

Magie

een studie van de Griekstalige documentaire magische papyri



Scriptie voorgelegd aan de Faculteit Letteren en Wijsbegeerte voor het behalen van
de graad van Licentiaat in de Taal- en letterkunde: Latijn en Grieks

Promotor: Prof. Dr. M. De Groote

... There is not the safety mechanism of informants who can tell us when our reconstruction slips into fantasy. The temptation to discern an essentially fictional unity is increased by the fact that the material, though it is all drawn from ancient Greek texts, comes from many different locales, ties, levels of society. The picture can at best be an impressionistic sketch, a series of experimental snaps, not an ethnographic report.

Winkler, J.J., *The Constraints of Eros*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 215

Woord vooraf

Als betoverd koos ik op Kreta, tijdens mijn Erasmusverblijf, ervoor om voor deze scriptie magie in papyrusdocumenten te behandelen. Toevallig startte daar diezelfde periode een lessenreeks papyrologie door Dr. N. Litinas. Deze man boeide me niet alleen door zijn beeldmateriaal van opgravingen in Egypte, maar liet me ook als eerste kennismaken met magie in papyrusdocumenten en hielp me op weg met het vinden van de eerste boeken van mijn bibliografie. Eenmaal terug in België startte het echte werk. Om de papyrusfragmenten vlot te kunnen vergelijken, kopieerde en knipte ik alle fragmenten uit. Voor dit werkje werd ik gelukkig bijgestaan door mijn ouders en zus. Eens het schrijfwerk gestart was, verleende mijn promotor Prof. Dr. M. De Groote me raad in verband met de volgorde van mijn hoofdstukken en las hij verschillende hoofdstukken na. Voor de inhoudelijke en taalkundige hulp wil ik Dr. N. Litinas en Prof. Dr. M. De Groote dan ook bedanken. Verder wil ik ook aan mijn ouders, grootouders, zus en al mijn vrienden dank betuigen voor hun psychologische ondersteuning en aan het personeel van de vakgroepbibliotheken, in het bijzonder Chris De Pauw, voor hun enthousiasme en hulp bij het zoeken naar (spoorloze) boeken. Tenslotte wil ik nog Alain Debbaut, licentiaat klassieke talen, bedanken voor het nalezen van deze scriptie.

Inleiding

Dat over magie nog honderden scripties kunnen geschreven worden of reeds geschreven zijn, blijkt niet enkel uit de massa primaire, maar ook uit de massa secundaire bronnen. Zelfs over de Griekstalige magie is reeds zeer veel geschreven. Deze scriptie behandelt een nog kleiner deel magie, waarover tot nu toe nog geen alomvattende studie is gemaakt¹: de hellenistische tot laatantieke Griekstalige magie die in Egypte op papyri gevonden is. Het is daarom best eerst de primaire bronnen die voor deze scriptie gebruikt zijn van naderbij te bekijken en verder af te bakenen.

Wat zijn Griekstalige documentaire papyri?

Papyrus was naast houten tabletten, lood, perkament, wastafeltjes... één van de voornaamste schriftdraggers uit de klassieke oudheid. Vervaardigd uit de plant *Cyperus papyrus L.*, die enkel in Egypte in de Nijldelta in grote hoeveelheden voorhanden was, werden papyrusbladen zowel gebruikt voor het noteren van literaire teksten (zo'n 10% van de gevonden papyri), als voor het opschrijven van meer dagelijkse dingen zoals religieuze, economische of administratieve registers, brieven en contracten. Hiervoor gebruiken we de term "documentaire teksten". In principe behoren hiertoe ook de papyri met magische recepten en spreuken, alhoewel I. Gallo, de schrijver van een goed handboek voor papyrologie, ze eerder tot de sublitteraire papyri rekent.²

Papyri zijn ons in vele talen overgeleverd, maar enkel de Griekse en Latijnse vormen het voorwerp van de papyrologie.³ Teksten op papyri in het Egyptisch, het demotisch en het Koptisch (Egyptisch geschreven met op het Grieks gebaseerde letters) behoren niet tot het studiegebied van de papyrologie, maar bewijzen soms een nuttige dienst, met name om Griekse en of Latijnse papyri te helpen verduidelijken. Ook in enkele magische papyri komen gehele stukken in het demotisch voor, met slechts enkele regeltjes Grieks ertussen. Voorheen dacht men dat dit vertalingen van het Grieks waren, daar het merendeel van de magische papyri in het Grieks geschreven is. Nu echter is men het

¹ Tot nu toe werden enkel deelgebieden van de Griekse magische papyri behandeld in afzonderlijke artikels.

² I. Gallo, *Greek and Latin Papyrology*, London 1986, 46. De indeling literair-documentair gebeurt enerzijds op basis van de inhoud, anderzijds op basis van het handschrift. Vanzelfsprekend zijn er hierbij vele twijfelgevallen. Hoewel het merendeel der papyrologen zich enkel met documentaire teksten bezighoudt, is er ook enige discussie omtrent het al dan niet meerekenen van literaire papyri tot het papyrologische domein. Net zoals bij vele andere definitiebepalingen kent dus ook de papyrologie een bewogen geschiedenis.

³ Twee goede handboeken voor papyrologie zijn: Gallo 1986 (zie noot 1); en Turner, E. G., *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford 1968.

erover eens dat het Egyptisch de bron is.⁴ Ik zal me echter uitsluitend beperken tot de Griekse magische papyri, aangezien een gebrek aan kennis van het demotisch een vergelijkend overzicht van de demotische magische papyri met de Griekse niet toestaat en verdere studies het transformatieproces van deze teksten nog moeten verduidelijken.⁵ Ik zal wel niet nalaten te wijzen op verbanden met eventuele Koptische, demotische of anderstalige varianten of voorbeelden. Ook de aanwezigheid van demotische regels tekst binnen de Griekse tekst wordt niet genegeerd, omdat dat wijst op de syncretische cultuur van die periode.

De tot dusver gevonden Griekse magische teksten en spreuken op papyrus zijn zo goed als allemaal verzameld en (her)uitgegeven in twee corpora: de *Papyri Graecae Magicae* (PGM) en de *Supplementum Magicum* (SM).⁶ Enkel de documentaire (en dus niet-literaire) teksten maken het voorwerp uit van mijn studie en dus niet de vele verwijzingen naar magie die in literaire teksten op papyrus voorkomen, zoals bijvoorbeeld bij Homeros, Aristophanes, Aristoteles, Theophrastos, Theokritos, Libanios... Zij behoren tot het vakgebied van de paleografie in engere zin.

Binnen deze krijtlijnen dient mijn onderwerp echter nog preciezer afgebakend te worden. De papyrologie bestudeert immers niet enkel teksten op papyrus, maar ook documenten op potscherven, hout, wastafeltjes, perkament, lood enz. voor zover ze in Egypte gevonden zijn. Mijn bronnenmateriaal zal zich, zoals al aangegeven werd in de titel, beperken tot de teksten op papyrus. Daarbij zal ik wel teksten in acht nemen op andere substraten, bijvoorbeeld loden tabletten, die een gelijkaardige spreuk of rite blijken te bevatten. De recepten op papyrus dragen namelijk vaak op om de voorgeschreven teksten over te schrijven op een andere drager; en die laatste vormt dus vaak het materiële resultaat van een magische handeling in een dergelijk recept. Verder heb ik ook alle christelijke papyri in de PGM en SM buiten beschouwing gelaten, omdat ze teveel tot een studie van het vroege christendom zouden leiden. Ook de ostraka die K. Preisendanz in zijn uitgave van magische papyri opnam, worden achterwege gelaten.

De meeste PGM- en SM-documenten zijn gevonden in Egypte. Ondanks het feit dat papyri zowat over de hele klassieke wereld verspreid en in gebruik waren, is dit niet verwonderlijk: enkel in Egypte hebben de klimatologische condities er namelijk voor gezorgd dat de papyri op vele plaatsen bewaard konden blijven. Het feit dat ze Griekstalig

⁴ H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986, lvii.

⁵ Id., xlv.

⁶ K. Preisendanz - A. Henrichs (ed.), *Papyri Graecae Magicae I*, Stuttgart 1973²; K. Preisendanz - A. Henrichs (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974²; R.W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum I*, in: *Papyrologica Coloniensia XVI.1*, Köln 1990; R.W. Daniel - F. Maltomini, *Supplementum Magicum II*, in: *Papyrologica Coloniensia XVI.2*, Köln 1992.

zijn, houdt in dat ze de periode vanaf 332 v. Chr., dus vanaf de verovering van Egypte door Alexander de Grote tot en met de verovering van Egypte door de Arabieren op de Byzantijnen, kunnen bestrijken, een periode die traditioneel in drie fases wordt ingedeeld, m.n. de Ptolemaïsche periode (332 v. Chr. tot en met 31 v. Chr., de slag bij Actium), de Romeinse periode (30 v. Chr. tot en met 395 of 284-305 na Chr.), de Byzantijnse periode (395 of 284-305 tot en met 641 na Chr.).⁷

Uit de dateringen⁸ blijkt dat de meeste papyri uit de PGM en SM stammen uit de periode van de 2^{de} eeuw v. Chr. t.e.m. de 5^{de} eeuw n. Chr., met andere woorden uit de Romeinse periode. Zij vormen een heterogene mix van individuele magische spreuken, formules, hymnen en rituelen van diverse aard en origine samen met enkele heuse handboeken (namelijk PGM I, II, III, IV, V, VII, XII, XIII en XIV) die al het bovenstaande als inhoud hebben. Bepaalde spreuken, recepten of tradities ervan zouden teruggaan op hellenistische handboeken. Vanzelfsprekend is dit corpus slechts een klein deel van wat ooit bestaan heeft, omdat ten gevolge van onderdrukkingen in de eerste eeuwen van onze tijdrekening vele boekverbrandingen - al dan niet met de tovenaars erbij - hebben plaatsgevonden. Zo vermelden bijvoorbeeld de *Handelingen van de Apostelen* (19:19): ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πράξαντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων.⁹ en Suetonius in zijn *De Vita Caesarum, Divus Augustus* 31.1: *quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit ac solos retinuit Sibyllinos, hos quoque dilectu habito; condiditque duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi.*¹⁰ Hierdoor ging gans deze beweging samen met haar literatuur ondergronds. Bewijzen hiervan zijn de aansporingen tot geheimhouding van recepten en dergelijke in de magische handboeken.

⁷ Een einddatum van de ene en een begindatum van de andere periode zijn moeilijk te definiëren, vermits deze periodes in elkaar overgaan. Ofwel wordt 395 na Chr. gekozen, de datum waarop het Romeinse rijk in twee werd gesplitst en Egypte in het Oostelijke Rijk (διοίκησις) terecht kwam. Ofwel 284-305 na Chr., de regeringsperiode van keizer Diocletianus, die dan grote veranderingen deed in Egypte.

⁸ Betz 1986, xxiii-xxviii (zie noot 4).

⁹ 'Tamelijk wat mensen van diegenen die magie (letterlijk: de vreemde dingen) hadden bedreven, brachten hun boeken samen en verbrandden ze in het openbaar.' E. Nestlé – E. Nestlé – K. Aland – B. Aland (ed.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 2002²⁷, 380.

¹⁰ 'Alwat er was van profetische boeken, zowel Griekse als Latijnse, zonder auteurs of maar weinig geschikt voor het volk, liet hij binnen brengen, en hij verbrandde overal vandaan meer dan tweeduizende volumes en bewaarde enkel de Sibyllinische orakels, maar ook deze (onderwierp hij) aan een selectie; en hij liet ze opbergen in met goud versierde koffers onder de voet van Apollo Palatinus.' E.S. Shuckburgh (ed.), C. Suetoni Tranquilli Divus Augustus, New York 1979², 68-68.

