

Nagy Árpád Miklós (1955) ókor-kutató, a budapesti Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének munkatársa.

# Gyógyító ékkövek

Nagy Árpád Miklós

A klasszikus kultúrákra már a bronzkortól kezdve jellemző volt a vésett ékkövek használata. A drágaköveket (a leggyakrabban karneol, különféle színű jáspis, haematit, ónyx) változatos képekkel díszítették, a legtöbbször istenalakokkal, mitológiai jelenetekkel.

Valamikor a római császárkor kezdete táján újfajta gemmák terjedtek el, főleg a Mediterráneum keleti felében. Készítőikről és használóikról egyelőre alig vannak ismereteink és egy-két példányt kivéve egyik sem származik hiteles ásatásból. Az új tárgycsoport pontos körvonalait nehéz meghatározni, három nem kötelezően érvényes jellemző azonban világosan mutatja újdonságukat: a korábban használtakhoz új képek, új szövegek, új ikonográfiai szerkezetek társultak.

A hagyományos (a görög, római és egyiptomi pantheonba tartozó) istenek képmása mellett korábban sohasem látott alakok tűntek fel. A klasszikus ízlés számára alighanem a leggyakrabban előforduló új istenábrázolás lehetett a legképtelenebb: kakas a feje, ostort és pajzsot tartó ember a törzse, lába helyén két kígyó). Ezzel egyidőben tűntek fel a gemmákon az ún. karakterek (*kharaktéresz*), varázsjelek is. Némelyikük többezer éves múltra tekinthe-

tett vissza, hiszen már az ékírást jelek között is szerepelt, mások talán egyiptomi vagy héber írásjelek módosulásainak tekinthetők, a legtöbbjük mindenesetre ma is értelmezésre vár.

Korábban a gemmákra ritkán vésték szöveget; ha mégis, (a tulajdonos nevét nem számítva) általában szerencsekívánságokat (*Jó szerencsét! Élj boldogul!*). Most viszont általánossá váltak a feliratok. Ezeket a művelt közönség képes volt ugyan elolvasni, lévén görögül írták őket, de zömük bizonyosan teljesen érthetetlen maradt számára (pl. *ROMANDARÉ ARÉGORÓ*, *ABLANATHANALBA*, vagy a számos európai nyelvben az értelmetlen zagyvaságot jelentő *abrakadbra* szó őse, az *ABRASZAX*). A varázsigéről azt tartották, az istenek által használt nyelv szava, általában valamely isten titkos neve. Ugyanígy a varázsjeleket az istenek titkos pecsétjének tekintették.

A gemmák szerkezetét két újdonság jellemzi. A korábbi századokban a kép vagy a szöveg a kőnek mindig egyetlen lapját díszítette, hiszen a gemmát általában függőnek vagy gyűrűkőnek szánták, aminek csupán egyik oldala látható. Az újfajta darabokon viszont ennek ellenkezője figyelhető meg: nemcsak, hogy a kő mindkét oldalát, de olykor még a peremét is vésettől látták el. Meglepőbb talán a másik újítás: számos típusra azt is rávésték, mire szánják a követ. E célok zöme a gyógyítást szolgálta.

## NÉHÁNY TÍPUS

A néhány példányra rávésett felirat segített értelmezni azokat az ékköveket, amelyekre lefelé fordított vázára emlékeztető ábrázolást vésték (1. kép).

