Nagy Árpád Miklós (1955) ókorkutató, a budapesti Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének munkatársa.

Legutóbbi írása az *Ókor*ban: *Kroisos. Egy athéni ifjú síremléke* (2007/1–2).

Daktylios pharmakités
Gyógyító varázsgemmák és -gyűrűk a görög-római kultúrában

Nagy Árpád Miklós

Egy konferencia-kötetben,* amelynek témája a rituális gyógyítás, idegen testnek tűnhetik egy gyógyító varázsgemmákról szóló tanulmány. Hiszen már puszta nevük is figyelmeztet, hogy ezek a vésett kövek a hárompólusú, azaz a hippokratési/világi orvostudományt, a rituális, valamint a mágikus gyógyítást magába foglaló antik gyógyászatnak[1] nem a második, hanem a harmadik tartományába tartoznak, a *magica*[2] területére. Mégis remélem, hogy ez az írás szorosan illeszkedik a konferencia témájához. Hiszen mára világossá vált, hogy az antik orvoslás három területét elválasztó határok fő jellemzője éppen az, hogy nem lehet őket élesen meghúzni,[3] ezért bármelyik terület sajátosságainak tisztázása egyben a többi jobb megértését is segíti. S az elmúlt évek kutatásai nyomán ma a korábbinál elfogulatlanabbul lehet föltenni a kérdést: milyen szerep jutott a varázsgemmáknak az ókori gyógyításban?

Az alábbiakban azt igyekszem bemutatni, hogy erre a kérdésre két, egymástól lényegesen különböző válasz adható: egy ikonográfiai jegyeken alapuló *régészeti* és egy rendszertani szempontú *vallástörténeti*. Az első bemutatása és kritikája után megkísérlem meghatározni a varázsgemmák helyét a gyógyító talizmánok között, majd pedig a hozzájuk legszorosabban kapcsolódó tárgytípus, a varázsgyűrűk két kitüntetett forráscsoportjának: a legkorábbinak (ókomédia) és a legátfogóbbnak (Lukianos) az adataiból kiindulva megfogalmazni, hogy miben rejlik a varázsgemmák újdonsága.

1. A régészeti megközelítés: varázsgemmák az orvoslásban

A ma általános felfogás abból a tényből indul ki, hogy varázsgemmának a császárkori glyptika egyik jól elkülöníthető emlékcsoportját nevezik.[4] A darabok mágikus funkciójára ikonográfiájuk alapján szoktak következtetni. Három alkotórész közül legalább egynek a megléte alapján sorolnak egy gemmát ebbe a kategóriába: varázsigék *(voces magicae),* varázsjelek *(charaktéres)* és sajátlagos ikonográfiai típusok (pl. Chnoubis vagy a Kígyólábú szkhéma – lásd alább). E három elemhez két szerkezeti jellemző is járulhat: a gemmák mindkét oldala és a pereme is tartalmazhat véseteket; a szöveget pedig egyenes, és nem tükörírással vésték, azaz nem a pecséten, hanem magán a gemmán volt olvasható.[5] A darabok ritka kivételekkel a görög-római glyptika szokásos formatárába tartoznak.[6] Egyelőre csupán általánosságban lehet őket a császárkorra keltezni.[7] Régészeti kontextusból csupán egy-két példányuk ismert.[8]

Gyógyító használatukra[9] kétféleképpen következtethetünk: magukból a darabokból, illetve külső források alapján.

Első csoport: közvetlenül azonosítható gyógyító gemmák

Azok a darabok sorolhatók ide, amelyekre a rendeltetésükre utaló felszólítást vésték, vagy a gyógyítandó testrész nevét.

Többségükhöz jól körülhatárolható ikonográfiai szkhémák tartoznak. Az emésztést segítő gemmák jellemző felirata a „(gyomor,) eméssz!"; ezekhez elsősorban egy-egy

főnix (1. kép), illetve íbisz köré szervezett kompozíció tartozik.[10] Nagyobb sorozatot alkotnak azok a darabok, amelyekre kulccsal elzárt anyaméh szkhémáját vésték (2. kép). E típus értelmezését a néhány példányra vésett felirat adja meg: „Maradj helyeden/húzódj össze, anyaméh, nehogy Typhón hatalmába kerítsen!”.[11] Egy további darabon viszont újszülöttnek szánt utasítás olvasható: „Talpra!”.[12] Nyilván vérzést csillapító hatást reméltek azoktól a daraboktól, amelyek szövege: „Szomjas vagy, Tantalos? Igyál vért!”, s amelyekre általában a *Mars ultor*-szkhémát vésték.[13]



1. kép. Emésztési zavarok elleni haematit gemma hát- és előlapja (Budapest, Szépművészeti Múzeum, Mátyus László felvétele)

További darabok nem alkotnak sorozatokat, egyedi kompozíciók. Egy sardonyx gemmán a repülő Perseus látható, kezében harpéval és Gorgófejjel. A hátoldalon ez olvasható: „Fuss innét, köszvény! Perseus a nyomodban!”[14] Egy sárga jáspis gemma előlapján pávián képe van, a hátoldalon pedig, varázsigék után: „Tegyétek panaszmentessé Maria gyomrát!”[15] Légzési zavarok gyógyítására szolgálhatott egy haematit gemma (előlapján sólyommal), ha töredékes feliratának A. Mastrocinque által javasolt kiegészítése helyes.[16] Két további darabot vérzékenység ellen használhattak.[17] Végül néhány gemmára csupán a betegség démonát elűző feliratot, illetve kiegészítő varázsigéket, -jeleket vésték, ábrázolást nem; ezek tehát inkább kapcsolódnak a papiruszra, fémlemezkékre írt amulettekhez, mintsem a tulajdonképpeni varázsgemmákhoz.[18]



2. kép. Zöld kőre vésett nőgyógyászati célú gemma előlapja (Budapest, Szépművészeti Múzeum, Mátyus László felvétele)

Ugyancsak közvetlenül lehet következtetni az olyan darabok gyógyító funkciójára, amelyek felirata a meggyógyítandó-óvandó testrészt nevezi meg. A „csípőízületekért” készültek azok a gemmák, amelyek előlapján meggörnyedten arató férfi látható (3. kép).[19] Néhány példány felirata meg is erősíti ezt az értelmezést: „dolgozom, és nem kínlódom”.[20] Más darabokat a gyomor egészségéért javallottak.[21] Kólika ellen szánhatták azokat a gemmákat, amelyeknek tervezője a vállán borostömlőt tartó Marsyas ikonográfiai típusát értelmezte át.[22] Az említett *Mars ultor*-szkhémához a máj gyógyítására utaló felirat is kapcsolódhat: „Arés megszüntette a máj fájdalmait.”[23]

Második csoport: külső források alapján azonosítható gyógyító gemmák

A kígyótestű, oroszlánfejű Chnoubis (4. kép), illetve a nemeai oroszlánt megfojtó Héraklés képével díszített kövekről, amelyeknek gyomorbántalmakat gyógyító hatást tulajdonítottak, az antik orvostudomány olyan nagyjai is említést tesznek, mint Galénos vagy a tralleisi Alexandros.[24] A gyógyító célt mindkét típus esetében egy-egy gemma felirata is megerősíti.[25] Ebbe a csoportba sorolható még a gyíkot ábrázoló, szembetegségek ellen javallt gemmák sorozata[26] és néhány ritka vésetű gemma: torokfájdalmak ellen (szőlőfürttel), szülés-szoptatás segítésére (a háromfejű Chnoubissal), láz csillapítására (megkötött kezű fej nélküli alak).[27]

Gemma-típusok gyógyító használatát a drágakövekről írt ókori szakkönyvek *(Lithika)* receptjei is megőrizték.[28]

Néhány típus (pl. a skorpiót ábrázoló gemmák) esetében nem dönthető el, milyen mértékben keveredik az asztrológiai és a gyógyászati funkció.[29]

A felsorolásból kitűnik, hogy a gyógyító varázsgemmákat elsősorban olyan betegségekre javallották, amelyekkel ma is nehezen birkózik az orvostudomány. Az ismert példányok nagy száma[30] elterjedtségükről tanúskodik. Használóikról szinte semmit nem tudni. Készítésük többszakaszos folyamat volt: tervüket varázsló *(magus),* magukat a darabokat viszont vésnök *(scalptor)* készítette, majd varázsló „aktiválta”.[31] A típusok zöme nagyszámú és viszonylag egynemű sorozatokat alkot. Ez jelzi, hogy a maga módján szabványosított, „üzemszerűen működő” produkcióról van szó, még ha a készítő műhelyek és a kronológia feltáratlansága miatt ez egyelőre roppant viszonylagos értékű állítás.

A varázsgemmák feltételezhető működési elvei a *magica* szöveges forrásainak párhuzamos elemzésével határozhatók meg. Egyelőre négy csoport körvonalazódik, az első kettő a legnagyobb. A gemmák zöme valamelyik istenhez fordul, akit számos formában, általában a kép, a varázsigék (istennevek) és a varázsjelek együttese révén szólít meg. Vagy őt kéri meg kí-



3. kép. Csípőízületi problémák elleni haematit gemma hát- és előlapja (Budapest, Szépművészeti Múzeum, Mátyus László felvétele)

ványa teljesítésére, vagy pedig az ő nevében parancsolja meg a betegség démonának, illetve a megszemélyesített testrésznek a páciens meggyógyulását.[32] A harmadik elv szerint működő gemmák hajdani eseményeket idéznek fel kényszerítő erejű párhuzamos például szánva *(historiola)*[33]: talán így állíthatták a köszvény ellen a mindent mozdulatlanná dermesztő Gorgófejjel támadó Perseust, így remélhettek vérzéscsillapító hatást a maga körül minden vizet elapasztó Tantalostól.[34] A negyedik csoport szerkezeti alapelve a *sympatheia*: ez kapcsolja egymáshoz a darabok alkotóelemeit. A *sympatheia* (vagyis a kosmos különböző szféráiba tartozó elemek közötti rejtett, de a hozzáértők szaktudása révén aktiválható kapcsolódások törvénye) nagy szerepet játszott a mágikus gyógyításban *(melothesia)*[35]. Legjobb példája ennek az elvnek a *Kyranides* első könyvének varázsrecept-gyűjteménye: mindegyiket egy-egy drágakő, növényi, madár- és haldarabka alkotja, az alkotóelemek pedig rendre a görög ABC azonos betűjével kezdődnek.



4. kép. Chrysopras gemma előlapja Chnoubis isten ábrázolásával (Budapest, Szépművészeti Múzeum, Mátyus László felvétele)

Néhány jel arra utal, hogy a gemmákat nem csupán elméletileg használták. Elsőként E. Zwierlein-Diehl figyelt föl arra, hogy a varázsgemmák közt sok a kettévágott, vagy -törött példány, s hogy néhány haematit gemmán reszelésnyomok láthatók, holott ez a jelenség ritka az antik glyptika egyéb típusai között.[36] További példányok felületéből kisebb darabokat pattintottak ki.[37] Bár nem állapítható meg, hogy a sérülések mikor keletkeztek, a jelenség gyakorisága és körülhatárolható volta mindenképpen szándékosságra utal. Érdemes tehát komolyan számolni az E. Zwierlein-Diehl által fölvetett lehetőséggel: ezek a beavatkozások a gemmák használatát jelzik – éppen azokon a módokon, amelyeket a kőtani munkákban és a varázspapiruszokon megőrzött receptek tanácsolnak: a köveket kettéhasítva, porukat vízzel vagy borral megitatva.[38]

Ezen a ponton érdemes megállni, és utánagondolni: hogyan is hangzik valójában az a kérdés, amelyre válaszul az így körvonalazott képet kaptuk.

2. Egy terminológiai probléma: mi a varázsgemma?

Az anyagcsoport definiálásának felvetése könnyen tűnhetik puszta akadékoskodásnak, hiszen mi más lenne egy „varázsgemma", mint „mágikus módon használt vésett kő". A dolog azonban nem így áll. Mint szó volt róla, a kutatók az említett három ikonográfiai szempont alapján sorolnak egy vésett követ ebbe a csoportba. Ilyenformán az osztályozás alapja valójában *circulus vitiosus*: azokat a darabokat sorolják a varázsgemmák közé, amelyek a három *a priori* a mágia szférájával összekapcsolt ikonográfiai jegyet mutatják.

Nem minden „varázsgemma" „mágikus"

Legalább három érv szól amellett, hogy a „varázsgemmák" nem feltétlenül tartoznak a „mágikus célra használt vésett kövek" közé.