Door deze onderdrukking van magische literatuur verdwenen de meeste van de originele teksten tegen het einde van de oudheid en werden wij van belangrijke bronnen over het hellenistische en laatantieke 'religieuze' leven beroofd. Gelukkig hebben heel wat mensen, zoals astrologen, alchemisten, filosofen en theologen, de handboeken en spreuken die nog toegankelijk waren verzameld, en zijn deze op hun beurt toevallig tot ons gekomen. Zo bracht, in een tijd waarin diplomaten nog verzamelaars waren van antiquiteiten, een zekere Jean D'Anastasi (1780-1857), consul voor Zweden in Egypte, maar eigenlijk Armeniër van afkomst, grote collecties papyri samen, waaronder ook de magische; hij verscheepte ze naar Europa, waar hij ze aan diverse grote bibliotheken verkocht, zoals die van Londen, Berlijn, Parijs en Leiden. Waar hij die papyri in Egypte heeft gevonden is onzeker; naar zijn zeggen zouden ze ergens bij Thebe (het huidige Luxor)¹¹ gevonden zijn, maar de omstandigheden en details blijven duister. Waarschijnlijk was een groot deel van zijn collectie van dezelfde plaats afkomstig. Stamden ze uit een tempelbibliotheek van een Thebaan die deze teksten voor eigen gebruik als *magicus* verzamelde, of van een filosofisch geleerde die begaan was met het behoud van dit materiaal? Of zijn deze papyri in zijn graf gevonden? We weten het niet.¹²

Tot in het midden van de 19^e eeuw werden deze papyri als pure curiositeiten beschouwd. De waarde ervan werd slechts geleidelijk onderkend, met, vanaf 1830, publicaties als gevolg. Werden deze teksten door filologen en historici aanvankelijk nog met misprijzen bejegend en in vergelijking met de zogenaamd meerwaardige echte religie als minderwaardig beschouwd, dan deed zich met de lessenreeks van A. Dieterich, een geleerde in de Griekse religie, in 1905 in Heidelberg een kentering voor. Deze geleerde behandelde namelijk in een lessenreeks magische papyri net in een periode dat de nieuwe discipline van de religieuze geschiedenis het licht zag, wat voor extra ondersteuning zorgde. Zijn plotse dood in 1908 dreigde deze nieuwe interessegolf te doen stilvallen. Gelukkig namen zijn studenten zijn taak over, maar de uitbraak van de eerste wereldoorlog fnuikte het plan om die eerste magische papyri uit te geven (nl. PGM I tot IV). Pas onder de leiding van Karl Preisendanz, één van de studenten van A. Dieterich, werden, ondanks vele problemen, de eerste twee uitgaven van de *Papyri Magicae Graecae* met een vertaling in het Duits in 1928 en 1931 een feit.¹³

De ontdekking van nieuwe magische papyri maakte een nieuw, derde volume noodzakelijk, maar dat is door WOII nooit verschenen. Het zou tot 1973 en 1974 duren vooraleer onder leiding van A. Henrichs in een herziene uitgave van de eerste twee

¹¹ Het dialect van de demotische papyri wijst ook op een Oudthebaans dialect. Betz 1986, lvi (zie noot 4).

¹² Id., xlii.

¹³ Voor een nog gedetailleerdere versie van bovenstaande feiten: Id., xliii-xliv.

volumes het derde (PGM LXII tot LXXXI) zou opgenomen worden. Nog later, in de jaren '90, verschenen twee volumes, uitgegeven door R. Daniel en F. Maltomini, die nog recenter uitgegeven magische papyri bundelen.¹⁴ Er werden wel enkele fragmenten buiten beschouwing gelaten, waardoor voor de uitgave van deze teksten enkel artikels kunnen geraadpleegd worden.¹⁵ H. Betz gaf een vertaling uit van al de magische papyri die voor 1986 waren uitgegeven.¹⁶ Door al deze uitgaven werd de studie naar de betekenis en inhoud van de magische rituelen vergemakkelijkt.

Wat is magie?

De studie en tevens de overlevering van de magische papyri werden grotendeels bepaald door de receptie van magie doorheen de geschiedenis van in de oudheid tot nu. In de oudheid zelf bestond er voor magie geen vaste definitie. Er werden wel verschillende termen gebruikt om te verwijzen naar magie. Een van die termen is μάγος / μαγεία, waarvan het moderne woord magie is afgeleid. Oorspronkelijk verwees deze term naar de strenge, maar krachtige rites van de Perzische magie en had hij niet noodzakelijk een negatieve ondertoon. Later werd magie geassocieerd met de twijfelachtige praktijken van de Griekse γόης, een soort kwakzalver waardoor magie een negatieve connotatie kreeg. Door klassieke en hellenistische auteurs beïnvloedde deze negatief geladen term ook de Latijnse termen magus, magia en magicus.¹⁷ Er was echter ook een meer positief geladen term, nl. theurgia, die met magie verbonden werd.¹⁸ In het algemeen werd hieraan een meer religieus karakter toegeschreven. Misschien werd hij gecreëerd om zich te onderscheiden van de meer negatief beoordeelde γοητεία.

In de late oudheid, de periode van onze PGM, zou magie volgens H. S. Versnel dus een dergelijke gezaghebbende betekenis gehad hebben.¹⁹

Tegenwoordig wordt voor het formuleren van een definitie voor magie vaak gekeken naar de relatie tot religie, maar zelfs na intense debatten binnen de *Religionswissenschaft* en *Religionsgeschichte* is er nog steeds geen succesvolle definitie gevonden.²⁰ Nu eens wordt

¹⁴ Cfr. noot 6.

¹⁵ Dit is het geval voor PGM LXXXII, LXXXV, CX, CXVI, CXVIII en CXXI.

¹⁶ Betz 1986 (zie noot 4).

¹⁷ H.S. Versnel, OCD (1996³) s.v. *magic*, 908-909.

¹⁸ G. Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, London 1985, 20-21.

¹⁹ Versnel 1996, 908-909 (zie noot 17).

²⁰ R.L. Fowler, *Greek Magic, Greek Religion*, ICS 20 (1995), 19-22; en H.D. Betz, *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 244-247.

magie gezien als een vroegere fase in de evolutie tot religie,²¹ of andersom: door de verdorvenheid afkomstig van onze menselijke dwaasheid, polytheïsme en de verleiding door demonen, is ons onbedorven ras ten prooi gevallen aan verafgoding, bloederige offers, het bouwen van tempels en magie en is magie met andere woorden de gedegenereerde vorm van religie geworden en wordt het als een synoniem van bijgeloof gezien.²²

Een andere keer probeert men het onderscheid tussen religie en magie duidelijk te maken door karaktereigenschappen van beiden ten opzichte van elkaar te plaatsen. In religie zou men bijvoorbeeld openbaar en in groep praktiseren, terwijl magie in de privé sfeer en individueel zou uitgevoerd worden. Maar ook op dergelijke dichotomieën worden uitzonderingen gevonden en is het onmogelijk om een eigenschap te vinden die in alle omstandigheden tegengesteld is aan religie.²³

Volgens nog anderen verschilt magie in essentie niet van religie, maar situeert het onderscheid zich enkel de sociale aanvaarding die zij al dan niet geniet.²⁴ Zo kende het christendom bijvoorbeeld eerst zelf een heidense status en werd het vervolgd, maar werden later, na de erkenning ervan door keizer Constantinus, alle andere rites, bijvoorbeeld die van Isis, als magisch beschouwd, terwijl die in Egypte oorspronkelijk tot de officiële godsdienst behoorden.

Voortbouwend op een sociologische bevinding dat, wat mensen doen, door hen gedaan wordt om macht over anderen te winnen of te behouden, kunnen definities als manipulatieve werktuigen en controlemiddel gezien worden.²⁵ Zo wilden bepaalde religieuze leiders zich van magie distantiëren om 'hun' religie puur te houden. Iemands religie kan dus gemakkelijk als andermans magie beschouwd worden. Een dergelijke visie kan de reden van veel vervolgingen verklaren.

A. Segal ten slotte relativeert de hele discussie over een definitie van magie. Volgens hem immers is er "geen enkele definitie van magie universeel toepasbaar, omdat magie niet kan en niet zou mogen geconstrueerd worden als een wetenschappelijke term. Haar betekenis verandert naargelang de context waarin het wordt gebruikt. Geen enkele definitie van magie kan absoluut zijn, omdat alle definities van magie relatief zijn ten opzichte van de cultuur en subcultuur in de discussie. Verder zijn we te veel misleid door onze eigen culturele identiteit om een te strikte distictie te maken tussen magie en religie in de hellenistische wereld. (...)

²¹ Fowler 1995, 20 (zie noot 20); en Luck 1985, 4 (zie noot 18).

²² Betz 1991, 245 (zie noot 20); en Luck 1985, 4 (zie noot 18).

²³ Fowler 1995, 20 -21 (zie noot 20).

²⁴ Id., 21.

²⁵ Betz 1991, 245 (zie noot 20).

In sommige plaatsen zal het onderscheid tussen magie en religie enkel afhangen van de sociale context.²⁶

Naast de relatie magie–religie bestond er ook een nauw verband tussen magie en wetenschap. Dat verband hield stand tot het empirisme in de 16^{de}-17^{de} eeuw dominant werd. Vele zogenaamde wetenschappers, tovenaars of kwakzalvers behaalden namelijk hun resultaten door speculaties en experimenteren. Een mooi voorbeeld daarvan is de alchemie.²⁷

Ondanks deze korte schets van de verhouding tussen magie en religie en, ervoor, het korte overzicht van de magische papyri, is het in het verdere verloop van deze scriptie noch de bedoeling een papyrologische studie (met andere woorden een bespreking van vorm, uitzicht, geschrift enz.) van de PGM te geven, noch een vertaling ervan (een volledige vertaling bestaat reeds in het Duits en Engels), noch een overzicht aan de hand van die teksten van de hellenistische of laatantieke religie of kosmogonie, noch een verklaring van de werking van magie, noch een vergelijking van inhoud van de magische handboeken onderling.

Ik beoog echter de twee volgende met elkaar verweven zaken: ten eerste weer te geven welke verschillende rituelen, technieken, handelingen enz. deel uitmaken van de Egyptisch-Griekse magie en ten tweede te kijken in welke mate die Grieks magische papyri aan religieus, cultureel en taalkundig syncretisme onderhevig zijn.

De eerste doelstelling tracht ik te bereiken door gelijksoortige of verwante magische recepten of uitvoeringen in aparte categorieën te bespreken. Hiervoor heb ik eerst alle fragmenten gekopieerd, uitgeknipt en gesorteerd, omdat ze in de uitgaves niet per soort staan. Dit heeft het vergelijken een heel stuk vereenvoudigd. De opeenvolging van de categorieën zal zo logisch mogelijk gebeuren: met andere woorden, er wordt een volgorde nagestreefd, waarbij de eerste categorie inleidend werkt op de volgende. Binnen elke categorie zal ik er vervolgens naar streven een uiteenzetting te geven van de eventuele evolutie of voorgeschiedenis, de gebruikte termen, de kenmerken, de elementen en technieken en de reden ervan. Een reeks voorbeelden van tekstfragmenten moet ten slotte het gegeven beeld van elke categorie illustreren, omdat zonder een dergelijke illustratie en dus enkel met een bespreking van elementen, er geen volledig beeld van een recept of magische uitvoering kan worden gegeven. Het bij de hand hebben van de PGM en SM is hierbij noodzakelijk, omdat de volledige Griekse tekst van de voorbeelden niet wordt bijgevoegd in deze scriptie.

²⁶ A.F. Segal, *Hellenistic Magic: Some Questions of Definition*, in: Broek, R. van den – Vermasseren, M.J. (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1982, 351.

²⁷ Betz 1991, 245-247 (zie noot 20).

Een eerste hoofdstuk van de in totaal negen - een magisch getal – hoofdstukken die soorten magie bespreken, zal handelen over beschermende amuletten. Via de amuletten wordt er overgegaan naar de wijding van goddelijke assistenten die worden gebruikt bij het praktiseren van magie (amuletten beschermen bij dergelijke rituelen). Vervolgens gaan we over van het oproepen van goddelijke wezens naar het uitdrijven ervan. Dan komen de gebeden (die deel uitmaken van bijna elk ritueel) en vloeken aan bod. Hierna wordt het verband gelegd met de liefdesmagie, die ook van vloeken gebruik maakt. Dan wordt er overgegaan naar een minder extreme en verzachtende vorm van magie: de $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ -magie. In het zevende hoofdstuk wordt een vervolg aan de helende en beschermende magie gebreed, door de magisch-medische recepten te behandelen. In het voorlaatste hoofdstuk volgen enkel nog recepten om de toekomst te voorspellen, om dan voor de volledigheid af te sluiten met een hoofdstuk over nog enkele kleine handige middeltjes om deuren te openen, het geheugen te bevorderen enz., waarop geen tekstvoorbeelden zullen volgen. De tweede doelstelling, die, zoals reeds gezegd, nauw verbonden is met de eerste, zal minder expliciet behandeld worden: in elke van de negen bovengenoemde hoofdstukken zal blijken op welk vlak vooral het religieus, maar ook het cultureel en taalkundig syncretisme elke soort magie al dan niet heeft beïnvloed. Naar dit syncretisme zal echter slechts in één richting verwezen worden, nl. welke invloeden van anderen de Griekse magie heeft ondergaan en niet vice versa.

