

Simkó Krisztián (1986) assziriológus, az ELTE BTK assziriológia doktori programjának hallgatója. Kutatási területe Mezopotámia kultúrtörténete, ezen belül a mezopotámiai kőhasználat különböző aspektusainak vizsgálata.

A kövek szimbolikus szerepe Mezopotámiában

Simkó Krisztián

A szimbolikus gondolkodás számára a világ nemcsak „élő”, hanem „nyitott” is: egy tárgy sosem pusztán önmaga (mint a mai tudatban), hanem egyszersmind valami másnak, az illető tárgy létsíkját meghaladó valóságának jele vagy hordozója.

Mircea Eliade¹

1. Változások az ember és az anyag viszonyában

A mindenkori ember kultúrájának sajátosságai határozzák meg azt, ahogyan az általa ismert világ különböző jelenségeit értelmezi és rendszerbe foglalja. A ma emberének világképét elsősorban az empirikus kutatásokon alapuló tudományok alakítják, melyek mindennek meghatározott helyet keresnek a világban. A világ számos jelensége közül a jelen dolgozat témáját képző élettelen anyag maradványok maradványaként, hogy e kutatások nyomán nagyjából két és fél évszázad alatt egy olyan egzakt rendszer jött létre, melyben a különböző ásványok, kőzetek és fémek helyét elsősorban létrejöttük módja és alkati sajátosságaik (kristályszerkezetük) határozzák meg. Az anyagot az objektív vizsgálat tárgyának tekintő természettudományok 18. századi térnyerését megelőzően azonban az embernek az anyaghoz fűződő viszonyát nem feltétlenül az empiria alakította, hanem a kívülálló számára esetenként nehezen érthető képzetársítások, összetett szimbolikus elképzelések befolyásolták, melyek – Eliade dolgozatunk mottójául választott megállapítását követve – önmagukon túlmutató jelentőséget biztosítottak az ásványoknak, fémeknek és köveknek.²

Eliade nagyszámú példán keresztül mutatja be az ember és az anyag kapcsolatának alakulását a modern természettudományok elterjedését megelőző korban. A szerző számos fontos megállapítása közül témánk szempontjából kettő bír jelentőséggel, melyek azt támasztják alá, hogy az általa tárgyalt alkimista elképzelések egy része a megelőző korok szellemi világában gyökerezik.³ Az első megállapítás az anyag életciklusára vonatkozik: az alkímia felfogása szerint a fémek a Föld mélyében megszületnek, majd egy hosszú fejlődési folyamat során arannyá érnek. Ez a gondolat egyfelől az aranyaknak a tökéletesség szimbólumaként történő meghatározásán alapult, másfelől pedig az arany általi megfiatalodás lehetőségének feltételezéséhez vezetett.⁴ E komplex, több forrásból táplálkozó és több irányba szerteágazó eszme részletesebb tárgyalása nélkül itt csupán azt jegyezzük meg, hogy az aranyaknak a tökéletesség szimbólumaként történő értelmezése vezethetett el ahhoz az elgondoláshoz, hogy ebben az anyagban benne rejlik a megfiatalodás előidézéséhez szükséges erő. Mint később a hematit példáján keresztül látni fogjuk, az anyag immanens ereje, mely képessé teszi meghatározott feladatok ellátására, a kövekről alkotott mezopotámiai elképzeléseknek is egyik központi eleme.

Eliade második, témánk szempontjából fontos megállapítása szerint az alkimista tevékenységével elsősorban ugyan az anyagra koncentrált, de metafizikai síkon az anyag „javításával” saját lényét is formálta.⁵ E szintén az ókor szellemi világában gyökerező gondolatot a világ jelenségeinek eltérő megítélése hívta életre: míg a ma embere számára e jelenségek mögött személytelen törvényszerűségek által irányított folyamatok állnak, addig a természettudományok korát megelőzően az ember a világ különböző jelenségeiben egy, az övéhez hasonló étellel átitatott cselekvőt látott, melylyel dinamikus kapcsolatot ápolt. Henri Frankfort találó megállapítását idézve:

„Az archaikus elme nem tudja [a mienkhez hasonló] mértékben kivonni magát az érzékelhető valóság [hatása alól]. Sőt mi több, a mi elképzeléseink nem is elégítik ki, mert ő az okok keresése során nem a »Hogyan?«-ra, hanem a »Ki?«-re

figyel. Mivel az érzékelhető világ egy, az emberrel folyamatosan szembetalálkozó »Te«, [az archaikus elme] nem arra számít, hogy folyamatokat irányító, személytelen törvényszerűségekre bukkan.⁷⁶

A természet ily módon történő értelmezése vezetett el ahhoz, hogy az ember az őt körülvevő világ jelenségeit önmagához mérte és olyan fogalmakkal ruházta fel, melyeket saját magára alkalmazott. Erre találunk példát abban a már korábban említett elképzelésben, miszerint a fémek megszületnek és arannyá fejlődnek, mindemellett az anyag nemiséggel történő felruházása is ebben a kontextusban nyer értelmet.

A természettudományok térnyerését megelőző kor emberének a természet valódi jellegéről született koncepciója nagymértékben meghatározta az anyaghoz fűződő viszonyát. Röviden bemutattuk, hogyan tükrözi vissza e koncepciót két alkímista elképzelés, melyek az alkímiát megelőző kor szellemi világában gyökereznek. A továbbiakban azt vizsgáljuk, hogyan jut kifejezésre a mezopotámiai szövegekben az anyag születésébe, fejlődésébe, nemiségébe és immanens erejébe vetett hit.

2. A kövekről alkotott mezopotámiai elképzelések

A Mezopotámiából származó ékírásos szövegek nagyszámban tartalmaznak anyagneveket, melyek a leírásukhoz használt determinatívumok segítségével különböző csoportokba sorolhatók.⁷ Vizsgálatunk a na₄ (*abnu*) determinatívummal jelzett anyagok csoportjára koncentrál, amelybe elsősorban a kövek tartoznak. A kövek Mezopotámiában játszott szerepének beható tanulmányozását nagyszámú forrás teszi lehetővé. Ezek egyik legfontosabb képviselője egy sumer irodalmi szöveg, mely kezdősora után *Lugale* („király”) néven ismert a szakirodalomban.⁸ A szöveg Ninurta, a háború istenének az Asakku⁹ néven ismert démon ellen vívott harcát meséli el. Azonban a harc előzményeinek, menetének, majd végkifejletének epikus formában történő elbeszélése mellett e szöveg a kövek aitológiai mítosza is egyben, melyben létrejöttük mikéntjére, Mezopotámiában elfoglalt helyükre és szimbolikus szerepükre találunk nagyszámban utalást. Vizsgálatunk középpontjában ezért a *Lugale-eposz* áll, melynek tárgyalása mellett néhány kapcsolódó forrás bemutatására is sor kerül. Először a kövek emberi tulajdonságokkal történő felruházásának mezopotámiai szokását tárgyaljuk, ezt követően pedig a hematit példáján keresztül mutatjuk be, milyen elképzelések születtek az anyag emberi sorsot befolyásoló természetéről.

2.1.1. A kövek születéséről

A bevezetőben tárgyalt alkímiai elképzelések szerint a fémek az anyaméhként azonosított földben születnek meg és fejlődnek. A *Lugale-eposz* hasonló gondolatokat tartalmaz a kövekkel kapcsolatban, melyek létrejöttéért a mezopotámiai ember a „Ki cselekszik?” szemléletmódot követve egy természetfeletti erőt tett felelőssé. A szöveg közvetlenül a kövek létrejöttének leírását megelőzően Asakku születéséről beszél, mintegy párhuzamot állítva e két folyamat között:¹⁰

(Az isteni fegyver, Šarur, eképpen szólt Ninurtához)

²⁶Ó, királyom! Az Ég párosodott a zöld Földdel;

²⁷Majd világra hozta, ó Ninurta, Asakku a félelmet nem ismerő hőst;

²⁸A gyermeket, akit nem ültetett (a térdére) a dajka, a tej erejét (mégis) magába szívta.

