

Articoli/Articles

HEILUNG IM KONTEXT VON REGENERATION  
UND SYMPATHIELEHRE: ZUR REZEPTION ÄGYPTISCHER  
MOTIVE IN DER BYZANTINISCHEN MEDIZINISCHEN  
GEBRAUCHSLITERATUR

ISABEL GRIMM-STADELMANN

Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, D

SUMMARY

*HEALING IN THE CONTEXT OF REGENERATION AND SYMPATHY  
THE RECEPTION OF EGYPTIAN MOTIFS IN BYZANTINE  
MEDICAL LITERATURE*

*The Byzantine physician Alexander of Tralles reports quite a number of iatromagical therapies and healing amulets which very often recall Egyptian motifs. The main source for such a Byzantine reception of Egyptian motifs might be the graeco-egyptian papyri, the so called "texts of ritual power" and their tradition in late antique compilations like Cyranides and Testamentum Salomonis. Some examples of amulets cited by Alexander of Tralles concerning the motif of regeneration show the continuity of some Egyptian motifs during Byzantine and even until post-Byzantine times.*

*Einleitung*

Der Regenerationsaspekt besitzt innerhalb altägyptischer Rituale bei regelmäßig sich wiederholenden Ereignissen, wie beispielsweise Jubiläen, einen besonderen Stellenwert. Regeneration, Wiedergeburt

*Key words:* Byzantine medical literature - Alexander of Tralles - Iatromagical Amulets - Texts of Ritual Power - Cyranides - Testamentum Salomonis - Demonology - Decanal Melothesy - Egyptian Motifs - Regenerative Aspects of Healing

und rituelle Verjüngung spielen auch in etlichen Heilkonzepten eine bedeutende Rolle, in denen verschiedene ägyptische Einzelmotive und Motivgruppen<sup>1</sup> verarbeitet sind. Über die gräkoägyptisch-koptische Überlieferung als maßgeblicher Zwischenstufe haben diese Motive dann, in transkulturell-synkretistischer Verschränkung, als eine Art iatromagischer “Komplementärtherapie” Eingang in einige medizinische Schriften des byzantinischen Zeitalters (ca. 400-1453)<sup>2</sup> gefunden. Als nicht unwesentlicher Bestandteil postbyzantinischer Rezeptsammlungen, der sogenannten *Iatrosophia*, lässt sich der Einfluss solcher, ursprünglich ägyptischer Motive oftmals sogar bis weit in postbyzantinische Zeit hinein nachvollziehen. Anlässlich seines Geburtstages möchte ich dem verehrten Jubilar nun einige Überlegungen zur Rezeption ägyptischer Motive, insbesondere des Regenerationsmotivs, in byzantinischen medizinischen Texten widmen, verbunden mit meinen herzlichsten Glückwünschen.

Die byzantinische medizinische Gebrauchsliteratur<sup>3</sup> umfasst eine breite Vielfalt an Schriften, die grösstenteils zielgerichtete Kompilationen traditioneller Quellen, insbesondere der Schriften des *Corpus Hippocraticum* und Galens<sup>4</sup>, darstellen und, je nach Bestimmung und Benutzerkreis, entweder als vornehmlich medizintheoretisch orientierte Nachschlagewerke mit universalem Anspruch in Erscheinung treten, oder aber ganz gezielt der medizinischen Praxis sowie der Ausbildung des ärztlichen Nachwuchses dienen. Praxisorientierte Handbücher und Kommentare, diagnostisch-therapeutische Spezialabhandlungen zu einzelnen Themenkreisen und professionelle Krankenhausliteratur (*Xenônika*)<sup>5</sup> bis hin zu mehr oder weniger ausführlichen Rezeptsammlungen (*Dynamera* und *Iatrosophia*) lassen neben der traditionellen Quellenbasis eine Vielzahl dynamischer, gelegentlich sogar innovativer, aber stets konkret praxisorientierter Denkansätze der byzantinischen Ärzte, Fachkompilatoren oder auch Redaktoren erkennen. Dies wird be-

sonders deutlich in der Diskussion unterschiedlicher zur Verfügung stehender Therapiemöglichkeiten, wobei nicht selten individuell-patientenbezogene Entscheidungen in Gegensatz zu den traditionellen Überlieferungen stehen können und diese mitunter sogar kritisieren<sup>6</sup>. Vor dem Hintergrund einer solchen kritischen Hinterfragung traditioneller Heilkonzepte und Therapieanweisungen in Verbindung mit der Berücksichtigung entsprechender Patientenwünsche lässt sich in einigen byzantinischen Quellen die situationsbezogene Ergänzung konventioneller Therapiemaßnahmen durch Iatromagie<sup>7</sup> feststellen. Den Patienten wird zusätzlich zur konventionellen Therapie zur Anwendung heilkräftiger Amulette geraten, deren Auswahl eine möglichst weit zurückreichende und kontinuierlich aufrechterhaltene Überlieferungstradition der einzelnen Amulettmotive zugrunde lag, als Garant eines erfahrungsbasierten (διὰ πείρας) Erfolgsfaktors.

In den von den byzantinischen Ärzten bzw. den Verfassern, Kompilatoren oder Redaktoren entsprechender medizinischer Schriften ausgewählten und überlieferten Amuletten werden häufig ägyptische Motive verarbeitet, wobei die Byzantiner nicht auf genuin altägyptische Primärquellen zurückgegriffen, sondern sich vielmehr auf die zeitlich näherliegenden spätantiken und gräkoägyptischen Quellen konzentriert haben. Primärquellen für die byzantinische Rezeption ägyptischer Motive sind demnach die Vertreter der byzantinischen medizinischen Gebrauchsliteratur selbst, anhand deren Kompilationstechnik und Auswahlmodalitäten wahrscheinliche Quellen im Bereich der gräkoägyptischen Überlieferung ermittelt werden können. Aus diesem Grund wird zu Beginn des Beitrages die zugrundeliegende Quellensituation erläutert, in der Folge dann die für die byzantinische Iatromagie entscheidenden Faktoren der Sympathielehre und Dämonologie. Abschließend werden einige Textbeispiele zum Themenkreis, 'Heilung als Regenerationsprozess' vorgestellt.

*Die Quellsituation I: Alexander von Tralleis und die alexandrinischen Wissenssammlungen*

Hauptquelle und Ausgangspunkt für die byzantinische Rezeption iatromagischer Heilanwendungen ist die “Abhandlung über die inneren Krankheiten in zwölf Büchern” (*Therapeutika*<sup>8</sup>) des Arztes Alexander von Tralleis (wohl Anfang/Mitte des 6. Jh. n. Chr.<sup>9</sup>) sowie seine Schrift “Über die Fieber” (Περὶ πυρετῶν), deren Zugehörigkeit zu den *Therapeutika* nach wie vor kontrovers gesehen wird<sup>10</sup>. Alexander entstammte einer kleinasiatischen Arztfamilie, über die der Jurist und Historiker Agathias *Scholastikos* (ca. 532-582) berichtet<sup>11</sup>, studierte im ägyptischen Alexandria und übte anschließend den Arztberuf in Rom aus. Die *Therapeutika* sind im *Prooimion* als Alterswerk (διὸ καὶ γέρον λοιπὸν πειθαρχῶ καὶ κάμνειν οὐκέτι δυνάμενος) ausgewiesen, das er auf Wunsch eines Freundes nach seinem Ausscheiden aus dem aktiven Berufsleben verfasst habe, um nachkommende Ärztegenerationen an seiner praktischen Erfahrung teilhaben zu lassen<sup>12</sup>. Hinweise auf persönliche Schwierigkeiten, Schicksalsschläge und Anfeindungen aus Kollegenkreisen durchziehen sein Werk ebenso wie ein spürbares Bedürfnis, von der Konvention abweichende Therapieansätze ausführlich und wiederkehrend zu rechtfertigen. Alexanders Aufgeschlossenheit unkonventionellen Heilkonzepten gegenüber, worunter sowohl Amulettanwendungen wie auch iatromagische Arzneimittel zu verstehen sind, diene letztendlich dem Ziel, Autoritäten kritisch zu hinterfragen<sup>13</sup>, medizinethische Richtlinien neu zu überdenken<sup>14</sup> und die psychische Belastung des Patienten zu reduzieren. Alexanders Vorgehensweise ist weniger von “Aberglauben” im heutigen Sinne als vielmehr äußerst rational motiviert, indem er sich auf eine Vielzahl einschlägiger schriftlicher und mündlicher<sup>15</sup> Quellen sowie auf ausgewählte Spezialliteratur<sup>16</sup> stützt. Er rechtfertigt seine Vorgehensweise unter Berufung auf Galen<sup>17</sup>, der trotz seiner anfänglichen Ablehnung der “ägyptischen Zauberei”<sup>18</sup> die Heilwirkung verschiedener pflanzlicher

und mineralischer Amulette in Patientenversuchen getestet hat. Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass die rein von den Amulettmaterialien ausgehende Wirkung nicht ganz von der Hand zu weisen sei, weshalb er sogar eine eigene Schrift zu Amuletten und deren Wirksamkeit geplant, aber nicht realisiert habe<sup>19</sup>. Alexander von Tralleis nimmt genau hierauf Bezug, wenn er Galen folgendermaßen zitiert:

AlexTrall., Ther. XI, 1 (II, 473-475  
Puschmann)

ἔτι δὲ καὶ ὁ θειοτάτος Γαληνὸς  
μηδὲν νομίσας εἶναι τὰς ἐπωδάς ἐκ  
τοῦ πολλοῦ χρόνου καὶ τῆς μακρᾶς  
πειράς εὖρε μεγάλως δύνασθαι αὐτάς.  
ἄκουσον οὖν αὐτοῦ λέγοντος, ἐν ἧ περι  
τῆς καθ' Ὁμηρον ἰατρικῆς ἐξέθετο  
πραγματείας· ἔχει δὲ οὕτως· ἔνιοι γοῦν  
οἴονται τοῖς τῶν γραῶν μύθοις εἰκέναι  
τὰς ἐπωδάς, ὥσπερ καὶ γὰρ μέγροι  
πολλοῦ· τῷ χρόνῳ δὲ ὑπὸ τῶν ἐναργῶς  
φαινομένων ἐπίσθηται εἶναι δύναμιν ἐν  
αὐταῖς· ἐπὶ τε γὰρ τῶν ὑπὸ σκορπίου  
πληγέντων ἐπειράθηται ὠφελείας,  
οὐδὲν δ' ἦπτον κατὰ τῶν ἀμπαγέντων  
ὀστέων ἐν τῇ φάρυγγι δι' ἐπωδῆς εὐθὺς  
ἀναπυομένων. καὶ πολλὰ γενναῖα καθ'  
ἕκαστόν εἰσι καὶ ἐπωδαὶ τυγχάνουσαι  
τοῦ σκοποῦ· εἰ οὖν καὶ ὁ θειοτάτος  
Γαληνὸς μαρτυρεῖ καὶ ἄλλοι πολλοὶ  
τῶν παλαιῶν, τί κωλύει καὶ ἡμᾶς, ἅπερ  
ἔγνωμεν ἐκ πείρας καὶ ὅσα ὑπὸ φίλων  
γνησιῶν, ταῦτα ἐκθέσθαι ὑμῖν;

*Auch der ruhmreiche Galen, welcher doch die Zaubersprüche für nichts achtete, hat im Verlauf der Zeit und durch lange Erfahrung gefunden, dass sie mächtige Kräfte besitzen. Es ist deshalb interessant, zu hören, wie er sich in der Abhandlung ‚über die ärztliche Behandlung bei Homer‘ darüber ausgesprochen hat. Die Stelle lautet folgendermassen: ‚Manche glauben, dass die Zaubersprüche den Märchen der alten Weiber gleichen, wie auch ich es lange Zeit that. Ich bin aber mit der Zeit und durch ihre augenscheinlichen Wirkungen zu der Ueberzeugung gelangt, dass in ihnen Kräfte wohnen; denn ich habe ihren Nutzen bei Skorpionstichen kennen gelernt und ebenso auch bei Knochen, welche im Schlunde stecken geblieben waren und in Folge des Zauberspruches sofort wieder ausgehustet wurden. Viele Mittel sind in jeder Beziehung vortrefflich und die Zaubersprüche erfüllen ihren Zweck.‘ Wenn demnach sowohl der grosse Galen, als auch noch viele andere Aerzte des Alterthums dies bezeugen, warum sollten wir Euch nicht Das, was wir aus eigener Erfahrung kennen gelernt und von glaubwürdigen Freunden gehört haben, hier mittheilen? [Übers. Puschmann II, 472-474]*