Ten slotte nog één praktische bemerking. Alle uitgegeven magische papyri hebben eigenlijk meer dan één naam. Zo heeft iedere papyrus als eerste naam een hoofdletter P gevolgd door een punt en dan de naam van de collectie, vindplaats, vinder, bibliotheek of huidige vindplaats, weer een punt en dan de nummering. Bv. *P. Lond.* 121. Maar op deze manier zal niet gerefereerd worden naar de fragmenten in de magische papyri. Wel wordt er gebruikt gemaakt van de nummering die K. Preisendanz en later A. Henrichs hebben ingevoerd in de uitgave van twee volumes *Papyri Graecae Magicae* of afgekort PGM, met Romeinse cijfers van I tot en met LXXXI. H. Betz, die daarna de Engelse vertaling van alle PGM van Preisendanz heeft verzorgd plus enkele andere die intussen in tijdschriften waren verschenen,²⁸ heeft in zijn vertaling de nummering laten doorlopen tot en met CXXX. R. Daniel en F. Maltomini, die later twee aanvullende corpora *Supplementum Magicum* I en II, afgekort SM hebben uitgegeven, nummeren met SM 1 tot en met SM 100. Vandaar dat het mogelijk kan zijn dat men bijvoorbeeld de tekst van PGM CXVII niet kan terugvinden als uitgave bij K. Preisendanz, maar enkel in vertaling onder deze nummer bij H.D. Betz en met de tekstuitgave hetzij in de SM, hetzij in een artikel. Voor de duidelijkheid zal bij dergelijke fragmenten de dubbele benaming vermeld worden.

²⁸ Betz 1986, xxvii-xxix (zie noot 4).

Soorten magie

Alvorens te starten met het eerste van de negen hoofdstukken over de verschillende soorten magie, wil ik graag eerst enkele algemene elementen bespreken die in de magische papyri voorkomen.

Enkele hoofdbestanddelen van magische recepten en uitvoeringen

Niet alleen de magische handboeken, maar ook kortere papyri bevatten verschillende recepten, documenten met instructies over de uitvoering van een ritueel, waarvan de precieze inhoud wordt aangegeven door titels. Recepten kunnen dit met een woord, bijvoorbeeld ὄνειραιτητόν (vraag om een droomorakel te ontvangen), aangeven of met een langere zin, bijvoorbeeld Ἐάν θέλης χρηματισθῆναι περὶ οὐτινος θέλεις πράγματος.²⁹ Een recept kan ook beginnen met een pseudo-epistolaire beginregel, zoals in PGM IV 154-285, of met een handelsnaam, bijvoorbeeld Ἐίφος Δαρδάνου (het zwaard van Dardanos) in PGM IV 1716-1870.³⁰ In handboeken waar recepten elkaar willekeurig opvolgen, is het niet steeds duidelijk waar een recept ophoudt en waar er een begint, omdat de weergave van titels en tussentitels niet steeds consequent is weergegeven en de betiteling verschilt van recept tot recept. Men vermoedt daarom ook dat de handboeken gecompileerd zijn uit verschillende andere korte, apart verzamelde recepten die dan, nadat ze min of meer per onderwerp waren gesorteerd, één voor één zijn genoteerd.³¹

In de magische papyri bevindt er zich ook een handboek waar de recepten anders samengesteld zijn. Dat boek is PGM XIII of *'Het achtste boek van Mozes'*,³² dat genoemd is naar de titel van het eerste van drie varianten van twee qua inhoud gering verschillende basisteksten. Het is met andere woorden een compilatie van drie versies van bijna hetzelfde ritueel, waarin het ritueel als doel heeft om de grote god aan een tovenaars te doen verschijnen, zodat deze hem de toekomst kan voorspellen.

Niet alleen dit recept, maar ook alle andere recepten in de magische papyri bevatten informatie over de uitrusting, de kleding, de amuletten, de offers en de invocaties, de reinigingen, het tijdstip die voor een bepaald ritueel in acht genomen moeten worden.

²⁹ 'Als je een voorspelling wil verkrijgen, over welke zaak je maar wil.'

³⁰ M. Smith, *The Hymn to the Moon*, PGM IV 2242-2355, in: Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology, Chico 1981, 643-44; en Betz 1986, 159 noot 54 (zie noot 4).

³¹ Smith 1981, 644 (zie noot 30).

³² M. Smith, *The eighth Book of Moses and how it grew* (Pleid. J 395), in: Atti del XVIII congresso internazionale di papyrologia II, Napoli 1984, 683-693.

Deze informatie kan in twee delen opgedeeld worden: een *πρᾶξις*, het deel dat de handelingen beschrijft en een *λόγος*, die bevat hetgeen moet uitgesproken worden. Deze worden ook vaak respectievelijk *τὸ δρομένον* (wat moet gedaan worden) en *τὸ λεγόμενον* (wat moet gezegd worden) genoemd. Van de uitgevoerde magische papyri bezitten we het recept meestal niet, maar is de tekst op papyrus de *λόγος* die men gewoonlijk in het recept opdroeg om op te schrijven.

Voor de meeste handelingen heeft men magische ingrediënten of attributen nodig, ook wel eens *materia magica* genoemd. Dit kunnen wierook, een speciaal dier (bv. een scarabee, een dode valk, een ei), een speciale lamp, planten, een drievoet of beeldjes van menselijke of dierlijke vorm (bv. PGM CXI/ SM 70) zijn, die men zelf moest maken. In bepaalde handelingen kan men ook *ὀυσία* nodig hebben. Dat is materiaal zoals stukjes haar, kledingstukken of nagels van de persoon die men met een tovermiddel in zijn macht wil krijgen. Die *ὀυσία* wordt met andere woorden symbolisch gebruikt om de afwezige persoon aanwezig te laten zijn en is een soort *pars pro toto*.³³ Het kan ook dienen om de goden het juiste slachtoffer te laten herkennen. PGM XVI, XIXa en SM 40 zijn voorbeelden van papyri die gevonden zijn met een haar eraan verbonden.

Een *λόγος* moet niet alleen vaak opgezegd, maar ook vaak opgeschreven worden. In de recepten staat meestal het materiaal vermeld. De mogelijkheden zijn divers: er zijn recepten die op ostraka, kalksteen, edelstenen, papyrus, was, keramische bollen, lood, tin, linnen, hout, goud, zilver... moeten geschreven worden. De uitgevoerde tovermiddelen binnen de magische papyri zijn logischerwijs dan ook diegene waarvan het recept de opdracht gaf de *λόγος* op papyrus te schrijven. Er bestond wel een verschil in papyrus. Al naargelang de kwaliteit en het doeleinde had men daarvoor andere namen. Vaak wordt papyrus als materiaal niet verder gespecificeerd. Soms staan er de woorden *καθάρως* (zuiver) of *ἱερατικός* (heilig) bij. De keuze van de schriftdragers is in sommige gevallen bepaald door de aard van de magie.

Een van de dingen die zowel in recepten als in de uitgevoerde toverspreuken opvallen, is dat, wanneer een persoonsnaam voorkomt in een magische speuk, deze wordt geïdentificeerd door te vermelden wie die persoon heeft gebaad. Niet alleen is dit zo bij de dochter-moeder relatie, maar ook wanneer het om een man gaat, wordt hij steeds geïdentificeerd als zoon van zijn moeder en niet als zoon van zijn vader.

³³ J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992, 16.

D. Moke wijst er in zijn '*Eroticism of the Greek magical papyri*'³⁴ op dat er eigenlijk naar dit feit onderzoek zou gedaan moeten worden door antropologen, sociologen of anderen of dit al dan niet met matriarchaat of een matriarchale tendens te maken heeft. S. Eitrem³⁵ denkt bijvoorbeeld dat deze formule afkomstig is van het primitieve instinct, dat een kind door geboorte duidelijk het kind van zijn moeder is, terwijl voor het vaderschap er niet steeds honderd procent zekerheid is. In die tijd namelijk was de wetenschappelijke kennis dat ook een vader fysisch met zijn kind is verbonden, nog niet erkend. Bovendien is een kind als het ware een deel van de moeder, het komt er uit voort en is er dus een bloedverwantschap. J. Gager veronderstelt hier een Egyptische of Babylonische invloed, maar ook een sociale en psychologische dynamiek eigen aan de oude Middellandse Zee cultuur mag niet uitgesloten worden.³⁶

Wat verder nog opvalt binnen de magische papyri is het voorkomen van zowel ephesia grammata en van voces magicae. Ephesia grammata zijn een reeks van zes termen die het eerst bij Anaxilas, een komedieschrijver in de 4^{de} eeuw v. Chr., zijn geattesteerd.³⁷ Deze termen zijn *askion*, *kataskion*, *lix*, *tetrax*, *damnameneus*, *aision/aisioa*. Men geloofde dat ze de mogelijkheid bezaten om aan diegene die de ephesia grammata bijvoorbeeld op een amulet droeg grote kracht te verschaffen. Zij zijn de voorlopers van de voces magicae - ook wel eens voces mysticae genoemd - die in de late oudheid, de periode van onze magische papyri dus, veel vaker voorkomen dan de ephesia grammata. Aanvankelijk dacht men dat dit onbegrijpbare opeenvolgingen van letters waren, maar na onderzoek is gebleken dat deze voces mysticae eigenlijk 'echte' woorden zijn en ontleend zijn aan echte talen, zoals het Hebreeuws, Aramees, Perzisch, verschillende vormen van Oudegyptische en Koptisch. Niet alle voces magicae zijn echter te vertalen. Vaak komen er ook variaties in schrijfwijze voor.³⁸

Men vermoedt dat de voces magicae als een soort hogere taal werden beschouwd waarmee men met de andere wereld kon communiceren. Maar dit wil wel niet zeggen dat diegenen die de opdracht gaven of diegenen die ze voorbereidden deze voces mysticae verstonden. Ze waren waarschijnlijk een eigen leven gaan leiden en werden gezien als de belichaming van een grote kracht. Het geloof dat de geesten zelf deze spreuken verstonden, was het belangrijkste. Door de kennis van die namen had men immers kracht

³⁴ Moke, D., *Eroticism in the Greek Magical Papyri: Selected Studies*, Minnesota 1975, 47-50.

³⁵ Id., 47.

³⁶ Gager 1992, 14 (zie noot 33).

³⁷ Id., 5-6.

³⁸ Id., 5-6 en 9.

Naast die voces magicae komen ook tekeningen voor van mensen en dieren. Zij verschijnen echter pas in de late oudheid. Daarom vermoedt men dat de beeldjes die bv. bij bindingsvloeken werden bijgevoegd door die tekeningen werden vervangen.⁴⁰ De tekeningen zijn echter nog niet grondig bestudeerd. Men denkt wel dat ze het slachtoffer en de goddelijke wezens afbeelden en dat de figuren van mummies, verminkte lichamen en figuren omwonden met riemen of slangen net zoals in de vroegchristelijke iconografie bedoeld waren om het verlangde resultaat van het tovermiddel te anticiperen en te activeren en zo het slachtoffer te schaden.⁴¹

Ook vele palindromen, klinkerreeksen of voces magicae komen voor die in geometrische vormen, bv. aflopende driehoeken (ook wel *schwindeschema* genoemd) staan, zoals in onderstaande figuur.

[illegible]

Figur 2

Voorts hebben de recepten ook allemaal hun eigen formules, die verschillen van de soort magie. Een voorbeeld van een formule is ἡδη ἡδη ταχύ ταχύ (weldra weldra snel snel), die zeer vaak in liefdesmagie voorkomt. Ze is wijdverspreid en wordt vaak als ἡδη β- (tweemaal) of ἡδη // (tweemaal) geschreven. Het Griekse gebruik hiervan werd

³⁹ *Id.*, 9-10.

⁴⁰ *Id.*, 7.

⁴¹ *Id.*, 11.

overgenomen in zowel Koptische als Latijnse toverformules, waar het in het Latijn dan *tacs tacs* wordt.⁴²

Ook getallen zijn belangrijk binnen de magie. Getallen werden in het Grieks door lettercombinaties weergegeven. Binnen de magie zijn er daarom dan ook verschillende namen die, wanneer men de getalwaarde van de letters optelt, een magisch getal als resultaat geven. Een welbekend voorbeeld daarvan is Αβρασαξ, dat 365 als som heeft. Deze naam van de god van het jaar is een vaak voorkomende vox magica. Ook het cijfer negen of combinaties ervan hebben een grote waarde. Dit valt te verklaren door de computus digitorum,⁴³ het vingersysteem waarmee men rekende. Elke letter die met een bepaald getal overeenkwam, werd uitgedrukt met een andere vingerhouding met de linker- of rechterhand. Hiermee kon men tot maximum 9999 rekenen. Dit getal verkreeg daarom als sluitgetal van het rekensysteem een grote magische waarde. Een reeks voces magicae zoals χαβραχ φνεσχηρ φιχρο φωχωβωχ, die voorkomt in PGM II 128, 139 en III 78 en 151 en die 9999 als som had, werd daarom als een zeer krachtige naam beschouwd. De kennis van zo'n namen diende perfect om er goden of demonen mee te bedwingen.