Először is, a rendre idesorolt, Isist és Sarapist ábrázoló gemmákról általában hiányoznak a varázsgemmák elkülönítésére szolgáló motívumok; ikonográfiai alapon tehát nem tehető különbség „vallásos" és „mágikus" példányok között.[39] Másodszor: a varázsgemmák jelentős része az egyiptomi hagyományba tartozik. A fáraónikus vallásban viszont nem lehet vallás és mágia szembenállásáról beszélni.[40] Ha tehát ezek a gemmák (vagy akár csak egy részük) nem csupán a képtípusokat folytatják, hanem – mint ez biztosra vehető[41] – magát a vallási hagyományt is, esetükben a „varázsgemma" kifejezés eleve értelmetlen. Végül pedig egyre több jel mutat arra, hogy a varázsgemmák révén a császárkorban használatos két nagy ikonográfiai

eszköztár, a görög és az egyiptomi más, önálló képi nyelv nélküli vallási áramlatokat is kifejezési formákhoz juttatott (elsősorban is a zsidó heterodoxiát és gnósztikus iskolákat).[42] Az ide sorolható darabokat pedig elhamarkodott lenne *a priori* mágikusnak osztályozni. Egy gemma, amelyre Chnoubist, vagy a kígyólábú szkhémában ábrázolt istenalakot vésték, ikonográfiai természetét tekintve semmiben sem különbözik egy Zeus vagy Athéné képével díszített, *a priori* mágikusnak semmiképpen sem osztályozható gemmától. Ez akkor is igaz, ha a legfontosabb sajátlagos típusok szinte kizárólag csak gemmákról ismertek, azaz a jelek szerint csakis ezen a tárgycsoporton belül volt érvényes mondanivalójuk.[43]

Gyógyító gemmák a „varázsgemmák" körén kívül

De ennél többről is van szó. A fenti tétel fordítottja biztosan igaz: a „mágikus módon használt vésett kövek" egy jelentős része kívül marad a „varázsgemmák" körén. Nemrégiben kiderült,[44] hogy az ókori varázs-szakirodalom két legfontosabb csoportjában: a császárkorban leírt, de korábbi korok tudását is tartalmazó kőtani iratokban *(Lithika)* és a mágikus kézikönyvekben *(papyri magicae)* gemmákra, gyűrűkre javasolt ábrázolások többsége nem a varázsgemmákról ismert szkhémák közé tartozik, hanem a graeco-római glyptika szokásos típusaiba sorolható. A *Lithika* receptjeiben elkülönített 45 gemmaleírás közül 34 nem tartozik a varázsgemmák közé, s a varázspapiruszok 15 receptje közül pedig 2 – éppen az Isis- és Sarapis-szkhéma.[45]

Ha tehát „gyógyító varázsgemmán" a „mágikus gyógyításra használt vésett köveket"értjük, körük a Kyranides és a *Lithika* alapján 15 további típussal bővíthető:

1) Szembajok gyógyítására olyan *topazios* alkalmas, amelyet a tengeri kocsin vágtató Poseidón képe díszít; az isten jobbjában kalász, baljában a gyeplő, oldalán Amphitrité.[46]

2) Az Apollón és Artemis alakjával vésett *onychités* gemmának gyermekáldást biztosító hatást tulajdonítottak.[47]

3) A fegyveres Mars, vagy babérágat tartó köpenyes nőalak képével díszített *chalcedonius* gemma *aquatici* gyógyítására szolgálhatott.[48]

4) Légzési panaszok, máj- vesebajok (Damigeron–Evaxnál szembetegségek ellen is) javallott az olyan *berillus*, amelyre varjú és rák *(karabos)* képét vésték.[49]

Ez a véset abba az általános ikonográfiai típusba, a madár – hal/tengeri állat-szkhémába tartozik, amely a *Kyranides* első könyvének fő motívuma, és amelynek különféle drágakövekre vésett változatait számos betegség ellen javallották:

5) Keselyű és muréna *smaragdos* gemmán, kólikára; viselni kell: I 6, 19–24 (Waegeman 1987, 47–54).

6) Ráján álló páva *taités* gemmán, epilepszia és kígyómarás gyógyítására; önállóan, függőként és gyűrűként is viselhető: I 19, 9–19 (Waegeman 1987, 151–159).

7) Aranydurbincson álló madár *(khrysopteron pténon) chrysités* gemmán, gyomor-, vese- és méhpanaszokra; viselni kell, borba áztatva gyógyító ital készítésére is alkalmas: I 22, 23–31 (Waegeman 1987, 175–180).

8) Halat széttépő sas *hyetios* gemmán, főleg nőgyógyászati problémákra; foglalatba kell tenni: I 20, 10–19 (Waegeman 1987, 161–168).

9) Keselyű, borostyán gemmán, szembajokra; viselni kell: I 11, 20–22 (Waegeman 1987, 89–93).

10) Tengeri hal *(mormyros)*, „méd kövön", főleg vérzések csillapítására; vas tégelybe kell tenni: I 12, 38–44 (Waegeman 1987, 95–101).

11) Bíborcsigán álló kék fú *(porphyrio porphyrio) porphyrités* gemmán, fejfájásra, szembetegségre; gyűrűként viselve és szemkenőcsbe *(kollurion)* is javallott: I 16, 38–42 (Waegeman 1987, 119–134).

12) Békán álló sólyom „békakő" *(batrachités)* gemmán, vérzés, sárgaság, mérges állatok, stb. ellen; viselni kell: I 21, 61–69 (Waegeman 1987, 169–174).

13) Fecske, alatta skorpió, alatta spratt *(clupea sprattus)* „szülőkő" *(ókytokios)* gemmán, mérges állatok, veszettség (*hydrophobia*, vö. 18. jegyzet) ellen; gyűrűként viselve, ami gyógyító ital készítésére is alkalmas: I 24, 100–115 (Waegeman 1987, 187–194).

További recepteknél nem dönthető el biztosan, hogy gemmát vagy véset nélküli drágakövet javallottak-e gyógyításra:[50]

14) Vízbe kevert *koralios*, esetleg Hekaté képmásával vagy Gorgófővel, súlyos belgyógyászati betegségek gyógyítására szolgálhatott.[51]

15) Az említett *topazios* (1. sz.) talán olyanokat is gyógyíthatott, akik megbolondultak a „tengeri szőlős bortól."[52]

A lista jól mutatja, hogy a receptek összeállítói számára a drágakő anyaga volt lényeges, nem pedig a véset ikonográfiai típusa, s végképp nem ennek klasszikus vagy „barbár" volta.

Itt talán a következő ellenvetés tehető: a *Lithika* receptjeinek gemmaleírásai jobban eltérnek a fennmaradt példányoktól, mint a varázspapiruszokon olvashatók. Ezt az eltérést azonban elegendően megmagyarázza a két szövegcsoport hagyományozódásának különbözősége: a papiruszok elsődleges források; bár kézirati hagyományozásuk hosszú utat járt be,[53] a szövegek szerkesztése még az ókorban lezárult. A *Lithika* kéziratai viszont tovább alakultak, és még az egyes művek szövegvariánsai között is jelentősek az eltérések.[54] Inkább tehát az a meglepő, hogy a jórészt hellénisztikus forrásokból vélhetően a 4. század végén összeállított,[55] középkori kódexekben fennmaradt *Kyranides* gemmaleírásai közül néhány egyáltalán azonosítható, vagy az, hogy egy császárkori amulett vésete egy 17-18. századi kézirat alapján bizonyult értelmezhetőnek.[56] A *Lithika* kéziratainak másolása aligha volt élő kapcsolatban a mindenkori glyptikával.[57]

Összegezve tehát: a császárkori varázsgemmák még saját korukban sem jelentik a „mágikus célra használt vésett kövek" összességét. A megelőző századokban használt változatokról pedig eleve semmit sem mondanak.

A definíció problémája egy másik nézőpontból még élesebben fogalmazható meg: az elmúlt másfél évtized vallástörténeti kutatásainak egyik fontos eredménye, hogy az ókortudományon belül is érvényét vesztette vallás és mágia hagyományos szembeállítása. Kiderült, hogy az európai hagyomány mágiafogalma, a tiszta vallás ellentéteként felfogott, sötét erő képzete egyáltalán nem egyetemes érvényű.[58] A mágia/vallás viszonyának tanulmányozására ma az kínál termékeny szempontot, hogy *illo tempore* ki mit értett rajta; ha az elemzés abból a tényből indul ki, hogy Apuleius, Plinius és a mágusokat időnként Rómából kiűző államrezon, vagy éppen Horatius és Leuconoe

fogalmai a mágiáról jelentősen eltértek egymástól, mint ahogy Bornemissza Gergely és Jumurdzsák is másként ítélte meg egy zöldköves gyűrű jelentőségét. Ilyenformán a gemmák „mágikus" jelzője mindenképpen értelmezésre szorul.

3. Rendszertani megközelítés: a definíció alkalmas módszere

Mint szó volt róla, a varázsgemmákat ikonográfiai szempontok alapján definiálják, mintha a mágikus funkciónak előre megállapítható jegyei volnának (*mutatis mutandis*: Aladdin csodalámpája más régészeti/tipológiai csoportba tartoznék, mint egy közönséges mécses).

Ezen a ponton újólag emlékeztetni kell tanulmányozásuk kezdeteire. A csoportot a 17. században különítették el az antik glyptika többi ágától – éppen az említett három ikonográfiai jellemzőt tekintve konstitutívnak. Mindhármat idegennek tartották ugyanis a klasszikus gemmaművességtől, aklasszikus voltukat pedig egy szintén aklasszikusnak vélt szellemi hagyománnyal, a gnózissal magyarázták. Innen ered a csoport 17-19. században szokásos, olykor ma is kísértő neve: gnósztikus gemmák. Az anyagcsoport értelmezésének mai paradigmáját Armande Delatte alapította meg, és Campbell Bonner dolgozta ki; az általuk bevezetett „varázsgemma" elnevezés jelzi, hogy a darabok sokkal inkább tartoznak a vallási áramlatoktól független, „nemzetközi" mágia, mintsem a gnózis tárgyi hagyatékába.[59] A névváltoztatás azonban nem járt együtt az anyagcsoport határainak újragondolásával; az új név továbbra is a régi együttest jelölte, és így továbbra is azt a képzetet kelti, hogy a „varázsgemma" „mágikus célra használt vésett követ" jelent. Amíg tehát az alkalmazott mágia többi nagy forráscsoportját, az átoktáblákat[60] és a szöveges amuletteket[61] a tárgyak eredeti funkciója definiálja, a varázsgemmákat egy több száz évvel ezelőtti szemléletmód. Mindebből következően a „varázsgemma", ez a *régészeti* kategória *vallástörténeti* fogalomként („mágikus módon használt vésett kő") éppannyira pontos, mintha egy biológus azt mondaná: a bogarak között sok a rovar, a rovarok egy része meg bogár.

Ebből a helyzetből az kínál kivezető utat, ha a vésett drágaköveknek az ókori forrásokban rögzített használatából indulunk ki.

Közismert, hogy a varázsgemmákat elsősorban gyűrűbe foglalták.[62] Hordhatták őket más ékszerként is, végül használhatták önállóan is.[63] A mágikus célra használt vésett kövek tehát funkciójuk tekintetében három nagy csoportra oszlanak: vagy gyűrűkövek, azaz varázsgyűrűk alkatrészei, vagy függők (pl. nyaklánc), vagy pedig önálló darabok – az előzőkkel távolról sem összeegyeztethetetlen módon.[64] A drágaköveket véset nélkül is hatékonynak tartották.[65]

Mindebből a mellékelt táblázat adódik:

A varázsgemmák tehát, ha vallástörténetileg osztályozzuk őket, a vésett köves gyűrűk, függők vagy a vésett drágakövek osztályának *(classis)* egyik császárkori nemzetségét *(genus)* jelentik; fajaikat *(species)* az egyes ikonográfiai típusok (pl. Chnoubis, a kígyólábú szkhéma) alkotják. Mellettük azonban a császárkori glyptika szokásos típusai által képviselt fajok is használatban voltak – ezek alkotják a „mágikus módon használt hagyományos típusú gemmák" nemzetségét). A császárkor előtti századokban pedig, mint röviden szó volt róla, a varázsgemma *genus* nem is létezett.

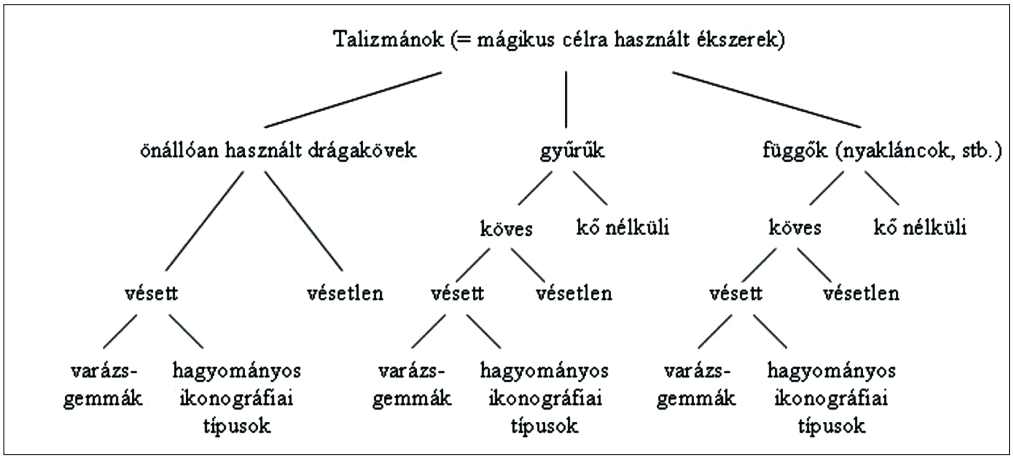
Ez az osztályozás távolról sem öncélú. Ha a varázsgemmák fenti rendszerezése helyes, új lehetőségek tárulnak fel az anyagcsoport helyének: történeti előzményeinek és korabeli alternatívájának meghatározása előtt. Ha tehát a bevezetőben föltett kérdést nem szűken, azaz csakis a varázsgemmákra értjük, hanem arra vagyunk kíváncsiak, milyen gyógyító talizmánokat használtak az ókorban, a helyzet gyökeresen megváltozik: a válasz alkalmas kiindulópontja már nem a varázsgemma régészeti fogalma, hanem a talizmánokról, azaz a mágikus módon használt ékszerek osztályáról fennmaradt ókori forrásanyag.