²⁹Ó, királyom! Ó az apját nem ismerő árva, a hegyiség gyilkosa;

³⁰A fiatal férfi, aki veritékből¹¹ jött elő, (s) kinek arca szégyen nélkül való.

³¹Ó, Ninurta! Ó egy félelmet keltő férfi, a (saját) alakjának örvendő.

³²Ó, hősom! Ó a vad bika, (akivel) szembe kell szállnom.¹²

³³Ó, királyom, aki visszatérvén városába, anyjával (jót) cselekszik!

³⁴Ő (=Asakku) utódokat teremtett a hegyek között,¹³ magját ott mindenfelé szétszórta.

³⁵Majd ők (=az utódok) királyuknak egyöntetűen a „növény-követ” nevezték,

³⁶(Aki), mint egy hatalmas bika, szarvát emelgeti közöttük.

³⁷A šu-u kő, a saĝ-kal kő, a diorit, az ú-si-um,¹⁴ a hematit,

³⁸(És) a hős alabástrom, ezek a hősök fosztogatják a városokat.

Az idézett szöveghely először Asakku születését, majd fejlődésének különböző szakaszait – csecsemőkor, gyerekkor, serdülőkor és felnőttkor – írja le.¹⁵ Ezt követően egy közbevetett megjegyzést olvashatunk, mely arra hívja fel a figyelmet, hogy Šarur csatába akar indulni a démon ellen. A szöveg csak ezután tér rá Asakku következő életszakaszának tárgyalására, melyben megteremti utódait, a köveket. Az itt olvasható leírásból kiderül, hogy a kövek létrejöttét az emberi megtermékenyüléshez hasonlóan egy nemző és egy megtermékenyülő fél közreműködésének eredményeként képzelték el: ebben az esetben a nemző félként Asakku jelenik meg, akinek szétszórta magjait a nő szerepét játszó hegyek magukba fogadják. Tágabb értelemben véve tehát egy nemi aktusról van itt szó, melynek eredményeként megszületnek a hegyvidékeken nagyszámban és változatos formában fellelhető kövek (1. kép).

2.1.2. A kövek fejlődéséről és társadalmáról

A kövek nemcsak fogantatásukban hasonlítottak az emberre. Az imént idézett szöveghely fennmaradó részéből kiderül, hogy először, az emberekhez hasonlóan, egy király kerül föléjük az ún. „növény-kő” személyében, majd nemzőjük példáját követve a városok fosztogatásába kezdenek. Érdemes megjegyezni, hogy a hatalom szimbólumaként jelenik meg a „növény-kő” Lipit-Ištar egyik himnuszában, melyben – talán a *Lugale-eposz* itt tárgyalt szakaszára utalva – a következőképpen beszél magáról az uralkodó:

*Én vagyok a mindent átfűrő „növény-kő”, aki kiemelkedett az emberek közül!*¹⁶

Lipit-Ištaréhoz hasonló gondolattal találkozunk továbbá Aššur-ah-iddina, újasszír uralkodó egyik feliratában, aki így beszél az Aššur isten szobrához kiosztott megmunkálatlan alapanyagokról:

(A kézműveseknek kiosztottam) vörös aranyat, a hegy porát, melyet még senki nem öntött művészi formába; (és) féldrágaköveket, melyeket még nem igazott le a „növény-kő”.¹⁷

Látható tehát, hogy a korabeli ember a kövek társadalmát a sajátjához hasonlóan képzelte el, melyben egy kő leigázhatta a többi, és királyként az átlagosnál nagyobb hatalommal rendelkezhetett. Ezen a ponton értelemszerűen vetődik fel a kérdés: miért pont a „növény-kő” jelenik meg ebben a szerepben?

Erre a kérdésre a *Lugale-eposz* egy későbbi szövegrészében találjuk meg a választ, amely egyben az anyag továbbfejlődésébe vetett mezopotámiai hit meglétét is alátámasztja.¹⁸ Miután Ninurta győzedelmeskedik Asakku felett, a jól ismert mezopotámiai mintát követve, meghatározza a démon által teremtett kövek *šimtu*-ját. Az akkád kifejezés mögött meghúzódó összetett elképzelés, amelyet Francesca Rochberg az (isteni) rendelet általi meghatározottságba vetett hitként fogalmazott meg,¹⁹ a *Lugale-eposz* esetén az egyes kőfajtákra jellemző funkciók és feladatok kiosztásában nyilvánul meg. A természet felett álló erők tehát nemcsak a kövek születésében, hanem fejlődésében is szerephez jutnak. Fejlődésükért azonban immár Ninurta isten felelős, aki a már élő, ámde funkciókkal és sajátosságokkal nem rendelkező anyaghoz személyiségeket rendel.²⁰ A funkciók és feladatok kiosztása értelemszerűen a kövek királyaként és leigázójaként megjelenő „növény-kővel” kezdődik.

(Ninurta eképpen beszél a „növény-kőhöz”)

⁴²³Ó, nagyerejű fiatal férfi! Te vagy a kimagasló termet birtokosa. Osszák alakod darabokra!

⁴²⁴Morzsolj össze téged egy oroszlán, a saját erejében bízó!

⁴²⁵Ó, erőt birtokló! Fogadjon magába téged az ón!

⁴²⁶Ó, fiatal harcos, „növény-kő”! Hordjanak halomba téged testvéreid, mint a lisztet!

⁴²⁷Utódaidra emeld kezed! Tetemükbe fogad mélyeszd!

⁴²⁸Te fiatal férfi vagy, kiáltásod jöjjön létre, csiszolj (és) abbamaradjon!²¹

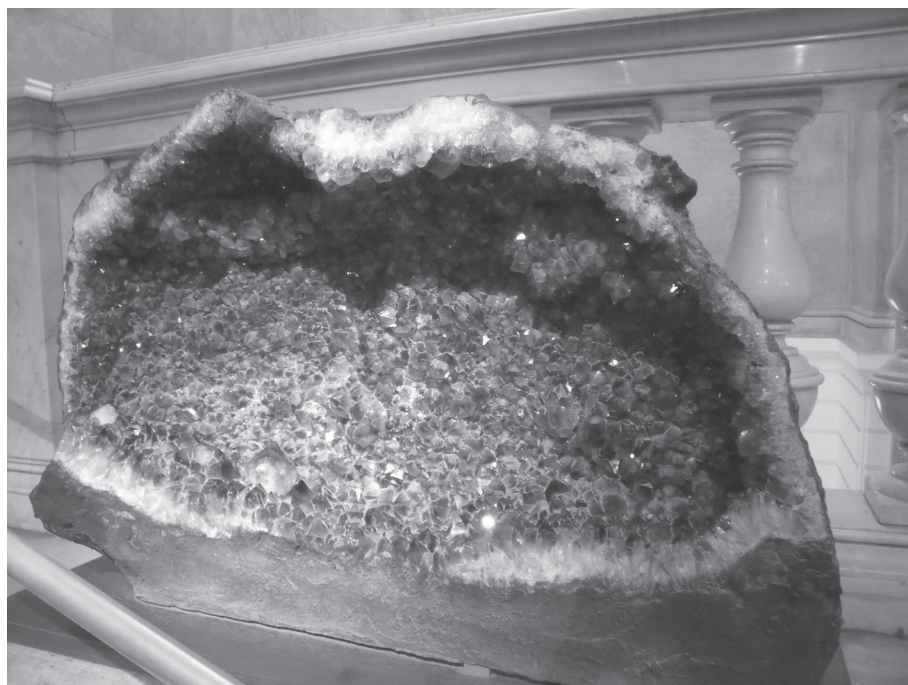
⁴²⁹Úgy helyezd el (utódaid) darabjait, ahogy a sokak által megölt nagy biká(é)t (szokás)!

⁴³²Én vagyok az úr. Nevezzenek téged „Aki a karneolt össze-zúzza” néven!

⁴³³Mostantól ez a Ninurta által szabott sors:

⁴³⁴Mától fogva a „növény-kő” érintésekor (és) a karneol fúrásakor így legyen!