De verhoudingen tussen goden en demonen en demonen onderling zijn sterk verschillend doorheen de oudheid. Ook binnen de magische papyri is het onderscheid tussen een god en een demon niet steeds duidelijk. Sommige demonen lijken zeer dicht tegen de goden zelf te staan en worden soms geassocieerd met planeten en sterren, anderen lijken dan weer een lagere rang te hebben. In de magische papyri worden demonen vooral δαίμονες genoemd. De benaming φάσμα of εἶδωλα komt hier niet voor. Het zijn vooral de geesten van vroegtijdig gestorvenen die door de tovenaars worden gebruikt, omdat men dacht dat deze kwaad waren om hun lot en wensten wraak te nemen.⁴⁴

Vandaar dat vele rituelen die schadebrengend zijn ook 's nachts werden uitgevoerd. Er zijn ook recepten die bij zonsop- of zonsondergang moeten uitgevoerd worden. Anderen dan weer bij dag. De recepten geven hieromtrent de juiste instructies weer. Soms staan er ook astrologische gegevens bij die het geschikte tijdstip van uitvoering precies vastleggen (bv. in PGM V 213-303). Binnen de magische papyri zijn ook enkele fragmenten (PGM VII 272-283, 284-299 en PGM III 275-281) gevonden, waarvan men veronderstelt dat ze weergeven in welk teken van de dierenriem de maan het best staat of welke de beste dagen zijn voor verschillende magische handelingen.

⁴² U. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Agypten*, APF 1 (1901), 426.

⁴³ R. Merkelbach, *Die Zahl 9999 in der Magie und der Computus digitorum*, ZPE 63 (1986), 305-308.

⁴⁴ Luck 1985, 163-175 (zie noot 18).

Taalkundig zal men ook in de magische papyri kunnen bemerken dat vele woorden niet correct zijn gespeld. Dat komt vooral omdat de niet-literaire taal hier zich middenin een grote periode van evoluties en ontwikkelingen op het vlak van grammatica en uitspraak bevindt, die later tot het huidige Nieuwgrieks zouden leiden. F. Gignac,⁴⁵ die een grammatica schreef voor de niet-literaire papyri van de Romeinse en Byzantijnse periode, geeft zowel fonologisch als morfologisch een evolutie weer in beide periodes. Om de vele spellingsfouten te verklaren zijn vooral de volgende veranderingen het belangrijkste: ι en ει werden gevocaliseerd als /i/, αι en ε als /ε/, en οι en υ als /y/. Omwille van een niet al te hoge opleiding en omdat men verschillende schrijfwijzen voor dezelfde klanken had, schreef men vaak wat men hoorde. Ondanks deze uitspraak zullen namen en woorden in deze scriptie volgens het Oudgrieks getranscribeerd worden.

⁴⁵ F.T Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods I-IV*, Milano 1976-1981; en F.T Gignac, *The Language of the Non-Literary Greek Papyri*, in: D.H. Samuel (ed.), *XIIth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, 139-152.

1 ***Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie***

Demonen, goden, geesten, bezweringen, vloeken, kwaad, gevaar enz. kwamen in de laatantieke maatschappij overal om de hoek kijken. De mens voelde zich hierdoor bedreigd. De enige manier waarmee hij kon ingrijpen of dacht te kunnen ingrijpen in wat rondom hem gebeurde, was ofwel door zelf aan offensieve magie te doen, of door die magie te proberen tenietdoen, of door zich daartegen te beschermen. Een manier om zich te beschermen en één van de meest verspreide magische artefacten, was de amulet of talisman. Bewijzen daarvan zijn de vele recepten voor amuletten, het voorkomen van amuletten in andere rituelen en de talrijke gevonden amuletten.⁴⁶

Ieder verstandig mens, en niet enkel zoals vaak wordt aangenomen de lagere klasse, droeg volgens J. Gager⁴⁷ een amulet. Die nood aan bescherming blijkt volgens hem, bijvoorbeeld, uit orakelvragen en uit Plinius' opmerking in zijn *Naturalis Historia* 28.4.19 dat 'er niemand is die niet vreest om gevonden te worden door vervloekingstabletten'. Dat mensen een beschermmiddel droegen, wijst er op dat ze zich dus wel degelijk bewust waren van het feit dat hun sociale systeem afhing van een actief, maar onzichtbaar netwerk van gevoelens, geloof en gewoontes tussen mensen, die of geuit konden worden door agressiviteit (cfr. κατάδεσμοι, magische banden of bindings-vloeken),⁴⁸ vijandigheid en onvoorspelbaarheid, of bevroren konden blijven. Tegelijkertijd belichaamde een amulet een individuele reactie hierop, om zo, ondersteund door gevoelens van zelfvertrouwen, optimisme enz., die zo'n amulet opriepen, doelen te stellen en te bereiken.⁴⁹

In het Grieks bestaan er twee benamingen voor amuletten: φυλακτήρια en περίαπτα. Περίαπτα, of ook wel eens περιάμματα, zijn letterlijk 'dingen die rond (περί) delen van het lichaam worden geknoopt of gebonden (ἄπτω)'. Dat lichaamsdeel was vaak de nek (PGM LXXVI 2: περίαψον περὶ τὸν τράχηλον),⁵⁰ maar kon ook een arm of een been zijn. Soms was het gewoon niet gespecificeerd.

⁴⁶ Uitgaves, vertalingen of besprekingen van deze amuletten of recepten zijn te vinden in de volgende werken: D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002, 261-274; Gager 1992 (zie noot 33); C. Bonner, *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor 1950; en de uitgaven van de magische papyri. De meeste van die amuletten, waarvan men vroeger dacht dat ze gnostisch van aard waren, worden nu als magisch beschouwd, omdat hun magische betekenis belangrijker is dan hun relatie tot een of andere religie. Bonner 1950, 45.

⁴⁷ Gager 1992, 218 (zie noot 33).

⁴⁸ Zie hiervoor het hoofdstuk "Gebeden en vloeken" op p. 49.

⁴⁹ Gager 1992, 221 (zie noot 33).

⁵⁰ 'Bind het rond de nek.'

Het woord φυλακτήριον is neutraler en betekent ‘het beschermende’. Vandaar dat het vaak vertaald wordt als ‘talisman’ of ‘beschermingsmiddel’. Het hoeft nochtans niet per se een amulet te zijn. Het kan ook gaan om de naam van een offerritueel (PGM VII 490-504), of een grafbijschrift ter bescherming van graf en mummie (PGM LIX 1-15). Een in de amuletopschriften gebruikte formule, waarvan het werkwoord van dezelfde stam als φυλακτήριον komt is φύλαξον τὸν δεῖνα, bescherm deze (PGM LXXXVI), of φύλαξον τὸν φοροῦντα, bescherm de drager (PGM XCVI), of nog korter, variante vormen van het werkwoord φυλάττω, zoals φύλασσε, διαφύλασσε en διαφυλάξαι. De ongedefinieerde persoonsaanduidingen τὸν δεῖνα en τὸν φοροῦντα komen niet alleen in recepten voor met de bedoeling dat de amuletmaker of de tovenaars de naam van de drager achteraf bij het maken van de amulet invult, maar komen ook in reeds uitgevoerde amuletten voor. Immers hoe algemener een amulet kon gebruikt worden, des te gemakkelijker kon het volgens C. Bonner, die op massaproductie wijst, verkocht worden.⁵¹ Amuletten waarin de naam is ingevuld, en waarvan de vraag tot bescherming specifieker is, komen minder vaak voor. De hierboven vermelde formule gaat meestal vergezeld van onbegrijpbare voces magicae of magische tekens, zoals in PGM XCVI het geval is:

ας μελι ζ- ξ-
 αρο ωρο ααα
 ααααα Βαινχ-
 ωωωχ μαι ηεί
 ληναγκολι.
 φύλαξον τὸν
 φορ<ο>ῦ<ν>τα.

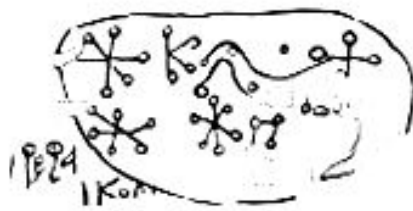
Er zijn ook amuletten uit de PGM waarop enkel tekeningen en/of voces magicae vermeld staan, zoals PGM LX 1-5, XLV 1-8, XLII 1-10, XVII c 1-14 en XLIX. Die tekeningen of voces magicae komen vaak voor, omdat ze als zeer krachtig werden beschouwd. Vaak werden ze versterkt door een wijdingsritueel.⁵²

⁵¹ Bonner 1950, 49-50 (zie noot 46).

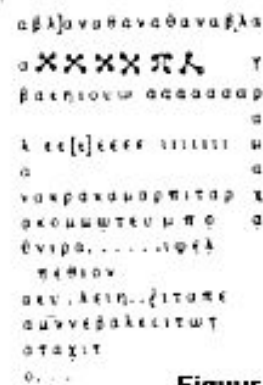
⁵² Gager 1992, 219-220 (zie noot 3).



Figuur 3



Figuur 4



Figuur 5

De goden en demonen die aanroepen werden in de amuletten, waren zonnegoden en Egyptische goden (veel meer dan in de κατάδεσμοι of bindingsvloeken), en waren meestal afgebeeld als samengestelde figuren met solaire connecties (bv. de god met een hanenkop en slangenbenen), omdat ze in staat moesten zijn de κατάδεσμοι en andere tovermiddelen met onderaardse krachten te overwinnen. Hermes en Hekate, die niet altijd een relatie met de onderwereld hadden, Joodse termen, karakters en klinkerseries en voces magicae komen zowel bij amuletten als κατάδεσμοι voor.⁵³

Volgens C. Bonner zijn de figuren op de standaardamuletten waarschijnlijk diegene die voorgeschreven werden in de recepten, maar kon op aanvraag de beeltenis van die goden, die door de opdrachtgever werden vereerd, afgebeeld worden.⁵⁴

Naast deze tekeningen en voces magicae konden ook homerische verzen zeer krachtig zijn en als opschrift op een amulet gebruikt worden. Zo is PGM IV 2145-178 een recept waarin drie verzen staan, nl. Ilias 10. 564, 521 en 572, die als opschrift omwille van hun kracht, voor velerlei doeleinden konden gebruikt worden: τούτους τοὺς στίχους ἔάν τις ἀποδράσας φορῇ ἐν σιδηρᾷ λάμνῃ, οὐδέποτε εὗρεθήσεται. ὁμοίως τὴν αὐτὴν λάμναν περιάπτε τῷ μέλλοντι ἀποθνήσκειν, καὶ πάντα ἀκούσει, ἃ ἑπερωτᾷς. ἐπειδὴν τις καταδεδέσθαι νομίζῃ, ἐπιλεγέτω ὕδατι θαλασσίῳ ῥαίνων [...] τε πρὸς ἐπιπομπάς. ἀθλητῆς δὲ ἔχων τὴν λεπίδα ἄλειπτος μένει, ὁμοίως δὲ καὶ ἡνίοχος φορῶν τὴν λεπίδα σὺν λίθῳ μάγνητι. καὶ ἐν δικαστηρίῳ ὡσαύτως. καὶ μονομάχος δὲ ταῦτα φορεῖτω. καταδίκῳ δὲ σφαγέντι ἀψάμενος εἶπε εἰς τὸ οὖς τοὺς στίχους, καὶ ὅσα θέλεις, πάντα σοι ἔρεῖ · σὺ δὲ βασιτάξας τὴν λάμναν εἰς τὴν πληγὴν ἔξεις μέγα ἀγαθὸν πρὸς τε ὑπερέχοντας ἢ δεσπότας ἢ ἑτέρους τινάς · ἔση γὰρ

⁵³ Gager 1992, 222 (zie noot 33).

⁵⁴ Bonner 1950, 50 (zie noot 46).

