy cikkben foglalta össze: Janowski 2017. Korábban ő írta a *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. kiadásában a „Sündenbock” címszót, valamint a *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* lexikonon „Azazel” címszavát. A kutatást jól összegzi Douglas 2003, aki szerint három magyarázati lehetőség is van Azazel eredetére. Egyrészt lehet az Azazel egyszerűen név – az a kecske, akinek el kell mennie. A másik szerint lehet, hogy Azazel egy hely, ahova a halálra szánt kecskét elküldik, a harmadik pedig az, hogy Azazel az a démon, akinek szánják az eliminációs áldozatot. A szerző megjegyzi, hogy bár mindegyik magyarázat lehetséges, mégis a legutóbbi terjedt el leginkább. Az Azazel kifejezés értelmezéséhez lásd még Pinker összefoglalását, a korábbi szakirodalommal: Pinker 2007, 3–14.
- 24 Vö. Pinker 2007, 15.
- 25 E helyütt azonban meg kell említsük Pinker azon végkövetkeztetését is, mely megoldást kínál az alapvető problémára: hogyan lehetséges, hogy egy kézzelfoghatóan a Második Templom korától adatolt rituálé keretében, ráadásul a zsidó vallás egyik legszentebb ünnepén egy sivatagi démonnak mutattak be engesztelő áldozatot? Pinker rámutat arra, hogy amennyiben az Azazel kifejezést „Erős Isten”-ként értelmezzük, utalhat JHWH harcias aspektusára, mely elsődlegesen sivatagi manifesztációihoz kötődik – s az esetleges, archaikus sivatagi kultuszhelyekhez, melyek emléke beleivódott az izraeli kulturális emlékezetbe. Ennek fényében a későbbi irodalmi hagyomány sátni entitásként leírt Azazel nem más, mint az utóbbiaknak a centralizált, Templom-központú kultusz jegyében történő perszonifikációja, lásd Pinker 2007, főleg 22–25.
- 26 Keel 1997, 83. A démonhit nyomairól az „őizraeli”, a királyság korának mondhatjuk, retrospektív módon monoteistaként ábrázolt vallásosságban lásd még Karasszon 1994, főleg 27–30.
- 27 Eissfeldt 1950, 91.
- 28 Keel 1997, 84.
- 29 Cooper 1981, 401.
- 30 Day 1995, 73.
- 31 Edelmann 1966, 355.
- 32 Whybray 1967, 122.
- 33 Deem 1978.
- 34 Ezen a helyen az ige a *qal* igetörzs infinitivus constructus esetben olvasható
- 35 Megemlítendő, hogy Dávid felesége ezt látván felháborodik; véleményem szerint a felháborodása abból fakad, hogy itt valami olyan dolog történik, ami nem azt jelenti, hogy királyhoz méltatlan, hanem inkább szokatlan. A szöveg nem fejti ki bővebben ennek a processzióknak a jelentőségét, mindenesetre Dávid esetében csak itt olvashatunk ilyen jellegű eseményről.
- 36 A szöveg magyar fordításához, illetve részletes elemzéséhez lásd Esztári 2012, további irodalommal.
- 37 Van Dijk 1957–71, 538; Hrouda 1957–71, 483–495; valamint *in ter alia* a következő sztélé és szikladombormű-ábrázolások: Börker-Klähn 1982, nos. 187a, 188, 205, 207–210, 240b, 250, 252, 270.
- 38 Az ókori mezopotámiai kultuszszobrok kialakításakor és felavatásakor szintén kulcskérdés volt, hogy az adott istenség elfogadja-e a számára készített alkotást. Erről lásd Kalla 2012, 12–13, további irodalommal.
- 39 Ószíriai pecsétlenyomók: Amiet 1973, 48; Wiseman–Forman 1958, 47. Pecsétlenyomó Babilóniából (Kr. e. 19–18. század): Kupper 1961. Fig. 22. Pecsétlenyomó Kültépéből, anatóliai eredetű (Kr. e. 1950–1850): Özgü 1965, Pl. 11a.



## Bibliográfia

- Amiet, P. 1973. „Les sceaux de l’Ancien Orient”: *Archeologia* 63, 37–49.
- Bahrani, Z. 2001. *Women of Babylon. Gender and Representation in Mesopotamia*. London.
- Barnett, R. D. 1976. *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668–627 B.C.)*. London.
- Ben-Arieh, S. – Edelstein, G. 1977. *Tombs near the Persian Garden? Atiqot* 12. Jerusalem.
- Börker-Klähn, J. 1982. *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs*. Baghdader Forschungen 4. Mainz am Rhein.
- Cooper, A. 1981. „Divine Names and Epithets in the Ugaritic Texts”: S. Rummel (szerk.): *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*. Vol. III. Roma, 333–469.
- Deem, A. 1978. „The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Crucies”: *Journal of Semitic Studies* 23, 25–30.
- Douglas, M. 2003. „The Go-Away Goat”: R. Rendtorff – R. A. Kugler (szerk.): *The Book of Leviticus. Composition and Reception*. Vetus Testamentum Supplements 93. Leiden–Boston, 121–141.
- Edelmann, R. 1966. „To נִיָּזָּ Exodus XXXII 18”: *Vetus Testamentum* 16, 355.