A szöveghelyből egyértelműen kiténik, hogy habár a „növény-kő” először kimagasló termettel rendelkezett, végül mégis a liszthez hasonló, porrá zúzott formában került felhasználásra.



1. kép. Ametiszt-csoportosulás egy, a bazaltlávában rekedt gázok és vízgőz által kialakított üregben. Naturhistorisches Museum, Bécs (a szerző felvétele).

Vajon valamely ehhez hasonló látvány alakította a hegységben született kövek gondolatát?

Főként ez az utalás vezette a szöveghelyet elemző Wolfgang Heimpelt²² a megállapításra, miszerint a „növény-kő” a csiszolókövel azonosítható (2. kép).²³ A szerepre, melyet ez a finomszemcsés anyag a kövek fúrásában és faragásában játszott, az eposz több sorából következtethetünk. Egyértelműen a kömegmunkálás szerepköre jelenik meg a „növény-kőnek” a karneol összezúzójaként és megfúrójaként történő meghatározásában, de ugyanebben a kontextusban nyernek értelmet azok a sorok is, melyek az utódokról beszélnek. Az anyag emberi tulajdonságokkal történő felruházásának egy újabb, ámbar elszigetelt példájaként megállapítható, hogy az utódok alatt a szöveg minden bizonnyal más köveket ért, melyeket a „növény-kő” az elejtett vad porciókra osztásához hasonlóan darabol fel, és amelyek tetemébe a fogát mélyeszti. Az utóbbi képből minden valószínűség szerint annak a jelenségnek a leírását érjük tetten, mikor a finom csiszolóköszemcsék a dörzsölés során a faragásra váró kő felületébe marnak. Ebben az esetben az utódok teteme vonatkozik a kövek testére, a „növény-kő” fogai pedig a kövek testébe maró csiszolóköszemcsékre. Végezetül ehhez társul a 428. sorban megjelenő kiáltás, amely a különböző felszínek összedörzsölődésekor keletkező hanggal lehet azonos, a 425. sorban szereplő ón pedig a mai csiszolópapír őseként funkcionálhatott, ha felületébe csiszolóköszemcséket nyomtak.²⁴

A *Lugale-eposz* releváns szövegrészéből kiténik tehát, hogy a „növény-kő” azért jelenik meg a hatalom szimbólumaként több szövegben, mert csiszolóköként használva komoly hatással volt más kövekre.²⁵ Ő volt az egyetlen, akinek hatalmában állt formálni, alakítani őket, mely tevékenység végeztével a megmunkált kő képessé vált a neki szánt funkció ellátására. Mivel tőle függött a faragás kimenetele, így a pusztá alakformálás mellett közvetett módon szerepet játszott abban is, hogy

milyen sikerrel voltak képesek ellátni a használati tárgyakká faragott kövek a feladataikat, vagyis betölteni a Ninurta által megszabott sorsukat.

2.1.3. A kövek nemiségéről

Ezidáig azokat a mezopotámiai elképzeléseket tárgyaltuk, melyek a kövek születését, fejlődését, valamint társadalmi rendszerét érintették. Az anyag emberi tulajdonságokkal való felruházása azonban leginkább a világ jelenségeinek nemek szerinti osztályozásában jut kifejezésre, mellyel kapcsolatban Eliade így fogalmaz:

„(...) olyan »minősítő« morfológiai osztályozásról van szó, amely a világgal való misztikus összetartozás tapasztalatát fejezi ki (...) Szó sincs korrekt, »objektív«, »tudományos« megfigyelésekről: az ember átértékeli a környező világot, az élet, az antropokozmikus sors, vagyis a nemiség, a termékenység, a halál és az újjászületés fogalmát alkalmazza rá.”²⁶

A kövek nemek szerinti osztályozása megfigyelhető a világ számos pontján, különböző kulturális szinteken. E megállapítását Eliade elsősorban Kínából, Indiából, a Közel-Keletről, valamint Afrikából vett példákkal támasztja alá,²⁷ azonban megállapítható, hogy ez az osztályozási rendszer jelenik meg Plinius gemmákról írt 37. könyvében is, melyben a szerző a *diphyes*, a rubin, a *sandastros*, a zafir, a lazúrkő, és a karneol²⁸ hím- és nőnemű változatai között, főként a szín és a fényerő alapján tesz különbséget: mindig az erősebben fénylő, vagy sötétebb színű darabokat tekintve hímneműnek. Érdemes megjegyezni továbbá, hogy a karneol és a lazúrkő hím- és nőnemű változatait Plinius előtt Theophrastos is hasonló szempontok alapján különböztette meg: amíg a hímnemű karneol és lazúrkő

sötétebb, addig a nőnemű változatok világosabb vörös, illetve kék színűek.²⁹

Habár a kövek nemek szerinti osztályozása tetten érhető Mezopotámiában,³⁰ a kapcsolódó források segítségével nem határozható meg, hogy pontosan milyen szempontok játszottak szerepet a férfi és női változatok megkülönböztetésében.³¹ A *Lugale-eposz* például a következő, nyelvtanilag nehezen értelmezhető kijelentést teszi a féldrágakövekkel foglalkozó szövegrészében:

⁵³¹*Királyom a du₈-ši-a köhöz állt;*

⁵³²*Ő az achátra, a karneolra és a lazúrkőre kiáltott;*

⁵³³*A kalcedónnak, a ša-ba, a hu-rí-zu (és) mar-ha-li könek, a gazi-karneolnak,*

⁵³⁴*Az e-gi-zag-ga, a gi-rin-hi-li-ba (és) an-zú-gul-me könek (valamint) a szardonixnek*

⁵³⁵*A bőrtömlő szájánál az úr;³²*

⁵³⁶*Ninurta, Enlil fia, megszabja a sorsát:*

⁵³⁷*Miért mész el? Férfiként (és) nőként (vagytok) megte-
remtve, és mindaz, ami olyan, mint te, az én helyemhez
(tartozik)!*

A szöveghely tehát a féldrágakövek számára rendelt sors leírását rögtön annak megállapításával kezdi, hogy e köveknek férfi és női változatai egyaránt elhagynák Ninurtát, hogy visszatérjenek a hegyekbe, azonban az isten rájuk parancsol: a kövek mostantól öhozzá, az ő „helyéhez” (ki-ġu₁₀-šè), taroznak. Hasonló megkülönböztést találunk az ún. amuletkő-listákban,³³ melyek következetesen különbséget tesznek egyes kövek férfi (nita) és női (munus) változatai között.³⁴ Annak meghatározását azonban, hogy milyen szempontok játszottak szerepet e megkülönböztetésben, hosszabb leírás hiányában e források sem teszik lehetővé. Rendelkezésünkre áll viszont egy óbabilóni korból származó születési ráolvasás, amely a kövek nemi jelleggel való felruházását befolyásoló összetett szempontrendszernek legalább egy elemére rámutat. A szövegben a várandós asszony egy csónakhoz hasonlítva jelenik meg, amely a mezopotámiai ember által legértékesebbnek tartott javakkal van teli. Így nem meglepő, hogy a karneol és a lazúrkő is megjelenik a felsorolásban, melyekkel kapcsolatban a következő kijelentést teszi a szöveg:

(A várandós asszony), mint a karneolt és lazúrkövet (szállító) csónak, karneollal és lazúrkővel van teli. Azt azonban nem tudja, vajon karneol-e (a gyermek); nem tudja, vajon lazúrkő-e (a gyermek).³⁵

A karneol és a lazúrkő értelemszerűen a születendő gyermek nemét szimbolizálja e szöveghelyen. Minden bizonnyal az akkád nyelvben nőnemű főnévként megjelenő karneol (*sāmtu*) a leány-, a hímnemű lazúrkő (*uqnū*) pedig a fiúgyermekre vonatkozott.³⁶ Ezt a megál-



2. kép. Korundum (csiszolókö) bánya Naxoson, amelyre már Plinius is a csiszolókö származási helyeként utal (NH XXXVI. 10) (W. Scharlau: „Der Schmirgel von Naxos”, Abb. 6 [http://www.scharlau-online.de/DOKS/Schmirgel.pdf] nyomán)

lapítást látszanak alátámasztani továbbá a Béatrice André-Salvini által tárgyalt további szimbolikus elképzelések, melyek e két kőfajtahoz kapcsolódtak: amíg a férfi isteneket gyakran a „lazúrkő szakállú” jelzővel illetik a szövegek, addig a karneolt a nők havi vérzésével hozták összefüggésbe.³⁷ Így látható, hogy a kövek jelen születési ráolvasás mellett máshol is nemekhez rendelődtek, a kék színű lazúrkő a férfi, a vörös színű karneol pedig a női nemet testesítve meg. Úgy tűnik tehát, hogy a klasszikus forrásokból ismert szempontoktól eltérően e két kőfajta esetében az alapszín határozta meg a nemi hovatartozást.³⁸ Meg kell jegyeznünk azonban, hogy a születési ráolvasással kapcsolatban elmondottak a kövek nemisége mögött meghúzódó összetett szempontrendszernek csupán egyetlen elemére világítanak rá, amely nem nyújt biztos támpontot a *Lugale-eposz* idézett szöveghelyének értelmezéséhez, és arra a tényre sem ad magyarázatot, miszerint az imént említett amulettkő-listák következetesen különbséget tesznek bizonyos kövek férfi és női változatai között.