Meglepő bár, és nyilván a *magica* iránti hosszú tudományos ellenszenvvel magyarázható, de ez a jellemzően a *Realencyklopaedie* nemzedékeinek korában aktuális feladat ma is elvégzésre vár; még a szöveghelyek összegyűjtése is csupán nemrégiben kezdődött újra.[66] A *varázsgemmák* történetéről további lényeges forrás egyelőre nem ismert, ezért a kutatást egy hozzájuk szorosan kapcsolódó általánosabb kategória, a *varázsgyűrűk* elemzésével alkalmas folytatni. Az itt tárgyaltak szempontjából két területre érdemes ehelyütt összpontosítani: a klasszikus kori Athénra, ahol egyelőre a mágikus gyűrűk antik történetének legkorábbi fejezete körvonalazódik, és Lukianosra, aki a legátfogóbb képet adja az ilyesféle gyűrűk használatáról.

4. Történeti előzmények: gyógyító varázsgyűrűk a klasszikus kori Athénban

Az utolsó fennmaradt Aristophanés-komédia, a Kr. e. 388-ban bemutatott *Plutos*[67] egyik jelenetét (csakúgy, mint az alább következő Antiphanés-töredéket) már C. Bonner is tárgyalta:

ΔΙ. Οὐδὲν προτιμῶ σου· φορῶ γὰρ πριάμενος
τὸν δακτύλιον τονδὶ παρ᾽ Εὐδάμου δραχμῆς.
ΚΑ. Ἀλλ᾽ οὐκ ἔνεστι συκοφάντου δήγματος.[68]



Az első két sor (883–884) szerint az Igaz ember *(Dikaios)* nem fél a Spiclitől *(Sykophantés)*, mert rajta van Eudamosnál vásárolt egydrachmás gyűrűje. A 885. sort kétféleképp fordítják.[69] Az egyik értelmezés szerint a sor második fele a gyűrű elképzelt feliratát tartalmazná – kb. „de nem az van rajta: »spiclimarás ellen«."[70] Eszerint tehát léteztek olyan varázsgyűrűk a klasszikus korban, amelyek funkcióját felirat jelezte. E feltevésnek azonban a régészeti leletanyag egyelőre ellentmond: a klasszikus kori feliratos gyűrűk amúgy is ritkák, ilyen típusú szöveg nem ismert.[71] A régészeti reáliák felől nézve a sor másik értelmezése látszik helyesnek: „de nincs benne (ellenszer) spiclimarás ellen!"[72] A darabhoz fennmaradt scholionok[73] szintén így értelmezik a sort.[74] Bármelyik fordítást fogadjuk is el, a szöveg, mint Bonner is utalt rá, mindenképpen tanúsítja varázsgyűrűk használatát a Kr. e. 4. század elején.

Ennél azonban jóval tovább lehet menni, épp a scholionok segítségével: „Ez az Eudamos *pharmakon*-árus *(pharmakopólés)* volt…"; „*philosophos*, beavatási szakember *(telestés)* és *magos* is volt, ráolvasásokkal, szakértelmével *pharmakon*-elhárító gyűrűket készített és árusított.[75] „…*Pharmakopólés* vagy aranyárus"; „*philosophos* volt…, aki mágikus *(physikos)* gyűrűket készít, daimón, kígyók és az ilyesfélék ellen."[76] „Ez az Eudamos gyűrűket készít, amelyek valamiképpen meggyógyították a kígyómarta embereket…"[77] A *pharmakopólés* jól ismert szereplője a komédia világának: ő a *pharmakont*:[78] a szervezetet meggyógyítani vagy elpusztítani egyaránt képes *hatóanyagot* árusító kiskereskedő, akinek boltjában éppúgy lehet nagyítóüveget, mint kígyót kapni.[79] Eudamos/Eudémos[80] az athéni élet ismert alakja lehetett: a jelek szerint ugyanő szerepel Theophrastos növényekről írt művében is, mint „fölöttébb elismert tudású *pharmakopólés*."[81]

Az általa készített és árusított mágikus gyűrűket a scholionok – a varázserőre utaló jelzők mellett[82] – önálló néven is megnevezik: *daktylios pharmakités*.[83] A kifejezés, ugyanebben a jelentésben és az Aristophanés-scholionok szóhasználatát idézve a Hésychios-lexikonban (5-6. század) is megőrződött: „amit a *pharmakopólai* árulnak mint *pharmakon*-elhárító amulettet."[84] A *scholia vetera* tanúsága szerint Aristophanés két kor- és vetélytársa szintén írt ilyenekről: Eupolis a 416/415-ben színre vitt *Baptai* című darabjában, az 5. század utolsó évtizedeiben működő Ameipsias pedig egy azonosíthatatlan művében.[85] A 420-as és 380-as évek között alkotó komédiaíró Platónnak egy Kr. e. 2. századi papiruszon előkerült töredéke alighanem szintén Eudémostól származó *daktylios pharmakités*t említ.[86] Végül a 380-as évektől kb. 330-ig alkotó Antiphanés[87] *Omphalé* című komédiájának részlete tartozik még ide.[88] Th. Kock értelmezése szerint ebben Héraklés beszél: nincs szüksége arra, hogy vizet forraljanak neki. Nem lehet rosszul; ha görcsölni kezd a hasa, nála van Phertatostól való egydrachmás gyűrűje.[89]

A fenti adatok elhelyezik a varázsgyűrűket[90] a klasszikus kori Athén közegében. Ez a közeg pontosan illeszkedik a korabeli mágia helyzetéről főleg Matthew Dickie és Robert Parker kutatásai nyomán kirajzolódó képbe, amelybe meglepő pontossággal simul a kései scholionok által használt fogalmak zöme *(pharmakopólés, telestés, magos, pharmakon)*. A források központi alakja a *pharmakopólés*, a *magos-philosophos-telestés* boltos, egy további athéni komédia címadó alakja,[91] aki maga készítette gyűrűket árusít. A készítés vonatkozhat az ékszer előállítására (alighanem ezért nevezik Eudémost aranyárusnak is), de még inkább a gyűrűt talizmánná tévő „beavatási szertartás" *(teleté)* elvégzésére – talán az Eudémos foglalkozására használt *telestés* megjelölés így is értelmezhető. Varázsgyűrűik hasfájásra jók, spicli ellen kockázatosak, a nő hatalmával nem vetekedhetnek. Nem filléres holmik: egy drachmába kerülnek, ami a korabeli kubikus-napszám kétszerese.[92] A komédia színpadán éppúgy adhatók Héraklés kezébe, mint egy derék athéni polgáréba. Mindkét *pharmakon*-árust puszta neve jelöli; az író azzal számolt tehát, a közönség magyarázat nélkül is tudja, kiről van szó.

A gyűrűk típusáról, a rájuk vésett ábrázolásról nincs adat; ennek a kérdésnek a források szerzői nem tulajdonítottak jelentőséget. Azt sem tudni, drágaköves gyűrűk voltak-e. Csupán egy nagyon bizonytalan szál említhető itt. Ióannés Tzetzés a *Felhők* című Aristophanés-darabhoz írt magyarázata szerint a pharmakopólések főleg *pharmakon*t árulnak, gyógyítót és halálosat egyaránt; a régiek azonban így nevezték a drágakő-árusokat is; az ilyesfajta kövek mindegyike rejt ugyanis magában hatóerőt *(xenóteras dynameis)*.[93] Ez az adat, bár egyelőre teljesen bizonytalanul, fölveti drágaköves varázsgyűrűk meglétének lehetőségét. Mint szó volt róla, a császárkori varázsgemmákat főleg gyűrűkőnek használták; az a valószínű, hogy ez a használat nem a császárkorban kezdődött.

A varázsgyűrűk szerepének korabeli jelentőségét mégis az jelzi a legjobban, hogy saját, mágikus funkciójukra utaló nevük van. A *daktylios pharmakités* az egyetlen ismert ókori név varázsgyűrűk megjelölésére. A *pharmakités* a gyűrűkön kívül egyetlen kontextusban[94] fordul még biztosan elő: a pramnosi bornak is lehet jelzője – ezt töltötték Nestór serlegébe, s ezt használta Kirké varázsitala elkészítéséhez.[95] A szó tehát hatóerejük alapján definiálta a varázsgyűrűk csoportját, negatív értékelés nélkül.

Az öt különböző komédiaírón alapuló forrásokból körvonalazódó kép – ami persze nem a korabeli „objektív valóság", hanem a komédia saját nézőpontjából megmutatkozó – nem a hátrányos helyzetűek világát tárja fel; jól beleillik az athéni társadalomról kirajzolódó összképbe. A korabeli mágia – ma inkább így beszélnek róla: a vallás „szabadversenyes szférája"[96] – a „vallási vállalkozók": látnokok, jósok, misztériumokba beavató szakemberek, az átkoktáblákat készítő iparosok világa volt, akik a munkájukból éltek, mint Eudémos vagy Phertatos. Volt igény a tevékenységükre, s persze volt, akiből ellenérzést váltottak ki. Kettős vélemény övezte őket, amelynek negatív ága[97] a mágia becsmérlő megítélésébe torkollott, amiből aztán megszületett az európai hagyomány mágia-fogalma. A komédia színpadán azonban a fennmaradt források tanúsága szerint a varázsgyűrűk békésen simultak az emberek és istenek világába.

A gyűrűk mágikus használatára vonatkozó klasszikus kori források köre nem korlátozódik Athénra. Az epidaurosi Asklépieionban megörökített csodás gyógyítások *(iamata)* között maradt fenn a következő történet: „Argosi epilepsziás férfi. Alvás közben álmot látott: megállt mellette az isten, és gyűrűjével[98] megnyomta a szemét; ettől a beteg meggyógyult." A történetet már Rudolf Herzog is úgy értelmezte, hogy Asklépios gyűrűjét „mágikus" eszközül használva űzte ki a betegből az epilepszia démonát.[99] Ez a gyógymód egyedülálló az *iamata* fennmaradt elbeszélései között, gyűrűk azonban további forrásokban is kapcsolódnak az istenhez. Theophrastosnál a túlbuz-

gó embert *(mikrophilotimos)* az jellemzi, hogy minden nap tisztára dörzsöli, megkoszorúzza, és olajjal keni meg Asklépiosnak fölajánlott bronzgyűrűjét.[100] Mint többen utaltak már rá, alighanem védő-, gyógyító funkciójú gyűrűről lehet szó.[101]

Az epidaurosi történet alapján egy további forrás is az itt tárgyaltak körébe vonható. Aristophanés Kr. e. 412/411-ben bemutatott *Lysistratéj*ának egyik fontos jelenete a férfiak és a nők összebékülésének kezdete:

Nők kara: *Most van ember forma rajtad s nem nevet*
a félvilág;
Sőt, ha engem nem busítnál, azt
a fenevadat is 1025
Kipiszkálnám a szemedből, ami, ehol, benne van.
Vének kara: *Az gyötört hát engem eddig, a harapós*
szörnyeteg!
Ásd ki onnan és mutasd meg, hogyha kivevéd,
nekem:
Mert bizisten régen szúrja a szemem az átkozott.
Nők kara: *Megteszem hát, bár mogorva zsémbes öreg*
vagy, fiam. 1030
Zeus atyám, be szörnyü jószág! né, micsoda
szúnyog ez!
Látod ezt? van ilyen szúnyog még
Trikorythusban is?