Mit der ägyptischen Medizin in ihrer gräkoägyptischen Ausformung ist Alexander von Tralleis wohl erstmals während seiner Studienzeit in Alexandria in Kontakt getreten, wo er sicherlich auch mit dort ansässigen Ärzten ins Gespräch kam und dadurch Hinweise auf entsprechende Quellen und Überlieferungen, aber auch auf alternative Therapiemöglichkeiten und Arzneimittel erhielt. Schwerpunktmäßig in Alexandria ist wohl auch der von Wolfhart Westendorf und Robert K. Ritner vertretene und sehr wahrscheinlich seit dem 3./2. Jh. v. Chr. nachweisbare fachwissenschaftliche Wissenstransfer zwischen ägyptischen und nichtägyptischen Gelehrten zu verorten<sup>20</sup>, woraus ebensolche, heute leider verlorene Text- und Wissenssammlungen hervorgingen, über die Galen mehrfach nicht nur berichtet, sondern mit denen er sich ganz intensiv kritisch auseinandergesetzt hatte. Aus seiner ausführlichen Rezension des alphabetisch geordneten und mehrsprachigen Verzeichnisses unterschiedlicher Arzneipflanzen eines gewissen Pamphilos, der als γραμματικός bezeichnet wird,<sup>21</sup> lässt sich schließen, dass die Verfasser bzw. Redaktoren solcher Wissenssammlungen nicht unbedingt Ärzte gewesen sind, sondern vielmehr Philologen. Dies trifft auch auf einen gewissen Alexandriner namens Didymos zu, über den die Suda<sup>22</sup> berichtet, er sei γραμματικός gewesen, Zeitgenosse von Antonius und Cicero, und man habe ihn χαλκέντερος genannt, da er über 3.500 Bücher verfasst haben soll. Alexander von Tralleis wiederum zitiert – stets unter Bezugnahme auf Galens Vorbild – mehrfach aus einem seiner Werke, mit dem Schwerpunkt auf der Überlieferung unterschiedlicher Amulette und Wundermittel:

AlexTrall., Ther. VII, 9 (II, 319  
Puschmann)

εἰ δὲ πολλῶν καὶ ποικίλων γενομένων  
ἀπαρὰ μύθητος ὁ κάμων εἶη, μηδενὸς  
τῶν ἀπὸ τῆς τέχνης ἰσχύοντος

*Wenn aber alle Mühe umsonst ist, der  
Kranke gar keine Erleichterung erhält, und  
keines der Mittel, welche die Wissenschaft*

βοηθήσαι τῇ δυστροπία τοῦ νοσήματος, καὶ τοῖς φυσικοῖς περιάπτοις οὐδὲν ἄτοπον κεχρησθῆαι χάριν τοῦ σώσαι τὸν κάμοντα· καὶ γὰρ ἀσεβές ἐστι τοιοῦτον παραλιπεῖν καὶ γενέσθαι κώλυσιν τῶν εἰς σωτηρίαν συντελούντων τῷ κάμοντι, ὅποτε καὶ ὁ θειοτάτος Γαληνὸς καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ τοῦτοις ἐχρήσαντο. ὁ μὲν οὖν σοφώτατος Δίδυμος εἶπεν ἐν τῇ ὀκτατόμῳ αὐτοῦ βιβλῷ οὕτω καλουμένη.

*empfiehlt, gegen das hartnäckige Leiden hilft, so ist es kein Fehler, sich der wunderthätigen Amulete zu bedienen, um die Heilung des Kranken zu erzielen. Denn es ist eine Sünde, einen derartigen Versuch zu unterlassen und Das, was dem Kranken Rettung bringen kann, zu verbieten, da ja auch der grosse Galen und die Aerzte, die vor ihm lebten, von den Wundermitteln Gebrauch gemacht haben. Der gelehrte Didymus hat in seinem sogenannten achtbändigen Werke die folgenden angeführt. [Übers. Puschmann II, 318]*

### *Die Quellensituation II: “texts of ritual power”, Kyraniden und Testamentum Salomonis*

Eine wichtige Schnittstelle zwischen alten, rituell-theurgisch geprägten Überlieferungen sowie den sukzessive hinzukommenden neuen philosophischen und religiösen Strömungen verkörpert das hermetische Schrifttum<sup>23</sup> und, in Abhängigkeit davon, ein sich über sämtliche Lebensbereiche erstreckender transkultureller Synkretismus, den insbesondere die gräkoägyptisch-koptischen Papyri beispielhaft widerspiegeln. Diese “texts of ritual power”<sup>24</sup> verstehen sich – vergleichbar mit den spätbyzantinischen Rezeptsammlungen, den *Iatrosophia* – als universale Lebenshilfen, die, keineswegs auf das Gebiet der Heilkunde beschränkt, Ratschläge für eine Vielzahl von Situationen des alltäglichen, aktiven Lebens beinhalten<sup>25</sup>. Einen wichtigen Stellenwert dabei nimmt die praktische Umsetzbarkeit der Anweisungen anhand von genauen Vorschriften zur Durchführung traditioneller Rituale und Rezitationen sowie zur Herstellung vielfältiger einfacher und komplexer Amulette. Die “texts of ritual power” in Kombination mit Auszügen aus dem hermetischen Schrifttum sind wohl als Primärquelle sowohl der alexandrinischen Wissenssammlungen, auf die Galen Bezug nimmt, wie auch des

Werkes des Alexandriner Didymos, auf den sich Alexander von Tralleis beruft, zu verstehen.

Auf dieselbe Quellenbasis stützen sich zwei Kompilationen, die, sehr wahrscheinlich beide im 4. nachchristlichen Jahrhundert entstanden, während des gesamten byzantinischen Zeitalters rezipiert wurden, nämlich die *Kyraniden*<sup>26</sup> und das *Testamentum Salomonis*<sup>27</sup>. Bei den *Kyraniden* handelt es sich um eine Kompilation in mindestens vier, vielleicht sogar sechs Büchern, in der unter Einbezug gräkoägyptischer Quellen eine umfassende Sympathielehre vor dem Hintergrund der Vorstellung vom Menschen als Mikrokosmos, der dem Makrokosmos des Universums entspricht, dargelegt ist. Demzufolge steht die gesamte *materia medica* untereinander, gleichzeitig aber auch zu den kosmischen Strukturen, in sympathetischer Verbindung, was sich dann wiederum auf die Herstellung diverser Arzneimittel und heilkräftiger Amulette auswirkt. Das erste Buch der Kompilation, die erste *Kyranis*, unterscheidet sich formal und inhaltlich ganz grundlegend von den restlichen Büchern<sup>28</sup>: es ist, dem griechischen Alphabet folgend, in 24 Kapitel eingeteilt, wobei jedes Einzelkapitel vier Elemente (Pflanze, Vogel, Fisch und Stein) aufgrund ihres gemeinsamen Anfangsbuchstabens miteinander verbindet. Aus dieser Kombination wiederum ergeben sich dann nicht nur unterschiedliche Arzneimittel, sondern auch, basierend auf allen vier Elementen, als besonders wirksam beschriebene Ringamulette, deren Herstellungsanweisung deutlich an entsprechende Anweisungen der obengenannten “texts of ritual power” erinnert.<sup>29</sup> Dies würde auch der im *Πρόλογος* beschriebenen Quellensituation<sup>30</sup> entsprechen, wo die *Kyraniden*, insbesondere die erste *Kyranis*, als Kompilation aus den Werken eines nicht näher bestimmbar *Kyranos* sowie eines *Harpokration* dargestellt werden, unter Beiziehung von Material aus einer ebenfalls nicht näher bezeichneten *Ἀρχαϊκὴ βίβλος*. Diese *Ἀρχαϊκὴ βίβλος* lässt sich mit großer Wahrscheinlichkeit im Umkreis des



*Corpus Hermeticum* verorten; vielleicht handelt es sich sogar um eine Variante des “Heiligen Buches des Hermes an Asklepios” (Τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς Ἀσκλήπιον ἢ λεγομένη ἱερὰ βίβλος)<sup>31</sup>, worin die 36 ursprünglich altägyptischen Dekangottheiten<sup>32</sup> als Schutzpatrone für heilkräftige Amulette aufgelistet und erläutert werden:

Τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς Ἀσκλήπιον ἢ λεγομένη  
ἱερὰ βίβλος I (250 Ruelle)

1. Τῶν ἐν τοῖς ζῳδίοις λς' δεκανῶν τὰς τε μορφὰς καὶ τὰς ιδέας ὑπέταξά σοι, καὶ πῶς δεῖ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν γλύφειν τε καὶ φορεῖν μέσον τοῦ τε ὠροσκόπου καὶ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος καὶ τοῦ περὶ ἕξεως τόπου. Τοῦτο γὰρ ποιήσας φόρει καὶ ἕξεις μέγα φυλακτήριον· ὅσα γὰρ ἐπιπέμπεται πάθῃ τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀπορροίας, τούτοις ἰάται. Τιμήσας οὖν ἕκαστος διὰ τοῦ ἰδίου λίθου καὶ τῆς ἰδίας βοτάνης, ἔτι δὲ καὶ τῆς μορφῆς ἔχεις μέγα φυλακτήριον· ἄνευ γὰρ ταύτης τῆς δεκανικῆς διαθέσεως οὐδένης γένεσις ἐστίν· ἐν αὐτῇ γὰρ περιεῖληπται τὸ πᾶν.

1. Ich werde dir die Gestalten und Erscheinungsformen der im Zodiakos befindlichen 36 Dekane vorstellen, und ebenso, wie man jeden einzelnen von ihnen gravieren und tragen muss inmitten des Horoskops und des Agathodaimon und der Stelle betreffs der Gesundheit. Nachdem du das nämlich getan hast, trage es [sc. da so hergestellte Amulett, Anm. d. Verf.], und du wirst ein gewaltiges Schutzamulett haben. Denn welche (gesundheitlichen) Beschwerden auch immer den Menschen seitens des Einflusses der Gestirne ankommen, sie werden durch diese (Dekane) geheilt. Deshalb, wenn du also jedem Dekan durch seinen spezifischen Stein und seine spezifische Pflanze, ferner auch durch seine Gestalt, Respekt erwiesen hast, hast du ein gewaltiges Schutzamulett. Ohne diese Dekanformation nämlich entsteht gar nichts, denn in ihr ist das gesamte Universum verkörpert. [Übers. d. Verf.]

Die Dekanliste des “Heiligen Buches des Hermes an Asklepios” dürfte auch für das ungefähr zeitgleich mit den *Kyraniden* entstandene *Testamentum Salomonis* eine entscheidende Quelle gewesen sein. Im 18. Kapitel präsentieren sich die 36 Dekane vor Salomons Thron im zoomorphen Erscheinungsbild:

TestSal. XVIII, 1 (51 McCown, 51)

καὶ ἦλθον πρὸς με τὰ τριάκοντα ἕξ  
στοιχεῖα, \* αἱ κορυφαὶ αὐτῶν ὡς  
κύνες ἄμορφοι. ἐν αὐτοῖς δὲ ἦσαν  
ἀνθρωπόμορφα, ταυρόμορφα,  
θηριοπρόσωπα, δρακοντόμορφα,  
σφιγγοπρόσωπα, πτηνοπρόσωπα.

*Vor mich traten hin die sechsunddreißig  
Elementargeister, mit Köpfen wie ungestal-  
te Hunde. Unter ihnen befanden sich aber  
auch menschengestaltige, stiergestaltige,  
solche mit Tiergesichtern, drachengestaltige  
sowie solche mit Sphinx- und Vogelantlitzen.  
[Übers. d. Verf.]<sup>33</sup>*

Anders als das “Heilige Buch des Hermes an Asklepios” überlie- fert das *Testamentum Salomonis* eine nach streng hierarchischen Prinzipien geordnete Dämonologie, wobei die vormals positiv konnotierten Dekane nunmehr als negative Krankheitsverursacher erscheinen<sup>34</sup>. Das ägyptisch basierte Motiv der Dekanmelothese stellt über das Medium der Sympathielehre die Verbindung zwischen der Kyranidenüberlieferung und dem *Testamentum Salomonis* her, indem die Einwirkung der Dekane auf die irdische Materie einerseits in Form von Arzneimitteln und Amuletten heilwirksam konzentriert wird, andererseits ihr negativ-dämonischer Einfluss mittels Exorzismen – das *Testamentum Salomonis* verzeichnet ebenfalls im 18. Kapitel die jeweiligen Rezitationen, gerichtet an unterschiedliche Engel – entschärft wird.

Auf diese Grundlage stützt sich auch Alexander von Tralleis, wenn er hervorhebt, dass die Sympathielehre und ihre Umsetzung in der Heilkunde keineswegs irrational sei, sondern sich im Gegenteil auf eine lange Tradition berufen könne:

AlexTrall., Ther. VIII, 2 (II, 375  
Puschmann)<sup>35</sup>

καὶ τοὺς ἀρίστους δὲ τῶν παλαιῶν  
εὖρομεν μαρτυροῦσαντας, ὅπως μηδὲ  
ἡ τέχνη ἄπειρος εἶναι νομισθῆ καὶ  
ἀσυμπαθῆς μήτε οἱ περιοδεύοντες

*Wir haben gefunden, dass die berühmtesten  
Aerzte des Alterthums der Ansicht huldigen,  
dass die Wissenschaft keineswegs unabhän-  
gig von der Erfahrung und von der Sympathie*

ἀφιλόκαλοί τε καὶ ἀσυμπαθεῖς εἶναι  
δόξωσιν, ὡς ἀγνοοῦντες τὰ τῆς φύσεως  
ἀσυμπαθῆ τε καὶ συμπαθῆ.

*ist, und dass die Aerzte sich den höheren Be-  
strebungen und den Gefühlsverwandschaf-  
ten nicht verschliessen dürfen, da sie ja sehr  
wohl wissen, dass es auch im Leben der Na-  
tur Feindschaften und Freundschaften gibt.*  
[Übers. Puschmann II, 374]

Die Kunstfertigkeit (τέχνη) des Therapeuten zeigt sich, Alexander zufolge, demnach in seiner Fähigkeit, die Sympathielehre mit Erfahrungswerten zu verbinden und erfolgreich in sein Therapiekonzept zu integrieren, im Sinne einer psychologischen Krisenbewältigung<sup>36</sup>.