2.2. A kövek immanens erejéről

A kövek emberi tulajdonságokkal való felruházásában csupán részben tükröződik vissza az az összetett eszmerendszer, amely meghatározta az anyag és az ember viszonyát a modern természettudományok 18. századi térnyerését megelőzően. További példát e rendszer összetettségére abban az ókorig visszanyúló gondolatban találunk, miszerint az anyag immanens ereje hatására képes emberfeletti feladatok ellátására, akár az emberi sors befolyásolására. A bevezetőben láttuk, hogyan jut kifejezésre e gondolat az alkímisták elképzeléseiben, akik a tökéletesség szimbólumának tekintett aranyról úgy tartották, hogy örök életet biztosít. Ilyen³⁹ és ehhez hasonló elképzelésekre az ékírásos szövegek is gyakran utalnak, ezzel bizonyítva, hogy az anyag a saját fizikai valóján túlmutató jelentőséggel rendelkező Mezopotámiában. E megállapítás alátámasztására példaként a hematithoz kapcsolódó szimbolikus elképzeléseket mutatjuk be.

Eltételezve attól, hogy a pecséthengerek leggyakoribb alapanyagaként szolgált a Kr. e. 2. évezred első felében,⁴⁰ a hematitből elsősorban az arany és ezüst mérésére szolgáló súlyokat készítették Mezopotámiában. A kő e funkciója többek között immanens erejének korabeli meghatározásából következett, amelyről a *Lugale-eposz* a következőképpen szól:

(Ninurta eképpen beszél a hematithoz)

⁵⁰⁰Ó, jámbor fiatal, a fényt kifelé irányító!

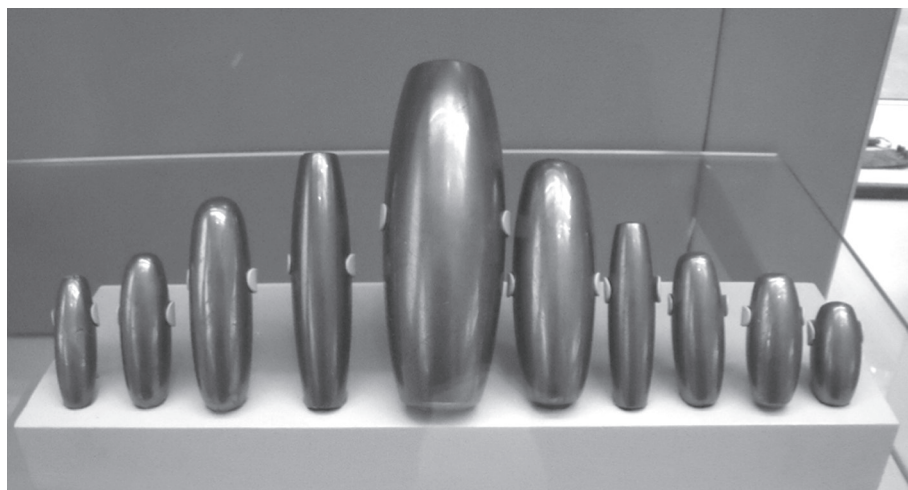
⁵⁰⁵Vállalj hivatalt az országban!

⁵⁰⁶Šamaš hivatala legyen a lény(eg)ed,

⁵⁰⁷(Mellyel), mint egy bíró, rendet tartasz az országban.

⁵⁰⁸A mindentudó kézműves számára,

⁵⁰⁹Mint az arany, legyél oly értékes!



3. kép. Hematit súlykészlet az óbabilóni korszakból. British Museum, London (a szerző felvétele)

E szöveghelyen együtt jelennek meg azok a hematithoz kapcsolódó elképzelések, melyeket más szövegek külön-külön hoznak kapcsolatba a kővel. Šamaš, az igazság istenének köveként említi például egy, sajnos rossz állapotban fennmaradt ráolvasás következő sora:

Ráolvasás: Ó, ka-gi-na, ó, šadānu,⁴¹ akit Šamaš, a [fel-séges?] bíró szeret!⁴²

Továbbá, Šamaš és az igazságosság kontextusában jelenik meg a kövek külső megjelenésével és orvosi-mágikus jelentőségével foglalkozó *Abnu šikinšu* lista egyik kéziratában:

„Megragadó” hematit⁴³ a neve a kőnek, melynek fekete (felszínén) halványpiros foltok láthatók. Az igazság köve: aki ezt viseli, csak igazat beszélhet. Mindenről, ami a száját elhagyja, (legyen az) igazság vagy hazugság, Šamašnak fog számot adni; csak az istenfélő ember viselheti.⁴⁴

Hogy miért a hematit jelenik meg Šamaš és az igazság köveként Mezopotámiában, nem tudjuk biztosan. Azonban az eposz 500. sora alapján valószínűsíthető, hogy a kő fényvisszaverő képessége hívta életre ezt a gondolatot. A jól megcsiszolt hematit felülete szinte szikrázva tükrözi vissza a napsugarakat, melyek a mezopotámiai felfogás szerint szintén Šamaš fennhatósága alá tartoztak, aki egyben volt a Nap és az igazság istene (3. kép). Úgy tűnik tehát, hogy egy egyszerű asszociációból táplálkozott az itt tárgyalt gondolat: a kőnek, amely képes Šamaš fényének visszaverésére, lényegi részében (sumer: me)⁴⁵ foglaltatik az isten egyik szerepének betöltéséhez szükséges potencia.

Amíg az iménti két forrás a hematit igazsághoz fűződő szoros viszonyát tárgyalta, addig egy másik szöveg a *Lugale-eposz*hoz hasonlóan az arannyal hozza őt kapcsolatba:

Az arany (tömegét) egy hematit súlykészlet segítségével ellenőrizték.⁴⁶

Valószínűsíthető, hogy a kontextus mind a *Lugale-eposz*, mind pedig e szöveg esetében ugyanaz, azonban az eposz 508. és

509. sorai burkolt formában fejezik ki azt. Eszerint a hematit valóban olyan értékes lehetett, mint az arany, mivel a belőle készült súllyal magának az aranynak a tömegét mérték. A kőfaragással foglalkozó szakembernek nagy gyakorlattal kellett rendelkeznie ahhoz, hogy pontos súlyokat készítsen, mivel a legapróbb eltérés a súly tömegében nagy veszteséget eredményezhetett. Ahogy Marvin Powell megjegyzi, a mezopotámiai precíziós mérlegek 3%-os pontatlanságot toleráltak, amely egy sékel (8.4 gramm) ezüst mérése esetén 0.252 gramm eltérést eredményezhetett. Ez a szám önmagában ugyan nem tűnik soknak, azonban, ahogy azt Hammurāpi törvénygyűjteményének idézett passzusa bizonyítja, nagyjából egy napi bérnek felelt meg az óbabilóni korszakban:⁴⁷

*Ha egy awēlum (szabad ember) bérest bérel: az év elejétől az ötödik hónapig 6 šē'um (nagyjából 0.281 gramm) ezüstöt adjon egy napra, a hatodik hónaptól az év végéig 5 šē'um (nagyjából 0.234 gramm) ezüstöt adjon egy napra.*⁴⁸

Jól látható tehát, milyen nagy szerepe volt a mérősúlynak Mezopotámiában. Alapanyagaként nem szolgálhatott akármilyen kő, csupán az, melyben benne rejtett a feladat ellátásához szükséges erő. A hematit esetében erre már a kő sumer névformája, a ^{na4}ka-gi-na is utal, amely szó szerint „az igaz szó (kőve)“-ként fordítható, és ugyanerre enged következtetni a szoros viszony, amely Šamašhoz és rajta keresztül az igazsághoz fűzte. Ez volt az a kő, amelyet súlyként elkészítve, belső lényegi része képessé tett arra, hogy az arany és ezüst tömegét minden körülmények közt pontosan mutassa, és ezáltal, mint egy bíró, az országot (gazdasági) rendjét biztosítsa.