A 1027. sorban a „harapós szörnyeteg” görögül *daktylios*;[102] a szónak azonban nincs ilyen jelentése. A legtöbben – a scholionok éppúgy, mint a fordítók zöme – ezért így értelmezik a sort: *ez a szúnyog gyötört engem; itt ez a gyűrű*.[103] Eszerint tehát a női kar vezetője *daktylios* segítségével távolítja el a férfi karvezető szemébe esett szúnyogot. Egy későantik orvosi szöveg valóban megőrizte annak emlékét, hogy használtak gyűrűt ilyen célra.[104] Aetios azonban csupán legutolsó megoldásként említi ezt az eljárást; mint írja, sokkal egyszerűbb a szúnyogot kipislogni vagy vízzel kimosni. Az epidaurosi történet és az attikai komédiákból föntebb feltárt források fényében érdemes tehát fölvetni: a jelenetnek lehet egy másik, az elsőt éppen hogy nem kizáró jelentésszólama is. A jelenet a konfliktus megoldásának, azaz a nők győzelmének nyitánya. A férfi karvezető gyűrűvel való meggyógyítása talán nem csupán „operatív szinten”, a gyűrű orvosi műszerként való használata révén valósult meg, hanem felidézhette a *daktylios* lehetséges démonűző funkcióját is, ráadásul egybekapcsolva gyűrű és asszony mágikus erejét. Az epidaurosi gyógyítás tanúsága szerint a démonűzés (egyik) módja az volt, hogy az isten odanyomta gyűrűjét a beteg szeméhez/arcához; a színpadi jelenetben valami hasonló történt. A *Lysistraté* a várost irányító athéni férfiak végső alkalmatlanságát mutatja meg, a peloponnésosi háború kilátástalanságai közepette. A városon már csak a groteszk csoda segíthet: az utolsó esély a nők varázslatos hatalma, az a mélyen gyökerező vélemény/tapasztalat, hogy Arést csak Aphrodité győzheti le.[105] A férfi karvezető orvosi műszert lát saját gyűrűjében, ezért gyanútlanul adja át az asszonynak, hogy „ássa ki” *(ekskaleuein)* a szúnyogot. Egy nő azonban képes lehet arra, hogy a közönséges *daktyliost* szempillantás alatt varázsgyűrűvé alakítsa, és a szúnyoggal együtt az ellenkezés, tágabban az eszement hadakozás démonát is kiűzze a férfiból. S a férfi, akit korábban gyilkos indulat hevített a nők ellen, néhány sorral később már csupán a rend kedvéért tiltakozik az asszony csókja ellen. A kibékülési jelenet tehát a szemészeti elsősegélyen túl, mögöttes szólamként talán kómikus exorcizmus képét is felidézi;[106] e feltevés érvényét Aristophanéshez jobban értőknek kell mérlegelniük. Ha nem teljesen légből kapott, akkor a tény, hogy ennyire különböző jellegű források is említik – hiszen egészen más a komédia világa, mint a rituális gyógyítás egyik legfontosabb szentélyének hivatalos dokumentuma –, a mágikus gyűrűk gyógyító felhasználásának sokféleségét és elterjedtségét tanúsítja a klasszikus korban.

Az összegyűjtött adatok a klasszikus kori Athén életének egy eddig feltáratlan darabjára világítanak rá. Megmutatják, hogy a komédia nézőpontjából megrajzolt athéni világnak a varázsgyűrű nem esetleges, hanem szerves tartozéka volt. Világossá teszik, hogy a talizmánok használata a klasszikus Athénban éppúgy átfogó volt, s hogy éppúgy a személyes boldogulás céljait szolgálta (a források tanúsága szerint elsősorban az egészség megóvását), mint később a császárkori Mediterraneumban. Ezek az adatok jól kiegészítik a mágikus gyógyítás egyéb módszereinek gyűjteményét,[107] és illenek a klasszikus kori Athénról kirajzolódó képbe.[108] Másrészt viszont a fennmaradt ókori leletanyagban egyelőre sem ikonográfiai, sem pedig tipológiai alapon nem lehet elkülöníteni talizmánként használt gyűrűket és gemmákat. Ásatási megfigyelések és elméleti meggondolások utalnak ugyan gyűrűk, gemmák amulettként való használatára,[109] ám írott források nélkül mindez csupán lehetséges értelmezés marad.

A talizmángyűrűkre vonatkozó első adatok az 5. század utolsó negyedéből valók (Ameipsias; Eupolis: 416/415; *Lysistraté*: 412/411; Platón?: kb. 420–380 között), éppen abból a korból, amikorra első ízben rajzolódik ki átfogóan a mágia antik fogalma. A források zöme a 4. századra keltezhető (*Plutos*: 388; Antiphanés: kb. 380–330 között; *Iamata*: a 4. század második fele). Ez a kép a hellénisztikus korban új elemekkel, elsősorban a *Lithika* megjelenésével gazdagodik.

S érdemes itt kitérni egy ma csupán óvatosan megfogalmazható feltevésre. Általános vélemény, hogy a kőtani munkákban rögzített tudás jelentős részben hellénisztikus kori; így áll ez a *Kyranides* I. könyvére is.[110] Márpedig a *Kyranides* I. könyve főleg arról szól, hogyan kell „mágikus célra felhasználható gemmákat” készíteni egymással összekapcsolódó elemekből. Ezeknek a gemmáknak az ikonográfiája tehát azért is különbözhet a *császárkori* varázsgemmákétól, mert *korábbi*, a varázsgemmák feltalálása előtt kialakult hagyományt képvisel. Bárhogy legyen is, akár korábbiak, akár párhuzamosak, e források a vésett kövekre vonatkozóan is bizonyítják a *magica* pluralizmusát.

Mindezek alapján világos, hogy a császárkori varázsgemmák újdonságát nem a mágikus használat újdonsága jelenti; ezek a vésett kövek egy régóta meglévő funkciónak csupán új formáját jelentik. A talizmánok „rendszertanilag” átfogóbb kategóriájának, a varázsgyűrűk rendjének a fentiekben bemutatott forrásai pedig főleg negatív eredményt hoztak: a klasszikus koriak egyáltalán nem tartalmaznak adatot e gyűrűk ikonográfiai jellemzőiről, a hellénisztikus korra visszavezethető (és egyelőre csupán roppant bizonytalanul keltezhető) ábrázolási típusok pedig nem különböznek a glyptika szokásos szkhémái-

tól. Le kell tehát számolni azzal az illúzióval, hogy a talizmánként használt gemmák vagy gyűrűk mágikus funkciója *általában* pusztán ikonográfiai jellemzőikből leolvasható volna.

Ebből a negatív eredményből viszont közvetlenül adódik a kérdés: miként magyarázható a varázsgemmák kétségtelen újdonsága, az a tény, hogy a mágikus funkció *ebben az esetben* (a fenti megszorításokkal) az ikonográfiai jellemzőkből is leolvasható?

5. A varázsgemmák meghatározásáról: varázsgyűrűk Lukianosnál

A varázsgyűrűk császárkori használatának legfontosabb forrása Lukianos *A hajó avagy a vágyak* című dialógusa. Ebben négy barát kisétál Athénból Pireusba, hogy megnézzen egy irdatlan méretű hajót. A visszaúton arról beszélgetnek, milyen életet szeretnének, ha az istenek teljesítenék kívánságaikat. Hárman el is mondják a vágyaikat, a negyedik inkább kigúnyolja társait. A harmadikként beszélő Timolaos kockázatosnak ítéli elődei kívánságát, és a gazdagság vagy a hatalom helyett inkább ezt választja:

Én azt szeretném, hogy Hermésszel találkozzam, s varázserejű gyűrűket kapjak tőle: az egyik tegyen erőssé, egészségessé, legyen tőle a testem sebezhetetlen, ne ismerjen fájdalmat. A másik tegye láthatatlanná azt, aki fölhúzza, mint Gügész gyűrűje. Egy másik tegyen tízezer embernél erősebbé, könnyedén emeljek fel akkora terhet, amekkorát egyszerre tízezer is nehezen tudna megmozdítani, tudjak repülni magasan a föld felett, erre is legyen egy gyűrűm. Bocsáthassak álmot, akire csak akarok, s táruljon fel előttem minden ajtó, felpattanván a zára s leesvén róla a lakat: egyetlen gyűrű legyen erre a két célra jó. S a legfőbb: legyen még egy gyűrűm, valamennyi közt a legkedvesebb; ha ezt fölhúzom, belém szeretnek a szép fiúk, a nők, minden ember, senki sem lesz közömbös irántam, az sem, akire nem vágyom, mindenki rólam beszél. … Mindez úgy legyen az enyém, hogy nem rövid ideig élek, nem is az emberi kor határáig, hanem újra és újra megifjodva, úgy tizenhét évesen éljek ezer évig, mindig kibújván a koromból, mint a kígyók a bőrükből. Ha ez megvan, semmi másra nem lesz szükségem, mert minden az enyém, még a másoké is… Ha valami rendkívüli látvány, értékes kincs, különleges étel vagy ital van az indiaiaknál vagy hüperboreusoknál, nem hozatom el, hanem odaröpülök magam és a csömörig élvezem. … S ami mindennél kellemesebb, aznap hírül adhatnám Babülónban, ki győzött az olümpián, s miután Szíriában reggeliztem, esetleg Itáliában ebédelnék. … Egyszóval, játékká tenném az emberek életét, enyém lenne minden, a többiek istennek vélnének.[111]

Az első gyűrű tehát egészséget, sebek és fájdalom nélküli életet biztosít. A második láthatatlanná, a harmadik erőssé tesz. A negyedik megadja a repülés képességét. Az ötödik mindenkire álmot bocsát, és megnyit minden ajtót. Végül a hatodik és legfontosabb az a gyűrű, amelyik megszerzi a gazdának mindenki szerelmét.

Olcsó lenne az *easy-living* itt fölcsendült antik himnuszának mai tanulságairól elmélkedni. Ehelyütt az itt tárgyaltak szempontjából három mozzanatot érdemes kiemelni. A gyűrűket Hermés istentől kéri Timolaos; ez újra figyelmeztet vallás és mágia megkülönböztetésének problématikus voltára. Az is szembetűnő, hogy Lukianos meg sem említi a gyűrűk formáját, típusát, nem beszél olyan szempontokról, amilyenek alapján mai kutatók a talizmánokat a közönséges gyűrűktől meg tudnák különböztetni.

A Lukianos-idézetnek azonban van az itt tárgyaltak szempontjából fontosabb tanulsága is. A szövegben leírt kívánságok mindegyike jól ismert a varázspapiruszokról.[112] Azokban a praktikákban azonban csak ritkán javallottak gyűrűket, vésett köveket;[113] az ezekkel dolgozó mágusok ugyanezeket a célokat gyűrű, gemma nélküli varázslatokkal is elérhették.

Talán innen nézve érdemes megkísérelni a varázsgemmák újraértelmezését. Kétségtelenül új műfaj született meg velük, hiszen a bevezetőben fölsorolt három meghatározó ikonográfiai mozzanat korábban nem létezett a görög-római glyptikában. Azt is láttuk azonban, hogy ez az újdonság nem a mágikus funkció újdonsága. Már csak azért sem, mert ezt a „mágikus funkciót" valójában az egyéni boldogulás elérésének örök vágya hajtja – mágikus változata sem más, mint egy *illo tempore* célravezetőnek, ma jobbára lehetetlennek tudott út. Nem is egy új típusú vallásosság jelei ezek, amelyben az isten és ember közötti közvetlen és személyes kapcsolat vált volna meghatározóvá.[114] A varázsgemmák, -gyűrűk használata csupán egyik lehetséges változata a *magica* különféle irányzatainak. Ebben a változatban a vésett drágakövek jutottak főszerephez, amelyek segítségével a legkülönfélébb vallási hagyományokból származó „szövegeket" (istenneveket, varázsigéket) és varázsjeleket, valamint a Mediterraneum két nagy ikonográfiai hagyományának, a görög-rómainak és az egyiptominak az ikonográfiai szkhémáit lehetett belesűríteni a görög-római glyptika formakincsébe. S alighanem ez a döntő pont. A varázsgemmák *közös és hellénizált* formát adtak az antik mágia önálló (súlyos anakronizmussal: nemzeti) hagyományainak. Láttuk: formakincsük olyannyira graeco-római, hogy joggal tanakodnak a kutatók, vajon egy-egy példányt inkább a „vallási" vagy a „mágikus" emlékek közé soroljanak-e. Ha a klasszicista szemlélet az antik világ legperemén látta őket,[115] ma ennek éppen az ellenkezője kezd körvonalazódni. Mai szemmel nézve a varázsgemmák a *magica* par excellence hellénizált műfaját jelentik. Eszközt, amelynek révén a Mediterraneumnak a hellénizmus korától globálissá táguló – mert a Földközi-tenger medencéjének valamennyi kultúráját magába foglaló – világában az egyes kultúrák mágikus hagyományai nemzetközi tudománnyá egységesülhettek; segítséget az egymástól elszigetelten élő hagyományok közös felhasználásához, egymásba fordításához, vagy éppen (a Kígyólábú-szkhéma példáját véve) korábban nem is létező megoldások kikísérletezéséhez, egyszóval a bennük külön-külön meglévő tudások közössé tételéhez. Megítélésem szerint az ún. varázsgemmák megértéséhez nem a mágia–vallás kettőssége kínálja az alkalmas fogalmi keretet, hanem a görög kultúrának a vele kapcsolatba kerülőkkel évszázadokon át folytatott termékeny dialógusa, ahol leginkább a kiválasztott nézőpont határozza meg, ki mennyire volt a mester és mennyire a tanítvány. A görög kultúra ugyanis számunkra megfogható kezdeteitől fogva egyaránt volt nyitott más kultúrák befogadására, és bizonyult alkalmasnak arra, hogy más kultúrákat hozzásegítsen saját mondanivalójuk kifejezéséhez. Ezt a dialógust – a tengernyiből csupán néhány fő példát kiemelve – éppúgy példázza a keleti Mediterraneumban virágzó későbronzkori kulturális

koiné, a homérosi eposzokban konstitutív szerepet játszó „keleti hatás” vagy az egyiptomi mintákból kiindulva göröggé tett kuros-szkhéma, mint a korinthosi vázák nyomán a 7-6. században létrejött etruszk és itáliai kerámia-produkciók, a föníciai, a szkíta művészetre gyakorolt „görög hatás”, vagy éppen a leigázott görög és a hódító római kultúra viszonya, amelynek lényegét Horatius látta meg máig alapvető megfogalmazásában (*Epist*. II 1, 156–157).