- Eissfeldt, O. 1950. „Zur Deutung von Motiven auf den 1937 gefundenen phönizischen Elfenbeinarbeiten von Megiddo”: *Uő, Kleine Schriften*. III. Tübingen, 85–93.
- Esztári Réka 2012. „Égben kötöttet házasság. Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról”: *Ókor* 11/3, 35–54.
- Galling, K. 1941. „Beschriftete Bildsiegel des ersten Jahrtausend v. Chr. vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönizischen Kunst”: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 64, 121–202.
- Giovino, M. 2007. *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*. Orbis Biblicus et Orientalis 230. Fribourg–Göttingen.
- Herbig, R. 1927. Aphrodite Parakypusa. *Orientalische Literaturzeitung* 11, 918–922.
- Herrmann, G. 1986. *Ivories from Nimrud IV. Ivories from Room SW 37, Fort Shalmaneser*. London.
- Herrmann, G. 1992. *Ivories from Nimrud V. The Small Collections from Fort Shalmaneser*. London.
- Herrmann, G. 2017. *Ancient Ivory. Masterpieces of the Assyrian Empire*. London.
- Herrmann, G. – Laidlaw, S. 2009. *Ivories from Nimrud VI. Ivories from the North West Palace (1845–1992)*. London.
- Herrmann, G. – Laidlaw, S. 2013. *Ivories from Nimrud VII. Ivories from Rooms SW 11/12 & T10, Fort Shalmaneser*. London.
- Hrouda, B. 1957–71. „Göttersymbole und -attribute A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 3. Fabel – Gyges. Berlin – New York, 483–495.
- Hrouda, B. 1991. *Der alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasien*. München.
- Janowski, B. 2017. „Le bouc émissaire: un intermédiaire rituel entre cosmos et chaos”: T. Römer et al. (szerk.): *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*. Orbis Biblicus et Orientalis 286. Freiburg–Göttingen, 204–218.
- Kalla G. 2012. „Babilón szent térségei”: *Axis. Vallástörténeti folyóirat* 1/1, 9–49.
- Karasszon István 1994. *Az óizraeli vallás*. Budapest.
- Keel, O. 1972. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Zürich – Neukirchen-Vluyn.
- Keel, O. 1973. „Das Vergraben der fremden Götter”: *Vetus Testamentum* 23, 305–336.
- Keel, O. 1975. „Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs”: *Vetus Testamentum* 25, 423–469.
- Keel, O. 1992. „Iconography and the Bible”: N. Freedman (szerk.): *Anchor Bible Dictionary*. Vol. III. New York et al., 358–374.
- Keel, O. 1977. „Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha)”: *Biblische Zeitschrift* 21, 200–218.
- Keel, O. 1994. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. *Mit Registern zu Bänden I–IV*. Orbis Biblicus et Orientalis 135. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. 1997. *The Symbolism of the Biblical World*. Winona Lake, IN.
- Keel, O. – Keel-Leu, H. – Schroer, S. 1989. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. Orbis Biblicus et Orientalis 88. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. – Schroer, S. 1985. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. Orbis Biblicus et Orientalis 67. Freiburg–Göttingen.
- Keel, O. – Shuval, M. – Uehlinger, Chr. 1990. *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band III. *Der frühe Eisenzeit. Ein Workshop*. Orbis Biblicus et Orientalis 100. Freiburg–Göttingen.
- Kupper, J.-R. 1961. *L’iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la Ière dynastie babylonienne*. Bruxelles.
- Mallowan, M. E. L. – Glynn Davies, L. 1970. *Ivories from Nimrud II. Ivories in Assyrian Style*. London.
- Mallowan M. E. L. – Herrmann, G. 1974. *Ivories from Nimrud III. Furniture from Room SW7, Fort Shalmaneser*. London.
- Negbi, O. 1976. *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Sncient Syro-Palestinian Figurines*. Tel Aviv.
- Orchard, J. J. 1967. *Ivories from Nimrud I. Equestrian Bridle Harness Ornaments*. London.
- Özgül, N. 1965. *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. Ankara.
- Pinker, A. 2007. „A Goat to Azazel”: *Journal of Hebrew Scriptures* 7.
- Robker, J. M. 2012. *The Jehu Revolution. A Royal Tradition of the Northern Kingdom and Its Ramifications*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 435. Berlin – New York.
- Roth, M. T. 2012. „Házasság, válás és prostitúció az ókori Mezopotámiában”: *Ókor* 11/3, 25–34.
- Sass, B. – Uehlinger, C. 1993. *The Iconography in the Study of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Orbis Biblicus et Orientalis 125. Freiburg–Göttingen.
- Van Dijk, J. 1957–71. „Gott A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 3. Fabel – Gyges. Berlin – New York, 532–543.
- Whybray, R. N. 1967. „To נִיָּזָּ in Exodus XXXII 18”: *Vetus Testamentum* 17, 122.
- Wiggermann, F. A. M. 1993. „Mischwesen A”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 8, 222–246.
- Winter, U. 1983. *Frau und Göttin*. Orbis Biblicus et Orientalis 53. Freiburg–Göttingen.
- Wiseman, D. J. – Forman, W. 1958. *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens*. Prague.
- Wood, A. 2008. *On Wings and Wheels. A Synthetic Study of the Biblical Cherubim*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 385. Berlin – New York.
- Zimmern, H. 1928. Die babylonische Göttin am Fenster. *Orientalische Literaturzeitung* 31, 1–2.