Die byzantinische Rezeption der gräkoägyptischen Sympathielehre hatte zudem Auswirkungen auf die jeweils verwendete Terminologie, indem sympathiebasierte Arzneimittel als φυσικά (“Naturheilmittel”), Amulette hingegen als φυσικὰ περὶαπτα (“Naturheilmittel zum Umhängen”) bezeichnet werden<sup>37</sup>. Die Einschätzung der φυσικά als reguläre Arzneimittel bedingte demnach auch ihre Einordnung innerhalb des für die *materia medica* gültigen Ordnungssystems nach tierischen, pflanzlichen und mineralischen Substanzen<sup>38</sup>; hinsichtlich ihrer Dosierung, Mischungsverhältnisse und Anwendung galten demnach die für konventionelle Arzneimittel verbindlichen Richtlinien. Einzig die Gewinnung der erforderlichen Ingredienzien folgte nicht den rational-wissenschaftlichen Vorgaben, sondern orientierte sich an den in der gräkoägyptischen Überlieferung niedergelegten Richtlinien unter Einschluss von Rezitationen, astrologischen Vorschriften<sup>39</sup> und Geheimhaltungsgeboten<sup>40</sup>.

#### *Krankheitsdämonen und heilkräftige Amulette*

Ägyptischer Vorstellung zufolge haben Krankheitsdämonen grundsätzlich zwei Möglichkeiten, vom menschlichen Körper Besitz zu ergreifen: sie können entweder über die sieben Öffnungen des Kopfes

(Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund<sup>41</sup>) in den Körper eindringen oder ihn als *Incubus*<sup>42</sup> mit ihrem Giftsamen schwängern. Erste Symptome eines solchen dämonischen Angriffes sind Kopfschmerzen oder, im Falle eines *Incubus*, Abdominalbeschwerden, wobei auch Herz und Magen in Mitleidenschaft gezogen werden können. Im Falle von Kopfschmerzen spielten deshalb Exorzismen, Rituale und entsprechende Amulette in der ägyptischen und gräkoägyptischen Kopfschmerztherapie eine weitaus größere Rolle als in byzantinischen Quellen, worin Kopfschmerzen in erster Linie konventionell, mit Umschlägen oder aromatherapeutischen Maßnahmen behandelt werden. In den spät- und postbyzantinischen Rezeptsammlungen, den *Iatrosophia*, allerdings begegnen wiederum vielfältige Rezitationen und Amulette gegen Kopfschmerzen, worin vereinzelt auch auf (gräko)ägyptische Motive Bezug genommen wird. So begegnen in zahlreichen *Iatrosophia* unterschiedliche Wasserrituale (gelegentlich als ὄροπον bezeichnet, unter Verwendung von Quell- oder Weihwasser), deren Vorbild vielleicht ägyptische Statuenrituale<sup>43</sup> sind. Altägyptischen Einfluss lässt die verwendete Terminologie erkennen: bereits in der Antike unterschied man präzise zwischen unterschiedlichen Erscheinungsformen von Kopfschmerz, und der Terminus für den "halbseitigen" Kopfschmerz (Migräne), ἡμικρανία, ist wohl direkt auf das altägyptische *gs-tp* zurückzuführen<sup>44</sup>. Die ägyptische *Incubus*-Vorstellung, wonach Krankheitsdämonen als *Incubi* den menschlichen Körper mit ihrem Giftsamen schwängern, wird in byzantinischer Zeit weitgehend durch die platonische Trichotomielehre<sup>45</sup> ersetzt, wobei die zentralen Organe – Gehirn, Herz und Leber – als Sitz der drei zentralen, von der Seele gesteuerten Vitalkräfte (Denkvermögen, Lebensenergie und Reproduktionsfähigkeit) Hauptangriffspunkte für Krankheitsdämonen sind. Insbesondere das Herz und die Leber galten als erstrangige Speicherorgane der Vitalkräfte, sowohl innerhalb der konventionellen wie auch der iatromagischen Heilkunde, so dass ihre tierischen

Entsprechungen häufig als *materia medica* für Arzneimittel, aber auch als Amulettsubstanz verwendet wurden. In den griechischen Quellen begegnet bis in die spätbyzantinische Zeit hinein insbesondere die Leber in verschiedenen Rezepten als Arzneimittel, wo sie sowohl roh wie auch gebraten und in unterschiedlichen Anwendungsformen zum Einsatz kommt<sup>46</sup>. Ebenfalls in Zusammenhang mit den körpereigenen Vitalkräften standen nach griechischer Auffassung sämtliche Körperflüssigkeiten (Blut, Urin, Speichel, Schweiß) sowie die Exkreme, weil man in ihnen eine Konzentration ebendieser Vitalkräfte sah. Insbesondere verkörperte das Blut nicht nur für Goethes Mephisto einen "ganz besonderen Saft", weil es sowohl als körperinternes Transportmittel der Lebensenergie galt, wie auch mit archaischen Opferritualen in Verbindung gebracht wurde<sup>47</sup>. Exkreme wiederum erscheinen in altägyptischen Quellen als wirksame *materia medica* zur Abschreckung unterschiedlicher Dämonen<sup>48</sup> und waren auch in der griechischen Heilkunde fester Bestandteil zahlreicher konventioneller Therapien, wie Galens ausführliche Behandlung dieser Thematik zeigt<sup>49</sup>.

Die in den byzantinischen Quellen überlieferten gegenständlichen Amulette zeichnen sich durch eine beachtliche Vielfalt aus und entfalten ihre Heilwirkung in unmittelbarem Kontakt mit dem Patienten, indem sie ihm entweder um den Hals gehängt, umgebunden oder direkt mit dem betroffenen Körperteil in Kontakt gebracht werden. Ihre Wirkung ließ sich noch zusätzlich verstärken, indem das Trägermaterial mit *voces magicae*, archaischen Formeln, astrologischen Symbolen oder Ähnlichem beschriftet wurde<sup>50</sup>. Als Trägermaterialien werden unterschiedliche tierische und pflanzliche Substanzen genannt: z.B. Hautfetzen, Knochen und Sehnen, Leder, Stoffstreifen (z.B. Leinen) und verschiedene Baumblätter<sup>51</sup>; Metalle, wie z.B. Gold- oder Silberlamellae, Bronzeplättchen oder Bleiamulette, die insbesondere während des byzantinischen Zeitalters ein äußerst beliebter Grundstoff für Amulette waren; verschiedene Mineralien (Edel- und

Halbedelsteine, die meist zu Gemmen verarbeitet wurden); unterschiedliche Beschreibmaterialien, z.B. Papyrus, Pergament, Papier<sup>52</sup>. Von besonderer Bedeutung für die Amulett Herstellung war die “Jungfräulichkeit” des Trägermaterials, d.h. es durfte keinesfalls zuvor benutzt und in manchen Fällen nicht einmal berührt worden sein, situationsabhängig auch die Herkunft der Tierhaut<sup>53</sup> oder die Farbe. So war beispielsweise in byzantinischer Zeit rote Farbe aufgrund ihres apotropäischen Charakters und der Verbindung zum Purpur Christi besonders beliebt<sup>54</sup>, ganz im Gegensatz zu altägyptischer Vorstellung, wo die Farbe rot in Zusammenhang mit Seth und/oder Unterweltdämonen eine ausgesprochen negative Konnotation besitzt<sup>55</sup>. Beschriftete Amulette wurden in byzantinischer Zeit zumeist in zusammengerollter Form direkt am Körper oder um den Hals, gelegentlich in Schmuckstücke integriert, getragen<sup>56</sup>, auch Ringe mit entsprechenden Amulettgemmen waren nach wie vor verbreitet.

### *Heilung im Kontext von Regeneration*

Alexander von Tralleis überliefert in den *Therapeutika* ein Amulett, das vorbeugend gegen Gelenkleiden anzuwenden ist und formal wie sprachlich die gräkoägyptischen “texts of ritual power” imitiert, bzw. einzelne Elemente aus diesen zitiert<sup>57</sup>. Es veranschaulicht besonders deutlich das Ineinandergreifen unterschiedlicher ägyptischer und gräkoägyptischer Motive und charakterisiert den Heilungsprozess als regeneratives Geschehen:

AlexTrall., Ther. XII (II, 583 Puschmann)

Προφυλακτικὸν ποδάγρας. Λαβὼν  
πέταλον χρυσοῦν σελήνης ληγοῦσης  
γράφε ἐν αὐτῷ τὰ ὑποκείμενα καὶ  
ἐνδήσας εἰς νεῦρα γεράνου, εἶτα  
ὅμοιον τῷ πετάλῳ σωληνάριον ποιήσας  
κατάκλεισον καὶ φόρει περὶ

*Vorsichtsmittel gegen das Podagra. Man  
nehme ein goldenes Blatt und schreibe bei  
abnehmendem Monde die untenstehenden  
Worte darauf; dann binde man die Sehnen  
eines Kranichs (...) darum und schliesse es  
in eine dem Blatte entsprechende Kapsel*

τοὺς ἀστραγάλους “μεί, θρεύ, μόρ, φόρ, τεύξι, ζά, ζών, θέ, λού, χρί, γέ, ζέ, ών. *ein, welche der Kranke an den Fersen tragen muss. “Mei, threu, mor, for, teux, za, zon, the, lu, chri, ge, ze, on. Wie die Sonne in diesen*  
ὡς στερεοῦται ὁ ἥλιος ἐν τοῖς ὀνόμασι *Namen fest wird und sich täglich erneuert,*  
τούτοιε καὶ ἀνακαινίζεται καθ’ ἐκάστην *so macht auch dieses Gebilde fest, wie es*  
ἡμέραν. οὕτω στερεώσατε τοῦτο τὸ *früher war, schnell, schnell, rasch, rasch.*  
πλάσμα, καθὼς ἦν τὸ πρὶν, ἦδη, ἦδη, *Denn siehe! Ich nenne den grossen Namen,*  
ταχύ, ταχύ· ἰδοὺ γὰρ λέγω τὸ μέγα *in welchem Das wieder fest wird, was dem*  
ὄνομα, ἐν ᾧ ἀναπαύομενα στερεοῦνται, *Tode geweiht war: Jaz, azyf, zyon threnx,*  
ιάζ, ἀζύφ, ζύων, θρέγξι, βαίν, χωώκ. *bain, chook. Macht dieses Gebilde fest,*  
στερεώσατε τὸ πλάσμα τοῦτο, καθὼς ἦν *wie es dereinst war, schnell, schnell, rasch,*  
τὸ πρῶτον, ἦδη, ἦδη, ταχύ, τάχυ.” *rasch!” [Übers. Puschmann II, 582]*

Das Amulett besteht aus einem goldenen Blatt, das mit einer Beschwörung beschriftet und mit Kranichsehnen<sup>58</sup> umwickelt wird, sodann, in eine dafür vorgesehene Kapsel eingeschlossen, vom Patienten an den Fersen, als dem direkt gefährdeten Körperteil, getragen werden muss. Die Beschriftung soll bei abnehmendem Mond vorgenommen werden, um analog dazu das Schwinden der Krankheit zu bewerkstelligen<sup>59</sup>. Nach den einleitenden *voces magicae* nimmt die Beschwörung Bezug auf ein ägyptisches Motiv, nämlich auf die allnächtliche Unterweltsfahrt des Sonnengottes und seine Regeneration in verjüngter Erscheinungsform am Morgenhimmel<sup>60</sup>. Das ägyptische Motiv wird hier sogar doppelt erwähnt, einmal explizit, wenn die tägliche Erneuerung der Sonne (ὁ ἥλιος... ἀνακαινίζεται καθ’ ἐκάστην ἡμέραν) angesprochen wird, und ein weiteres Mal in den abschließenden *voces magicae*, durch die Silbenkombination βαίν, χωώκ. Diese begegnet sehr häufig, gelegentlich auch in den Varianten βαίνχωωχ, βαίνχωχ u. dergl. sowohl in den gräkoägyptischen Papyri, den “texts of ritual power” sowie insbesondere auf den Gemmen<sup>61</sup>. Der griechischen Lesart βαίν, χωώκ liegt das altägyptische *b3 n kkw* zugrunde, was soviel wie “Widder”, bzw. “Seele der Finsternis” bedeutet und auf die widdergestaltige Erscheinungsform des Sonnengottes

während seiner Unterweltsfahrt bezogen werden kann. Auf etlichen Gemmen wird Bainchô(δ)ch zudem mit dem griechischen *Pantheos*, einer greisen solaren Gottheit, identifiziert, der wiederum der gealterte Sonnengott der ägyptischen Mythologie, der zwischen seinem abendlichen Untergang einen stufenweisen Regenerationsprozess bis zu seinem verjüngten Erscheinen am Morgen durchläuft, zugrundeliegt<sup>62</sup>. Die dem βαίν, χωώχ in Alexanders Amulett vorangehenden *voces magicae* ιάζ, άζύφ, ζύων, θρεγξ lassen sich möglicherweise als missverstandene Abkürzung des Ia(e)δ-Palindroms der gräkoägyptischen Papyri interpretieren, in dessen vollständiger Ausführung der Iaδ-Namen mit dem altägyptischen *f3j.f-rn-jmn* <sup>c</sup>*d\_ mr* (= *rw*)-*R*<sup>c</sup> (*m-*) *k3r.f* komplementiert wird, in der Bedeutung:

*[Iaδ ist es], er trägt den geheimen Namen, der Löwe des Re, der wohlbehalten ist in seiner Kapelle*<sup>63</sup>.