Hogy milyen erősek voltak e hematithoz kapcsolódó mezopotámiai elképzelések, mi sem bizonyítja jobban, mint a tény, hogy még Plinius is említést tesz ezekről művének gemmákat tárgyaló, XXXVII. könyvében:⁴⁹

A hematit Etiópiában fordul elő elsősorban, de Arábiában és Afrikában is megtalálható, vérszínű; itt sem hagyhatom figyelmen kívül a mágusok hazugságainak leleplezésére tett ígéretemet. A babyloni Zacharias azokban a könyvekben, melyeket Mithridates királyhoz írt, a gemmáknak az emberi sorsot befolyásoló hatalmat tulajdonítva nem elégedett meg

azzal, hogy ez a gemma a szem és más betegségeit gyógyítja, hanem ajánlotta még azok számára is, akik a királytól kérték a pereskedők és bírák közé helyezte el, és azt is kijelentette, hogy a csatákban is használ elvérést ellen.

3. Összegzés

E rövid áttekintés során a kövekhez kapcsolódó elképzeléseknek csupán néhány példáján keresztül mutattuk be, milyen nagy mértékben befolyásolta a szimbolikus gondolkodás az ember és az anyag közti viszony alakulását Mezopotámiában. Ez a gondolkodásmód azonban nemcsak a mezopotámiai ember sajátossága, hanem – amint azt a bevezetőben láttuk – egészen a modern természettudományok elterjedéséig hatással volt arra, ahogyan az ember az őt körülvevő világ jelenségeit felfogta. Eliade elsősorban az alkímiával kapcsolatban tárgyalja az anyag természetét érintő elképzeléseket, melyek közül a születés, a fejlődés, a nemiség és az immanens erő gondolatát többek között a jelen dolgozatban tárgyalt ékírásos szövegekig vezethetjük vissza. Itt mindenképpen meg kell jegyeznünk azonban, hogy célunk nem a mezopotámiai eszmék későbbi korokban való közvetlen továbbélésének bizonyítása volt. A mezopotámiai ember kövekről született elképzelései csupán kis részét képezték annak a nagy szellemi örökségnek, amelyből az alkímiában fellelhető elképzelések egy része táplálkozott.⁵⁰

Végezetül fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy bár az itt tárgyalt ékírásos források a szimbolikus gondolkodás jelentőségét támasztják alá, a mezopotámiai ember mégsem volt híján azoknak az eredményeknek, melyek a tapasztalat objektív megítéléséből következtek. Ezt bizonyítja a nagyszámú üvegkészítéssel foglalkozó recept,⁵¹ vagy a Kr. e. 1. évezred második felében született, egzakt számításokat tartalmazó matematikai-asztronómiai szövegek.⁵² Eliade dolgozatunk mottójául választott megjegyzésére utalva mégis megállapítható azonban, hogy nemcsak önmagukban bírtak jelentőséggel ezek az eredmények, hanem a saját létsíkjukat meghaladó valóság jelei is voltak egyben, hiszen míg az üvegből készült gyöngyök gyakran a féldrágaköveket helyettesítették a orvosi-mágikus rítusokban, addig a matematikai-asztronómia az égi előjelek vizsgálatával állt kapcsolatban.

Jegyzetek

- 1 Eliade 2004, 175. Habár jelen tanulmány szerzőjére nagy hatást gyakorolt Eliade *Kovácsok és alkímisták* című műve, a szerző tudatában van annak a nagyszámú kritikának, melyeket Eliade téziseivel és tudományos módszertanával kapcsolatban fogalmaztak meg. E kritikák összefoglalásához lásd Dudley 1977, továbbá Voss 1986 rövid áttekintését.
- 2 Vö. Joseph 2006, 221–223.
- 3 Eliade alkímiával kapcsolatban kifejtett téziseinek áttekintéséhez lásd Călian 2010.
- 4 Eliade 2004, 66: „Az arany »nemessége« tehát az »érettségéből« származik: a többi fém azért »közönséges«, mert még »nyers«, »éretlen«. Márpedig a természetnek az a célja, hogy bevégezze, a végső »érettség« fokára juttassa az ásványi világot. A fémek arany-nyá való »természetes« átalakulása meg van írva a sorsukban. (...)

az arany spirituális szimbolikát hordoz (»az arany a halhatatlanság« – írják több helyen is az indiai szövegek) (...).”

- 5 Eliade 2004, 196–198.
- 6 Frankfort–Groenewegen–Frankfort–Wilson–Jacobsen–Irwin 1977, 15 (a szerző fordítása).
- 7 Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a kövek mellett más anyagok is jelentőséghez jutottak a szimbolikus gondolkodásban. Ebben az összefüggésben nyer értelmet például az öregember megfiatalítására (*šību iššahir amēlu*) képes *šammu niqittu* („növény fáradtság [ellen]”) nevű fű (*Gilgameš-eposz* XI. 278–307; George 2003, 720–723), továbbá a sumer irodalmi szövegekben előforduló „élet növénye” (ú nam-til-la) néven ismert anyag, illetve ennek akkád megfelelője: a „szülés növénye” (*aban alādi*). A sumer ú nam-til-la és az akkád *aban alādi* kapcsolatához lásd Selz 2013, 63.