ἐνδοξος, πιστικός· καὶ δαίμονας καὶ θῆρας ἀποπέμπει. φοβηθήσεται σε πᾶς, ἐν πολέμῳ ἄτρωτος ἔσῃ, αἰτήσας λήμψει, ἐπιχαρὴς ἔσῃ, ἀλλαχθήσῃ, ἥς δ' ἂν παράψῃ γυναικὸς ἢ ἀνδρός, φιληθήσῃ · ἐνδοξος, μακάριος ἔσει, κληρονομίας ἔξεις, εὐτυχήσεις, φάρμακα νικήσεις, καταδέσμους ἀναλύσεις καὶ ἐχθροὺς νικήσεις.⁵⁵ Ook PGM IV 830, 831-32, 833-34, 469-70, 471-73 en 474 bevatten homerische verzen, die respectievelijk komen uit Ilias 5. 385; 6. 424; 10. 193, opnieuw 10. 193; 10. 564, 521, 572 (net als in PGM IV 2145) en 5. 385 en die waarschijnlijk, hoewel sommige zonder enige bijkomstige instructies en anderen enkel met de titel πρὸς φίλους (voor vrienden) of θυμοκάτοχον (middel om woede te vangen) vermeld staan,⁵⁶ in een zelfde context moeten gezien worden. Volgens R. Heim is dit geen volks gebruik, maar heeft het via de filosofie zijn intrede in de magie gedaan, omdat ook de pythagoreërs bij hun mystieke experimenten deze verzen toevoegden.⁵⁷ De bekrachtiging van voorwerpen, in dit geval dus de amuletten met hun tekens, namen enz. erop, zag men waarschijnlijk ongeveer zoals Hermias, een 6^{de}-eeuwse neoplatoonse filosoof: Πῶς δὲ καὶ ἄγαλμα λέγεται ἐνθουσιᾶν; ἢ αὐτὸ μὲν οὐκ ἐνεργεῖ περὶ τὸ θεῖον, ὃ γε ἄψυχόν ἐστιν, ἀλλὰ τὴν ὕλην ἢ τελεστικὴ διακαθήρασσα καὶ τινὰς χαρακτῆρας καὶ σύμβολα περιθεῖσα τῷ ἄγάλματι, πρῶτον μὲν ἔμψυχον αὐτὸ διὰ τούτων ἐποίησε καὶ <οἶον τε> ζωὴν τινὰ ἐκ τοῦ κόσμου καταδέξεσθαι, ἔπειτα μετὰ τοῦτο ἐλλαμφθῆναι παρὰ τοῦ θεοῦ αὐτὸ παρασκεύασεν.⁵⁸

⁵⁵ 'Wanneer iemand die is weggelopen deze verzen draagt op een ijzeren plaatje, zal hij nooit gevonden worden. Bind evenzo hetzelfde plaatje rond iemand die van plan is te sterven, en hij zal alles verhoren, wat je hem vraagt. Wanneer iemand denkt te zijn gebonden door een tovermiddel, moet hij (deze verzen) opzeggen terwijl hij (het plaatje) besprenkelt met zeewater.... en tegen zendingen (van demonen). Een atleet met dit plaatje blijft onoverwinnelijk, evenzo ook een paardenmenner die dit plaatje samen met een magneetsteen draagt. Ook in het rechtsgebouw, op dezelfde manier. Laat dit ook een gladiator dragen. Bevestig het aan een veroordeelde misdadiger en zeg hem deze verzen in het oor en hij zal je zeggen wat je wil. Jij, wanneer je dit plaatje in de wonde hebt geplaatst, zal een groot geluk kennen bij je superieuren of meesters of sommige anderen. Want jij zal beroemd en betrouwbaar zijn. En het zendt ook demonen en wilde beesten weg. Iedereen zal je vrezen. In de oorlog zal je onoverwinnelijk zijn. Wanneer je vraagt zal je krijgen. Je zal welgevallig zijn, je leven zal veranderen, je zal geliefd worden door elke vrouw of man waarmee je contact zal hebben. Je zal beroemd en gelukkig zijn, je zal erfenissen ontvangen. Je zal geluk hebben, je zal tovermiddelen winnen, je zal magische banden ontbinden en vijanden overwinnen.'

⁵⁶ Voor θυμοκάτοχοι en πρὸς φίλους-magie, zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen: φίλια-magie*" op p. 93.

⁵⁷ Heim, R., *Incantamenta magica graeca latina*, JKP supplementband 9 (1893), 515.

⁵⁸ 'Maar hoe kan een beeld bezielt genoemd worden? Het manifesteert zich immers niet om het goddelijke heen, daar het levensloos is, maar nadat de wijding het geheel heeft gezuiverd en het enkele tekens en

Hoewel hier enkel de tekstinhoud van amuletten op papyrus uitvoerig besproken wordt, konden amuletten ook uit velerlei andere materialen, zoals stukjes koord, gevlochten bandjes, ingekerfde edelstenen en ringen, metaalstrookjes (goud, zilver, tin, lood), of ook stukjes van dieren of bonen, zoals in PGM LXIII 24-25, vervaardigd worden. Wanneer de amuletten van papyri waren, werden ze, al naargelang het recept, opgerold of opgevouwen gedragen, op de blote huid, in een zakje, een kokertje of aan een koordje.⁵⁹ Amuletten konden algemeen zijn, maar ook specifiek. Zo bestaan er voor succes en voorspoed, als bescherming tegen koorts, beten, voor de spijsvertering, als contraceptie, om woede af te wenden, exorciserende (die in het hoofdstuk over exorcisme aan bod zullen komen), tegen ongedierte, tegen rovers enz. Die voor voorspoed en succes zullen gedetailleerder in het hoofdstuk over *φιλία*-magie behandeld worden, die tegen medicinale problemen bij iatromagie.

In tegenstelling tot wat K. Preisendanz⁶⁰ beweert, namelijk dat er geen bestrijding van vloeken en *κατάδεσμοι* mogelijk was, toont PGM IV 2177, het hierboven reeds vermelde voor velerlei doeleinden te gebruikten recept, dat er zelfs amuletten bestaan om uitgevoerde *κατάδεσμοι* te ontbinden (*καταδέσμους ἀναλύσεις*). In de PGM staan verder nog twee andere recepten (PGM XXXVI 178-87 en 256-264) om *φάρμακα*, die algemeen voor om het even welke betovering en in een bepaalde context voor een liefdesmiddel kunnen staan,⁶¹ te verbreken.

Tekstvoorbeelden

De hieronder volgende tekstvoorbeelden zijn geen voorbeelden van *περιάμματα*, die nogal eentonig zijn door hun gelijkaardige korte formulering of afwezigheid van verstaanbare woorden. Het zijn echter voorbeelden van enkele minder frequent voorkomende langere *φυλακτήρια* en *λυσιφάρμακα*, middelen om betoveringen te verbreken.

symbolen rond het beeld heeft geplaatst, maakt ze het hierdoor bezielde en in staat een soort leven van de kosmos te ontvangen, daarbij vervolgens heeft ze het voorbereid het goddelijke te ontvangen.' P. Couvreur – C. Zintzen, *In Platonis phaedrum scholia. Hermias Alexandrinus*, Hildesheim 1971², 87.

⁵⁹ Gager 1992, 219 (zie noot 33).

⁶⁰ Id., 218 en 222 noot 1.

⁶¹ Faraone, C.A., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (Mass.) 1999, 24.

Dit recept Πρὸς πᾶν θηρίον καὶ ἐνυδρον καὶ ληστὰς ('tegen elk land- en waterdier en tegen rovers') beschrijft een soort amulet waarvan er, omwille van de uitvoeringsmethode en de materiaalkeuze, geen uitgevoerde artefacten bewaard zijn gebleven. Men moet namelijk een kwast aan zijn kleed knopen of bevestigen. Het hangen van kwasten aan klederen is een typisch joods gebruik dat ook in het Oude Testament, meer bepaald in de boeken Numeri en Deuteronomium⁶² staat beschreven. De bedoeling hiervan is om bij het kijken naar de knoop enkel aan god te denken. Terwijl men de kwast vastknoopt, moet men een spreuk opzeggen die begint met enkele voces magicae en eindigt met het ondertussen welbekende φύλαξόν με, τὸν δεῖνα, ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, ἤδη ἤδη, ταχύ ταχύ⁶³.

In dit bovenaan afgebroken en uitgevoerde φυλακτήριον wordt een slaaf (δοῦλος) – waarschijnlijk de aanspreking van een soort demon – van verschillende godheden of demonen, zoals Ablanathanalba, Akrammaxamarei, laeo Sabao Abraoth Adonai, en de goede en glorieuze goden opgeroepen.

De eerste twee namen zijn voces magicae en zouden respectievelijk 'Vader, kom tot ons' en 'Wijd mijn amulet'⁶⁴ betekenen. Ze kunnen misschien ook in deze context dienst doen als verpersoonlijkte voces magicae, waarvan de δοῦλος bijgevolg dienaar is, omdat de opsteller van het recept hun exacte betekenis niet (meer) wist. De vierde naam die aanvullend bij de goede en glorieuze goden staat, is een drie regels lange reeks van voces magicae. De demon dient waarschijnlijk als tussenpersoon om te melden de mummie, het lijk en het graf van Phtheious te bewaren (διαφυλάξατε τὴν ταφὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸν τάφον ὅλον τοῦ Φθειοῦτος). Impliciet bedoelt men hiermee hoogstwaarschijnlijk dat men het graf tegen grafschenders, grafpikkers, dieven van grafgiften, ... moest beschermen. Phtheious, de gestorvene, wordt hier niet enkel, zoals gebruikelijk is in de magie, geïdentificeerd door zijn moeders naam (ὃν ἔτεκεν ἡ Σενταῖσις), maar ook door zijn bijnaam Saïoneïs, en het feit dat hij de jongere (νεωτέρου) wordt genoemd. De straffen van de duizendnamige Isis moeten ervoor zorgen dat de δοῦλος zijn taak vervult. Boven het afgebroken stuk heeft waarschijnlijk een eerste

⁶² Cfr. Dt. 22:12 en Nm. 15:38-39.

⁶³ 'Behoed mij, NN (non nominatum), op dit eigenste uur, weldra weldra, snel snel.'

⁶⁴ Moke 1975, 38 (zie noot 34).

epiklesis van de goden en een eerste vermelding van de opdracht gestaan, die dan in het bewaard gebleven stuk nog eens wordt herhaald. Dit blijkt uit de afgebroken regels die eindigen met een identificatie van Phtheious.

PGM XXXVI 256-64

Om betoveringen te breken

4^{de} eeuw n. Chr.

Dit derde en laatste recept begint met de benodigdheden op te sommen en de manier waarop deze verzameld moeten worden: λαβὼν ὄστρακον ἀπὸ τριόδου τρίγωνον, τῇ ἀριστεραῖ χειρὶ ἄρας, neem een driehoekige potscherf van een drieweg, die je opneemt met je linkerhand. Hierop moet men met mirre-inkt de volgende tekst schrijven en dan verstoppen: Ασστράηλος // Χράηλος// λύσατε πᾶν φάρμακον γενόμενον κατ' ἐμοῦ τοῦ δεῖνα, ὅτι ὀρκίζω ὑμᾶς κατὰ τῶν μεγάλων καὶ φικτρῶν ὀνομάτων, ὧν οἱ ἄνεμοι φρίζουσιν καὶ αἱ πέτραι ἀκούσαντες διαρήσσονται.⁶⁵ Asstraël en Chraël zijn de wezens die de opdracht moeten uitvoeren. In tegenstelling tot PGM XXXVI 178-87, een λυσιφάρμακον, draagt dit recept geen titel maar komen dezelfde stammen van dit substantief terug in de vorm van werkwoorden in het recept zelf.

⁶⁵ 'Asstraël, Chraël, ontbind elk tovermiddel dat uitgevoerd is tegen mij, NN, omdat ik je bezweer bij de grote en huiveringwekkende namen, waarvan de winden huiveren en de stenen splijten, wanneer ze het horen.'

2 *Assistentie bij het praktiseren*

Zoals we in het vorige hoofdstuk konden zien, beschermde men zich onder andere tegen kwaadwillige demonen, die enerzijds zelf of in opdracht van vijanden of concurrenten opgeroepen werden om – althans in de ogen van het slachtoffer – allerlei kwaad aan te richten, en die anderzijds – in de ogen van de uitvoerder – begunstigten en dienden. In de volgende hoofdstukken⁶⁶ komen verschillende soorten magie aan bod, waarbij zeer vaak een of ander goddelijk wezen, zoals bijvoorbeeld een demon, te hulp geroepen wordt. Meestal bevatten die recepten, buiten de aanwijzingen voor het desbetreffende ritueel en de aansprekingen van de dienstdoende demon, geen voorafgaand ritueel om die bovennatuurlijke wezens als assistent op te roepen. In enkele recepten gaat wel een wijdingsceremonie aan het eigenlijke centrale recept vooraf of wordt melding gemaakt van een wijding waarbij het voorwerp bezielde of ingewijd wordt. De recepten die in dit hoofdstuk uitgebreid behandeld zullen worden, zijn diegene die een dergelijke uitgebreide oproep voor assistentie, met bijhorend wijdingsritueel, bevatten.