A kép elemeit nem tudták biztosan megnevezni, s a megnevezés ezúttal is elválaszthatatlan volt a kép egészének értelmezésétől. Számos fantasztikus elképzelés látott napvilágot, amíg Armand Delatte, a 20. század első felének kiemelkedő kutatója meg nem találta a megfejtést. A „váza” valójában egy anyaméh (a felső vonalak a két petevezeték, az alul kétoldalt lévő S-alakú vésetek pedig a méhszalagokat jelölik), a méhszájat pedig hosszú szárú kulcs zárja el, világos utalással a születés szabályozásának örök vágyára. A néhány példányon olvasható felirat azonban azt mutatja, hogy ennél többet is reméltek az ilyesfajta



1. kép. Nőgyógyászati célú zöld kő gemma anyaméh és kulcs ábrázolásával, római császárkor (Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény)



2. kép. Belgyógyászati célú chrysopras gemma Chnoubis isten ábrázolásával, előlap, római császárkor (Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény)



3. kép. A gemma előlapjának lenyomata

gemmáktól: „*méh, maradj a helyeden!*” – utalva arra a széleskörben elterjedt képzetre, hogy a nő testében helyét változtató anyaméh (*hüisztér*) lelki és idegi betegséget okozhat.

Egy további kőre kígyótestű, oroslánfejű alakot véstek, feje körül hétágú sugárkoszorúval (2–3. kép).

A hátlapon Chnoubis isten neve, közepén pedig a rá jellemző varázsjel látható (4. kép). A gemma azért sorolható a gyógyító kövek csoportjába, mert a hermétikus iratok között fennmaradt egy recept, ami gyomorpanaszok ellen éppen ilyesfajta vésett kő használatát javallja.

A szentpétervári Ermitázs egy híres gemmájának előlapját a görög művészet egyik gyakori témája díszíti: a repülő Perszeusz, kezében a Gorgó levágott fejével (5. kép). A hátlapra vésett felirat tanúsága szerint viszont a darab izületi bántalmak ellen szolgált: „*menekülj köszvény, Perszeusz üldöz téged!*”.

A kutatók varázsgemmának nevezik az ilyesfajta vésett köveket. A név nem ókori, hanem a 20. század elején keletkezett és egy fogalom pár értéktelenebbnek tekintett tagjához kapcsolódik: a vallással szemben a varázsláshoz. A név pontosan kifejezi a klasszikus *humanitas* eszményétől áthatott és jellemzően klasszicista ízlésű ókortudomány irántuk érzett viszolygását: általában a racionalitása miatt csodált görög szellem kihunyásának szégyellni való dokumentumait látták bennük, a klasszikus antikvitástól idegen („keleti”) szellem képviselőit. Mindez egyben azt is jelenti, hogy a gyógyító céllal készített köveket aligha tarthatták többre szemfényvesztő kuruzslók kellékeinél.

Annak megállapítása, hogy egy gyógyító célú vésett kő a maga korában hatékony volt-e, persze kívül esik az ókortudomány mai lehetőségein. A varázsgemmák 5000-re becsült nagy száma mindenestre önmagában is figyelmeztet, *illo tempore* nagy volt irántuk a kereslet. Érdekes tehát áttekinteni, hogyan rekonstruálható egy gyógyító célra készített ékkő jelentés-szerkezete (hatásmechanizmusa).

Általában véve készítésük menete a következőképpen rekonstruálható. Ha egy varázsló (*magosz*) megalapított egy varázslatot, pontosan meghatározta, milyen gemmára van szüksége. Ennek alapján egy vésnök (*scalptor*) kivészte a megfelelő darabokat. Ez azonban még mindig csupán váz volt. A gemmát azt tette amuletté, ha a varázsló a beavatás (*teleté*) rítusa révén beleszötte a világot uraló erők hálózatába. A gemmát a *teleté* tette talizmánná (*teleszma*). De mi kerüljön egy vésett kőre és miért?