Ebenso die Anspielung auf den geheimen Namen, der Alexanders μέγα όνομα entsprechen könnte, sowie der in den gräkoägyptischen Papyri stets mit dem Ia(e)δ-Palindrom verbundene solare Aspekt würde demnach mit Alexanders Amulettversion in Einklang stehen. Ebenfalls in solarem Kontext erscheint der Sonnenskarabäus (ήλιοκάνθαρος), der in den gräkoägyptischen Papyri häufig im Mittelpunkt verschiedener Rituale steht und der terminologisch strikt von dem “normalen” Skarabäus unterschieden wird<sup>64</sup>. Altägyptischer Vorstellung zufolge ist der Skarabäus u.a. ein Symbol für den jugendlichen Sonnengott, aber auch, im übertragenen Sinne, “für die tägliche Regeneration und Verjüngung der Sonne”<sup>65</sup>. Der mit dem Skarabäus verbundene Regenerationsaspekt wird in einem Amulett gegen Quartanfieber, das Alexander von Tralleis überliefert, noch zusätzlich dadurch verstärkt, dass der Skarabäus lebendig sein muss und in rotes Tuch eingehüllt wird<sup>66</sup>:



## Rezeption ägyptischer Motive in der byzantinischen Medizin

AlexTrall., De febr. 7 (I, 437 Puschmann)

Περίαπτον πρὸς τετραταίους  
πολλάκις ἡμῖν πολλήν πείραν  
δεδωκός. Ὁ ἡλιοκάνθαρος θεραπεύει  
τετραταΐζοντας. δεῖ δὲ λαβόντας  
αὐτὸν ζώντα περιάψαι περὶ τὸν  
τραχήλον, ἔσωθεν πυρροῦ ῥάκους  
ἀσφαλισμένους. λέγουσι δὲ αὐτὸ τοῦτο  
ποιεῖν περιαιπτόμενον οὕτως.

*Amulett gegen Quartanfieber, das wir aufgrund von langer Erfahrung oftmals angewendet haben. Der Sonnenkäfer heilt Patienten, die unter Quartanfieber leiden: Man muss ihn aber lebend ergreifen und um den Hals hängen, in rote Tuchstücke (eingewickelt), die ihn sicher umgeben. Man sagt aber, dass man dies tun muss, indem man ihn solchermaßen als Amulett umhängt. [Übers. d. Verf.]*

Ein anderes Fieberamulett, das Alexander von Tralleis überliefert, steht ebenfalls in Zusammenhang mit einem ägyptischen Regenerationsmotiv, nämlich dem Beschriften von Baumblättern:

AlexTrall., De febr. 6 (I, 407 Puschmann)

Ἄλλο περίαπτον, οὗ πολλήν ἔσχον  
πείραν. Εἰς φύλλον ἐλαίας μετὰ κοινού  
μέλανος ἐπίγραψον “κα’, ροι’, α”.  
λάμβανε δὲ καὶ τὸ φύλλον τῆς ἐλαίας  
πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς καὶ περιάπτε περὶ  
τὸν τραχήλον.

*Ein anderes Amulett zum Umhängen, womit ich bereits vielfältige Erfahrung gemacht habe. Schreibe auf ein Olivenblatt mit gewöhnlicher schwarzer Tinte: “ka, roi, a”. Nimm das Olivenblatt aber vor Sonnenaufgang und hänge es um den Hals. [Übers. d. Verf.]*

Der ägyptischen Mythologie zufolge beschriftete eine Gottheit, häufig der ibisköpfige Heilgott und Götterarzt Thoth<sup>67</sup>, die goldenen Blätter des *jšd*-Baumes, der im Bereich des heliopolitanischen Sonnentempels angesiedelt war<sup>68</sup>, mit dem Namen des jeweils regierenden Königs, um ihm eine gedeihliche und dauerhafte Regierungszeit zu gewährleisten<sup>69</sup>. Um welche Baumart es sich beim *jšd*-Baum gehandelt haben könnte, wird nach wie vor diskutiert, wobei die Möglichkeit, es könnte sich um einen Perseebaum (*Mimusops schimperi* Hochst.) gehandelt haben, zwar bevorzugt wird, aber bislang noch nicht eindeutig nachgewiesen werden kann<sup>70</sup>.

Der *jšd*- bzw. Perseebaum steht außerdem in enger Verbindung zu dem Sonnengott Re und dessen nächtlicher Unterweltsfahrt. Das ägyptische Totenbuch schildert in Spruch 17 seine nächtliche Spaltung während des Kampfes gegen die Feinde des Sonnengottes Re:

*Ich bin jener große Kater, an dessen Seite in Heliopolis der Ischedet-Baum gespalten wurde (Var.: der den Persea-Baum neben sich gespalten hat), in jener Nacht des Kampfes und der Bewachung der Frevler (Var.: des Ausführens der Rebellen-Bewachung) und an jenem (Var.: diesem) Tag, an dem (Var.: da) man die Feinde [des Al]herrn (Var.: seine Feinde) vernichtete. [Übers. Backes]<sup>71</sup>.*

Das Beschriften eines Blattes des Persea-Baumes ist ferner Bestandteil einer gräkoägyptischen rituellen Pflanzenhebung, in deren Verlauf die (Zauber?- oder auch Heil?-) Pflanze *Kentritis* gewonnen wird:

Pap. Paris IV, 779-786 (PGM I, 98)

βαστάξας κεντριῖτιν τὴν προκειμένην  
βοτάνην τῇ συνόδῳ τῇ γενομένην λέοντι  
ἄρον τὸν χυλὸν καὶ μίξας μέλιτι καὶ  
ζμύρνη γραψον ἐπὶ φύλλου περσέας τὸ  
ὀκταγράμματον ὄνομα, ὡς ὑπόκειται,  
καὶ πρὸ γ' ἡμερῶν ἀγνεύσας ἔλθῃ  
πρωίας πρὸς ἀνατολὰς, ἀπόλειχε τὸ  
φύλλον δεικνύων ἡλίῳ, καὶ οὕτως  
ἐπακούσεται τελείως.

*[...] hebe die obengenannte Pflanze Kentritis an dem Neumond, wenn die Sonne im Löwen steht, nimm ihren Saft und menge ihn mit Honig und Myrrhe und schreibe auf ein Blatt der Persea den achtbuchstabigen Namen, wie er folgt, halte dich drei Tage zuvor rein und geh früh nach Osten hin, lecke das Blatt ab, es der Sonne zeigend und so wird er dich vollkommen erhören. [Übers. PGM I, 99]*

Eine ausführliche Beschreibung dieser Pflanze findet sich im selben Papyrus etwas weiter unten, wo auch explizit ihre ägyptische Herkunft (ἐν τοῖς μέρεσι τῆς μελάνης γῆς als wörtliche Übersetzung des ägyptischen *kmṯ*<sup>72</sup>) betont wird:

*Rezeption ägyptischer Motive in der byzantinischen Medizin*

Pap. Paris IV, 798-811 (PGM I, 100)

ἡ δὲ κεντριτίς βοτάνη φύεται ἀπὸ μηνὸς Παῦνι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς μελάνης γῆς, ὁμοία δὲ ἐστὶν τῷ ὀρθῷ περιστερεῶνι. ἡ δὲ γνώσις αὐτῆς οὕτως γίνεταί· ἴβεως περὸν χριεῖται τὸ ἀκρομέλαν χαλασθὲν τῷ χυλῷ καὶ ἅμα τῷ θιγεῖν ἀποπίπτει τὰ περὰ. τοῦτο τοῦ κυρίου ὑποδείξαντος εὐρέθη ἐν τῷ Μενελαίτῃ ἐν τῇ Φαλαγρῷ πρὸς ταῖς ἀναβολαῖς πλησίον τοῦ Βησάδος βοτάνης. ἔστιν δὲ μονόκλωνον καὶ πυρρὸν ἄχρι τῆς ῥίζης καὶ τὰ φύλλα οὐλότερα καὶ τὸν καρπὸν ἔχοντα ὅμοιον τῷ κορύμβῳ ἀσπαράγου ἀγρίου. ἔστιν δὲ παραπλήσιον τῷ καλουμένῳ ταλάπῃ, ὡς τὸ ἄγριον σεῦτλον.

*Die Pflanze Kentritis wächst vom Monat Payni an im Gebiet der Schwarzen Erde und hat Ähnlichkeit mit dem aufrechten Taubenkraut. Erkannt wird sie folgendermaßen: wird eine Ibisfeder an der schwarzen Spitze mit ihrem Saft bestrichen und gewiegt, fallen bei der Berührung die Federn ab. Der Herr zeigte sie, und so wurde sie gefunden im Gau Menelaïtis in Phalagry an den Wällen (des Nils), nahe bei der Pflanze des Bêsas. Sie ist einschoßig und rotbraun bis zur Wurzel, und die Blätter sind ziemlich wollig und die Frucht ist ähnlich dem Kopfe des wilden Spargels. Ähnlich ist sie dem sogenannten Talapês, wie wilder Mangold. [Übers. PGM I, 101]*

Das Perseablatt in der obenstehenden Pflanzenhebung wird jedoch nicht nur mit einem achtbuchstabigen Namen beschriftet, sondern danach abgeleckt. Wie Robert K. Ritner<sup>73</sup> anhand zahlreicher Textbeispiele zeigen konnte, ist das Ablecken als (iatro-)magische Technik in Verbindung mit dem Heilen des Horusauges bereits in den Pyramidentexten (PT 166, §98c und PT 181, §104b) belegt. In den Sargtexten begegnet es in solarem Kontext, in Verbindung mit *Chepri* als Abbild der frühen Morgensonne (CT 1053); im Mittleren Reich wiederum (Pap. Turin 54003, 12. Dyn.) als Bestandteil augenheilkundlicher Rezepte. Auch im Neuen Reich, in ramessidenzeitlichen Quellen, ist das therapeutische Ablecken magischer Mittel häufig belegt und setzt sich kontinuierlich fort bis in griechisch-römische Zeit, wie Robert K. Ritner zusammenfassend feststellt:

*This native procedure has now been followed through three millennia, from the Pyramid Texts through the Roman era, and its patterns of ceremonial employment are clear. Where licking serves primarily to transfer saliva, it is but a variant of ritual spitting, and may be construed as a blessing, a*

*cure, or a curse. Where licking serves primarily as a means of consumption, however, it is but a variant of ritual swallowing, employed either to ingest divine force, or to devour hostile figures<sup>74</sup>.*

Das in der oben zitierten Pflanzenhebung (PGM I, 98) erwähnte Ablecken des Perseablattes wiederum setzt Robert K. Ritner in direkten Bezug zu dem Beschrifteten der Blätter des heliopolitanischen *jšd*-Baumes durch Thoth:

*The inscription of a sacred name on the persea leaf recalls Thoth's use of the leaves of the ished-tree, often identified with the persea, for inscribing the names of kings<sup>75</sup>.*

Auch in dem von Alexander von Tralleis überlieferten Fieberamulett wird ein Baumblatt mit Buchstaben beschriftet; hier handelt es sich allerdings nicht um ein Persea-, sondern um ein Olivenblatt. Der Olivenbaum sowie dessen Zweige und Blätter spielten sowohl in der griechischen Mythologie wie auch in der biblischen Überlieferung eine wichtige Rolle; in den gräkoägyptischen "texts of ritual power" sind beide häufig als Trägermaterialien für unterschiedliche Amulette belegt. Während Lorbeerblätter mit unterschiedlichen *voces magicae* bzw. *charakteres* beschriftet werden konnten<sup>76</sup>, blieben Olivenblätter den Namen von Engeln und Heiligen vorbehalten<sup>77</sup>. Der solare Bezug des beschrifteten Perseablattes in der gräkoägyptischen Pflanzenhebung (PGM I, 98) findet sich ebenfalls in Zusammenhang mit Alexanders beschriftetem Olivenblatt, das sogar noch vor Sonnenaufgang (πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς) umgehängt werden muss, um dann bei Sonnenaufgang seine volle Wirkung zu entfalten. Was die zur Beschriftung des Olivenblattes zu verwendende Tinte betrifft, so betont Alexander explizit, daß ganz konventionelle schwarze Tinte (μετὰ κοινού μέλανος) völlig ausreichend, also keine spezielle magische Tinte erforderlich sei<sup>78</sup>. Diese Vorgabe könnte einerseits damit zusammenhängen, dass auf diese Weise ein solches Fieberamulett leichter herstellbar und damit auch besser verfügbar ist, andererseits

aber auch Alexanders deutliche Abgrenzung gegenüber jeder Form von “schwarzer Magie” (γοήτεια) zum Ausdruck bringen<sup>79</sup>.

Während das Perseablatt der gräkoägyptischen Pflanzenhebung (PGM I, 98) mit einem achtbuchstabigen Namen (τὸ ὀκταγράμματον ὄνομα), der in der Folge (Pap. Paris IV, 789 / PGM I, 100) als Vokalkombination in drei Gruppen IEE OO IAI angegeben wird, beschrieben werden soll, handelt es sich bei der Buchstabenkombination “κα, ροι, α”, des von Alexander von Tralleis als Fieberamulett überlieferten Olivenblattes um eine nur sechsteilige Mischung aus Konsonanten und Vokalen, allerdings ebenfalls in drei Gruppen angeordnet. Eine vergleichbare Amulettinschrift ist bislang nicht belegt; es handelt sich bei Alexanders Fieberamulett um ein *hapax legomenon*. In Ermangelung entsprechender Parallelen oder Vorlagen lässt sich noch keine tragfähige Interpretation äußern; allerdings ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass es sich weder um Zahlzeichen noch um *voces magicae* handeln dürfte, unter Berücksichtigung, dass Olivenblätter vornehmlich mit Engels- oder Heiligennamen beschriftet wurden.