De Griekse benaming voor een bovennatuurlijke assistent bij het uitvoeren van een toverspreuk of bede is *πάρεδρος* en komt in ongeveer 10 teksten van de magische papyri voor. Deze term is eigenlijk een gesubstantiveerd adjectief, dat letterlijk betekent ‘zittend naast of bij’ en komt van het werkwoord *παρεδρεύω* dat hier ‘diensten verrichten’ betekent. In tegenstelling tot zijn betekenis binnen de magische papyri, was *πάρεδρος* in de klassieke periode een titel voor verschillende gouvernementele en militaire ambten.⁶⁷ Eenmaal het goddelijke wezen de persoonlijke *πάρεδρος* van de uitvoerder was geworden, kon hij dienst doen voor verschillende dingen, zoals in PXII 15: *πο[ι]εῖ δὲ πράξε[ι]ς ταύτας καὶ ὄνει[ρο]πομπείαν, ἀγρυπνίαν ποιεῖ κ[α]ὶ διαλλάσσει κ[ακ]οδαίμο[νο]ς, [ε]ὰν ὀρθῶς αὐτῷ χρήσῃ κα[ὶ] ἀγνῶς*⁶⁸ of zoals in PGM I 1-2: *[Πρᾶξις] παρεδρικῶς προσ[γίνεται] δαίμων, ὃς τὰ πάντα μηνύσει σοι ῥητῶς κα[ὶ] συνόμιλος καὶ συνναριστῶν ἔσται σοι καὶ συγκοιμώμενος*.⁶⁹

⁶⁶ Dit is vooral het geval in de volgende hoofdstukken: “*Gebeden en vloeken*” op p. 49; “*Liefdesmagie: voor liefde of seks*” op p. 62; “*Helen en beschermen: φίλια-magie*” op p. 93; “*Om veel te weten te komen en de toekomst te voorspellen*” op p. 111.

⁶⁷ Ciraolo, L.J., *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in: Meyer, M., Mirecki, P.(ed.), *Ancient Magic and Ritual power*, Leiden 1995, 279.

⁶⁸ ‘Hij verricht deze handelingen en zendt dromen, hij veroorzaakt slapeloosheid en hij verlost je van een slechte geest, wanneer je hem gebruikt op een correcte en reine manier.’

⁶⁹ ‘Een handeling die een demon assistent maakt, die je alles duidelijk zal vertellen en jouw gezel en tafelgenoot en bedgenoot zal zijn.’

Net als zijn functie is ook de identiteit van de πάρεδρος meervoudig van aard. Zo constateerde L. Ciruolo⁷⁰ dat in de magische papyri elke πάρεδρος minstens 1 en hoogstens 4 identiteiten heeft naast die van πάρεδρος. Die identiteiten kunnen ook veelsoortig van aard zijn: hetzij goddelijk, zoals in PGM IV 1716-1870, waar Eros dienst doet; hetzij hemels, zoals het sterrenbeeld Orion⁷¹ in PGM I 1-42; hetzij spiritueel, zoals een daimon van een gestorvene (PGM IV 2006-125); hetzij materieel, zoals bijvoorbeeld een schedel (PGM IV 1928-2005) of een gemummificeerde valk (PGM I 1-42).⁷² In 7 van de 10 magische papyri waarin de πάρεδρος voorkomt, wordt hij als een goddelijk wezen geïdentificeerd en is dan ofwel een θεός, δαίμων, ἄγγελος of goddelijk wezen met een menselijke vorm. In 6 van de 10 gevallen wordt hij daarnaast ook nog eens als materieel object geïdentificeerd. Het is uiteindelijk dit object dat gewijd moet worden om zo (extra) kracht te verkrijgen.

Naast die verschillende identiteiten en aansprekingen, wijst het recept, zoals het geval is in PGM I 36, er op dat eigenlijk de echte naam ([το]ῦ[το] ἀύθεν[τικόν] σου ὄνομα 'αρβαθ' Αβαώθ βακχαβρη') de meest precieze en krachtigste methode is om de πάρεδρος te doen gehoorzamen en directe toegang tot hem te verkrijgen. Op die manier kan de πάρεδρος later om het even wanneer opgeroepen worden: ἔξω φίλον σε πάρεδρον, εὐεργέτην θεὸν [ὑπ]ηρετοῦντά μοι, ὥς ἂν εἶπω, τάχος, τῇ σῇ δυνάμει ἤδη ἔ[γγ]αιος, ναὶ ναί, φαῖνέ μοι, θεέ (PGM I 88-90).⁷³ Die echte magische namen kunnen ofwel relatief kort en onthoudbaar zijn, zoals σουεσολυρ φθη μωθ in PGM I 163, maar ook veel langere reeksen van voces magicae kunnen als naam voorkomen. De meeste assistenten worden als goden aanroepen, daarna, in dalende frequentie en tevens met dalende positie in de hiërarchie der goddelijke wezens, vooral als ἄγγελοι en δαίμονες.⁷⁴

In die gevallen waarin de πάρεδρος ook als een materieel object wordt geïdentificeerd, zoals bijvoorbeeld een gemummificeerde valk, een schedel, een beeldje of een metalen plaatje, vermeldt het recept ook instructies, die zeer gedetailleerd tot vaag kunnen zijn,

⁷⁰ Ciruolo 1995, 279-281 en 294 (zie noot 67).

⁷¹ Hoewel Orion de naam is voor een sterrenbeeld dat bestaat uit verschillende andere sterren, wordt Orion hier in dit fragment als ster aangesproken.

⁷² Voor een overzicht van het voorkomen van de verschillende identiteiten, cfr. Ciruolo 1995, 294 (zie noot 67).

⁷³ 'Ik zal je als een vriendelijke assistent hebben, een welwillend goddelijke wezen die mij dient, wanneer ik maar zeg: 'Snel, verschijn nu met je kracht op aarde, jaja, god, verschijn voor mij.'

⁷⁴ Ciruolo 1995, 282-84 (zie noot 67).

om door een wijdingsritueel de magische krachten van het voorwerp te verzekeren en een soort bezieling van het voorwerp door de goddelijk of spirituele πάρεδρος te verkrijgen.

In de teksten zelf wordt binnen het ritueel een onderscheid gemaakt tussen het maken van het voorwerp, de initiële voorbereidingsprocedure, de magische activering en het uiteindelijke gebruik van de πάρεδρος. In PGM IV 1716-1870, bijvoorbeeld, staan op r. 1840-52 richtlijnen voor het maken van een beeldje als πάρεδρος bij een ritueel waarin men een geliefde naar zich wil trekken (ἀγωγή)⁷⁵: ἔχει δὲ καὶ πρᾶξιν πάρεδρος, ὅς γίνεται ἐκ μορέας ξύλου· γίνεται δὲ Ἐρως πτερωτὸς χλαμύδα ἔχων, προβεβληκὸς τὸν δεξιὸν πόδα, κοῖλον ἔχων τὸν νῶτον. Εἰς δὲ τὸ κοίλωμα βάλε χρυσοῦν πέταλον κυπρίῳ γραφείῳ γράψας ψυχρηλάτῳ τινὸς τὸ ὄνομα.⁷⁶ De voorbereidingsprocedure bestaat gewoonlijk uit het brengen van verschillende offers of het bewieroken van voorwerpen. Voor de activering van de πάρεδρος heeft men in de exempla (PGM IV 1716-1870, IV 2145-2240 en XII 14-95) 3 verschillende benamingen gevonden: ἀφιέρωσις, καθιέρωσις en τελετή of de hiervan afgeleide werkwoorden ἀφιερῶ en τελέω.⁷⁷ In PGM IV 2145-2240 staan zelfs alle mogelijke varianten.

Een dergelijke magische activering of wijding komt ook in vele andere soorten magie voor, hetzij om zoals hier een materieel object als πάρεδρος bij een ritueel te activeren - zoals in bepaalde ἀγωγαί het geval is -, hetzij om voorwerpen zoals ringen⁷⁸ of homerische verzen⁷⁹ op een metalen plaatje kracht te verschaffen. Hoogstwaarschijnlijk is dat de reden waarom twee belangrijke recepten om zo'n assistentie te verkrijgen helemaal aan het begin van één van de magische handboeken van Berlijn⁸⁰ geplaatst zijn. In het begin van het boek zijn ze gemakkelijk op te zoeken en te consulteren, en van bij het lezen van de eerste bladzijden heeft men onmiddellijk de kennis die gebruikt kan worden in andere rituelen, die geen details over wijdingsrituelen bevatten.

Tussen de soorten offers en de aard van de geactiveerde objecten bestaat volgens L. Ciruolo een verband: een voorwerp van menselijke of dierlijke afkomst, zoals de

⁷⁵ Zie het hoofdstuk "*Liefdesmagie: voor liefde of seks*" op p. 62.

⁷⁶ 'En het heeft ook een rite om een assistent te verkrijgen, die is gemaakt uit hout van een moerbeiboom. Hij is gemaakt als een gevleugelde Eros met een mantel, een vooruitgestrekte rechtervoet en een holle rug. Werp in de holte een gouden plaatje, nadat je met een koudgesmeden koperen griffel de naam van iemand erop hebt geschreven.'

⁷⁷ Ciruolo 1995, 286-87 (zie noot 67).

⁷⁸ Zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen: φιλία-magie*" op p. 93.

⁷⁹ Zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie*" op p. 18.

⁸⁰ Dit is PGM I.

gemummificeerde valk in PGM I 1-42, heeft automatisch een hogere intrinsieke spirituele waarde dan voorwerpen gemaakt van niet bezielde materialen, zoals een ingekerfde steen of een beeldje. Terwijl voor alle activeringsprocessen het schrijven of uitspreken van magische zinnen of spreuken en het maken van offers, die niet van dierlijke afkomst zijn, plaatsvindt, is het offer bij het inwijden van onbezielde voorwerpen wel van dierlijke aard, zoals in PGM XII 30-31, waar verschillende dieren gewurgd en verbrand worden. Het verschil is dat bij de bezielde voorwerpen de reeds aanwezige kracht als het ware moet verzegeld of beschermd worden, en dat bij de onbezielde zo de kracht moet overgebracht worden door een verband te creëren met de geofferde beesten.⁸¹ Zo vertelt PGM XII 14-95 uitdrukkelijk dat de laatste adem van de gewurgde beesten overgedragen moeten worden op het έρως-beeldje: λαβὼν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ ἀπόπνιξον ζῶα ζ'· ἕνα ἀλε[κτ]ρυόνα, ὄρνυγα, βασίλισκον, περιστερὰν, τρυγόνα καὶ τὰ ἐνπεσόντα σοι [νε]οσσὰ δύο. ταῦτα δὲ πάντα μὴ θύε, ἀλλὰ κατέχων εἰς τὴν χεῖραν ἀποπνίξ[εις] ἅμα προσγέρων τῷ Ἑρωτι, μέ[χ]ρις οὗ ἕκαστον τῶν ζώων ἀποπνιγῇ καὶ τ[ὸ] πν[εῦ]μα εἰς αὐτὸν ἔλθῃ.⁸² Misschien droeg het wurgen ook bij tot het opwekken van een grote psychologische innerlijke kracht.

Tekstvoorbeelden

Hoewel in PGM I 1-42, I 42-195, IV 1331-89, IV 1716-1870, IV 1928-2005, IV 2006-2125, IV 2145-2240, VII 862-918, XIa 1-40 en XII 14-95 de benaming πάρεδρος voorkomt, wordt hier enkel PGM I 42-195 uitvoerig besproken, omdat hierin het grootste aantal aan identiteiten voorkomt en het het langste en meest uitgewerkte recept is in verband met assistentschappen.

PGM I 42-195 Een tovermiddel van Pnouthis 4^{de} of 5^{de} eeuw n. Chr.

Dit 153 verzen lange recept is, zoals de titel 'Πνούθεως ἱερογραμματέως πάρεδρος' en de 13 regels lange beschrijving over de afkomst van dit recept aangeeft, een tovermiddel dat door Pnouthis, een tempelschrijver, uit de vele andere tovermiddelen van waarschijnlijk zeer geheime boeken is gekozen en aan Kyrux is bezorgd. Die 13 regels

⁸¹ Ciruolo 1995, 290 (zie noot 67).