## EGY BELGYÓGYÁSZATI GEMMA

Egy haematit gemma előlapjának közepén talapzatra vagy oszlopra helyezett gömbön álló, sugárkoszorús, gémszerű madár látható. A jelenetet állatok veszik körül: alul krokodil, fölül skarabeus, kétoldalt egy-egy madár, skorpió és kígyó, végül pedig egy-egy S-forma *kharaktér* (6. kép). Mintegy tucatnyi további gemma mutatja ugyanezt a szkémát, illetve ennek változatait. Pontosabb keltezése egyelőre nem lehetséges: sem az ikonográfiai kompozíció, sem a gemma hátlapjára vésett, háromféle betűből álló szöveg alapján megállapítható paleográfiai jegyek nem kínálnak biztos kiindulópontot. Csábító lenne ugyan a ritka ábrázolási típust a 139. évvel, a főnix eljövételének hivatalosan is elfogadott dátumával kapcsolatba hozni, de erre valójában nincs érv. Stiliztikai alapon pedig legfeljebb ha annyi mondható, hogy a világosan tagolt, szabályos kompozíció, az alakok tiszta és pontos vésete a klasszikus formanyelv általános érvényét tanúsítja és a császárkor első felét (jelképesen az 1–2. századot) sugallja a készítés legvalószínűbb idejéül. Egyelőre ugyancsak nincs mód érdemben tárgyalni a készítés helyét sem. A csoport egyik darabja ciprusi, három további pedig szíriai-libanoni magángyűjteményből származik. Ez éppúgy nem elégséges

kiindulópont, mint az a tény, hogy döntően az egyiptomi vallás elemei találhatók rajtuk.

Már a csoportot elsőként tárgyaló Campbell Bonner, a varázsgemmak legkitűnőbb kutatója fölismerete, hogy a sugárkoszorús madár főnix, a Nap, az újjászületés egyik par excellence jelképe. A gemma másik oldalán viszont egy ettől tökéletesen eltérő cél van megjelölve: ‘pepte’ – ‘eméssz!’. A főnix képével díszített amulettől tehát belgyógyászati hatást vártak. A szöveg talán rejtett értelemére gyanakvó kutatót hamar elbátortalanítják olyan rokon darabok, amelyek hátoldalán a ‘sztomakhu’, s végső érveként a ‘sztomakhe pepte’ – ‘gyomor, eméssz!’ olvasható. Adódik a kérdés: milyen kapcsolat révén kerülhet éppen ez a kép és éppen ez a szöveg egyetlen amulettre?

Az eddigi kutatók (C. Bonner és Dierk Wortmann) a *similia similibus* elve alapján magyarázták kép és felirat kapcsolatát. Amiként a főnix, a páciens gyomra is szülessék újjá, ezúttal panaszok nélkül; vagy: amiként a főnix minden táplálékot meg tud emészteni, tegye ezt a gyomor is. Rögtön fölmerül azonban néhány ellenvetés: mi a kapcsolat a főnix és az egyes szám második személyhez intézett imperativus (*pepte!*) között? Mi magyarázza a csoport darabjai közötti ikonográfiai különbségeket? Egyáltalán, miért volt szükség a bonyolult és egyedi képkompozícióra? Az ikonográfiai kompozíció ugyanis csakis ezeken a gemmákon fordul elő az antik művészetben – a jelek szerint a gemmák számára alkották meg.

Látható, az értelmezés fő nehézsége abból fakad, hogy nem tudni: az önmagában értelmezhető szöveg milyen módon kapcsolódik az önmagában szintén probléma nélkül értelmezhető képhez. Másképpen fogalmazva: hogyan rekonstruálható a talizmán jelentés-szerkezete?