Da das von Alexander von Tralleis überlieferte Fieberamulett während der gesamten byzantinischen Zeit und auch in den bislang erschlossenen postbyzantinischen Textquellen keinerlei Berücksichtigung gefunden hatte, ist es umso beachtlicher, dass es in einer neuzeitlichen Rezeptsammlung quasi “wiedergeboren” wurde: Patricia A. Clark hatte während ihrer Recherchen auf Kreta den wohl spätesten Textzeugen byzantinischer *Iatrosophia* in dem Notitzbuch (dat. um 1930) des kretischen Heilers Nikolaos Konstantinos Theodorakis (1891-1979) aus Meronas im Amarital entdeckt und in einer textkritischen Edition erschlossen<sup>80</sup>. Es ist bemerkenswert, dass die nicht mehr nachvollziehbare Textvorlage, die Theodorakis zur Kompilation seines *Iatrosophions* verwendet hatte, offensichtlich Passagen aus Alexander von Tralleis’ *Therapeutika* beinhaltete, so auch das Olivenblattamulett gegen Quotidianfieber:

περί θερμοσίας ἕτερον. πριχοῦ ἀνατέλει ὁ ἥλιος σηκόσου καί πήγενε  
εἰς τόπον ἐλαιόνος καί γράψαν μετὰ κοινῆς μελάνης ταῦτα τά  
γράμματα, κ. α. ρ. ο. ι. α καὶ κρέμαστο εἰς τὸν τράχηλον τοῦ ἀσθενῆ  
καὶ θέλεις θαυμάσης<sup>81</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE UND ANMERKUNGEN

*Acknowledgements:* Für zahlreiche Hinweise und die Möglichkeit der Diskussion einiger Fragestellungen danke ich Alfred Grimm, Friedhelm Hoffmann und Peter Schreiner sehr herzlich.

1. Zur Problematik des Begriffes “Motiv”, vgl. Brandes W, Das Gold der Menia. Ein Beispiel transkulturellen Wissenstransfers. In: Brandes W, Demandt A, Leppin H, Krasser H, Möllendorff P von (Hrsg.), Millennium 2/2005. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. Berlin-New York: de Gruyter; 2005. p. 175. Anm. 1. Im Rahmen meines Beitrages verwende ich den Begriff “Motiv” im Sinne von “Leitmotiv”.
2. Zum angegebenen Zeitrahmen vgl. Grünbart M, Kislinger E, Muthesius A, Stathakopoulos DC (Eds.), Material Culture and Well-Being in Byzantium (400–1453). Proceedings of the International Conference (Cambridge, 8-10 September 2001). Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 11. Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Denkschriften, 356. Band, Wien: Verlag der Österr. Akad. Wiss.; 2007. Grundlegend zur exakten Datierung des byzantinischen Zeitalters vgl. Schreiner P, Byzanz 565-1453. Oldenbourg Grundriß der Geschichte 22, München: Oldenbourg-Verlag; 42011. pp. 1-45.
3. Zur Definition der byzantinischen medizinischen Gebrauchsliteratur vgl. z.B. Ieraci Bio AM, Testi medici di uso strumentale. In: Akten des XVI. Internationalen Byzantinistenkongresses, Wien 4.-9. Oktober 1981, II/3. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 1982;32(3):33-43; EAD., La letteratura medica bizantina: tipologie di testi. *Lalies* 2001;21:113-130; Garzya A, Testi letterari d’uso strumentale a Bisanzio. In: Garzya A, *Il mandarino e il quotidiano. Saggi sulla letteratura tardoantica e bizantina*. Neapel: Bibliopolis; 1983. pp. 35-71. Im Jahr 1983 wurde erstmals ein ausschließlich der byzantinischen Medizin gewidmetes interdisziplinäres Fachkolloquium in Dumbarton Oaks abgehalten: Scarborough J (ed.), *Symposium on Byzantine*

Medicine. *Dumbarton Oaks Papers* 1984;38:1-282. Seitdem blieb die byzantinische Medizin erfreulicherweise kontinuierlich im Fokus der entsprechenden Fachdisziplinen, was seinen Niederschlag in zahlreichen transdisziplinären Forschungs- und Editionsprojekten sowie einschlägigen Publikationen fand, hierzu vgl. die ausführliche Bibliographie der Byzantinischen Zeitschrift, die seit Kurzem online, über das Portal der Bayerischen Staatsbibliothek München verfügbar ist: <https://www.bsb-muenchen.de/article/byzantinische-bibliographie-jetzt-auch-online-verfuegbar-2392/>. Dennoch bestehen noch zahlreiche Desiderate im Bereich der wissenschaftlichen, textkritischen und kulturhistorischen Erschließung der byzantinischen und postbyzantinischen medizinischen Fachliteratur, insbesondere in Hinblick auf deren transkulturelle Orientierung, vgl. Berger A, Grimm-Stadelmann I, Tagungsbericht: Medical Traditions in and around Byzantium, 14.07.2017-15.07.2017 München. In: *H-Soz-Kult* 2017;02.11.2017: [www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7380](http://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-7380).

4. Vgl. Nutton V, Galen in Byzantium. In: Grünbart M, Kislinger E, Muthesius A, Stathakopoulos DC, vgl. Anm. 2, pp. 171-176.
5. Speziell zu dieser Textgruppe vgl. Bennett D, *Medicine and Pharmacy in Byzantine Hospitals. A study of the extant formularies. Medicine in the Medieval Mediterranean* 7. London - New York: Routledge; 2017.
6. Vgl. Leven KH, s.v. *Galenkritik*. In: Leven, KH (Hrsg.), *Antike Medizin – Ein Lexikon*. München: Beck-Verlag; 2005. p. 321 f. mit ausführlicher Bibliographie. Leven schätzt die Galenkritik als eine eher periphere Erscheinung ein und verweist in diesem Zusammenhang auf Symeon Seths *Antirrhetikos* und dessen aggressive Infragestellung von Galens Autorität in Form eines wissenschaftlichen Diskurses (abgefasst in der 2. Person sg.) als singulärer Ausnahme. Dies mag richtig sein und Ieraci Bio AM, vgl. Anm. 3 (2001). p. 124 vermutet hinter Symeon Seths Ausführungen wohl zu Recht arabische Vorbilder, doch handelt es sich meineserachtens bei der kritischen Hinterfragung von Autoritäten gerade in der Fachliteratur durchaus um ein genuin byzantinisches Phänomen. Kritik an Autoritäten wird in den byzantinischen Quellen zwar meist recht moderat geäußert, stellte aber während des gesamten byzantinischen Zeitalters einen wesentlichen Bestandteil therapeutischer Überlegungen dar, und bereitete solchermäßen in letzter Instanz den Weg für Andreas Vesalius (1514-1564) und seine von Galenkritik getragene Reform der Anatomie.
7. Zur Definition von Iatromagie vgl. Rothschuh KE, *Iatromagie. Begriff, Merkmale, Motive, Systematik*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 225. Opladen: Westdeutscher Verlag; 1978. Speziell zur

- Kontextualisierung ägyptisch basierter iatromagischer Motive in der byzantinischen medizinischen Gebrauchsliteratur vgl. Grimm-Stadelmann I, Untersuchungen zur Iatromagie in byzantinischer Zeit. Byzantinisches Archiv. Berlin: de Gruyter (Publikation der Habilitationsschrift in Druckvorbereitung).
8. Puschmann T (Hrsg/Übers.), Von Tralles A, Original-Text und Übersetzung nebst einer einleitenden Abhandlung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medicin. Kritische Edition Vol. I: Wien: Braumüller; 1878. Vol. II: Wien: Braumüller; 1879. Neuedition des ersten Buches: Guardasole A, Alessandro di Tralle. Dal libro I dei Therapeutika. In: Garzya A, de Lucia R, Guardasole A, Ieraci Bio AM, Lamagna M, Romano R (a cura di), Autori della tarda antichità e dell'età bizantina: Medici Bizantini (Oribasio di Pergamo, Aezio d'Amida, Alessandro di Tralle, Paolo d'Egina, Leone medico). Turin: Unione Tipografico Editrice Torinese; 2006. pp. 557-679. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Zipser B, Die Therapeutica des Alexander Trallianus – ein medizinisches Handbuch und seine Überlieferung. In: Piccione RM, Perkams M (a cura di), Selecta colligere. Vol. II: Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus. Hellenica. Testi e strumenti di letteratura greca antica, medievale e umanistica 18. Alessandria: Ed.i dell'Orso; 2005. pp. 211-234.
  9. Ausführlich zur Datierungsproblematik und dem diesbezüglichen Forschungsstand vgl. Langslow DR, The Latin Alexander Trallianus. The Text and Transmission of a Late Medical Book. Journal of Roman Studies Monograph 10. London: Society for the Promotion of Roman Studies; 2006; p. 1 Anm. 5 mit Bibliographie und Überblick über die Diskussion einer Feindatierung vor dem historischen Hintergrund des 6. Jhs.; vgl. ferner Nutton V, s.v. Alexander Trallianus. In: Cancik H, Schneider H (Hrsg.), Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike I-XVI. Stuttgart: Metzler; 1996-2003; Band 1; pp. 483 f. mit einer Datierung um 565 n. Chr. und zuletzt Zipser B, s.v. Alexandros von Tralleis. In: Landfester M, Egger B (Hrsg.), Geschichte der antiken Texte. Autoren- und Werklexikon. DNP Suppl. II. Stuttgart - Weimar: Metzler; 2007. pp. 29 f. mit Datierung in die Mitte des 6. Jh. n. Chr.
  10. Vgl. Langslow DR, vgl. Anm. 9, pp. 4 f. und Zipser B, Pseudo-Alexander Trallianus de oculis. Einleitung, Text, Übers. und Komm. Heidelberg: Univ. Diss.; 2004. pp. x f.
  11. Alexakēs A (ed.), Ἀγαθίου Σχολαστικῶ Ἱστορίας. Εἰσαγωγή, Μετάφραση, Σχόλια. Κείμενα Βυζαντινῆς Ἱστοριογραφίας. Ἐπιστημονικὴ Διεύθυνση Σειράς. Athen: Kanakes; 2008. pp. 652 f.
  12. AlexTrall, Prooim. (I, 289 Puschmann); AlexTrall, De febr. 5 (I, 385 Puschmann) nochmals dieser Aspekt.



13. Darauf weist auch Vivian Nutton unter Bezugnahme auf AlexTrall., Ther. II, 83 (I, 153 Puschmann) explizit hin, vgl. Nutton V, vgl. Anm. 4, p. 175: "There are few, if any, disputes in Middle and Late Byzantium parallel to that mentioned by Alexander of Tralles in the 6th century between himself, a thinking Galenist, and his rigorist opponent, unwilling to go beyond the words of Galen even if the patient died."
14. Grundlage für Alexanders Medizinethik ist das aristotelische Wahrheitskonzept (ἀλήθεια), das er in den *Therapeutika* mehrfach (AlexTrall., Ther. V, 4 = II, 153-155 Puschmann und AlexTrall., Ther. V, 4 = II, 154 f. Puschmann), aber auch in der Fieberschrift (AlexTrall., De febr. 1 = I, 300 f. Puschmann) ausführlich darlegt. Vgl. dazu Guardasole A, vgl. Anm. 13, pp. 219-234, bes. pp. 222-227. Dieses Wahrheitskonzept war für Alexander unbedingt verbindlich; im Zweifelsfalle entschied er sich unter Berufung darauf gegen Galens Autorität und für die eigene praktische Erfahrung im Umgang mit den Patienten.
15. Die vielfältigen mündlichen Überlieferungen zu diversen Heilmitteln und deren Anwendung soll Alexander während ausgedehnter Reisen zusammengetragen haben, so z.B. Brunet F, *Médecine et Thérapeutique Byzantines. Oeuvres Médicales d'Alexandre de Tralles, le dernier auteur classique des grands médecins grecs de l'antiquité I-IV*. Paris: Paul Geuthner; 1933-1937. Vol. I; pp. 15-23, Nutton V, vgl. Anm. 9, p. 483; Guardasole A, *Alexandre De Tralles et les remèdes naturels*. In: Collard F, Samama E (éds.), *Mires, physiciens, barbiers et charlatans. Les marges de la médecine de l'Antiquité aux débuts de l'époque moderne. Hommes et textes en Champagne*. Langres: Guéniot; 2004. p. 93 mit Anm. 41 und Guardasole A, vgl. Anm. 8, p. 570. Eine solche Reisetätigkeit lässt sich aber keineswegs überzeugend belegen, hält sich jedoch, trotz der berechtigten Zweifel von Langslow DR, vgl. Anm. 9, pp. 2 f., in der aktuellen Forschung nach wie vor hartnäckig, vgl. Vallejo Girvés M, *Un viajero singular: Alejandro de Tralles, médico*. In: Rubio Tovar J, Vallejo Girvés M, Gómez Espelosín FJ (eds.), *Viajes y Visiones del Mundo. Mediterranea 14*. Málaga: Ed. Clásicas; 2008. pp. 145-160.
16. Dazu vgl. ausführlich Guardasole A, vgl. Anm. 15, pp. 92 f. mit Aufzählung der wesentlichsten von Alexander zitierten Quellen und einschlägiger Bibliographie, sowie Langslow DR, vgl. Anm. 9, p. 6, der Alexanders bewussten Eklektizismus als Zeugnis seiner Urteilsautonomie hervorhebt.
17. AlexTrall., Ther. XI, 1 (II, 473 f. Puschmann). Zudem vermag die eigene Erfahrung, laut Alexander von Tralleis, im Idealfall stets die entsprechenden Überlieferungen ergänzen und aktualisieren, wodurch sie einen wesentlichen Beitrag zur Weiterentwicklung der Medizin im Sinne des