⁸² 'Neem op de eerste dag zeven dieren en wurg ze: een haan, een kwartel, een winterkoninkje, een duif, een tortelduif, en twee nestelingen die op jou zullen vallen. Offer geen een van deze, maar neem ze vast in je hand en wurg ze, terwijl je ze naar Eros gericht houdt, totdat elk van de dieren is gewurgd en hun laatste adem naar het beeldje is gegaan.'

bevatten begroetingen en formuleringen zoals in een brief. Waarschijnlijk heeft die Pnouthis,⁸³ wiens naam 'hij van God' betekent, dus ooit eens die brief met ingesloten recept voor een πάρεδρος geschreven en heeft de ontvanger, een zekere Kyrux, uit vrees dat er iets van de spreuk voor anderen verloren zou gaan of dat ze het recept verkeerd zouden interpreteren wanneer hij de briefelementen zou weglaten, en om op de autoriteit te wijzen van het recept, alles gelaten zoals het was en is de brief zo in een magisch handboek ingevoegd geraakt. Kyrux kan een reëel of verzonnen persoon met een priesterlijke of heilige status zijn.⁸⁴

Na deze inleiding volgt de overlevering (παράδοσις), een reeks instructies om de rite uit te voeren. De volgorde van de instructies is door hun lengte nogal verwarrend. Eerst volgt namelijk een volledige beschrijving van de rite die twee dagen duurt (r. 55-95), dan een lijstje waartoe de πάρεδρος die op die manier is verworven, allemaal in staat is (r. 96-131), dan volgen de verschillende spreuken die in de rite geïnvoceerd moeten worden (r. 131-188) en dan staat er nogmaals waartoe de πάρεδρος in staat is (r. 188-195). De instructies eindigen uiteindelijk met het geven van de manier waarop de πάρεδρος bij nood opgeroepen kan worden, gevolgd door een derde en laatste beschrijving van wat de πάρεδρος allemaal kan.

Op de eerste dag van de rite moet men 's avonds vastend in een hooggelegen kamer bij zonsondergang voor een eerste ontmoeting (σύστασις)⁸⁵ met de god zorgen door een heilig gebed op te zeggen. Dat gebed wordt pas later in het recept gegeven. Terwijl de uitvoerder in zijn handen een valkenkop vasthoudt die bij het ondergaan van de zon weggesmeten moet worden, en een zwarte Isisband de ogen van de uitvoerder bedekt, moet hij wierook offeren op een vuur van zonnebloemkolen. De zwarte Isisband⁸⁶ is een band gemaakt van kleren of materiaal dat van de kleding van Isis' godenbeeld is

⁸³ Betz 1986, 338 (zie noot 4).

⁸⁴ Id., 4 noot 13.

⁸⁵ De term σύστασις heeft verschillende betekenissen (en vandaar ook vertalingen) en staat of voor een ritueel waarin men een associatie tussen een god en persoon tot stand kan brengen of voor een gebed. De associatie kan kort zijn, met de bedoeling om enkel een droom of visioen te openbaren bij een mens of om een zegen te geven, of langer, zoals ook hier. In dat geval dient de σύστασις om zich te verenigen met een god. Het bewijs van deze tot stand gebrachte unie / associatie / vereniging met een god kan zowel het zien als het voelen van de god zijn, zoals hierboven het aanraken en kussen van de handen. Betz 1986, 339 (zie noot 4); en S. Eitrem, *Philostrats Heroikos*, SO 8 (1929), 49. Twee recepten met als titel σύστασις zijn PGM III 494-611 en PGM VII 505-528. De eerste tekst is een gebed, de tweede een ritueel.

⁸⁶ Betz 1986, 336 (zie noot 4).

genomen. Dit materiaal dat als zeer krachtig wordt beschouwd, is zwart van kleur als teken van de rouw van Isis, de weduwe van Osiris.

Een bewijs (σημείον) van de unie met de god is het verschijnen van een valk die voor de uitvoerder in het midden van de kamer komt, met zijn vleugels slaat, een brede steen (εὐμήκης λίθος) laat vallen en dan wegvliegt. Die steen moet men ruw bewerken, graven en als een amulet met een koordje rond de nek hangen. Wanneer een dag is voorbijgegaan, moet men de volgende avond bij de godin, die later pas als Selene wordt geïdentificeerd, opnieuw offeren en een spreuk opzeggen, die pas later gegeven wordt. Deze hier genoemde ὕμνικὸς λόγος blijkt echter niet hymnisch te zijn, tenzij het Egyptische hymnen zouden zijn (zie infra.). Een tweede bewijs van σύστασις is een neerdalende ster die uiteindelijk in de engel verandert die men oproepen heeft. Men moet hem een hand geven, hem kussen en met hem converseren. Ook de verplichte inhoud van die conversatie volgt later. In elk geval moet men zeggen wat men wil en hem bezweren, opdat hij onveranderlijk blijft, zwijgt en in alles gehoorzaamt (μηδὲ παρακούση). Wanneer de god/engel (de πάρεδρος heeft hier namelijk twee hemelse identiteiten) dit heeft gezworen, moeten hij en de uitvoerder samen uitgebreid dineren. Hiervoor moet reeds op voorhand een krappe ruimte (στενὸς τόπος) ingericht worden. Een onbedorven jongetje moet hen dienen tot de god/engel vertrekt. Ondertussen moet de uitvoerder de god/engel als vaste πάρεδρος bezweren die dingen te doen die de uitvoerder wil (πρὸς <δ> θέλεις). Die keuze kan waarschijnlijk in het recept zelf gemaakt worden uit de opsommingen van al de dingen waartoe de demon in staat is. Na drie uur aanwezigheid van de god, verdwijnt hij en moet ook het jongetje bevolen worden om door de deuren weg te rennen. Zelf moet de uitvoerder zeggen: χώρει, κύριε, θεὲ μάκαρ, ὅπου διηνεκῶς σὺ εἶς, ὥς βούλει.⁸⁷

Na het einde van deze instructies, volgt dan de hierboven reeds vermelde opsomming van dingen waartoe de god/engel in staat is. Die begint met ἐὰν ἐπιτάξης, παραντὰ τὸ ἔργον ἐπιτελεῖ· ὀνειροπομπῇ, ἄγει γυναικάς, ἄνδρας δίχα οὐσίας, ἀναιρεῖ, καταστρέφει, ἀναρίπτει ἀνέμους ἐκ γῆς, βαστάζει χρυσόν⁸⁸ en eindigt 25 regels verder met δουλεύσει σοι ἱκανῶς εἰς [ἀ] ἂν ἐπινοήσης, ὦ μα[κάρι]ε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας, καὶ ἐπιτελέσει σοι ὁ κράτιστος πάρεδρος οὗτος, ὁ καὶ μόνος

⁸⁷ 'Ga, heer, gelukzalige god, daarheen waar je eeuwig leeft, zoals je wil.'

⁸⁸ 'Wanneer je hem iets opdraagt, zal hij dadelijk de taak uitvoeren: hij zendt dromen, leidt vrouwen, mannen zonder het gebruik van magisch materiaal, hij doodt, hij vernietigt, hij gooit winden op uit de aarde, hij brengt goud.'

κύριος τοῦ ἀέρος, καὶ συμφων[ή]σουσι πάντα οἱ θεοί· δίχα γὰρ τούτου οὐδὲν ἔστιν.⁸⁹ De aanspreking van de uitvoerder als ingewijde in de heilige magie (ὦ μα[κάρι]ε μύστα τῆς ἱερᾶς μαγείας) doet terugdenken aan de Egyptische magie die door priesters in tempelcomplexen werd uitgevoerd. Ik veronderstel daarom dat dit recept misschien ooit is vertaald in het Grieks uit een verzameling van een Egyptische tempel. Dat de tweede λόγος er immers niet als een hymne uitzielt voor ons, maar enkel een reeks van voces magicae lijkt, kan daarvoor een extra bewijs zijn. Net als die tweede logos die op r. 148 λόγος Σελήνη in plaats van ὑμνικὸς λόγος wordt genoemd, bestaat ook de eerste logos, die zevenmaal zeven keer moet gezegd worden, enkel uit voces magicae.

Na deze twee λόγοι staat ook de gravure voor de steen beschreven: ὁ γλυφόμενος εἰς τὸν λίθον ‘Ηλίωρος ἀνδρ[ιᾶς] λεοντοπρόσωπος, τῇ μὲν ἀριστερᾷ χειρὶ κρατῶν πόλον καὶ μᾶστιγα, κύκλῳ δὲ αὐτοῦ δράκοντα οὐροβόρον, ὑπὸ δὲ τὸ ἑδάφος τοῦ λίθου τὸ ὄνομα τοῦτο (κρύβε)· ‘αχα αχαχα χαχ χαρχαρα χαχ’ καὶ διειρήσας σπάρτῳ Ανουβιακῷ φόρει περὶ τὸν τράχυλον.⁹⁰ Een tekening ervan is in de papyri niet bijgevoegd.

Hierna volgt de reeds vermelde logos voor Selene, waarbij extra instructies staan: als door deze logos de ster is neergedaald en god is geworden, wijst men er nogmaals op de god te kussen en volgt een begroeting van voces magicae en de vragen die de uitvoerder aan de god moet stellen· τί ἔστιν τὸ ἐνθεόν σου ὄνομα; μήνυσόν μοι ἀφθόνως, ἵνα ἐπικαλέσωμαι αὐτό.⁹¹ De god/engel moet hier zijn naam onthullen en onder dwang gehoorzamen en onder eden beloven een trouw dienaar te zullen zijn. Hierop volgen ‘onderhoudsinstructies’ om de god te vriend te houden door telkens wanneer hij wordt opgeroepen, aan hem te offeren en te plengen. Onmiddellijk daarna volgt nogmaals een beschrijving van andere dingen waartoe de πάρεδρος in staat is, waarna nog een kleine instructie volgt hoe de god, nu hij eenmaal assistent is geworden, telkens opgeroepen kan worden: ὅταν δὲ θέλῃς τι πράξαι, εἰς ἅερα λέγε τὸ ὄνομα μόνον καὶ ‘ἐλθέ’, καὶ

⁸⁹ ‘..hij zal jou voldoende ten dienste zijn in dat wat je ook maar voorstelt, o gelukzalige ingewijde van de heilige magie, en zal voor jou die dingen vervullen, hij de krachtigste assistent, die ook de enige heer van de lucht is en de goden zullen in alles met hem akkoord gaan, want zonder hem is er niets.’

⁹⁰ ‘De in de steen gesnedene is Helioros, met een leeuwenkop en die in de linkerhand een zonnewijzer en een zweep vasthoudt, in een cirkel errond staat een slang die in haar eigen staart bijt, onder de bodem van de steen staat deze naam (hou het geheim): ‘acha achacha chach charchara chach’ en nadat je het doorstoken hebt met anubische draad, draag het rond je nek.’

⁹¹ ‘Wat is jouw goddelijke naam, vertel het mij zonder afgunst, opdat ik je ermee zal kunnen aanroepen.’

ὄψῃ αὐτόν, καὶ ἐγγύς σου ἐστῶτα, καὶ λέγε αὐτῷ· 'ποίησον τοῦτο τὸ ἔργον', καὶ ποιεῖ παραυτὰ καὶ ποιήσας ἐρεῖ σοι· 'τί ἄλλο βούλει; σπεύδω γὰρ εἰς οὐρανόν.' ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς παραυτὰ ἐπιτάξαι, λέγε αὐτῷ· 'πορεύου, κύριε', καὶ ἀπολεύσεται.⁹²

Als afsluiter is te lezen dat niemand, buiten de uitvoerder zelf, de demon zal kunnen horen of zien. Opnieuw volgen nog enkele dingen waartoe de πάρεδρος in staat is, gevolgd door de aansporing om dit recept aan niemand door te geven behalve aan de zoon van de uitvoerder zelf, wanneer die er om vraagt. Het geheimhouden van rituelen komt vaak voor in de magische recepten. Het doorgeven van tradities van vader op zoon of moeder op dochter, al naargelang van de aard van de magie, was zeer gebruikelijk en lang dé manier van kennisoverdracht.

⁹² 'Wanneer je iets wil uitvoeren, zeg dan in de lucht alleen de naam en 'kom' en je zal hem zien, dicht bij je staand, en zeg hem: 'Doe deze taak' en dadelijk zal hij het doen en nadat hij het heeft gedaan, zal hij jou zeggen: 'Wil je nog iets anders, want ik verlang naar de hemel'. Wanneer je niet dadelijk iets hebt om op te dragen, zeg hem 'Ga, heer' en hij zal weggaan.'