## MI LEHETETT A KÉP FELADATA?

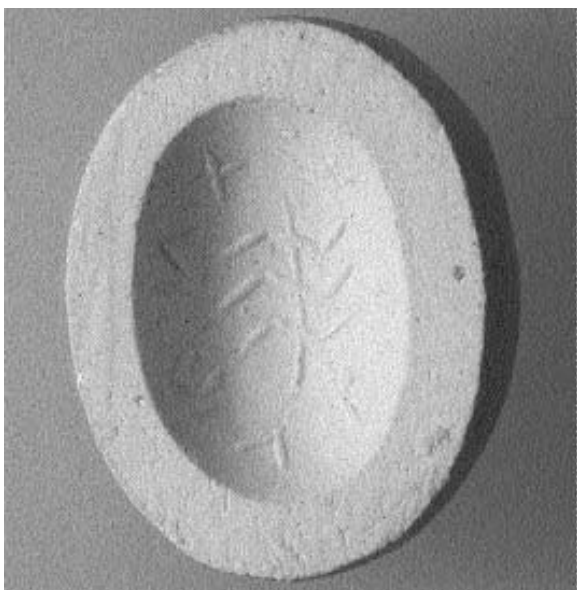
Ezen a ponton érdemes a császárkori mágia legfontosabb írott forrásaihoz, a varázsrecepteket és -rítusokat tartalmazó gyűjteményes könyvekhez (ún. varázspapiruszok; *Papyri Magicae Graecae, PGM*) fordulni. Ezekben ugyanis a gemmákat saját szellemi kontextusukban említik, hogy melyik praktikában éppen mi volt a dolguk (a *praxisz* szó egyik jelentése ‘varázslat’).

A varázspapiruszokon 15 esetben javasolják gemma készítését. Ezek a szövegek a rájuk vésett kép és a gemma funkciója alapján két csoportba sorolhatók. Mindkettőt egy-egy példa szemlélteti:

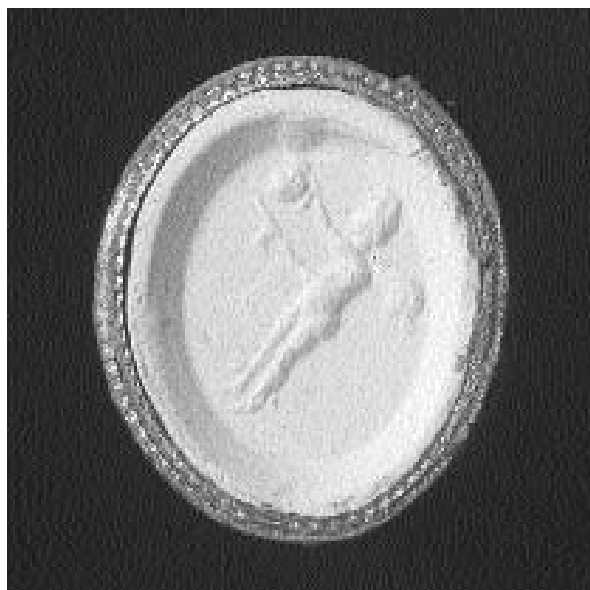
A *PGM XII.* könyvének egyik praxisában (270–350) a mágus a Napistenhez fohászkodik, tegye hatalmassá sikert és erőt biztosító gyűrűjét. A gyűrűhöz gemma is kell. Héliotrop kőre Hélioszt kell vésni: „egy vastag kígyó koszorú alakban, a farka a szájában. Belülre szent skarabeuszt, napsugarakkal”, a hátlapra pedig az isten egyik titkos nevét. Itt tehát a gemmát a segítségül hívott isten képe díszíti.

A másik típusba azok a varázslatok tartoznak, amelyekben a mágus egy daimónnak ad parancsot, hogy hozza elébe a szeretett lányt: „Megidézlek téged a nagy istenre, az ég tetején lévőre, ... akinek a nevét senki sem nevezheti meg – csakis én, a tőle való hatalom révén.” „Amikor ezt csinálod” – írja tovább a recept –, „legyen nálad egy vasgyűrű, amelyre lótuszon ülő Harpokratészt véstek, s (az isten) neve pedig *Abraszax*.” (*PGM LXI* 1–38).