- 8 A szöveget feldolgozta van Dijk 1983 és Seminara 2001.
- 9 Az Asakku démonnak a *Lugale-eposz*-ban játszott szerepéhez lásd Jacobsen 1987, 237, 8. jegyzet; Jacobsen 1988; Foster 2000; Bácskay 2013.
- 10 A *Lugale-eposz*-ból vett szövegrészek fordításai minden esetben az egy nyelvű sumer kéziratokon alapulnak. Amennyiben nincs külön megemlítve, a sumer és az akkád nyelvű szövegeket eredetiből a szerző fordította. A Theophrastostól vett szöveghelyek fordításaihoz minden esetben Caley–Richards (1956) szövegkiadása szolgált; Pliniushoz minden esetben lásd Gábli 2004.
- 11 A sor fordításánál Geller 1985, 216–127 megjegyzéseit követjük. Hasonló összefüggésben tárgyalta továbbá Seminara 2001, 228–229, aki szerint az e sorban olvasható „veríték” (ir = zu’u), illetve az ő meghatározásában „ürülék” (ir = zu’u) kifejezés negatív értelemben utalt az Asakku létrehozó magra. A sor eltérő fordításához lásd Jacobsen 1987, 238: „a young brave, come out of the insubordinates, impudent of eye”.
- 12 Szó szerinti fordításban: „én az oldalam(mal) akarok (a bikának) nekitámaszkodni”. Ebben a sorban Šarur, az isteni fegyver valószínűleg egy hasonlat segítségével helyezi kilátásba az Asakku ellen vívandó harcot: a démon egy megvadult bika, aki ellen úgy lehet a legsikeresebben fellépni, ha az ember nem közvetlenül szemből, hanem oldalról közelíti meg. A sort hasonlóképp fordította Jacobsen 1987, 238 és Rubio 1999, 197; eltérő, a legtöbb esetben minden bizonnyal a kétnyelvű (sumer–akkád) kéziratokra támaszkodó értelmezésekhez lásd van Dijk 1983, 55 („Mon Héros, toi(!) qui es comme un taureau, je veux me mettre de (ton) côté”); Bottéro–Kramer 1989, 341 („Mais moi, ô champion pareil à un taureau, Je suis de ton bord”); Black–Cunningham–Robson–Zólyomi 2004, 165 („My hero, you who are like a bull, I will take my stand beside you”); Seminara 2001, 54 („Mio eroe, voglio congiungere il mio fianco (al tuo) come (se fossi) un bue”). Az utolsóként idézett szerző a fordításához fűzött kommentárjában megjegyzi, hogy az e sorban szereplő összehasonlításban az egymás oldalán harcoló Šarur és Ninurta képe összekapcsolódhatott a járomba fogott ökrök képével, melyek gyakran oldalukat egymásnak vetve húzzák az igát (Seminara 2001, 230).
- 13 A mondatrész eltérő értelmezéséhez lásd Seminara 2001, 231, aki a ša-ba1 összetett sumer igét „utódot létrehozni” (lásd PSD s.v. ša, ba1) jelentés helyett „megváltoztatni (valaki) kedvét/hangulatát” értelemben fogta fel.
- 14 Más forrásból nem ismert kifejezés, mely a *Lugale-eposz* kétnyelvű kézírtaiban ^{na4}uz formában tűnik fel. Mivel a szöveghelyen megjelenő többi kőnévtől eltérően a ^{na4}ú-si-um^{na4}uz nem kerül szóba a *Lugale-eposz* későbbi szövegrészében, feltételezhető, hogy esetében nem egy önálló kőnévről, hanem egy kiejtési glosszáról van szó, amely az előtte álló KAL jel esi („diorit”) olvasatára hívja fel a figyelmet (lásd van Dijk 1983, 40).
- 15 Vö. Seminara 2001, 229–230.
- 16 *Lipit-Ištar* A 87. sor. A szöveget kiadta Römer 1965, 19–39, 67–69; az idézett sor bővebb tárgyalásához lásd Simkó 2013a.
- 17 *Aššur-Babilon* A hátoldal 30–31. sor. A szöveghelyet feldolgozta Borger 1956, 58; Leichty 2011, 108.
- 18 Itt érdemes megjegyezni, hogy más formában ugyan, de az anyag átalakulására, illetve fejlődésére később Theophrastos is utal a *smaragdós* és *iaspis* kővel kapcsolatban: „Azt mondják, Cipruson egyszer találtak egy követ, amelynek az egyik fele *smaragdós*, a másik fele *iaspis* volt, mintha még nem vált volna teljesen vízből kővé” (*A kövekről* §27, Böröczki Tamás fordítása). A szöveghelyet idézi Plinius: *NH* XXXVII. 75 (lásd Caley–Richards 1956, 108).
- 19 Rochberg 1999, 58. A szerző recenziójában egy olyan könyvet tárgyal (Lawson 1994), mely Kr. e. 1. évezredi forrásokra támaszkodva igyekszik meghatározni a *šimtu* („sors”) koncepcióját.
- 20 Azonban lásd Postgate 1997, 214: „It is not easy to decide if the poem envisages the acts of blessing (nam ... tar) or cursing as constitutive acts by which Ninurta first assigned the different properties to the different stones, or if they were conceived of as already possessing their properties, so that Ninurta was only prescribing their function in the future world order.”
- 21 A sor fordításához lásd Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 196 és 197, 5. jegyzet. Eltérő értelmezést javasol Geller 1985, 218: „when your shout has indeed occurred, or has been given, may it be ended”. A Geller által javasolt fordítás mellett érvel Seminara 2001, 325.
- 22 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 195–198. A szöveghelyet később tárgyalta Simkó 2013b, 25–26. A szöveghely elemzésénél Heimpel megállapításait követjük.
- 23 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 199–200. A „növény-kő” csiszolóként történő meghatározásához lásd továbbá Durand 1983, 136, 41. jegyzet.
- 24 Heimpel–Gorelick–Gwinnett 1988, 200, 210.
- 25 A csiszoló használata régészeti szempontú tárgyalásához lásd Gwinnett–Gorelick 1987; Moorey 1994, 82, 108.
- 26 *Eliade* 2004, 40.
- 27 *Eliade* 2004, 40–52.
- 28 *NH* XXXVII. 57: „A diphyes kétféle, fehér és fekete, hím- és nőnemű, mivel a nemi szervek rajzolata különbözteti meg őket.” *NH* XXXVII. 25: „Ezen kívül minden fajta esetében hímmeműnek nevezik az erősebbet, és nőneműnek a gyengébbet fénylőket.” *NH* XXXVII. 28: „A hímmemű erősen világít, és a közelébe tett tárgyakat is megvilágítja; azt mondják, hogy az indiaiak bizony a látást is gyengítik. A női természetű gemmáknak kellemesebb a lángja, és inkább fénylik, mint lángol.” *NH* XXXVII. 39: „Amelyik ezek közül sötétké, azt tartják hímmeműnek.” *NH* XXXVII. 38: „Ezt a követ is hím- és nőneműekre osztják.” *NH* XXXVII. 31: „Ezek között is élénkebben ragyog a hímmemű, a nőneműnek gyengébb a fénye és zavarosabban csillog.”
- 29 *A kövekről* §§30–31: „A *sardion* (= karneol) egyik fajtáját ugyanis, amely áttetsző, de vörösebb színű, nőneműnek nevezik, a másikat pedig, amely ugyancsak áttetsző, de sötétebb színű, hímmeműnek. A *lyngurion* (= borostyán?) esetében hasonló a helyzet, vagyis a nőnemű áttetszőbb és sárgásabb a másiknál. Ugyanígy a *kyanos* (= lazúrkő) egyik fajtáját is hímmeműnek, a másikat meg nőneműnek mondják, lévén a hímmemű sötétebb.” (Böröczki Tamás fordítása.)
- 30 Lásd Reiner 1995, 34, 126–127.
- 31 Azonban lásd Bosson 1914, 73, aki szerint a megkülönböztetés alapjául a szín élénksége szolgált. Idézik *Eliade* 2004, 45, 29. jegyzet és Reiner 1995, 34, 139. jegyzet.
- 32 A sumer szöveg (en-e KA/zi ^{kuš}um mud-e) tárgyalásához lásd Geller 1985, 219. A szerző nem ért egyet van Dijk 1983, 120 megállapításával, miszerint a KA/zi(-)^{kuš}um mud sumer kifejezés egy további kőfajtára utalna, helyette a ^{kuš}ummud „bőrtömlőként” történő értelmezése mellett érvel. Érdemes megjegyezni, hogy a bőrből készült vízestömlő valóban szerephez juthatott, amikor a készítésük során fényüket veszített féldrágakő gyöngyöket újra fényessé tették. Maurizio Tosi (1976–1980, 452) etnográfiai párhuzamok segítségével állapította meg, hogy az elkészült gyöngyök felületének kifényesítésében a bevezetett borszákok fontos szerepet játszottak: a gyöngyöket a zsákokba helyezték, majd a zsákokat kvarchomok időnkénti hozzáadásával néhány napon keresztül folyamatosan forgatták és dobálták, s ez idő alatt a gyöngyök felülete kifényesedett. Elképzelhető, hogy a *Lugale-eposz* jelen sorában erre az eljárásra találunk utalást: a bőr vízestömlő szájánál sorsukat elnyerő féldrágakővek képe a borszákba helyezett gyöngyöknek felel meg, melyek – ahogy arra pár sorral