- Patientenwohles leistet: z.B. AlexTrall., De febr. 5 (I, 373 Puschmann); Guardasole A, L'Héritage de Galien dans l'oeuvre d'Alexandre de Tralles. In: Jouanna J, Leclant J (éds.), Colloque "La Médecine grecque antique". Actes, Cahiers de la Villa "Kérylos" 15. Paris: Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres; 2004. pp. 219-234, bes. pp. 233 f. mit Anm. 34; AlexTrall., Ther. I, 10 (I, 465-485 Puschmann; Guardasole A, vgl. Anm. 8, p. 566).
18. Vgl. Galen, simpl. med. VI, Prooim. (XI, 792-794 Kühn) und dazu die ausführliche Analyse von Jouanna J, Médecine rationnelle et magie: le statut des amulettes et des incantations chez Galien. Revue des Études grecques 2011;124(1):47-77.
  19. Galen, simpl. med. VI, 10 (XI, 861 Kühn) und vgl. IX, 2, 21 (XII, 208 Kühn) sowie Jouanna J, vgl. Anm. 18, pp. 67 und 74 f.
  20. Vgl. Ritner RK, Cultural Exchanges between Egyptian and Greek Medicine. In: Kousoulis P, Magliveras K (eds.), Moving across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean. Orientalia Lovaniensia Analecta 159. Leuven – Paris – Dudley, MA: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies; 2007. pp. 209-221, bes. p. 211 mit dem Hinweis auf zahlreiche Parallelen zwischen ägyptischen und griechischen Rezeptionsmodalitäten sowie p. 212 unter Bezugnahme auf Pap. Wien 6257 als Spiegel eines lebhaften Wissenstransfers zwischen ägyptischen Ärzten und ihren nichtägyptischen Kollegen im 3./2. Jh. v. Chr. Westendorf W, Handbuch der altägyptischen Medizin. Band I-II. Handbuch der Orientalistik 1. Abt. Band 36, 1-2. Leiden-Boston-Köln: Brill; 1999. Band I, pp. 536-546, bes. pp. 545 f. wies unter besonderer Betonung der Bedeutung Clemens' von Alexandria (um 200 n. Chr.) auf die Fortsetzung dieses Wissenstransfers in christlicher Zeit hin, wobei ihm zufolge insbesondere der Transfer medizinischer und anderer fachwissenschaftlicher Schriften von Memphis nach Alexandria die wesentliche Grundlage für Interpretationen dieser Texte, aber auch für deren Diskussion darstellte.
  21. Galen, simpl. med. VI, Prooim. (XI, 792-794 Kühn), vgl. Anm. 18.
  22. Suda 872: Adler A (Hrsg.), Suda Lexicon. Lexicographi Graeci 1. München - Leipzig: Saur (Ndr); 2001.
  23. Vgl. Fowden G, The Egyptian Hermes. A historical approach to the Late Pagan Mind. Cambridge: Cambridge Univ. Press; 1986 (repr. Princeton, New Jersey 1993 with corr. and a new preface) und Ebeling F, Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit. München: Beck-Verlag; 2009 (mit Zeittafel auf den Seiten 189-192). Zu Quellsituation und Textbestand vgl. die vierbändige Edition des *Corpus*

- Hermeticum*: Nock AD, Festugière AJ (éds.), Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum, 4 vols. Paris: Soc. d'Édition Les Belles Lettres; 1946-1954; zur Rezeption des Hermetismus in Renaissance und früher Neuzeit vgl. Merkel I, Debus AG (eds.), Hermeticism and Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe. Folger Institute Symposia Washington. Washington-London: Folger Books; 1988. Zur Einteilung der hermetischen Schriften in zwei Kategorien, nämlich technische und philosophische Schriften, vgl. Ebeling F, vgl., pp. 26-29; speziell zu den technischen *Hermetica*, welche neben astrologischen und alchemistischen Texten auch medizinische Schriften beinhalten, vgl. Touwaide A, s.v. Iatromathematics. In: Cancik H, Schneider H (eds.), Brill's New Pauly vol. VI. Leiden: Brill; 2005; col. 690-692.
24. Da die bisherige Bezeichnung "magische Texte" weder der geistesgeschichtlichen Entwicklung noch dem implizierten Bedeutungswandel des Magiebegriffes gerecht wird, haben Meyer M, Smith R (eds.), Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power. New York-San Francisco: Harper; 1994. pp. 4 f. den wesentlich zutreffenderen Terminus "texts of ritual power" vorgeschlagen. Zudem betonen sie die soziale Komponente dieser Texte, indem sie sie mit dem Netzwerk des römischen Patronatsgedankens vergleichen, wobei im Falle der "texts of ritual power" die entsprechende transzendente Macht den *patronus* verkörpert – dies erinnert deutlich an eine Facette des byzantinischen Philanthropiegedankens, wie er im Rahmen von Heilkunde und Krankenpflege zum Tragen kommt, vgl. Locher WG, Grimm-Stadelmann I, Der Beitrag des frühen Christentums zu Ethos und Kultur der Krankenfürsorge. Stimmen der Zeit 2013;4:255-262, bes. 256 f. In sämtlichen "texts of ritual power" geht es um die zweckgebundene Ausübung von Macht, bezogen auf ganz konkrete Situationen des alltäglichen Lebens. Eine in jeder Hinsicht kongruente Übertragung des von Meyer und Smith postulierten Terminus' "texts of ritual power" gestaltet sich äußerst schwierig, da keine Übersetzungsmöglichkeit sämtliche implizierten Elemente gleichermaßen berücksichtigt, weshalb der Begriff "texts of ritual power" als *terminus technicus* beibehalten wird. Zur Editionssituation der diversen "texts of ritual power" vgl. zunächst die als PGM zitierte Textsammlung: Preisendanz K, Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. 2. erg. Auflage von A. Henrichs. Sammlung Wissenschaftlicher Kommentare. Stuttgart: Teubner; 21973-1974 (repr. München - Leipzig: Saur; 2001), ergänzt durch: Daniel RW, Maltomini F (eds.), Supplementum Magicum vol. I-II, (with transl. and notes). Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Düsseldorf, Sonderreihe Papyrologica Coloniensia.

- Opladen: Westdeutscher Verlag; 1990-1992 (mit Textmaterial über Preisendanz hinaus) sowie, unter Einbezug des zuvor unberücksichtigt gebliebenen demotischen Materials, die als GMP zitierte Textsammlung: Betz HD, *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*. Chicago-London: Univ. of Chicago Press; 1986 und 21992; ferner auch Meyer M, Smith R, vgl. Anm. 24, pp. 27-57 und 59 f. mit Schwerpunkt auf den christlichen “texts of ritual power”, die in den vorhergehenden Textsammlungen nicht berücksichtigt wurden, komplementär zum koptischen Textbestand.
25. Die von Oikonomou-Agorastu I, *Kritische Erstausgabe des Rezeptbuchs des Cod. Par. gr. 2316, f. 348v-374v*. Köln: Univ. Diss.; 1981 (Thessalonike 1982); p.13 gegebene Charakteristik der *Iatrosophia* als “übersichtliche medizinische Hausbücher, die im Laufe der Jahrhunderte sowohl mit verschiedenen medizinischen Ratschlägen als auch mit Beschwörungsformeln, Heilzaubern und allem möglichen abergläubischen Material angereichert wurden” ist weitgehend zutreffend, sollte aber hinsichtlich des iatromagischen Materials modifiziert werden, da der Quellenwert der gräkoägyptischen “texts of ritual power” weit über bloßen Aberglauben hinausgeht.
26. Die *Editio princeps* des griech. Textes von de Mély F, *Les Lapidaires de l’Antiquité et du Moyen Âge*. Ouvrage publié sous les auspices du ministère de l’instruction publique et de l’académie des sciences. Vol. II, 2. fasc.: *Les lapidaires grecs, Texte*. Avec la coll. de Ch.-Ém. Ruelle. Paris: Leroux; 1899, stützt sich auf den um 1272 datierten Cod. Par. gr. 2537 und geht von vier Büchern aus. Die moderne textkritische Edition von Kaimakis D, *Die Kyraniden*. Beiträge zur Klassischen Philologie 76. Meisenheim a. Glan: Hain; 1976 geht von insgesamt sechs Büchern aus, wobei die beiden letzten nur sehr fragmentarisch überliefert sind. Diese Edition ist stark fehlerhaft und dringend revisionsbedürftig, wie David Bain in mehreren Untersuchungen überzeugend nachweisen konnte; er bezweifelt außerdem die Authentizität der von Kaimakis als Bücher V-VI angenommenen Textteile. Bain D, *Marcianus graecus 512 [678] and the text of the Cyranides*. *Rivista Filol. Istr. Class.* 1994;121:427-449; ID., *Some unpublished Cyranidean material in Marc. gr. 512 [678]*. *ZPE* 1994;104:36-42. Von großer Bedeutung für die Edition, aber bei Kaimakis völlig unberücksichtigt, ist die lateinische Übersetzung (Buch I-IV, Konstantinopel 1196, vermutlich durch *Pascalius Romanus*): Delatte L (éd.) *Textes Latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. La traduction latine du XIIIe siècle, le compendium aureum, le de XV stellis d’hermes, le livre des secrez de nature. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, Fasc. 93. Paris: Les Belles Lettres; 1942. Zur

- byzantinischen Kyranidenrezeption im 7. Jh. vgl. Vassis I, Georgios Pisides im vierten Buch der Kyraniden. *Byzantinische Zeitschrift* 1995;88:456 f.
27. Kritische Edition: McCown CC, *The testament of Solomon*, ed. from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. *Untersuchungen zum Neuen Testament* 9. Leipzig: Hinrichs; 1922; Übersetzung und ausführlicher Kommentar: Busch P, *Das Testament Salomos, die älteste christliche Dämonologie*, komm. und in deutscher Erstübers. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 153. Berlin: de Gruyter; 2006; speziell zur Datierung vgl. Busch P, vgl. Anm. 27, pp. 19 f., 27 und 30.
  28. Ausschließlich die erste *Kyranis* wurde ins Arabische übersetzt (9. Jh., vielleicht in Konstantinopel); Edition: Toral-Niehoff I, *Kitāb Ġiranīs*. Die arabische Übersetzung der ersten *Kyranis* des Hermes Trismegistos und die griechischen Parallelen hrsg., übers. und komm. *Quellen und Forschungen zur Antiken Welt* 43 München: Utz; 2004; besonders pp. 22 zu Datierung und Quellen. Vgl. ferner Alpers K, *Untersuchungen zum griechischen Physiologus und den Kyraniden*, *Vestigia Bibliae*. Jahrbuch des deutschen Bibel-Archivs Hamburg 1984;6:13-84 und Bain D, *Treading Birds. An unnoticed use of πατέω (Cyranides I.10.27, I.19.9)*. In: Craik EM (ed.), *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects presented to Sir Kenneth Dover*. Oxford: Clarendon Press; 1990. pp. 295-304, bes. p. 297 mit dem Hinweis auf Dioskuri-des als maßgebliche Quelle.
  29. Vgl. Waegeman M, *Amulet and Alphabet. Magical amulets in the first book of Cyranides*. Amsterdam: Gieben; 1987.
  30. *Kyr. Prol.* (14-18 Kaimakis).
  31. Edition: Ruelle CE (éd.), *Hermès Trismégiste: Le Livré Sacré sur les Décans*. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 1908;32:247-277; Analyse vor dem Hintergrund gnostischer Strömungen: Adamson G, *Astrological Medicine in Gnostic Traditions*. In: DeConick AD, Shaw G, Turner JD (eds.), *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*. *Nag Hammadi and Manichaean Studies* 85. Leiden - Boston: Brill; 2013. pp. 333-358 mit engl. Übers. des Textes.
  32. Allgemein zu den Dekanen vgl. Gundel W, *Dekane und Dekansternebilder*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1969. Zur Dekanmelothese und deren altägyptischen Grundlagen vgl. die grundlegenden Untersuchungen von Quack JF, *Dekane und Gliedervergottung*. *Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis*. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1995;38:97-122 und