A varázspapiruszok tanúsága szerint a gemmákra vésett kép lényegi eleme a praxisnak. Az első példában a gemmára vésett skarabeus az imában megszólított napisten egyik alakja. A másodikban a démont a varázsló imája



4. kép. A belgyógyászati gemma hátlapjának lenyomata



5. kép. Kőszvény ellen szánt sardanyx gemma lenyomata a repülő Perszeusz képével (Szentpétervár, Ermitázs)

mellett a napisten képmását hordozó gyűrű döbbsenti rá a varázsló hatalmára, és kényszeríti engedelmességre. A képek tehát aktív részei a varázslatnak. Nem arra valók, hogy díszítsék a gemmát, és nem is arra, hogy megörökítsenek valamilyen eseményt. Arra szolgálnak, hogy segítsenek megidézni, odavarázsolni az istent. Funkciójuk tehát nem dekoratív, nem is kommemoratív (mint a klasszikus művészetben szokásos), hanem performatív.

Mindezek alapján tehát a főnixes gemmára vésett kép és szöveg között a *similia similibus* elvénél erősebb illeszkedést lehet feltételezni. A kép elsősorban is a napistent megszólító invokációnak tekinthető. A megszólított istent itt főnix képében ábrázolták. A mágus az ő közbenjárását kéri; az ő nevében adja ki a parancsot az ügyfél gyomrának: tedd a dolgod!

### A KÉP JELENTÉS-SZERKEZETE

Annak megállapításához: vajon milyen módon szólítja meg a gemma a megidézett istenséget, a gemmára vésett képet érdemes elemezni.

A klasszikus ikonográfia ismerői számára a kompozíció központi eleme a császári pénzverés egy kedvelt motívumát idézi: az univerzumot jelképező *globuson* álló *phoenix* képét. Azonban már a csoportot elsőként tárgyaló C. Bonner felismerte, hogy a gömbön álló madár itt nem politikai jelentésben szerepel, hanem egy Hérodotosz által leírt történetet ábrázol. Hérodotosz szerint a főnix ötszáz évenként Keletről megérkezik Egyiptomba, Héliopolis városába. Magával hozza egy myrrhatojásba burkolva az apja tetemét, és eltemeti a napisten szentélyében. Ehelyütt nincs mód a szöveg elemzésére, az itt tárgyaltak szempontjából csupán két fontos mozzanatot érdemes kiemelni. Az egyik, hogy a hérodotoszi *phoenix* mögött jól rekonstruálható az egyiptomi teológiában fontos szerepet játszó *benu*-madár, a bebalzsamozott apját a héliopolisi templomban elhelyező madár mögött pedig az Osirist eltemető Horus, illetve az elhunyt apja örökébe lépő fáraó alakja. A másik mozzanat, hogy a történet kulcseleme, a myrrhatojásba temetkező főnix kívül van a *benura* vonatkozó egyiptomi hagyomány magas-theológiai vonulatán. Ebben ugyanis nem apáról és fiáról van szó, hanem az egyetlen *benunak* Osirissal és Rével–Horussal egyaránt meglévő teológiai kapcsolatáról. A hérodotoszi *phoenix* mögött fölsejlő egyiptomi képzetek tehát, máshonnan vett kifejezéssel nem a *theologia colta*, hanem az *incolta* tartományából valók.

A kép szerkezetében a középső tengely (skarabeusz – főnix – krokodil) jól elválízik a kétoldalra vésett állatpárok-tól. Ha a klasszikus ikonográfia felől nézzük, a krokodil és a skarabeusz kozmikus keretbe foglalja a Phoenix képét: a kiterjesztett szárnyú skarabeusz kb. a 'fent', a krokodil pedig a 'lent' jelölésére. Ebben az esetben tehát az attribu-



6. kép. Belgyógyászati célú haematit gemma: oszlopon álló főnix (Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény)

tumok egyiptizáló jelentésben a klasszikus ikonográfia egy szokásos szkémája szerint értelmeződnek.

Az egyiptomi vallás felől nézve azonban egészen más jelentések körvonalazódnak.

A három állat – három egyiptomi kép a jellemzően három fázisában elgondolt Nap ábrázolására. A főnix/*Benu* és a skarabeusz ismert képe a fölkelő napnak, ami a napfelkelte előtt közvetlenül – többek között éppen egy varázspapirusz tanúsága szerint – krokodil alakját ugyancsak magára öltheti.