De nem csupán közös és hellénizált alap jött így létre a varázsgemmák révén, hanem egy minden korábbinál hatalmasabb koncentráció lehetősége is; számítógépnyelven úgy mondhatnánk: megszületett a talizmánok új generációja. A *magos* most egyesíthette a drágakő és/vagy a varázsgyűrű hatalmát a performatíve felhasznált kép és szöveg erejével céljai elérésében. S nem csupán a *magica* különböző ágait kapcsolta egybe; szabadon válogathatott az egyes „nemzeti” hagyományok motívumai között. Összekapcsolásuk révén korábban nem volt konstrukciókat hozott létre, így definiálva a segítségül hívott istent. E konstrukciók az egyes „nemzeti” (vagy annak tartott) hagyományok elemeiből állnak, maga a szerkezet viszont új és transznacionális. A kígyólábú szkhémában ábrázolt istenség hajthatta Hélios quadrigáját, az egyiptomi Chnoubis mellett ott állhatott a Trigrammaton. A varázsló a legkülönfélébb képekkel, varázsigékkel kísérelhette meg, hogy megidézze istenét – *ahogy az egyiptomiak: Phnó Eai Iabók; ahogy a zsidók: Adónaj, Sabaóth; ahogy a görögök: a mindeneket uraló király; ahogy a főpapok: rejtőző, láthatatlan, mindenkit szemmel tartó; ahogy a parthusok: mindenható Ouertó.*[116]

Újólag érdemes utalni ennek a szintetizáló igénynek legalábbis egyik okára. A császárkori mágia is dinamikus és kultúrák fölötti volt; minden érdekelte, amit hatékonyan fel tudott használni. Hiszen *tudománynak* tudta magát, akár mint közvetlenül alkalmazott, gyógyítást, evilági boldogulást elősegítő szaktudomány, akár mint alapkutatás, amelynek célja (egy híres ókori megfogalmazás szerint) az istenekkel folytatott párbeszéd.[117] Mint minden tudomány, ez is kevercse volt silánynak, nagyszerűnek. S számunkra roppant távoli eszközeit roppant gyanakvással szemléljük, mégis érdemes újra felidézni egy ma is aktuális vonását. Varázsló is akadt, aki így gondolta: *az igazi tudás nélkül való nem ember, csak annak hívják*.[118]

Jegyzetek

* A cikk a Warburg Intézet *Ritual Healing in Antiquity and the Middle Ages* címmel 2006. február 17–18-án rendezett konferenciájának sajtó alatt lévő kötetébe leadott tanulmány magyar változata. Ezúton is megköszönöm Endreffy Kata (Budapest), Agócs Péter (Cambridge) és Richard Gordon (Ilmmünster) gondos munkáját, szíves segítségét az angol változat elkészítésében.

1 A legjobb áttekintés: V. Nutton, *Ancient Medicine*, London – New York, 2004; Rövid összegzés: F. Graf, *ThesCRA* III (2005) 290–291, kiemelve a hippokratési és a templomi gyógyítás intézményes voltát, szemben a mágikus egyéni/egyedi jellegével; ez a különbség fontosabbnak tűnik fel, mint a mai várakozásoknak jobban megfelelő, azaz a hippokratési („racionális”), illetve a templomi és mágikus gyógyítás között húzódó.

2 A vallás, illetve mágia fogalmának értelmezéséről jó áttekintést nyújt: R. L. Fowler: *ThesCRA* III (2005) 283–286, főleg 286. Az alábbiakban a „mágia” kifejezést pusztán hagyományos értelmében használom, és nem a vallás fogalmával szembeállítva.

3 Nutton, *Ancient Medicine*, 271: „the dominant feature of these boundaries is their fluidity”.

4 Az alapmű: Bonner 1950. A gemmákon szereplő motívumok *doctus et laboriosus* bemutatása: Michel 2004. A legnagyobb gyűjtemény katalógusa: Michel 2001; A legutóbbi összegzések: Mastrocinque 2002; *SGG*.

5 Egyik jellemző sem kizárólagos érvényű. Mindkét oldalukon díszített nem mágikus gemmák is maradtak fenn, bár egyelőre kevés példány ismert. Egy Tomiban talált karneolra pl. Aesculapius, illetve Fortuna képét vésték: R. Ardevan: *Corona Laurea. Studii în onoarea Luciei Teposu Marinescu*, Bucureşti, 2005, 79–83 (a 6. jegyzetben idézett kétoldalukon díszített példányok zöme varázsgemma). Vörös jáspis, az előlapon Victoria, a hátlapon három betű: V. Scherf – P. Gercke – P. Zazoff, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen* III, Wiesbaden, 1970, 210, 56. sz., 92. t.

A votív és a jókívánságokat tartalmazó gemmák felirata sem tükörírással készült. Az utóbbiakról lásd G. Bevilacqua, *Antiche iscrizioni augurali e magiche dai codici di Girolamo Amati*, Roma, 1991, főleg 12–17; A. van den Hoek – D. Feissel – J. J. Herrmann: *Journal of the Museum of Fine Arts, Boston* 6 (1994) 41–62. A votív gemmákra ma is alapvető: F. Henkel, *Die römischen Fingerringe der Rheinlande und der benachbarten Gebiete*, Berlin, 1913, 312–314 (vö. *CIL* XIII 3, 2, 1906, 626–628). Legutóbb, kiindulásul: Nagy Á. M.: *Eirene* 36 (2000) 138–139; B. Gerring, *Sphragides. Die gravierten Fingerringe des Hellenismus* (BAR S848), Oxford, 2000, 127. A vitatott eredetiségű *Skylés*-gyűrűről lásd Ju. G. Vinogradov (– H. Heinen), *Pontische Studien*, Mainz, 1997, 613–633 (= *Epigraphica* 43 (1981) 9–37); M. Oppermann, „Probleme der Akkulturation und des Kulturtransfers in der Bildkunst des Westpontos in vorrömischer Zeit”: F. Fless – M. Treister (szerk.), *Bilder und Objekte als Träger kultureller Identität und interkultureller Kommunikation im Schwarzmeergebiet*, Rahden, 2005, 84.

6 Formatáblázatukat lásd H. Philipp, *Mira et magica*, Berlin, 1986, XIX.

7 Így már Heyne, Ch. G., *Akademische Vorlesungen über die Archäologie der Kunst des Alterthums, insbesondere der Griechen und Römer*, Braunschweig, 1822, 520–521. Egyelőre érvek nélküli S. Michel megállapítása, hogy a produkció virágkora a Severus-korra tehető: *DNP* 11 (2001) 950, s.v. *Steinschneidekunst*.

8 Átfogó anyaggyűjtés: Philipp, *Mira et magica*, 8, 18. jegyzet. Kiegészítések: R. Kotansky: *IEJ* 47 (1997) 257–260; Michel 2004, 2, 7. jegyzet.

9 A legjobb áttekintés a varázsgemmák gyógyító szerepéről: Bonner 1950, 51–94; legutóbb: A. Mastrocinque: *SGG* 58–63 és Michel 2004, 146–202.

10 A főnixes gemmákról: Bonner 1950, 51–62; Nagy 2002, 162–169; uő., „Le phénix et l’oiseau-benu sur les gemmes magiques”: S. Fabrizio-Costa (szerk.), *Phénix: mythe(s) et signe(s)*, Bern *et alibi*, 2001, 57–84 (az utóbbi két cikk magyar változatai: *Ókor* 2003/2–3, 76–80; *Kalligram* 2003/12, 55–63). Az íbiszes szkhémához: Michel 2001, 255–256, 405. sz.

11 Kiindulásul: Bonner 1950, 79–94, főleg 84; C. A. Spada: *SGG* 401–405; Michel 2004, 178–183. A felszólítás *(staléthi)* értelmezéséhez lásd *PGM* VII 260–271; *LSJ* s.v. *stelló*, IV 3 és 4. Néhány gemmán a *statéthi* ige áll, vö. K. Preisendanz: *PhilWoch* 52 (1932) 1046–1047.

A latin forrásokban említett egyéb nőgyógyászati amulettekről lásd P. Gaillard-Seux átfogó tanulmányát: C. Deroux (szerk.), *Ma-*

ladie et maladies dans les textes latins antiques et médiévaux, Bruxelles, 1998, 70–84.

12 A gemma (lásd Bonner 1950, 274, 134. sz.) A. E. Hanson értelmezése szerint szülést megkönnyítő amulett *(ókytokion)*: V. Dasen (szerk.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*, Fribourg–Göttingen, 2004, 265–280, főleg 267–268.

13 A feliratot egymástól függetlenül értelmezte H. J. Rose és A. J. Festugière: *HThR* 44 (1951) 59–60, illetve *CPh* 46 (1951) 86. A legutóbbi összegzés Michel 2004, 152–153. A felirat a szokásostól eltérő ikonográfiai szkhémával (a betegség láncra vert démonának ábrázolásával?) is megjelenhet: uo., 152, 793. jegyzet; 56, 1–2. t. Lásd még A. Mastrocinque: *ZPE* 130 (2000) 137–138.

14 Szentpétervár, Ermitázs, ltsz. ж 1517. A felirat az aranygyűrűbe foglalt gemma hátoldalán van, jelenleg nem tanulmányozható. A darabról legutóbb Nagy Á. M., „Egy kismestermű: a szentpétervári Perseus-gemma": Rugási Gy. – Somlyó B. (szerk.), *Grádicsok éneke. Tanulmányok Tatár György 60. születésnapjára*, Budapest, 2007, 68–77.

A varázsgemmával való gyógyítás hiányzik a *corpus Lucianum* részeként fennmaradt, és a köszvény elleni – persze hatástalannak ítélt – gyógymódokat felsoroló két műből. Lásd *Tragódopodagra*, *Zergeláb*: *Lukianosz összes művei* II, Budapest, 1974, 678–690; 691–700. Elemzésük: K. Luchner, *Philiatroi. Studien zum Thema der Krankheit in der griechischen Literatur der Kaiserzeit* (Hypomnemata 156), Göttingen, 2004, 352–402.

15 S. Michel, *Bunte Steine – Dunkle Bilder: „Magische Gemmen"*, München, 2001, 122–123, 142. sz.; Michel 2004, 305, 36.1.b).

16 *Thetis* 10 (2003) 89. (sólyom képével). Lásd még föntebb, 44, 4. sz.

17 Preisendanz: *PhilWoch* 52 (1932) 1045–1052 (az előlapon horgony, a hátlapon három, sphinxen álló isten); Bonner 1950, 322, 397. sz. (bikafejjel).

18 Veszettség *(hydrophobas)*, illetve tüdősorvadás *(phthisis)* ellen: Bonner 1950, 78. Sorvadás? és láz *(olethron, pyrethron)* ellen: uo., 67–68. Májpanaszok *(ponos tu hépatos)* ellen: A. Delatte – Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, 317, 461. sz.; A. Barb: *Gnomon* 41 (1969) 305. Egy azonosítatlan fajtájú kőre vésett, töredékes amulettet R. Kotansky meggyőző kiegészítése szerint láz, hidegrázás és mindenfajta fejfájás ellen *(pyretos, rhinos, pasa odyné tés kephalés)* szántak: *GettyMusJ* 8 (1980) 184–187 (lásd még Michel 2004, 151, 786. jegyzet). A fej és a nyak számos betegsége ellen szolgált védelmül egy achát amulett: O. Ja. Neverov, „Gemmes, bagues et amulettes magiques du Sud de l'URSS": M. B. de Boer – T. A. Edridge (szerk.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* II, Leiden, 1978, 848, 50. sz. (az olvasat kétes, vö. Kotansky: *GettyMusJ* 8 (1980) 187). Bizonytalanul értelmezhető példányok: Bonner 1950, 62 és 42. jegyzet; Michel 2001, 208, 327. sz., vö. Michel 2004, 151, 787. jegyzet. Lásd még alább, 25. jegyzet.

A varázspapiruszok gyűjteménye: *PGM*. A H. D. Betz által szerkesztett gyűjtemény (*The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago–London, 1992) a kéziratok démotikus szövegeinek fordítását is tartalmazza (*PDM*). A papiruszok görög–egyiptomi voltáról lásd J. Dieleman áttekintését: *Priests, Tongues and Rites*, Leiden–Boston, 2005, 11–21, főleg 15–19.

19 Bonner 1950, 71–75; Michel 2004, 175–177. Egy töredékes gemma feliratát H. Seyrig így értelmezte: *ischión therapeia*. Lásd *Berytus* 2 (1935) 50.

20 Lásd Delatte–Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, 196–198, 261–262. sz.

21 Michel 2004, 522, s.v. '*Stomachou*' 15 darabot említ. Kettő az említett főnixes és az íbiszes gemmák közé tartozik, a többin istenalakok láthatók: Hélios (Michel 2004, 279, 22.2.b) és 53, 3. t.), Asklépios és Hygieia (Delatte–Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, 179, 235. sz.), a kígyólábú szkhéma változatai (Bonner 1950, 283, 183. sz.; Neverov, „Gemmes, bagues et amulettes magiques…", 835, 3. sz.; Michel 2001, 251–253, 397. és 399. sz.), a „Mózes"-szkhéma (A. de Ridder, *Les bijoux et les pierres gravées*. *Collection de Clercq, Catalogue* VII 2, Paris, 1911, 771, 3456. sz., 29. t.; Michel 2004, 320, 41.6.e), 41,1. t.), Salamon (Michel 2001, 278, 447. sz.).