- ID., Zum ersten astrologischen Lapidar im Steinbuch des Damigeron und Evax. *Philologus* 2001;145(2):337-344, sowie speziell zu den astrologischen Dekanlisten und deren kontinuierlicher Tradition seit altägyptischer Zeit: Symons S, Contexts and elements of decanal star lists in Ancient Egypt. In: Bawanypeck D, Imhausen A (eds.), *Traditions of Written Knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia. Proceedings of Two Workshops Held at Goethe-University, Frankfurt/Main in December 2011 and May 2012. Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Band 403.* Münster: Ugarit-Verlag; 2014. pp. 91-122.
33. Vgl. Busch P, vgl. Anm. 27, p. 223.
34. Zu ägyptischen Krankheitsdämonen und den von ihnen hervorgerufenen bzw. ihnen zugeschriebenen Krankheitsbildern vgl. Westendorf W, vgl. Anm. 20, pp. 360-394. Zu einer speziell byzantinischen Form von Krankheitsdämonen auf Grundlage der Humoralpathologie vgl. Vakaloudi AD, Δεισιδαμονία and the role of the apotropaic magic amulets in the early Byzantine empire. *Byzantion* 2000;70: 182-210, bes. pp. 185-187 mit Anm. 20 (speziell zu Johannes Lydos) und Vakaloudi AD, Illnesses, curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4th-7th Cent. AD). *Byzantion* 2003;73(1):172-200, bes. pp. 175 f. (unter Verweis auf systematisch kategorisierte Dämonenlisten); speziell zur spätbyzantinischen Dämonologie vgl. Greenfield RH, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: Hakkert; 1988.
35. Vgl. auch Guardasole A, vgl. Anm. 8, p. 567.
36. Dazu vgl. Garzya A, Science et conscience dans la pratique médicale de l'Antiquité tardive et byzantine. In: Flashar H, Jouanna J (éds.), *Médecine et morale dans l'antiquité. Entretiens "Hardt" sur l'Antiquité classique* 43. *Vandoeuvres - Genf: Fondation Hardt; 1997.* pp. 337-363.
37. Vgl. Jouanna J, vgl. Anm. 18, pp. 48-54 mit ausführlicher terminologisch-linguistischer Analyse sämtlicher für Amulette gebräuchlicher Begriffe mit anschließender Fokussierung auf den Gebrauch von περίαπτον und περίαμμα bei Galen; zur terminologischen Unterscheidung zwischen φυλακτήρια, περίαπτα und περίάμματα vgl. Vakaloudi AD, vgl. Anm. 34 (2000), p. 190 mit Anm. 38-40 und Vakaloudi AD, vgl. Anm. 34 (2003), p. 194 (mit Belegstellen bei den Kirchenvätern); zur Terminologie speziell medizinischer Amulette vgl. Albano, "noble portugais" [Pseudonym von Simon Blocquel, Anm. d. Verf.], *Phylactères ou préservatifs contre les maladies, les maléfices et les Enchantements, exorcismes etc*, Paris s.d.; 1848. Das Adjektiv φυσικόν impliziert bei Alexander von Tralleis die substanzimmanente

- Heilwirkung der iatromagischen Komplementärtherapeutika, weshalb die Interpretation seiner φυσικά περίαπτα als “sympathiebasierte Amulette” recht zutreffend erscheint. Vgl. auch Janowitz N, Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians. London - New York: Routledge; 2001. p. 69.
38. Vgl. dazu LiDonnici LR, Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials. In: Mirecki P, Meyer M (eds.), Magic and Ritual in the Ancient World. Religions in the Graeco-Roman World 141. Leiden - Boston - Köln: Brill; 2002. pp. 359-364; Guardasole A, vgl. Anm. 15, pp. 94-97; Jouanna J, vgl. Anm. 18, pp. 55.
39. Vgl. Guardasole A, vgl. Anm. 15, pp. 97 f.
40. Ein solcher Aufruf zur unbedingten Geheimhaltung iatromagischen Heilwissens begegnet bei AlexTrall., Ther. VIII, 2 (II, 377, 24-27 Puschmann) im Kontext mit der (rituellen) Anfertigung eines Amulettringes gegen Kolik: ἀλλὰ παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ πρὸς τοὺς τυχόντας ἐμφαίνειν τὰ τοιαῦτα, πρὸς δὲ τοὺς φιλαρέτους καὶ τὰ τοιαῦτα δυναμένους φυλάττειν, ὅθεν καὶ ὁ θεϊότατος ἰδὼν Ἴπποκράτης παρακελεύεται λέγων· τὰ δὲ ἱερὰ ἔόντα πρῆγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται, βεβήλοισι δέ, οὐ θέμις, sogar unter Bezugnahme auf das *Corpus Hippocraticum*: Hipp., Lex. 5 (IV, 642, 4 f. Littré). Die hippokratische Wendung “οὐ θέμις” wurde von Alexander demnach ganz bewusst beibehalten, um die Anweisung als religiös und autoritär sanktioniertes Diktum zu kennzeichnen. Zur Geheimhaltung medizinischen Wissens in ägyptischen Quellen vgl. Westendorf W, vgl. Anm. 20, 99 f. mit zahlreichen Textbeispielen, so z.B. Pap. Ebers 188b (Geheimwissen über Kräuter gegen Magenleiden), Pap. Ebers 206b (Weitergabe medizinischen Wissens nur an Amtsnachfolger), Pap. Ebers 854 (das “Gefäßbuch” insgesamt ist Geheimwissen, das ausschließlich Ärzten vorbehalten ist).
41. Vgl. Fischer-Elfert HW, Altägyptische Zaubersprüche, eingeleitet, übers. und komm. von H-W. Fischer-Elfert, mit Beiträgen von T.S. Richter. Stuttgart: Reclam; 2005. p.132. Deshalb stellen die altägyptischen Überlieferungen den Kopf häufig unter den speziellen Schutz einer besonders wirkmächtigen Gottheit, wie z.B. die an der Stirn getragene Uräusschlange als rituelles Apotropaikum gegen Krankheitsdämonen aller Art, vgl. Pap. Chester Beatty V vs. 4,10 - 6,4 (Ende 19. Dyn., 1. Hälfte 12. Jh. v. Chr.), ed. Gardiner 1935, I, 51; II, pl. 28/A-29 und Variante auf Pap. Deir el-Medineh I vs. 7,5 - 8,8, ed. Černý 1978, 11 f. und pl. 15/a-16/a: “[...] Betreffs des Kopfes des N.N., geb. von N.N., (das ist) der Kopf des Osiris Wennefer, auf dessen Kopf die 377 Götter, (nämlich) Uräen, gegeben wurden. Sie speien Feuer zu dem Zwecke, dass du den Kopf des N.N., geb. von N.N., wie den (Kopf des) Osiris

verlassest.” (zit. nach Fischer-Elfert HW, vgl., pp. 40 f.). Diese Vorstellung hat sich über das Medium der gräkoägyptischen “texts of ritual power” (z.B. PGM I, 114) bis in christliche Zeit hinein erhalten, wenn gelegentlich Christus selbst als Haupt des Körpers angesprochen wird, vgl. z.B. Theophil., hom. fabr. IV, 16; Grimm-Stadelmann I, Theophilos Protospatharios: Der Aufbau des Menschen in fünf Büchern. Kritische Edition des Textes mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar. München: Diss; 2008 (<http://edoc.ub.uni-muenchen.de/9393/>) p. 172.

42. Allgemein zur ägyptischen *Incubus*-Vorstellung im medizinischen Kontext vgl. Westendorf W, vgl. Anm. 20, p. 361; speziell zu Seth als *Incubus* vgl. Westendorf W, Beiträge aus und zu den medizinischen Texten. I. Mafdet, die Herrin des Lebenshauses und Seth, groß an Lebenskraft, und II. Das Isisblut-Symbol. Zeitschrift für Ägyptische Sprache 1966; 92: 128-154; ID., Beiträge aus und zu den medizinischen Texten. III. Incubus-Vorstellungen. Zeitschrift für Ägyptische Sprache 1970;96: 145-149.
43. Vgl. Cod. Par. gr. 2316, Kap. 38: Oikonomou-Agorastu I, vgl. Anm. 25, pp. 41 und 118 (Komm.) mit Beschreibung eines komplexen Wasserituals (ὄρμόπτονον), ebenso auch Cod. Paris. gr. 2316, Kap. 183: Oikonomou-Agorastu I, vgl. Anm. 25, pp. 35 und 108 (Komm.). Zu diversen Spielarten altägyptischer und gräkoägyptischer Statuenrituale vgl. Fischer-Elfert HW, vgl. Anm. 41, pp. 23 f. und 168; Frankfurter D, in: Meyer M, Smith R, vgl. Anm. 24, pp. 80 f., und Grimm A, Grimm-Stadelmann I, Zaubhaftes Alt-Ägypten. Schwarze und weiße Magie an den Ufern des Nils. In: Grimm A, Schoske S (Hrsg.), Isisblut & Steinbockhorn. Amulett und Talisman in Alt-Ägypten und im Alpenraum. Schriften aus der Ägyptischen Sammlung 11. München: Staatliches Museum Ägyptischer Kunst; 2010. pp. 34-75, bes. p. 49 mit Hinweis auf die Fortführung dieser Tradition in christlicher und islamischer Zeit bis in die moderne Gegenwart. Speziell zu den ägyptischen “statues guérisseuses” vgl. Jelínková-Reymond E, Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le-sauveur. IFAO, Bibliothèque d'étude 23. Kairo: Impr. de l'Inst. d'archéologie orientale; 1956; vgl. Leitz C, Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin. In: Karenberg A, Leitz C (Hrsg.), Heilkunde und Hochkultur II: “Magie und Medizin” und “Der alte Mensch” in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes. Naturwissenschaft – Philosophie – Geschichte 16. Münster - Hamburg - London: LIT Verlag; 2002. pp. 56-58; Price C, On the function of “healing” statues. In: Price C, Forshaw R, Chamberlain AT, Nicholson PT, David AR, Morkot R, Tyldesley JA (eds.),



- Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt. Multidisciplinary essays for R. David. Manchester: Manchester Univ. Press; 2016. pp.169-182. Zu den Horusstelen und den mit ihnen verbundenen Wasserritualen vgl. Sternberg-el-Hotabi H, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Band I (Textband) - II (Materialsammlung). Wiesbaden: Harrassowitz; 1999 und Rez. von Quack JF, *Orientalische Literaturzeitung* 2002;97: pp. 713-729.
44. Zur terminologischen Differenzierung der unterschiedlichen Erscheinungsformen von Kopfschmerz vgl. Pollux, *Onom.* II, 41. Zur Relation zwischen ἡμικρανία und dem altägyptischen *gs-tp* in der Bedeutung ‚halber Kopf‘ vgl. Hannig R, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)* Kulturgeschichte der Alten Welt 64. Mainz: Philipp von Zabern; 1995. p. 907; Nunn JF, *Ancient Egyptian Medicine*. London: British Museum Press; 1996. p. 93; Fischer-Elfert HW, vgl. Anm. 41, p. 132; Westendorf W, vgl. Anm. 20, p. 141 mit Beleg Pap. Ebers 250 (Migräne wird hier als „dämonischer Dorn im Kopf“ verstanden) und weiteren Belegen in den Zaubertexten.
45. Sämtliche Körperfunktionen werden aus den drei Grundprinzipien Gehirn (λογιστικόν), Herz (θυμικόν) und Leber (ἐπιθυμητικόν) abgeleitet, vgl. Platon, *Pol.* IV, 435-442 und *Tim.* 69-72. Zur Anwendung der Trichotomielehre als strukturelles Prinzip innerhalb der Medizin vgl. Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* III, 1 (ed. de Lacy 170, 21-23) und VI, 1 (ed. de Lacy 366-426); Galen, *Quod an. mor. corp. temp. sequ.* V (IV, 787 Kühn); Galen, *de usu part.* IV, 13 (I, 227 f. Helmreich); eine konzise Zusammenfassung der medizinischen Trichotomielehre in byzantinischer Zeit vgl. Theophil., *hom. fabr.* IV,1 (ed. Grimm-Stadelmann I, vgl. Anm. 41, p. 164).
46. So z.B. der Dampf von gebratener Bocksleber als Augenheilmittel, insbesondere zur Anwendung gegen Nachtblindheit: Ps.-Galen, *rem. par.* I (XIV, 350 Kühn), AlexTrall., *Ther.* II (II, 49 Puschmann) und *Cod. Taur.* B.VII.18, 72: Valentino D (Hrsg./Übers.), *Das Iatrosophion des Cod. Taur. B.VII.18. Münchner Arbeiten zur Byzantinistik 1.* Neuried: Ars Una; 2016. p. 86.
47. Dazu vgl. die Übersicht bei Rothschuh KE, vgl. Anm. 7, p. 28. Besonders in der iatromagischen Therapie von Anfallsleiden spielte Blut, entweder Eigenblut oder das von gewaltsam Getöteten (z.B. Gladiatoren) eine große Rolle, sogar noch bis ins 19. Jh. hinein: vgl. AlexTrall., *Ther.* I, 15 (I, 565 Puschmann; Guardasole A, vgl. Anm. 15, pp. 670 f.: Gladiatorenblut gegen Anfallsleiden); AlexTrall., *Ther.* I, 15 (I, 559-561 Puschmann; Guardasole A, vgl. Anm. 15, pp. 664 f.) und Theoph., *cur. morb.* 36 (Theophanis Nonni

- Epitome de curatione morborum graece et latine. Ope cod. manusc. rec. notasque adiecit J. S. Bernard. Vols I-II. Gotha-Amsterdam: Ettinger; 1794-1795. Vol. I; pp. 152-154) zur Eigenbluttherapie bei Anfallsleiden. Zum Gladiatorenblutzept, seinen Quellen und seiner Rezeption vgl. grundlegend Moog FP, Gladiatorenblut bei Epilepsie als etruskische Therapie – und der Bischof Marinos von Thrakien. In: Karenberg A, Leitz C, vgl. Anm. 43, pp. 153-182; vgl. ferner auch Jouanna-Bouchet J, Médecins et guérisseurs chez Scribonius Largus ou comment faire la distinction entre le bon médecin et les autres thérapeutes. In: Collard F, Samama E, vgl. Anm. 15, pp. 50-52, und Guardasole A, vgl. Anm. 8, p. 670 Anm. 169 ohne Erwähnung von Moogs Ergebnissen.
48. Vgl. Deines H von, Grapow H, Westendorf W, Übersetzung der medizinischen Texte. Grundriss der Medizin der Alten Ägypter (GdM) IV/1. Berlin: Akademie-Verlag; 1958. p. 153: “O Toter, Tote, Verhüllter, Verborgener, der in diesem meinem Fleisch, in diesen meinen Körperteilen ist. Entferne dich aus diesem meinem Fleisch, aus diesen meinen Körperteilen. Siehe, ich habe gebracht Kot zum Essen gegen dich. Verborgener, schleiche davon! Verhüllter, weiche!”; vgl. ferner Deines H von, Grapow H, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen. Grundriss der Medizin der Alten Ägypter VI. Berlin: Akademie-Verlag; 1959; pp. 358-363.
49. Vgl. Galen, simpl. med. XX, 18-29 (XII 290-309 Kühn) mit unterschiedlichen Arten von tierischen und menschlichen Exkrementen sowie deren Verwendung in diversen Arzneimitteln; auf Galens Ausführungen basieren wiederum die byzantinischen Quellen nahezu wortwörtlich.
50. So z.B. ein dem Erzbischof von Thessalonike, Johannes, zugeschriebenes Pergamentamulett (6. Jh.), das vollständig mit magischen Zeichen und Symbolen, περιεργίας γράμματα, bedeckt war: Lemerle P, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. Le Monde Byzantin. Paris: Éditions du CNRS; 1979. Vol. I: Le texte, I. Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης ὕμνος εἰς Θεὸν καὶ τὸν πανένδοξον ἀθλοφόρον Δημήτριον ἐν μερικῇ διηγῆσει τῶν θαυμάτων, pp. 50-165; II. Second recueil ou recueil anonyme, pp. 167-241; Vakaloudi AD, vgl. Anm. 34, pp. 195 f.; Jouanna J, vgl. Anm. 18, p. 56.
51. Vgl. das Fieberamulett PGM II, 213 f., und analog dazu AlexTrall., De febr. 6 (I, 407 Puschmann). Zu beschrifteten Lorbeerblättern als Amulette gegen Schlaflosigkeit vgl. GMP 123a, 48-50; zu Leinenstreifen als Amulette gegen Atembeschwerden vgl. PGM II, 208 f.
52. Ausführlich dazu vgl. Vakaloudi AD, vgl. Anm. 34, pp. 194-205.