A három állat – három egyiptomi kép az újjászületés, a megújuló idő ábrázolására. A skarabeusz egyiptomi neve *Cheperi*: a Változó. A krokodil, számtalan egyéb jelentésváltozat mellett, már VI. Ramszesz kora óta, szintén előfordul ebben a kontextusban: hieroglifája többek között az időt is jelölheti. Ahogy az alexandriai Clemens írta: az egyiptomiak szerint a Nap útja teremti az időt, amit a krokodil jelképez. A gemma tengelyét alkotó képek jól párhuzamba állíthatók az egyiptomi teológiai időszemlélet két alapfogalmával, a mindig megújuló, illetve a végleges alakját elnyert (elmúlt) idő fogalom-párjával (skarabeusz – főnix – krokodil: *neheh*; a szentélyben elhelyezett myrrhagömb: *djet*). Ha pedig az egyiptomi mitológia nyelvén fogalmazzuk meg: a kép központi része Osirist és Horust, illetve a napistent mint Osiris és Horus együttesét ábrázolja. A kísérő állatpárok: az énekesmadár, a skorpió és a kígyó értelmezésének egyetlen közös szála ugyanide kapcsolódik. Osiris és Horus történetének további főszereplői Isis és Nephthys istennő. Mindketten ölthetik magukra fecske, skorpió és kígyó alakját is.

A kép néhány mozzanata a gemma szerkezetének egy további vonását sejteti. A gömb alatti tárgy a császárkori glyptikában istenszobrok talapzatát vagy templomok oszlopait szokta jelölni. Az első jelentés jól illik a gemma

javasolt értelmezéséhez, hiszen nyomatékokat ad a *nimbusz* révén amúgy is a szakrális szférába emelt madár isteni voltának. Mégsem érdemes teljesen figyelmen kívül hagyni a másodikat sem. Az „oszlop” ugyanis utalhat a főnix-legenda színhelyére: Héliopolis egyiptomi neve *Junu* azaz ‘*Oszlopváros*’. Elképzelhető tehát, hogy az értők számára a talpazat egy másik jelentést is hordozott: az egyiptomi vallásban gyakori és a klasszikus kultúrában sem ismeretlen módon, a szót képpel kifejezve utalt a főnix legendájának színhelyére, Héliopolisra. Hasonló rejtett kapcsolódás a hérodotoszi történet két további eleménél is feltételezhető. Már A. B. Lloyd utalt a ‘*benu*’ és a ‘*mürrha*’ szó egyiptomi gyöke közötti hasonlóságra; a ‘tojás’ szó pedig ‘fiúgyermek’, ‘múmiakoporsó’ jelentést is hordozott. Mindez távolról sem pusztá szójáték, hanem az egyiptomi vallás egyik alaptörvényének példája: az egymással kapcsolatban lévő szavak egymással kapcsolatban lévő dolgokat neveznek meg. Mindez jól mutatja a gemmára vésett kompozíció fáraónikus gyökereinek mélységét, s egyúttal jól illeszkedik a mágia egyik alapvető vonásához, a mindenséget átható *szümpatheia* törvényéhez.

Az értelmezés sokfélesége (ami bizonytalansággal is kiegészíthető) egyáltalán nem a gemma tervrajzát elkészítő mágus feladványkedvelő természetét tanúsítja. Mindegyik értelmezés egy-egy teológiai állítás a megidézendő istenről. A gemma ikonográfiai többértelműsége a mágikus invokációk teológiai változatosságával rokon. Az egymással akár ellentmondásban is lévő jelentések azt tanúsítják, a mágus ismeri az istent – joggal parancsol hát az ő nevében a démonra. A gemma vésete tehát képpé formált ráolvasás, fohász az istenhez.