22 Bonner 1950, 64–66. Az értelmezés legfontosabb érve egy kopenhágai gemma felirata: *pros Kólanemon*. S. Eitrem meggyőző feltevése szerint a Marsyas-szkhéma a kólika megszemélyesített démonaként, a *Kólanemos* szó pedig e démon *hapax legomenon* neveként válik érthetővé: ellene szánták a gemmát. Vö. *SymbOsl* 19 (1939) 76, 2. k.

23 Michel 2001, 244–245, 385–386. sz.; M. Monaca: *SGG* 339; Michel 2004, 153–154.

24 A Chnoubis-gemmákra lásd Bonner 1950, 54–60; Michel 2001, 194–195; E. Sanzi: *SGG* 242–247. Többen hangsúlyozták már, hogy a Chnoubis-gemmáknak aligha ez volt a kizárólagos használati köre; kiindulásul: Barb: *Gnomon* 41 (1969) 302 és 5. jegyzet. A Héraklés-gemmák: Bonner 1950, 62–64; Michel 2001, 248–249. Lásd még 25. és 89. jegyzet. A mágikus eljárásokat is megtűrő antik orvosi magatartás etikai alapjáról Nutton, *Ancient Medicine*, 68–69; a tralleisi Alexandros szép megfogalmazásában: az orvos minden helyzetben legyen képes segíteni a rászorulókon (*Therapeutika* I 15).

25 Chnoubis-gemma hátoldalán: „Őrizd meg egészségben Proklos gyomrát!" Lásd Delatte–Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, 67, 80. sz. Uo., 205–206, 280. sz.: obszidián gemma előlapján Héraklés és a nemeai oroszlán; fent, körben: „Húzódj vissza, epe (harag?), az istenség a nyomodban!"

26 Bonner 1950, 69–71; Michel 2001, 264–265; A. Mastrocinque: *SGG* 408–409.

27 Rendre: R. W. Daniel – F. Maltomini, *ZPE* 78 (1989) 93–94, ill. *Supplementum Magicum* I, Opladen 1990, 3–6, legutóbb Michel 2004, 149–150; E. Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen, 1992, 79–80, 18. sz.; M. W. Dickie: *GRBS* 40 (1999) 99–104.

28 A már említett típusokon túl lásd Sókratés–Dionysios (= *Orphei lithica kerygmata* 32, 2–3, vö. *Lapidaires* 169, Nagy 2002, 37. sz.): kutyafejű kígyóval vésett *onychités* a belső szervek egészségéért. *Kyranides* I 7, 17–21 (vö. Waegeman 1987, 57–64): skorpión álló flamingó mérges állatok és kőképződés ellen. *Kyranides* I 9, 12–16 (vö. Waegeman 1987, 71–77, főleg 72): kígyót széttépő kánya zöld jáspis gemmán az emésztés segítésére. *Kyranides* I 18, 54–59 (vö. Waegeman 1987, 142– 149): csőrében tengeri halat (szalpa; *salpé*) tartó struccal vésett *sapherios* emésztési és szexuális zavarok ellen. (Ebben a dolgozatban a *Kyranides* elemzése a M. Waegeman által tárgyalt 24 receptre korlátozódik, és nem terjed ki az I. könyv egészére.)

29 Bonner 1950, 77–78. A legutóbbi áttekintés: M. G. Lancelotti: *SGG* 121–123. Mágia és asztrológia kapcsolatáról kiindulásul lásd a Michel 2004, 155, 805. jegyzetben idézett irodalmat.

30 A teljes varázsgemma-corpus kb. 3500-5000 darabot számlálhat. Legutóbb: Michel 2004, XIII, 1. jegyzet.

31 A *teletér*ől máig alapvető: Eitrem: *SymbOsl* 19 (1939) 62–69.

32 Nagy 2002, 164–169, főleg 164–165.

33 A *historiola* az antik mágia kontextusában: D. Frankfurter, „Narrating Power: the Theory and Practice of the Magical *historiola* in Ritual Spells": M. Meyer – P. Mirecki (szerk.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden *et alibi*, 1995, 457–476; Nagy, „Egy kismestermű: a szentpétervári Perseus-gemma".

34 Talán hasonló elv kapcsolódhatott az említett aratógemmákhoz is (lásd 19–20. jegyzet). Ebbe a csoportba tartozhat egy A. Mastrocinque álta idézett bizánci uterus-amulett is (*SGG* 61, 80. jegyzet). További példák: Bonner 1950, 64, 76–77.

A mágikus gyógyítás szokásos racionalizáló magyarázatainak éles és jogos kritikája: R. Gordon, „The Healing Event in Grae-

co-Roman Folk-Medicine": Ph. J. van der Eijk *et al.* (szerk.), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context* II, Amsterdam–Atalanta, GA, 1995, 363–376, főleg 363–365.

35 A *melothesia* azt kutatta, hogyan hatnak az égitestek az emberi szervezet működésére. Kiindulásul: M. G. Lancelotti: *SGG* 115–124; Michel 2004, 159–161, illetve a 159, 825. jegyzetben összefoglalt irodalom.

36 Zwierlein-Diehl, *Magische Amulette und andere Gemmen…*, 50; 91. További példák: Philipp, *Mira et magica*, 116–117, 189. sz. (Salamon); Michel 2001, 177, 283. sz. (Hélios oroszlánon); 244, 384. sz. („Tantalos"); 271, 433. sz.; 275–276, 441–44. sz.; 278–279, 448. sz. (Salamon). Valamennyi haematitból készült.

37 Pl. Michel 2001, 84–85, 129. sz. (Horus); 235, 374. sz.; 237–238, 377. sz. (uterus); 243-244, 383. sz. („Tantalos"). Valamennyi haematitból készült.

38 Néhány forrásra már E. Zwierlein-Diehl is hivatkozott: *Magische Amulette und andere Gemmen…*, 50, 157. jegyzet. A *Lithika* receptjeiből további példák is hozhatók. Porrá tört és italba kevert, gyógyító hatású drágakövek:

Orphei lithica kerygmata 8, 16 (*Lapidaires*, 152. Glyptikai kommentárok: Nagy 2002, 171, 4. sz.); *Orphei lithica kerygmata* 20, 20 (*Lapidaires*, 162. Vö. Nagy 2002, 173, 18. sz.); Damigeron–Evax XXXV 4 (*Lapidaires*, 276. Vö. Nagy 2002, 174, 29. sz.); Sókratés–Dionysios (= *Orphei lithica kerygmata* 39, 3 és 5. *Lapidaires*, 172. Vö. Nagy 2002, 176, 44. sz.). Kettéhasított drágakő: *Orphei lithica kerygmata* 20, 23 (*Lapidaires*, 162. Vö. Nagy 2002, 173, 18. sz.).

A *Kyranides* két receptje szerint is a beteg ivóvizébe kell dobni a gyógyító gyűrűt: I 24, 107–113 (vö. Waegeman 1987, 187). Borba áztatható *chrysités*: I 22, 23–31 (Waegeman 1987, 175).

Dioskouridés is gyakran említ folyadékba (víz, anyatej, bor) kevert drágakőporból készített gyógyító szereket, pl. V 121, 126, 132, 134, 139, 146. Lásd *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque* III. *ed*. M. Wellmann, Berolini, 1958).

Az általam ismert esetek zömében haematit, illetve nőgyógyászati felhasználású gemmáról van szó – hogy ez tekinthető-e a például a mai terhesgondozásban nagy szerepet játszó vastabletták ókori formájának, a hozzáértők dolga eldönteni; mindez egyelőre csupán óvatos felvetés.

39 Ugyanígy legutóbb G. Sfameni Gasparro: *SGG* 26–27; J. Quack: *Gnomon* 76 (2004) 258–259.

40 Kiindulásul: R. K. Ritner, *The Mechaincs of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1995, 3–28; 236–249; J. Assmann, „Magic and Theology in Ancient Egypt": P. Schäfer – H. G. Kippenberg (szerk.), *Envisioning Magic*, Leiden *et alibi,* 1997, 1–18.

41 A főnixes varázsgemmák ábrázolásánál pl. a fáraónikus vallástól Hérodotoson át Hórapollónig ívelő hagyományt lehetett kimutatni: Nagy, „Le phénix et l'oiseau-benu…".

42 A kérdés szemléleti alapjáról írt *opus magnum*: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1954^2, 1–91, főleg 9–20.

Újabb kísérlet a zsidó hagyomány szerepének körvonalazására a varázsgemmák ikonográfiájában: Nagy Á. M., „Figuring out the Anguipede. ('snake-legged god') and his Relation to Judaism": *JRA* 15 (2002) 159–172 (magyar változata: *Ókor* 2004/3, 67–72). A varázsigék feltételezett héber elemeit tekintve óvatosságra int G. Bohak már címében is beszédes tanulmánya: „Hebrew, Hebrew everywhere? Notes on the Interpretation of *voces magicae*": S. Noegel – J. Walker – B. Wheeler (szerk.), *Prayers, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania, 2003, 69–82. A zsidó mágia és a gnózis kapcsolatának egyik legújabb szintézis-kísérlete: A. Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen, 2005.

43 A kategória bizonytalanságára további jelek is figyelmeztetnek: A. Delatte és Ph. Derchain klasszikus varázsgemma-katalógusában *(Les intailles magiques gréco-égyptiennes)* számos jókívánságot tartalmazó gemmát is publikált, lásd M. Smith: *AJA* 71 (1967) 418. F. Marco-Simón szintén tárgyal egy ilyen darabot, és négy gryllost is „New Magical Gems in Madrid" című cikkében (Mastrocinque 2002, 93–97, 4., ill. 5–8. sz). H. Philipp és E. Zwierlein-Diehl, két kitűnő varázsgemma-katalógus szerzője példás óvatossággal már műve címében is jelzi a pontos definíció nehézségét (*Mira et Magica. Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, Berlin, 1986; *Magische Amulette und andere Gemmen des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, Opladen, 1992). S. Michelnél a hagyományos jelzős szerkezetből *(die magischen Gemmen)* önálló kategória lesz: új könyvének címe *Die Magischen Gemmen* (Michel 2004); a kategória értelmezését azonban nem találtam meg a műben.

44 A bekezdés az alábbi cikk két részének ('Première' és 'Septième note') kibővített összefoglalása: Nagy 2002, 153–156 és 169–170.

45 A *Hiera Biblos* néven ismert hermétikus iratot C.-E. Ruelle adta ki: *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes* 32 (1908) 247–277. A kőtani munkák *(Lithika): Lapidaires*. *Kyranides* I: Waegeman 1987.

A *Lithika* által javasolt gemmák jegyzéke: Nagy 2002, 170–175, 1–34. sz. (Répertoire A). A varázspapiruszokon említett daraboké uo., 178, 8–9. sz. (Répertoire B). Kiegészítések: *ad* Répertoire B 11 (*PGM* XII 201–269): Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, *passim*, főleg 147–149.; *ad* Répertoire B 12 (*PGM* XII 270–350): I. S. Moyer – J. Dieleman: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3 (2003) 47–72, főleg 51, 19. jegyzet; Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 170–171.

Addendum: 8*bis*, Arés. Sókratés–Dionysios (= *Orphei lithica kerygmata* 30, 9. *Lapidaires* 168), *„babylónios"* (vö. alább, 48. jegyzet).

46 *Orphei lithica kerygmata* 8, 9–13 (*Lapidaires*, 151–152); Nagy 2002, 171, 4. sz. A szöveg leírja az elkészítendő gemma vésetét, használatának módját (beavatás után viselni kell), majd felsorolja a használat javasolt területeit, köztük a szembajok gyógyítását. Ez a javallat tehát bizonnyal a gemmára vonatkozik; a problémához lásd alább, 50. és 52. jegyzet.

47 Sókratés–Dionysios (= *Orphei lithica kerygmata* 33, 2. *Lapidaires* 169–170); vö. Nagy 2002, 172, 11. sz. Viselni kell.

48 Damigeron–Evax XXVII (*Lapidaires* 266; vö. Nagy 2002, 172, 8. sz. és 174. 21. sz.). „Les *aquatici* sont peut-être les gens atteints d'hydropisie." (*Lapidaires* 266, 2. jegyzet. Ödéma?). A testre erősítve *(circumligatus)* kell viselni.

49 *Kyranides* I 2, 20–26, lásd Waegeman 1987, 21–26; Damigeron–Evax XXXV 2 (*Lapidaires* 276; vö. Nagy 2002, 174, 29. sz.). Tetszőleges módon viselhető.

50 Az értelmezés bizonytalansága a szöveg természetéből adódik. Egyrészt a *Lithika* írásai szakkönyvek, nyelvezetükre a *constructio ad intellectum* a jellemző; szerzőik adottnak veszik az olvasó hozzáértését. Másrészt pedig különböző művekből összeállított kompilációk, ahol kevés gondot fordítottak a szöveg egységesítésére.