53. So galt beispielsweise Hyänenhaut als besonders wirksames Trägermaterial für Hustenamulette: PGM II, 206 f.; ausführlich zur Hyäne in iatromagischen Anwendungen, vgl. König R, Winkler G (Hrsg.). *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae Libri I-XXXVII*. München - Zürich: Artemis; 1983 (zit. als Plinius, NH) XXVIII, pp. 92-106.
54. Zum apotropäischen Charakter der Farbe Rot vgl. Ewers M, Marcellus Empiricus: *De medicamentis*. Christliche Abhandlung über Barmherzigkeit oder abergläubische Rezeptsammlung? Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 83. Trier: Wissenschaftlicher Verlag; 2009. pp. 42 f. und 89 f.; Grimm-Stadelmann I, *Der Skarabäus als Therapeutikum*. Zur Überlieferungsgeschichte altägyptischer Traditionen in den frühbyzantinischen medizinischen Handbüchern. In: Gafus G, Wimmer S (Hrsg.), *Vom Leben umfängen. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen*. Gedenkschrift für Manfred Görg. Ägypten und Altes Testament 80. Münster: Ugarit-Verlag; 2014. pp. 230 f.; vgl. auch Bélis M, *The Use of Purple in Cooking, Medicine, and Magic: An Example of Interference by the Imaginary in Rational Discourse*. In: Buxton R (ed.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford Univ. Press; 1999. pp. 295-316.
55. Vgl. dazu Ritner RK, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. *Studies in Ancient Oriental Civilization* 54. Chicago-Illinois: The Oriental Inst. of the Univ. of Chicago; 1993; pp. 147-148 mit zahlreichen Textbeispielen, denen zufolge Unterweltdämonen häufig als "rot", "rothaarig" oder "rotäugig" ausgewiesen sind, zudem kann das Adjektiv "rot" auch als Synonym für "schlecht" oder "böse" verwendet werden: Wb 5: 488/4.
56. Vgl. Vakaloudi AD, vgl. Anm. 34, p. 196.
57. Eine exakt mit dem Wortlaut übereinstimmende Vorlage in den "texts of ritual power" konnte bislang noch nicht gefunden werden.
58. Der Kranich erscheint als Stelzvogel in den *Kyraniden* häufig synonym zu dem ägyptischen Ibis, vgl. Waegeman M, vgl. Anm. 29, pp. 72-75; zu entsprechenden Darstellungen auf den Gemmen vgl. Michel S, *Die Magischen Gemmen*. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit. *Studien aus dem Warburg-Haus* 7. Berlin: Akademie Verlag; 2004. pp. 322 f.
59. Dieses Motiv begegnet nicht nur sehr häufig in den *Texts of ritual power* (z.B. Cod. Michigan 136, 12; Meyer M, in: Meyer M, Smith R, vgl. Anm. 24, p. 89) und auf den Gemmen (vgl. Michel S, vgl. Anm. 58, p. 157), sondern ebenso in den *Kyraniden*, so z.B. *Kyr. I*, 16, 38-42 (Kaimakis 82) und Waegeman M, vgl. Anm. 29, pp. 119 und 127.

60. Zu ägyptischen Unterweltsvorstellungen vgl. Backes B, Unterweltvorstellungen und Jenseitsliteratur (Ägypten). In: Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33818/> (Zugriff am 22.07.2018) mit ausführlicher Bibliographie.
61. Detailliert dazu mit ausführlicher Bibliographie und unter Hinweis auf zahlreiche Objektbelege Michel S, vgl. Anm. 58, p. 483.
62. Vgl. Michel S, vgl. Anm. 58, p. 483.
63. Fehlerhafte Wiedergabe bei Michel S, vgl. Anm. 58, p. 484; zur korrekten Form vgl. Brashear W, *The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey: Annotated Bibliography (1928–1994)*. In: Haase W, Temporini H (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Band II.18.5*. Berlin - New York: de Gruyter; 1995. pp. 3380–3684, bes. p. 3587.
64. Vgl. z.B. PGM I, 98; II, 42 oder II, 60. Horapollon unterscheidet in seinen *Hieroglyphika* (Buch I, Kapitel 10) drei unterschiedliche Skarabäusformen, darunter einen Sonnen- und einen Mondskarabäus: Thissen HJ (Hrsg. / Übers.), *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch. Band I: Text und Übersetzung*. Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 6. München-Leipzig: Saur; 2001. pp. 8-11.
65. Stadler MA, *Der Skarabäus als osirianisches Symbol vornehmlich nach spätzeitlichen Quellen*. Zeitschrift für Ägyptische Sprache 2001;128:71-83, bes. p. 71. Hier weist Stadler sowohl auf die Verbindung des Skarabäus mit Chepri und Atum als Schöpfergottheiten mit “solare[n], schöpferische[n] und regenerative[n] Wesenselemente[n]” hin, wie auch auf die Käfergestalt des Sonnengottes in der Unterwelt. Ferner, pp. 73 f. diskutiert er “die vier geläufigsten ägyptischen Wörter für Skarabäus/Käfer” und die damit verbundenen Aspekte.
66. Vgl. Grimm-Stadelmann I, vgl. Anm. 53, pp. 225-234 mit dem Hinweis, dass die Regenerationssymbolik des Skarabäus in byzantinischer Zeit häufig noch um einen Christusbezug erweitert werden konnte.
67. Vgl. Bąkowska-Czerner G, Roccati A, Świerzowska A (eds.), *The wisdom of Thoth. Magical texts in ancient mediterranean civiliations*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd; 2015; Grimm-Stadelmann I, *Mythos, Magie und Medizin: Der altägyptische Heilgott und “Götterarzt” Thot*. Münchner Ärztliche Anzeigen 2012(19):17.
68. Vgl. Kákósy L, s.v. *Ischedbaum*. In: Helck W, Westendorf W (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie (LÄ) I-VII*. Wiesbaden: Harrassowitz; 1975-1992. Band III, pp 182 f.: “Als Baum der Sonnenstadt nahm I. auch kosmische Züge auf. So stehen zwei I.-Bäume an den zwei Seiten einer Darstellung der Welt in der

- Uabet (*w<sup>c</sup>bt*)-Kapelle in Dendara.” Vgl. eine entsprechende Abbildung bei Chassinat É, *Le Temple de Dendara*. Tome IV. Kairo: IFAO; 1935. pl. 315.
69. Bereits unter Thutmosis I. (reg. ca. 1504–1492 v. Chr.) und insbesondere während der Ramessidenzeit belegt.
70. Vgl. Germer R, s.v. *Persea*. In: LÄ IV, p. 942; Schroder CA, *The Persea Tree of Egypt*. Calif. Avocado Soc. 1977; Yearbook 61:59-63. Laut Germer gibt es zwei Arten des Perseabaumes, eine der Gattung der Lorbeergewächse (*Lauraceae*) zugehörige und dann die altägyptisch als *šw3b* bezeichnete Perseaart, die eher den Sapotengewächsen (*Sapotaceae*) verwandt zu sein scheint. Sicherheit darüber, ob der *jšd*-Baum zur Gattung *Persea* gehört, besteht keineswegs: “Die Diskussion um die Frage, ob die P. auch mit dem heiligen *jšd*-Baum (...) gleichzusetzen sei oder ob *jšd* die *Balanites aegyptiaca* Del. bezeichnet, ist bis heute nicht entschieden. Es gibt eine ganze Reihe von Argumenten, die für die Gleichsetzung *jšd* = P. sprechen, dennoch scheinen die meisten Belege eher auf eine Deutung der *jšd*-Frucht als *Balanites aegyptiaca* hinzuweisen.” (Germer R, vgl. pp. 942 f. mit ausführlicher Bibliographie); vgl. ferner Germer R, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*. Philippika. Marburger altertumskundliche Abhandlungen 21. Wiesbaden: Harrassowitz; 2008. pp. 35-37 (*jšd*) und 130 (*Persea*, *šw3b*): hier mit Deutung der *Persea* als *Mimusops laurifolia*. Germer macht darauf aufmerksam, dass es “erstaunlich” sei, “dass dieser wichtige Baum in den medizinischen Texten nur einmal genannt ist.” Sie folgert daraus: “Vermutlich verbirgt sich doch noch eine weitere Bezeichnung des Baumes und seiner Teile unter einem der noch nicht identifizierten Pflanzennamen.” (Germer R, vgl., p. 130)
71. Vgl. Universität Bonn, *Das Altägyptische Totenbuch*. Ein digitales Textzeugenarchiv, <http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/17#NachweiseSpruchtext> (Zugriff am 22.07.2018) mit sämtlichen Varianten und ausführlicher Bibliographie.
72. Vgl. Bain D, *Μελανίτις γῆ* in the *Cyranides* and related texts: new evidence for the origins and etymology of alchemy?, in: Klutz TE (ed.), *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 245. London - New York: T&T Clark Intern.; 2003, pp. 191-218, bes. pp. 191-194.
73. Ritner RK, vgl. Anm. 55, pp. 92-102.
74. Ritner RK, vgl. Anm. 55, p. 102.
75. Ritner RK, vgl. Anm. 55, p. 100.
76. Vgl. Ritner RK, vgl. Anm. 55, p. 102.
77. Vgl. Delatte A, *Anecdota Atheniensia* 1. Liege: Vaillant-Carmanne; 1927. p. 550. In einem spätbyzantinischen Exorzismus (16. Jh.) gegen die Dämonin

- Gyllou (die im Textverlauf als Ἑγυπτιανὴ bezeichnet wird!) wird der Olivenbaum sogar besonders gesegnet, da er als einziger dem die Dämonin verfolgenden Erzengel Michael ihren Aufenthaltsort verrät: Szegvári Z, Le Supplementum Graecum 116 de la Bibliothèque Nationale de Vienne: un rouleau byzantin d'exorcisme. In: Juhász E (Hrsg.), Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia. Antiquitas – Byzantium – Renascentia XII. Bibliotheca Byzantina II. Budapest: Eötvös-József-Collegium; 2014. pp. 207-252.
78. Eine solche magische Tinte wäre beispielsweise die aus Eselsblut hergestellte "Typhonstinte", vgl. PGM II, 64. Ein konventionelles Rezept für schwarze Tinte aus Fichtenholzruß, die sich nebenher auch noch als heilender Umschlag bei Nekrosen und Verbrennungen bewährt habe, überliefert Dioskurides, meth. med. V, 162. Zu den Vorschriften hinsichtlich der Verwendung von schwarzer und roter Tinte in magischen Texten vgl. Polites NG, Παλαιογραφικὴ σταχυολογία ἐκ τῶν μαγικῶν βιβλίων. Byzantinische Zeitschrift 1892;1:555-572, bes. pp. 562-566 speziell zu diversen Tinten und deren Anwendung. Zu arabisch-alchemistischen Tintenrezepten und deren unterschiedlichen Quellen vgl. Raggetti L, *Cum grano salis*. Some Arabic Ink Recipes and Their Historical and Literary Context. Journal of Islamic Manuscripts 2016;7:294-338. Für Ägypten vgl. Posener G, Les signes noirs dans les rubriques. Journal of Egyptian Archaeology 1949;35:77-81 und ID., Sur l'emploi de l'encre rouge dans les manuscrits égyptiens. Journal of Egyptian Archeology 1951;37:75-80.
79. Diese Abgrenzung begegnet bei den byzantinischen Ärzten häufig, vgl. z.B. Aetios von Amida II, 85 (I, 180, 4 Olivieri): ἐφυλαττόμην δὲ καὶ γοητείας δόξαν ἀπενέγκασθαι.
80. *Editio princeps*: Clark PA, A Cretan Healer's Handbook in the Byzantine Tradition. Text, Translation and Commentary. Medicine in the medieval Mediterranean. Farnham - Burlington: Ashgate; 2011.
81. Clark PA, vgl. Anm. 80, p. 114, 25-28.

Correspondence should be addressed to: grimm@baw.de