Mindez azonban csupán részleges válasz arra a kérdésre, hogy a Napisten számtalan ábrázolása közül miért éppen a főnixet tartották alkalmasnak erre a varázslatra. A darab funkciójának tehát kapcsolódnia kell a Phoenixre vonatkozó mítikus hagyományhoz is. Ezzel a hagyománnyal a gemma hátlapján megfogalmazott cél egyetlen ponton érintkezik. A madárról szóló görög és római, pogány és keresztény írott források egységes tanúsága szerint a főnixet még senki sem látta táplálkozni. „*Neminem exstitisse qui viderit vescentem*” (Manilius). A gemma főntebb rekonstruált jelentés-szerkezete tehát egy hasonlattal bővíthető: „amiként a főnixnek soha nem lehetnek emésztési zavarai, a gemma használójának se legyenek!”

Mint főntebb szó volt róla, a varázsgemmák koracsászárkori megjelenését és rohamos elterjedését a klasszikus antik hagyomány bomlásának jeleként szokás tekinteni: ezek a talizmánok nem a görög-római vallás, hanem a „ke-

leti hatásokra” megerősödött varázslás emlékei. Ezzel szemben legalább három súlyos érv hozható fel. A 20. század végére érvénytelenné vált vallás és mágia hagyományos és általános érvényűnek tekintett szétválasztása, s ezzel együtt a két fogalom hierarchikus viszonya is. Másrészt a drágakövek tulajdonságairól és varázserejéről írott ókori szakmunkákban (*lithika*) több tucatnyi vésetet ajánlanak amulettnek. Varázsigék, -jelek csupán elvétve fordulnak elő közöttük, a javasolt képtípusok zöme pedig megkülönböztethetetlenül simul az antik glyptika szokásos emlékei közé (pl. Venus Victrix vagy Athéna Parthenosz). Végül pedig érdemes újra utalni arra a régóta ismert tényre, hogy gyógyhatású gyűrűk, talizmánok már a klasszikus kori irodalomban (pl. Aristophanész komédiáiban) is szerepet játszanak. A varázsgemmák újdonsága tehát nem abban van, hogy korábban nem volt célokat szolgálnak, hanem (legalábbis a régész számára) abban, hogy talizmán-voltukat a rájuk vésett kép és szöveg közvetlenül láthatóvá teszi. Az igazi különbség mágikus és nem-mágikus gemmák között nem a felhasznált ikonográfiai és szöveg-szkhémák alapján határozható meg; a varázsló használhatott képet is, varázsigét is, varázsjelet is – de akár csupán valamelyiket vagy éppen egyiket sem. A mágia éppen attól mágia, hogy egy tetszőleges szkhémát vagy tárgyat (pl. Perszeusz képét vagy éppen egy ócska lámpát Aladdin történetében) varázserejűvé lényegítsen át, mássá tegyen, mint ami egyébként. A mágikus tárgyakat – így a gemmákat is – végső soron a beavatás/átlényegítés, a *teleté* különíti el a nem-mágikusaktól, teszi talizmánná (*teleszma*).

A gyógyító *magosz* nézőpontjából nézve a varázsgemmák talán éppen nem a bomlás, hanem a technikai tökéletesedés jelei. Újdonságuk talán éppen abban rejlett, hogy a korábbiaknál hatékonyabb eszközökkel segítették őt gyógyító céljai elérésében: a drágakő, a kép és a szöveg együttes erejével.

## IRODALOM

A főnixes gemma elemzése egy franciául megjelent tanulmány magyar változata: „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; lásd még „*Gemmae magicae selectae*. Sept notes sur l’interprétation des gemmes magiques”: A. Mastrocinque (szerk.), *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, Bologna, 2002, 153–179.

A varázsgemmákról készült alapmű C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950. A legbővebb katalógus: S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum I–II*, London, 2001. A legújabb irodalomról jó áttekintést ad az A. Mastrocinque által szerkesztett tanulmánykötet (lásd fent).