51 Lép lágyítására, illetve vérhányás ellen: *Orphei lithica kerygmata* 20, 21, vö. 20, 13 és 16 (*Lapidaires*, 162; vö. Nagy 2002, 173, l8. sz. Véset nélküli *koralios* ugyanerre a célra: Dioskouridés, *De materia medica* V 121). A szöveg a kő, illetve a gemma számos használati módját és további alkalmazását sorolja fel: viselni kell, gyógyító ital készítésére használható, amulettként házban vagy hajón kell elhelyezni, vagy porát szőlőben, olajligetben, végül veteménybe keverve szántóföldön szétszórni.

52 *Orphei lithica kerygmata* 8, 16 (*Lapidaires* 152). A kérdést a felhasználás módja sem dönti el: a követ köszörűn kell meg-, vagy lereszelni, és vízbe keverve a betegnek beadni. Ezután viszont így folytatódik a szöveg: „akaszd a követ a beteg nyakába, és meg fog gyógyulni". Nem állapítható meg, hogy a leírás még a gemmára vonatkozik-e, vagy általában véve a *topazios* nevű drágakőre. A betegség oka R Halleux és J. Schamp szerint tengervízzel kevert bor lehet, amit egészségre ártalmasnak tartottak (*Lapidaires*, 152, 6. jegyzet).

53 Például a P. London – Leiden (*PGM* XIV és *PDM* xiv) kapcsán lásd Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 39; 57–58.

54 *Lapidaires* xvi.

55 A vélemények összefoglalása: I. Toral-Niehoff, *Kitāb Ǧiranīs. Die arabische Übersetzung der ersten Kyranis des Hermes Trismegistos und die griechischen Parallelen herausgegeben, übersetzt und kommentiert,* München, 2004, 20–21.

56 Dickie: *GRBS* 40 (1999).

57 Beszédes például, hogy a görög szöveget pontosan fordító arab *Kyranides* hogyan értelmezi át a saját kultúrájába Aphrodité anadyomené képét: a ruhátlanul álló, hajából a vizet kicsavaró istennő szkhémájából törökülésben mandolinszerű hangszeren játszó ruhás nőalak lett (Toral-Niehoff, *Kitāb Ǧiranīs*, a 189. oldal után; értelmezésül lásd uo., 45. A *Kyranides*ben javasolt többi szkhémáról: 44–48).

58 M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London – New York, 2001, főleg 47–95; J. N. Bremmer, „The Birth of the Term 'Magic'": Bremmer – J. R. Veenstra (szerk.), *The Metamorphosis of Magic*, Leuven, 2002, 1–11; 267–271; R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005, főleg 116–135. Az itt képviselt nézőpontot egyetlen példában összegezve: egy Lukianos-dialógus egyik szereplőjének jóslatot adó varázsgyűrűjét Apollón Pythios képe díszíti; használója a gyűrűt szentnek *(hieros)* mondja (*Philops*. 38). Éppúgy szilárd véleménye lehetett erről a kérdésről, mint például Bulgakov *Mester és Margarita* című regényében M. A. Berliozznak, a művelt és szovjet entellektüellnek, aki egy beszélgetés során előadta az isten és ördög létezését végérvényesen cáfoló érveket. Beszélgetőpartnere, maga a sátán, később rávezette, hogy ez az elmélet, mint minden másik is, szellemes és egyúttal helytálló.

59 A. Delatte: *Le Musée Belge* 18 (1914) 21–96, főleg 21–22; Bonner 1950, 1–2, lásd azonban uo., 325, *addendum ad* 133–134. A „nemzetközi" mágiáról: R. Wünsch: *ARW* 12 (1909) 19.

60 A legutóbbi összegzés: D. R. Jordan, „New Greek Curse Tablets (1985–2000)": *GRBS* 41 (2000) 5–46 (elérhető: http://www.duke.edu/web/classics/grbs/indices.html).

61 R. Kotansky, *Greek Magical Amulets: the Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze «lamellae» Part I. Published texts of known provenance* (Papyrologica Coloniensia 22,1), Opladen, 1994.

62 Pl. *PGM* V 213–303; 447–458; XII 201–269; 270–350. *Hiera biblos* (lásd Ruelle, *Revue de Philologie de Littérature et d'Histoire Anciennes* 32 [1908]) 4., 5. A 9. és 18. *caput* talán szintén gyűrűt ír elő. Lásd még a 46–52. jegyzetet.

S. Michel a British Museum gyűjteményében lévő 649 gemma közül 407 példányt gyűrűkőnek nevez, 54-et medálnak mond, s további 79 esetben mindkét funkciót lehetségesnek tartja, lásd Michel 2001, II 21. A táblázatból nem derül ki, milyen alapon különítette el az egyes csoportokat. A korábbi gemma-katalógusok ilyen kimutatást nem tartalmaznak.

63 Önállóan: *PGM* IV 1716–1870, főleg 1722–1743 (a nyelv alá téve); *PGM* I 64–69 (átfúrva, függőként); IV 2631–2637 (a testre erősítve). A *Hiera biblos* mind a 36 receptje előírja, hogy a foglalatba tett gemmát hordani kell – általában tetszőleges módon, ami persze nem zárja ki, hogy gyűrűként.

Néhány recept szerint a gemmát nem kell hordani: pl. *PGM* IV 2878–2890 (beavatás után félre kell tenni); *PGM* LXII 24–46 (edényhez kell erősíteni).

64 Áttekintés a gyermekek számára készített amulettékszerekről (karperec, *bulla*, stb.): V. Dasen: *Latomus* 62 (2003) 275–289.

65 Csak kiindulásul: Dioskouridés *De materia medica* című művének V. könyvében (lásd a 38. jegyzetet) hosszú listát ad a drágakövek gyógyító hatásáról; valamennyit véset nélkül említi (V 121–146). Az *iaspis* pl. véset nélkül, combra erősítve magában is szülést segítő amulett *(ókytokion)*: V 142. A *Lithika* is számos betegség gyógyítására véset nélküli drágakővet javasol: *Lapidaires*, *passim*.

66 Lásd a 45. jegyzetet. A legjobb összegzés ma is A. A. Fourlasé: *Der Ring in der Antike und im Christentum. Der Ring als Herrschaftssymbol und Würdezeichen*, Münster, 1971, főleg 13–14 és 115–124. Antik és főleg középkori források gazdag listája: K. Flower Smith: *AJPh* 23 (1902) 268, 2. jegyzet.

67 A *Plutos*nak volt egy korábbi (409/408-as) változata is. A két mű közötti összefüggés kérdésének áttekintése: A. H. Sommerstein, *Wealth* (The Comedies of Aristophanes: 11), Warminster, 2001, 28–33. A darab értelmezéséről legutóbb: L. Fiorentini: *Eikasmos* 16 (2005) 111–123.

68 *Aristophanis Comoedias* II, ed. Th. Bergk, Lipsiae, 1902.

69 A kéziratokban egységesen a fenti szöveg olvasható. A *Plutos* szöveghagyományának kérdéséről lásd legutóbb M. R. Di Blasi: *Maia* 49 (1997) 69–86; 367–380. A két legfontosabb szövegjavítási kísérlet: J. van Leeuwen, *Aristophanis Plutus*, Lugduni Batavorum, 1904, 131: ᾽Αλλ᾽ οὐκ ἔνεστι συκοφάντου φάρμακον. R. Cantarella, *Aristofane, Le Commedie* V, Milano, 1964, 510: ᾽Αλλ᾽ οὐδὲν ἔστι συκοφάντου δήγματος.

70 Így Bonner (Bonner 1950, 4-5; Fritzsche nyomán), s őt követve R. Kotansky, „Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets": Ch. A. Faraone – D. Obbink, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford, 1991,110–111. Legutóbb: Sommerstein, *Wealth,* 192.

71 Archaikus és klasszikus kori feliratos gyűrűk, kiindulásul: L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*. Revised Edition with a Supplement by A. W. Johnston, Oxford, 1990, 88, 24. sz.; 113, 7. sz.; 322 és 2. jegyzet; 362, 14. sz.; 444, A; 449, B; 468, D; 477, 11b. sz.; 479, F. Lásd még J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings*, London, 2001, 236–237.

72 Arany Jánosnál: „De sykophanta-csípéstől nem óv." Lásd *Arisztophanész vígjátékai. Fordította Arany János*, Budapest, 1968, 838. Így érti K. Holzinger, *Kritisch-exegetischer Kommentar zu Aristophanes' Plutos*, Wien–Leipzig, 1940, 256–257; H. Van Daele, *Aristophane V. L'Assemblée des Femmes – Ploutos*, Paris, 1954, 131. S. Douglas Olson (*Aristophanes' Plutus*, Bryn Mawr, 1989) szintén az itt megadott szöveget közli, kommentárjában pedig mindkét értelmezési lehetőséget megemlíti (44). Legutóbb: J. Jouanna, „Aristophane et la médecine": uő (szerk.), *Le théatre grec antique: la comédie*, Paris, 2000, 185.

73 Az Aristophanés műveiről fennmaradt, kivételesen gazdag kommentár-együttest három csoport alkotja: a Palailogos-kori reneszánsz, ill. a termékeny bizánci filológus, Ioánnés Tzetzés működése előtti korszakból fennmaradt és az antik filológia nagymestereit olykor név szerint forrásul idéző ún. régi scholionok (*scholia vetera*); Tzetzés kommentárjai; végül további 13–15. századi filológusok megjegyzései, az újabb scholionok, *scholia recentiora*. A besorolás önmagában nem dönti el forrásértéküket, hiszen a „régieket" éppúgy átírhatták a hellénisztikustól a bizánci korig terjedő időszakban, mint ahogyan az „újabbakban" is megőrződhetett régi tudás. Tzetzés *Plutos*-kommentárjai: Positano 1960; a *scholia vetera:* Chantry 1994; a *scholia recentiora*: Chantry 1996. Az Aristophanés-scholionok történetének összefoglalása: J. W. White, *The Scholia on the Aves of Aristophanes*, Boston–London, 1914, ix–lxxxv, főleg lxiv–lxxxi; legutóbb: Di Blasi: *Maia* 49 (1997).

74 Positano 1960, 883 A, 885; Chantry 1994, 885b-e; Chantry 1996, 885c; Chantry 1994, 885d. Lásd még Positano 1960, 190–191, *ad* 883 és 885; Chantry 1996, 885c.

75 Positano 1960, 883.

76 Chantry 1994, 884e α; 884f.

77 Chantry 1996, 884b. α.

78 A szöveghelyek elemzésére lásd W. Artelt, *Studien zur Geschichte der Begriffe „Heilmittel" und „Gift". Urzeit – Homer – Corpus Hippocraticum*, Darmstadt, 1968. Az újabb irodalomra, kiindulásul: Ch. Faraone: *ClAnt* 15 (1996) 89, 44. jegyzet.

79 Kiindulásul: Aristophanés, *Nubes* 766 és *scholia*, elsősorban lásd D. Holwerda, *Commentarium in Nubes* (Scholia in Aristophanem IV 2), Groningen–Amsterdam, 1960, 559 (nagyítólencse). Kígyó: Aristophanés, *Amphiaraos* 28. fr. (*PCG* III 2, 1984, 47, 28 (28) sz.). A szöveghelyek legteljesebb gyűjteménye: *ThGL*, s.v. A *pharmakopólés*, latin *pharmacopola* történetének megírása még hátra van; kiindulásul: W. Morel: *RE* XIX (1938) 1840–1841, s.v. *Pharmakopoles*.

80 A két szóalak csupán dialektális változat: Sommerstein, *Wealth*, 192 *ad* 884. Lásd még Holzinger, *Kritisch-exegetischer Kommentar zu Aristophanes' Plutos*, 255–256.

81 *Hist. plant*. IX 17,2. Az azonosítás kérdéséről, egyetértően: M. Wellmann: *RE* VI, 1909, 903–904, s.v. *Eudemos* 16; M. J. Osborne – S. G. Byrne, *A Lexicon of Greek Personal Names II, Attica*, Oxford, 1994, 165–166, s.v. *Eudemos, Athens: (4)*.

82 *Physikos*: Positano 1960, 883 A; Chantry 1994, 883c, 884f. *Tetelesmenos*: Positano 1960, 883 B; Chantry 1994, 884e α-β. (Jelentésük kb. *magica vi praeditus*, lásd Chantry 1994, *comm. ad* 884e). *Apotelesmatikos*: Chantry 1996, 884b. β. *Antipharmakos*: *Positano 1960*, 883 B.

83 A név csak a régi scholionokban és Tzetzésnél maradt fenn: Chantry 1994, 884a, 885b, illetve Positano 1960, 883 A.

84 Lásd K. Latte, *Hesychii Alexandrini Lexicon I*, Hauniae, 1953, 40. Az *antipharmakon* értelmezésére: *ThGL*, s.v.

85 Chantry 1994, 884d. (A scholionok szövege romlott; M. Chantry javításaihoz lásd *app. crit. ad* 884d.). Vö. még *PCG* V (1991) 341–342, 95 (86). fr. (Eupolis). Ameipsias: *PCG* II (1991) 209, 26 (27). fr.; P. Totaro, „Amipsia": A. M. Belardinelli *et al.* (szerk.), *Tessere. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari, 1998, 188–189. A két író életrajzára lásd H.-G. Nesselrath: *DNP* 4 (1998) 277–278, s.v. *Eupolis*; Th. Hidber: *DNP* 1 (1996) 584–585, s.v. *Ameipsias*.