- lejjebb (543) maga a *Lugale-eposz* is utal – felületük kifényesítése után különböző ékszerek részeiként töltötték be sorsukat.
- 33 E korpusz beható vizsgálatához lásd Schuster-Brandis 2008. Magyarul lásd Simkó (megjelenés előtt).
- 34 Például a šu-u kő férfi (š-u-u nita) és női (š-u-u munus) változatait gyakran megkülönböztetik a szövegek; lásd Schuster-Brandis 2008, 448–449.
- 35 AUAM 73.3094 előoldal, 18–21. A szöveget feldolgozta Cohen 1976, 133–140. Hasonló, valamint párhuzamos szöveghelyekhez lásd van Dijk 1975, 66 (MLC 1207 = YOS 11, 85 előlap 7–9); Farber 1984, 314 (E 47.190 előlap 6); Civil 1974, 331 (11N-T3: 1–4, a szöveghely további tárgyalása: Cavigneaux 1987, 252–253); Wilcke 1973, 13 (4. szöveg előlap 7’); Veldhuis 1989, 241: i 9.
- 36 Farber 1984, 312, 6. jegyzet; Scurlock 1991, 144; Stol 2000, 62; Esztári 2013, 224. A lazúrkő bővebb tárgyalásához lásd továbbá Winter 1999.
- 37 André-Salvini 1999, 376–377.
- 38 Érdemes felhívni a figyelmet André-Salvini (1999, 384–385) megjegyzésére, miszerint az itt tárgyalt születési ráolvasáshoz hasonlóan a kövek alapszíne játszhatott szerepet annak az amulettként használt gyöngysornak az esetében, melyet Sîn, a Holdisten megbékítésére használtak. E gyöngysor egy világos (*ašpū*) és egy sötét színű (zú ge₆) kőből állt, melyek a szerző véleménye szerint a teleholdat, valamint az újhódat szimbolizálták. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy újabban André-Salvini elmélete ellen érvelt Schuster-Brandis 2008, 81, 253. jegyzet. További példát a kő alapszínének szimbolikus jelentőségére abban az egyedülálló szövegben találunk, amely kövekkel történő jóslást ír le (LKA 137). Ebben az esetben is egy világos (*gišnugallu*) és egy sötét (*šadānu*) színű követ használtak, amelyek a jövőre vonatkozó kérdésekre adott kedvező és kedvezőtlen válaszokkal állhattak kapcsolatban. A szöveghez lásd Horowitz–Hurowitz 1992; Finkel 1995; Schuster-Brandis 2008, 56.
- 39 Az ékírásos forrásokból ismert örök életet biztosító növény tárgyalásához lásd a 7. jegyzetet.
- 40 Moorey 1994, 75.
- 41 A ka-gi-na és *šadānu* kifejezések a hematit sumer és akkád névformáinak felelnek meg.
- 42 Rm 2, 160 előlap 20; a szöveghely feldolgozásához lásd Mullo-Weir 1929, 284.
- 43 A ka-gi-na dib-ba (= *šadānu šābitu*) Reiner 1995, 122 követve a magnetit jelölheti, amely kő megjelenésében olyannyira hasonlít a hematitra, hogy a rájuk használt kifejezéseket gyakran felcserélve használják a szövegek. Így például egy kacsza formájú magnetit súly felirata a tárgy alapanyagára ka-gi-na dib-ba helyett a hematitot jelentő ka-gi-na kifejezéssel utal (lásd George 1979, 134). A „megragadó” jelentésben álló dib-ba (*šābitu*) jelző valószínűleg a magnetit mágneses tulajdonságára utalt: a kő meg tudta ragadni a vasat. Érdekes, hogy amíg a magnetit/hematit csoport e tulajdonságára a *Lugale-eposz* egy későbbi szakasza az „élő hematit” kifejezéssel utal (ka-gi-na til-la; 512. sor), addig a klasszikus források által használt jelző a „lélegző mágneskő”. A „lélegző mágneskőről” magyarul lásd Bajnok 2013, 715–716 és Nagy 2013, 811.
- 44 *Abnu šikinšu* „E” kézirat 14’–17’. A szöveghelyet feldolgozta Schuster-Brandis 2008, 46–47.
- 45 *Lugale* 506.
- 46 Sanati-Müller 1990, 140. oldal, 90. szöveg, hátoldal 1–3. A szöveghelyet elemzi Veenhof 1991.
- 47 Powell 1979, 82–83.
- 48 Hammurāpi §273 (Dávid Antal fordításában); lásd Harmatta 2003, 157.
- 49 *NH XXXVII*. 60 (kiemelés S. K.); a szöveghelyet tárgyalja Dalley 1998, 48.
- 50 Ugyanakkor a konkrét alkimista technikáknak és ezáltal magának az alkimiának a mezopotámiai eredete mellett újabban meggyőzően érvelt Martelli–Rumor 2014.
- 51 Az üvegekészítéssel foglalkozó recepteket feldolgozta Oppenheim–Brill–Barag–von Saldern 1970.
- 52 A matematikai asztronómia kialakulását tárgyalta Britton 1993. Lásd továbbá Friberg 1987–1990; Hunger 2011.

Bibliográfia

Rövidítések

AUAM: Andrews University Archaeological Museum (Chicago).
 E: Otago Museum (Dunedin, New Zealand)
 LKA: Ebeling 1953.
 MLC: Morgen Library Collection (Yale University, New Haven)
 NH: Plinius: *Naturalis historia*
 N-T: Nippur-Texte (Chicago–Baghdad)
 PSD: *The Pennsylvanian Sumerian Dictionary* (<http://psd.museum.upenn.edu>)
 Rm: Rassam (British Museum, London)
 YOS 11: Yale Oriental Series (van Dijk – Goetze – Hussey 1985)

André-Salvini, Béatrice 1999. „L’idéologie des pierres en Mésopotamie”: A. Caubet (szerk.): *Cornaline et pierres précieuses La Méditerranée, de l’Antiquité à l’Islam. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995*. Paris, 373–401.

Bácskay András 2013. „Asakkū: Demon and Illness in Ancient Mesopotamia”: H. R. Jacobus – A. K. de Hemmer Gudme – P. Guillaume (szerk.): *Studies on Magic and Divination in the Biblical World*. Biblical Intersections 11. Piscataway, NJ, 1–9.

Bajnok Dániel 2013. „»Védj meg engem minden démontól« Görög nyelvű védővarázslatok papiruszon és fémlemezen”: Nagy Á. M.

(szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban. II. Hellas, Imperium Romanum, Az ókor után*. Budapest, 707–738.

Black, Jeremy – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi Gábor 2004. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.

Borger, Rykle 1956. *Die Inschriften Assarhaddons Königs von Assyrien*. AfOB 9. Graz.

Bosson, Giustino 2014. *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes*. München.

Bottéro, Jean – Kramer, Samuel Noah 1989. *Lorsque les dieux faisaient l’homme: mythologie mésopotamienne*. Paris.

Britton, John P. 1993. „Scientific Astronomy in Pre-Seleucid Babylon”: H. D. Galter (szerk.): *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens. Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23.–27. September 1991)*. GMS 3. Graz, 61–77.

Caley, Earle R. – Richards, John F. 1956. *Theophrastus on Stones. Introduction, Greek Text, English Translation, and Commentary*. Columbus, Ohio.

Călian, George-Florin 2010. „Alkimia Operativa and Alkimia Speculativa. Some Modern Controversies on the Historiography of Alchemy”: K. Szende – J. A. Rasson (szerk.): *Annual of Medieval Studies at CEU vol. 16*. Budapest, 166–190.

Cavigneaux, Antoine 1987. „Aux sources du Midrash: l’herméneutique babylonienne”: *Aula Orientalis* 5, 243–255.