86 Ha eddig fölmerült egyetlen, U. von Wilamowitz-Moellendorfftól származó kiegészítése helyes: W. Schubart – U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Lyrische und dramatische Fragmente* (Berliner Klassikertexte V 2), Berlin, 1907, 123:
Πλάτ]ωνος·
[… γυναῖκα κρ]εῖσσόν ἐστ᾽ ἐν οἰκίαι
[ἢ φαρμακίτα]ς τῶν παρ᾽ Εὐδήμου τρέφειν.
Egyetértőleg: C. Austin, *Comicorum Graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berolini – Novi Eboraci, 1973, 202–203, 217. fr.; *PCG* VII (1989) 526, 214. fr. Platón életrajzára lásd H.-G. Nesselrath: *DNP* 9 (2000) 1109–1110, s.v. *Platon* [2].

87 Életrajzára lásd H.-G. Nesselrath, *DNP* 1 (1996) 782–783, s.v. *Antiphanes* [1]; I. M. Konstantakos: *Eikasmos* 11 (2000) 173–196.

88 *PCG* II (1991) 409, 175 (177). A töredék Athénaiosnál maradt fenn (*Deipnosophistai* III p. 123 B).

89 Phertatosra: Osborne–Byrne, *A Lexicon of Greek Personal Names II,* 445, s.v. Fölvethető a kérdés, vajon ez a forrás nem segít-e majd a szintén gyomorgörcsök ellen javallott, a nemeai oroszlánt megfojtó Héraklés képével díszített gyűrűk értelmezésében (vö. 24. jegyzet).

90 Mindezek alapján módosítani javaslom a LS *pharmakités* szócikkének fordítását: „a ring containing poison". A fennmaradt forrásokból ez a jelentés nem olvasható ki. A mágikus eszközök és a mérgezés mint büntetőjogi probléma a Kr. e. 4. századi Athénban: D. B. Collins: *CQ* 51 (2001) 477–493, különösen 486–489.

91 Mnésimachos (4. század), lásd *PCG* VII (1989) 23. A thurioi Alexis (4-3. század) *Krateia* című komédiájának alternatív címe is *Pharmakopólés* volt, lásd *PCG* II (1991) 83–87.

92 A csupán néhány évvel korábban, 393-391 között bemutatott *Nőuralom* szerint a *pélophoruntes* napi bére 3 obolos volt (*Ekklésiazusai*, 307–310). Idézi J. Spielvogel, *Wirtschaft und Geld bei Aristophanes*, Frankfurt am Main, 2001, 73; a pénz értékének megítéléséhez lásd főleg a *Waren, Preise und Löhne im Vergleich* fejezetet (65-77).

93 Vö. D. Holwerda, *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem II. Commentarium in Nubes* (Scholia in Aristophanem IV 2), Groningen–Amsterdam, 1960, 766a.

94 A *pharmakités* szó harmadik lehetséges jelentése („falánk") bizonytalan kézirati hagyományon alapul, ezért az itt tárgyaltak szempontjából egyelőre figyelmen kívül hagyható. Lásd M. Schmidt, *Hesychii Alexandrini Lexicon* IV, Halle, 1862 (reprint: Amsterdam, 1965), 232, s.v. és *adnot*.

95 *Ilias* XI 638–641; *Odysseia* X 234–236. A források és az értelmezési lehetőségek összefoglalása E. Meyer: *RE Suppl.* XIV (1974) 477–478, s.v. *Pramnios, Pramnos*.

96 Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 116 *(free-enterprise religion).*

97 Talán legbeszédesebb példája ennek az alábbi aforizma (Sextus Empiricus, *Adv. Math.* II 41): *Hon logon echei pharmakopólés pros iatron tuton ho démagógos pros ton politikon*. Ma talán így fordítható: „A *pharmakon*-árus úgy viszonylik az orvoshoz, mint politikus az államférfihez".

98 *Pace* L. R. LiDonnici, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atalanta, 1995, 127, C 19 (62): „with his fingers".

99 R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros* (*Philologus* Supplementband XXII 3), Leipzig, 1931 (az itt leírt eset: 32–33, LXII; 109–111). A további hasonló esetek összegyűjtéséhez, kiindulásul a Herzog által idézett példa: I. Flavius, *Ant. Iud.* VIII 45–49; értelmezéséhez: S. S. Kottek, *Medicine and Hygiene in the Works of Flavius Josephus*, Leiden *et alibi,* 1994, 16–17.

100 *Charactéres* 21, 10 = E. J. Edelstein – L. Edelstein, *Asclepius* I-II, Baltimore–London, 1945, I 305–306, 542. sz.; vö. II 190). Lásd M. Stein, *Definition und Schilderung in Theophrasts Charakteren*, Stuttgart, 1992, 216–217. A *daktylidion* szót Edelstein érvek nélkül karperecnek értelmezi.

101 Érdemes végül röviden utalni az athéni Akropolis déli oldalán lévő Asklépieion fogadalmi ajándékainak listáin felsorolt vésett kövekre és gyűrűkre is. Egy karneollal díszített aranygyűrű például, amelyet a 274/273-ban rögzített IV. számú leltár említ, orvos ajándéka volt. Úgy látszik azonban, hogy ezek a fogadalmi ajándékok inkább a felajánlók vagyonából kiválasztott értéktárgyak voltak (mint egy fülbevaló, karkötő vagy egy diadém), és nem kapcsolhatók a *daktylios pharmakités* szférájába. Lásd S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, 1989, 65 (IV leltár 67. Vö. 181; 198; 231).

102 Így fordítja pl. B. B. Rogers, *The Lysistrata of Aristophanes*, London, 1911, 120, vagy P. Dickinson, *Aristophanes Plays* II, London *et alibi*, 1970, 115. Szójátékot feltételeznek a *daktylios* és a *daknein* között (ezért „harapós szörnyeteg" a gyűrű fordítása Arany Jánosnál: *Arisztophanész vígjátékai*, 628–629).

103 J. Hangard, *Scholia in Vespas, Pacem, Aves et Lysistratam* (Scholia in Aristophanem II 4), Groningen, 1996, 46. A modern értelmezők közül: van Leeuwen, *Aristophanis Plutus*, 141; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristophanes Lysistrate*, Berlin, 1927 (reprint: 1958) 181; J. H. Turner, *Aristophanes' Lysistrata*, Bryn Mawr, 1982, 93; J. Henderson, *Aristophanes Lysistrata*, Oxford, 1987, 189 (jó áttekintést adva a *daktylios hutosi*-típusú szerkezet aristophanési használatáról); A. H. Sommerstein, *Lysistrata* (The Comedies of Aristophanes Vol. 7), Warminster, 1990, 123; J. Henderson, *Aristophanes* III (The Loeb Classical Library 179), Cambridge, MA – London, 2000, 409; S. Ruden, *Lysistrata*, Indianapolis, 2003, 60.

104 Aetios, VII 18, p. 269; idézi P. D. Apostolidis, *Ta iatrika tou Aristophani*, Athina, 1996, 386. A szövegkiadás: *Aetii Amideni, Libri Medicinales* V–VIII, ed. A. Oliveri, Berolini, 1950 *(non vidi).*

105 Egy későbbi, lapidáris megfogalmazás szerint: „Földkerekség ura Arés; az övé Aphrodité”. Lásd G. Bevilacqua: Mastrocinque 2002, 13–25.
106 Mágikus rítusok paródiája Aristophanésnál: C. A. Faraone: *CQ* 42 (1992) 320–327.
107 Bonner 1950, 1–7; R. Kotansky, „Incantations and Prayers…”, 107–112.
108 Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 116–135.
109 Csupán kiindulásul: a bronzkorra lásd O. Krzyszkowska, *Aegean Seals. An Introduction* (BICS Supplement 85), London, 2005, 133–137 („*The 'talismanic' style*”; érvek egy gyakran amulettként tekintett pecsétlőtípus mágikus értelmezése ellen). Az archaikus korra lásd F. De Salvia részletes elemzését: „Un ruolo apotropaico dello scarabeo egizio nel contesto culturale greco-arcaico di Pithekoussai (Ischia)”: M. B. de Boer – T. A. Edridge (szerk.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* III, Leiden, 1978, 1003–1061, főleg 1028–1040 és 1056–1058. Lásd még A. F. Gorton, *Egyptian and Egyptianizing Scarabs*, Oxford, 1996, főleg 185. A hellenisztikus korszakra: Gerring, *Sphragides*, 124–125.
110 A *Kyranides*re lásd Waegeman 1987. *Lithika*: *Lapidaires* xvi–xxxiv.
111 *Navigium* 42–44. *Lukianosz összes művei* II, Budapest, 1974, 423–425 (Kapitánffy I. fordítása).
112 Lásd G. Husson kommentárjait: *Lucien, Le navire ou les souhaits*, Paris, 1970, 87–98, főleg 87–91.
113 A *PGM* I 42–195-ben hasonló, végtelen lehetőségeket fölsoroló lista olvasható. Mindezt egy *paredros* biztosítja, akit viszont gyűrű révén lehet megszerezni. Gyűrű, ami gazdagságot, szép öregkort, szép gyermekeket és erőt ad: *PGM* XII 201–269; ami sikert, mások kegyét, győzelmet: *PGM* XII 270–350. Gyűrűt felhasználó varázslatok az *erótika* köréből: *PGM* IV 1716–1870; 2943–2966; LXI 1–38.
114 Így A. Mastrocinque: *SGG* 90.
115 *Pars pro toto* három beszédes vélemény. J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums* (zweite Auflage, Wien, 1776, 95; lásd A. H. Borbein *et al.* [szerk.], Mainz am Rhein, 2002, 91): „Die anderen geschnittenen Steine, die man Abraxas nennet, sind itzo durchgehends für Gemächte der Gnostiker und Basilidianer aus den ersten christlichen Zeiten erkläret, und nicht würdig, in Absicht der Kunst, in Betrachtung gezogen zu werden.”; Henszlmann I., *Catalogue of the Collection of the Monuments of Art formed by the Late Gabriel Fejérváry, of Hungary, exhibited at the Museum of the Archaeological Institute of Great Britain and Ireland*, London, 1853, 12: „Those [gems] of the Gnostics and Basilidians are made without artistical feeling, - they were Amulets.”; E. Babelon, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* II (1896) 1481, s.v. *gemmae*: „Les sujets et emblèmes divers gravés sur les gemmes qui servent à de pareilles pratiques, sont d'une barbarie qui trahit un public rebelle à l'émotion et à la jouissance que produit la contemplation des formes plastiques idéales.” A ritka ellenvélemények példájaként lásd Th. Wright: *Archaeologia* 30 (1844) 447, a középkori forrásokban említett antik gemmák kapcsán: „A considerable portion of them belong to the numerous class of these beautiful relics which are distinguished by the name of abraxas.”
116 *PGM* XII 263–266. A szöveg legutóbbi elemzése: Dieleman, *Priests, Tongues and Rites*, 165–170. Idézi J. Assmann egyik tanulmányát az általa kidolgozott „Names of the Nations”-motívumról, ami fontos a császárkori antik vallások egymáshoz való viszonyának megértéséhez: „Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability”: S. Budick – W. Iser (szerk.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford, 1996, 23–36.
117 *Communio loquendi cum deis immortalibus*. Apuleius, *Apologia* 26 nyomán.
118 Picatrix (Latinus) I 7, 1 (ed. D. Pingree): *sciencia vera privatus non est homo nisi equivoce*.

Rövidítésjegyzék

Bonner 1950
C. Bonner, *Studies im Magical Amulets*, Ann Arbor, 1950.
Chantry 1994
M. Chantry, *Scholia vetera in Aristophanis Plutum* (Scholia in Aristophanem III 4a), Groningen, 1994.
Chantry 1996
M. Chantry, *Scholia recentiora in Aristophanis Plutum* (Scholia in Aristophanem III 4b), Groningen, 1996.
Lapidaires
R. Halleux – J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, Paris, 1985.
LS
H. G. Liddel – R. Scott, *A Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Oxford, 1996.
Mastrocinque 2002
A. Mastrocinque (a cura di), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002.
Michel 2001
S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, London, 2001.
Michel 2004
S. Michel, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Berlin, 2004.
Nagy 2002
Nagy Á. M., „Gemmae magicae selectae. Sept commentaires sur l'interprétation des gemmes magiques”: Mastrocinque 2002, 153–179.
PCG
R. Kassel – C. Austin, *Poetae Comici Graeci*, Berolini (– Novi Eboraci).
PGM
K. Preisendanz – A. Henrichs (szerk.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I–II, Stuttgart, 1973–1974.
Positano, 1960
L. M. Positano, *Prolegomena et commentarium in Plutum* (Scholica in Aristophanem IV 1), Groningen, 1960.
SGG
A. Mastrocinque (a cura di), *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*, Roma, 2004.
ThGL
Thesaurus Graecae linguae (photomechanischer Nachdruck), Graz, 1954.
Waegeman 1987
M. Waegeman, *Amulet and Alphabet. Magical Amulets in the First Book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.