- Civil, Miguel 1974. „Medical Commentaries from Nippur”: *Journal of Near Eastern Studies* 33, 329–338.
- Cohen, Mark 1976. „Literary Texts from the Andrews University Archaeological Museum”: *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 70, 129–144.
- Dalley, Stephanie 1998. *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford.
- Dudley, Guilford III 1977. *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*. Philadelphia.
- Durand, Jean-Marie 1983. „Relectures d'ARMT VIII, II: ARMT VIII, 89 et le travail du métal à Mari”: *MARI. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 2, 123–139.
- Ebeling, Erich 1953. *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. Berlin.
- Eliade, Mircea 2004. *Kovácsok és alkimisták*. Ford. Vargyas Zoltán. Budapest (eredetileg: *Forgerons et alchimistes*. Paris, 1956).
- Esztári Réka 2013. „A hajó viszontagságos útja: részletek az assuri születési ráolvasás-gyűjteményből”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban. I. Egyiptom, Mezopotámia, Anatólia, Italia*. Budapest, 219–227.
- Farber, Gertrude 1984. „Another Old Babylonian Childbirth Incantation”: *Journal of Cuneiform Studies* 43, 311–316.
- Finkel, Irving L. 1995. „In Black and White: Remarks on the Assur Psephomancy Ritual”: *Zeitschrift für Assyriologie* 85, 271–277.
- Foster, Karen Polinger 2000. „Volcanic Landscapes in Lugal-e”: L. Milano (szerk.): *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7–11 July 1997. Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art*. History of the Ancient Near East Monographs III/3. Padova, 23–41.
- Frankfort, Henri – Groenewegen-Frankfort, Henriette Antonia – Wilson, John Albert – Jacobsen, Thorkild – Irwin, William A. 1977. *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago.
- Friberg, Jöran 1987–1990. „Mathematik”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, 531–585.
- Gábli Cecilia 2004. *Caius Plinius Secundus Természettudományának 37. könyve. Fordítás és feldolgozás*. Szeged.
- Geller, Markham J. 1985. „Notes on Lugal-e”: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48, 215–223.
- George, Andrew R. 1979. „Cuneiform Texts in the Birmingham City Museum”: *Iraq* 41, 121–140.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford.
- Gwinnett, John A. – Gorelick, Leonard 1987. „The Change from Stone Drills to Copper Drills in Mesopotamia: An Experimental Perspective”: *Expedition* 29/3, 15–24.
- Harmatta János (szerk.) 2003. *Ókori keleti történeti chrestomathia*. Budapest.
- Heimpel, Wolfgang – Gorelick, Leonard – Gwinnett, John A. 1988. „Philological and Archaeological Evidence for the Use of Emery in the Bronze Age Near East”: *Journal of Cuneiform Studies* 40, 195–210.
- Horowitz, Wayne – Hurowitz, Victor Avigrod 1992. „Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)”: *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 21, 95–115.
- Hunger, Hermann 2011. „Stern, Sternkunde”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13/1–2, 150–161.
- Jacobsen, Thorkild 1987. *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. New-Haven – London, 1987.
- Jacobsen, Thorkild 1988. „The Asakku in Lugal-e”: E. Leichty – M. deJ Ellis (szerk.): *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*. OccPubl. S. N. Kramer Fund 9. Philadelphia, 225–232.
- Joseph, Babu K. 2006. *Modalities of the Transcendent and Modes of Human Response: A Study of Contemporary Phenomenology of Religion from the Perspective of Merleau-Ponty*. New Delhi.
- Lawson, Jack N. 1994. *The Concept of Fate in Ancient Mesopotamia of the First Millennium: Toward an Understanding of „šimtu”*. OBC 7. Wiesbaden.
- Leichty, Erle 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. RINAP 4. Winona Lake, Indiana.
- Martelli, Matteo – Rumor, Maddalena 2014. „Near Eastern Origins of Graeco-Egyptian Alchemy”: K. Geus – M. Geller (szerk.): *Esooteric Knowledge in Antiquity*. TOPOI – Dahlem Seminar for the History of Ancient Sciences II. Berlin, 37–63.
- Moorey, Peter Roger Stuart 1994. *Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence*. Oxford.
- Mullo-Weir, Cecil James 1929. „Fragment of an Expiation-Ritual against Sickness”: *Journal of the Royal Asiatic Society* 2, 281–284.
- Nagy Árpád Miklós 2013. „Dardanos kardja (PGM IV 1716–1870) – varázslatos recept szerelmi sikerhez”: Nagy Á. M. (szerk.): *Az Olympos mellett. Mágikus hagyományok az ókori Mediterráneumban. II. Hellas, Imperium Romanum, Az ókor után*. Budapest, 811–818.
- Oppenheim, A. Leo – Brill, Robert H. – Barag, Dann – von Saldern, Axel 1970. *Glass and Glassmaking in Ancient Mesopotamia. An Edition of the Cuneiform Texts which Contain Instructions for Glassmakers with a Catalogue of Surviving Objects*. Corning.
- Postgate, Nicholas 1997. „Mesopotamian Petrology: Stages in the Classification of the Material World”: *Cambridge Archaeological Journal* 7, 205–224.
- Powell, Marvin A. 1979. „Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives”: M. A. Powell – R. H. Sack (szerk.): *Studies in Honor of Tom B. Jones*. AOAT 203. Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 71–111.
- Reiner, Erica 1995. *Astral Magic in Babylonia*. TAPS 85/5. Philadelphia.
- Rochberg, Francesca 1999. „J. N. Lawson, Concept of Fate in Ancient Mesopotamia”: *Journal of Near Eastern Studies* 58, 54–58.
- Römer, Willem H. Ph. 1965. *Sumerische ‚Königshymen’ der Isin-Zeit*. DMOA 13. Leiden.
- Rubio, Gonzalo 1999. *Sumerian Literary Texts from the Time of the Third Dynasty of Ur*. Baltimore, Maryland (publikálatlan doktori disszertáció).
- Sanati-Müller, Shirin 1990. „Texte aus dem Sinkāšid-Palast. Dritter Teil”: *Baghdader Mitteilungen* 21, 131–215.
- Schuster-Brandis, Anais 2008. *Steine als Schutz- und Heilmittel. Untersuchung zu ihrer Verwendung in der Beschwörungskunst Mesopotamiens im 1. Jt. v. Chr.* AOAT 46. Münster.
- Scurlock, JoAnn 1991. „Baby-Snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia”: *Incognita* 2, 135–183.
- Selz, Gebhard J. 2013. „Texts, Textual Bilingualism and the Evolution of Mesopotamian Hermeneutics”: M. Bauks – W. Horowitz – A. Lange (szerk.): *Between Text and Text. The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*. Göttingen, 47–65.
- Seminara, Stefano 2001. *La versione accadica del Lugal-e. La tecnica babilonese della traduzione dal sumerico e le sue regole*. MVS 8. Roma.
- Simkó Krisztián 2013a. „Bemerkungen zu Lipiteštar A Z. 87”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2013/4, 115–118.
- Simkó Krisztián 2013b. „The Abrasive Stone in Assyrian and Babylonian Medicine”: *Le Journal des Médecines Cunéiformes* 22, 24–60.
- Simkó Krisztián (megjelenés előtt). „Az amulettkö-listák csoportja és a kő mágikus jelentősége Mezopotámiában. Megjegyzések és kiegészítések Anais Schuster-Brandis *Steine als Schutz- und Heilmittel* című könyvéhez”: Fröhlich I. – Bácskay A. – Kalla G. – Kisdi B. (szerk.): *Axis II/3: Tisztasági rendszerek*. Budapest.

- Stol, Marten 2000. *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. CM 14. Groningen.
- Tosi, Maurizio 1976–1980. „Karneol”: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 5, 448–452.
- van Dijk, Johannes 1975. „Incantations accompagnant la naissance de l’homme”: *Orientalia NS* 44, 52–79.
- van Dijk, Johannes 1983. *LUGAL UD ME-LÁM-bi NIR-ĜÁL. Le récit épique et didactique des Travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création*. Leiden.
- van Dijk, Johannes – Goetze, Albrecht – Hussey, Mary Inda 1985. *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*. YOS 11. New Haven – London.
- Veenhof, Klaas R. 1991. „Ad BagdMitt 21 (1990), 131ff.”: *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1991/1, 23–24.
- Veldhuis, Niek 1989. „A New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth”: *Acta Sumerologica* 11, 239–260.
- Voss, Karen 1986. „Mircea Eliade and the History of Religion”: *Aries Old Series* 4, 51–66.
- Wilcke, Claus 1973. „Sumerische literarische Texte in Manchester und Liverpool”: *Archiv für Orientforschung* 24, 1–17.
- Winter, Irene J. 1999. „The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia”: A. Caubet (szerk.): *Cornaline et pierres précieuses La Méditerranée, de l’Antiquité à l’Islam. Actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995*. Paris, 45–58.