3 Exorcisme

Een volgende soort magie vormen de exorcistische riten en amuletten. In tegenstelling tot het vorige hoofdstuk worden met dergelijke riten en amuletten demonen niet opgeroepen, maar verdreven. Bij exorcisme wordt al snel de associatie gemaakt met de film *'The Exorcist'*, die voor de moderne mens zowat de enige moderne, zij het komische confrontatie is met dit fenomeen. In de oudheid evenwel werd exorcisme door alle lagen van de bevolking voor velerlei doeleinden toegepast.⁹³ Vooraleer exorcisme nader toe te lichten, eerst wat meer over de etymologie.

De term "exorcisme" is afgeleid van het Griekse werkwoord ὀρκίζω of ὀρκόω, dat vanaf de klassieke periode tot in de late oudheid een betekenisverandering heeft gekend. ὀρκόω werd voor het eerst geattesteerd in inscripties van de 5^{de} eeuw v. Chr. en gebruikt voor het zweren van eden tussen verschillende partijen. Het gebruik van ἐξορκίζω om demonen 'aan te manen' of te 'bezweren' is een recentere ontwikkeling en lijkt niet eerder dan de 1^{ste} eeuw v. Chr. voor het eerst geattesteerd te zijn.⁹⁴ SM 71 is daar een vroeg voorbeeld van. Vaak ook wordt ἐξορκίζω zodanig gebruikt dat beide betekenissen mogelijk zijn.⁹⁵ Ἐξορκιστής (exorcist), als substantief, komt pas voor na de 2^{de} eeuw n. Chr. De ἐξορκιστοὶ bezweren demonen en plaatsen hen onder een eed (ἐξορκίζειν) met het doel hen uit te drijven en uit de bezeten persoon te doen komen (ἐξελεῖν).⁹⁶

Een mythologische verklaring voor het ontstaan en het nut van exorcisme kan gevonden worden in het *Testament van Salomon*,⁹⁷ een in de 1^{ste} eeuw v. of n. Chr. in het Grieks gemaakte vertaling van een volgens R. Merkelbach oorspronkelijk joodse vertelling,⁹⁸ die ons in een versie uit de 2^{de} à 4^{de} eeuw n. Chr. heeft bereikt.⁹⁹ In dit testament vertelt koning Salomon dat toen hij de tempel in Jerusalem aan het bouwen was, een van zijn bouwmeesters door een demon bezeten was. Hij riep Gods hulp in en de aartsengel Michaël bracht hem een zegelring. Bij het dragen van deze ring zou Salomon macht

⁹³ Flavius Josephus schrijft bijvoorbeeld in zijn *Antiquitates Iudaicae* VIII 45-49 over een exorcisme dat voor keizer Vespasianus plaats vond.

⁹⁴ R. Kotansky, *Greek Exorcistic Amulets*, in: M. Meyer - P. Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 249-250.

⁹⁵ R. Merkelbach, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 4: Exorzismen und jüdisch-christlich beeinflusste Texte*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.4, Köln 1996, 1.

⁹⁶ Kotansky 1995, 249- 250 (zie noot 94).

⁹⁷ Voor een kritische uitgave: C.C. McCown, *The Testament of Solomon*, in: H. Windisch, *Untersuchungen zum Neuen Testament*, Leipzig 1922.

⁹⁸ Merkelbach 1996, 1-2 en noot 2 (zie noot 95)

⁹⁹ D.C. Duling, *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, HTR 68 (1975), 242.

hebben over alle demonen, aldus Michaël. Salomon probeerde die zegelring bij zijn bouwmeester uit, kreeg de demon onder controle en liet vervolgens alle andere demonen komen. Hij vroeg hen allen naar hun naam, wat ze veroorzaakten en welke engelen machtiger waren dan hen, en tekende al deze gegevens op. Vervolgens gebruikte hij hen als hulp bij de bouw van zijn tempel en toen de bouw voltooid was, liet hij ze weer voor zich treden en zweren bij de naam van Sabaoth, een andere naam voor de Hebreeuwse god die niet genoemd mag worden.¹⁰⁰ Hij liet hen allen in een grote vaas vluchten en plaatste die in de tempel, zodat alle demonen van de aardbol verdreven waren. Wat er later met die vaas gebeurde, heeft Salomon zelf nooit meegemaakt, maar de demonen voorspelden hem wel dat er ooit een ongeluk zou plaatsvinden. En waarlijk, het gebeurde, zo vertelt een demon: ἀπὸ χρόνων δὲ Σολομῶντος ἡμεν φυλαττόμενοι εἰς πίθους ἐγκεκλεισμένοι τῇ σφραγίδι {τοῦ σατανᾶ} · ὅτε δὲ ἦλθον οἱ Βαβυλώνιοι, ἡμεῖς ἐποιήσαμεν φλόγα ἀπὸ τῶν ἀγγείων · οἱ δὲ ἐνόμισαν ἰδόντες θησαυρὸν λάμποντα, καὶ ἐλθόντες ἥνοιζαν τοὺς χαλκοῦς πίθους νομίζοντες χρυσίον εὐρεῖν · ἡμεῖς δὲ ἀπολυθέντες ἐφύγομεν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανόν.¹⁰¹ Net zoals na het openen van de doos van Pandora, ontstonden van toen af aan weer ziekten en begingen de mensen weer zonden, maar door het *Testament van Salomon* waren alle namen van de demonen gelukkig gekend en wist men ook hoe ze te verdrijven.

Uitdrijvingsriten waren voornamelijk gericht tegen demonen die ziektes veroorzaakten, maar ook tegen heidense goden en ondeugd/zonde. Ziekten, waarbij exorcisme vaak gebruikt werd en zogezegd succes had, waren epilepsieaanvallen. Mogelijk door het succes van deze heling wendde men zich naderhand ook voor andere ziektes tot exorcisme. De heling van andere ziektes is waarschijnlijk te verklaren door het psychologische effect van de exorciserende rite die bijdraagt tot het verkrijgen van hoop, waardoor de zelfgenezende kracht van het lichaam begint te werken.¹⁰²

Voor al het gewone volk meende dat ziektes door aanvallen van demonen ontstonden. Anderen, zoals Poseidonios, een Grieks filosoof, dachten dat ze ontstonden door de vermenging van lichaamssappen.¹⁰³ Verder geloofde het gewone volk dat de demonen

¹⁰⁰ Voor de reden tot het verbod om Jahwehs naam uit te spreken, zie het hoofdstuk “*Gebeden en vloeken*” op p. 49.

¹⁰¹ ‘Sinds Salomons regering zijn we bewaakt en opgesloten geweest in vaten met een zegelring. Toen de Babyloniërs kwamen, maakten wij vuur vanuit onze bewaarplaatsen. Deze meenden dat ze een schitterende schat zagen en kwamen en openden de bronzen vaten in de mening goud te vinden. Wij, eenmaal bevrijd, vluchtten in het ondermaanse (de aarde).’ H. Usener, *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Bonnae 1886, 36.

¹⁰² Merkelbach 1996, 7 (zie noot 95).

¹⁰³ Id., 7-8.

ook zonde en ondeugd veroorzaakten, in tegenstelling tot de Griekse filosofen, die ervan uit gingen dat de mens zelf voor zijn daden verantwoordelijk was.¹⁰⁴

Gedurende de eerste eeuwen van onze tijdrekening werden echter ook de heidense goden door de christenen als demonen beschouwd en uitgedreven. Wou iemand zich tot het christendom bekeren, dan moest hij die goden dus afzweren. Pas daarna kon hij gedoopt worden. Een dergelijke traditie, waarin men door het dopen vergeven kon worden van zijn zonden, is hoogstwaarschijnlijk joods van afkomst. Dit nieuwe gebruik bracht een evolutie teweeg in de betekenis van ἐξορκίζω. Gecombineerd met het veranderde denkbeeld over het ontstaan van ziektes, zorgde het nieuwe gebruik ervoor dat ἐξορκίζω uiteindelijk ‘zegenen’ ging betekenen.¹⁰⁵

Bij de heidenen werd het werkwoord ἐξορκίζω echter niet alleen in helende context gebruikt om de demon uit het geteisterde lichaam te doen vertrekken. Het werd ook in erotische en andere vloeken op papyri en loden tabletten aangewend om een νεκυδαίμων, de geest van een dode, een taak voor de opdrachtgever te laten uitvoeren.¹⁰⁶ De term ἐξορκίζω dekt dus twee ladingen: in het eerste geval is de betekenis van ἐξορκίζω echt exorcistisch, met name volgens de huidige betekenis van het woord: om een geest uit te drijven, terwijl in het tweede geval de demon met het zelfde werkwoord bezworen wordt om als een soort kwaadaardige dienaar of bondgenoot dienst te doen.¹⁰⁷

Exorcisme in de enge zin van het woord blijkt oorspronkelijk, maar niet alleen door Salomons invloed, van joodse afkomst te zijn. Dit valt op te maken uit de PGM- en SM-fragmenten, waarin de joodse elementen de Griekse hebben gemanipuleerd. In de Griekse cultuur komt het concept van een geest die een mens bezet door in zijn lichaam te infiltreren en erover controle te krijgen, niet voor. Binnen het Griekse gedachtegoed in de klassieke en hellenistische periode kende men wel εἰδωλα, ψυχαί, φάσματα en φαντάσματα, geesten en verschijningen, die zorgeloze voorbijgangers lastigvielen in onveilige milieus, maar deze traden geen lichamen binnen. Ze werden in het openbaar wel verantwoordelijk geacht voor het uitbreken van pest en oorlog en in privésfeer gezien als brengers van ziektes en manie. Hun verschijning was theriomorf, net zoals dat bij hun tegenhangers in het Nabije Oosten het geval was. De geesten konden ook verschijnen in

¹⁰⁴ Id., 9.

¹⁰⁵ Id., 21.

¹⁰⁶ Zie hiervoor het hoofdstuk “Liefdesmagie: voor liefde of seks” en “Gebeden en vloeken” respectievelijk p. 62 en 49.

¹⁰⁷ Kotansky 1995, 250 (zie noot 94).

de vorm van ἐρινύες, wraakgodinnen of ἀλάστορες, wraakwreckende boosaardige demonen. Terwijl tegen de aanvallen van geesten en verschijningen eenvoudige beschermingsmaatregelen volstonden, kon men zich tegen de Erinyen en Alastoren, heel wat moeilijker verdedigen en waren complexere rituelen nodig die bestonden uit een zuivering door zich te wassen met water, de geest te ontvangen voor een maaltijd en zout, zich te besprenkelen en te offeren.¹⁰⁸

De Grieken kenden oorspronkelijk een eigen 'exorcistische' traditie. Hoewel er zeer weinig Griekse amuletten en nog minder teksten over het uitdrijven van demonen zijn overgeleverd uit de klassieke en hellenistische periode, kan volgens R. Kotansky de *loden plaat van Phalasarna*¹⁰⁹ in Kreta uit de 4de of vroeg 3de eeuw v. Chr, als eerste bron beschouwd worden van een magische toverformule om demonen te bannen. Deze loden plaat werd dubbelgevouwen gedragen als een amulet. De amulet was bedoeld tegen schadelijke geesten, die Epaphos, λύκαινα (wolvin), κύων (hond) of κύνε (een paar honden) genoemd werden. In dat vroege stadium kende men twee procedures voor het uitdrijven van demonen: de vluchtformule φεύγε en het gebruik van een eed (ὄρκος). Van een notie van een bezettende demon was hier nog geen sprake: naast een opsomming van Griekse helende goden, wendt de toverformule demonen af door hen op te dragen te vluchten (φεύγε). Deze vroege vorm van verdrijving is wijd verspreid in laatantieke toverformules, voornamelijk in geestuitdrijvingen, maar ze kan ook gebruikt worden om ziektes en kwalen te verdrijven,¹¹⁰ zoals blijkt uit voorbeeld PGM XX 13-19.¹¹¹

Gewoonlijk deden de Grieken hun plechtige eden door de god van de onderwereld te aanroepen. Uit de Phalasarna tablet zelf kunnen we weinig afleiden over het gebruik van de eed, aangezien de tablet zeer slecht leesbaar is. Maar de verbale vorm ὀρκόμεν gevolgd door letters die misschien op Hermes Pompaïos slaan, Hermes die de zielen naar de onderwereld brengt, maakt het volgens R. Kotansky waarschijnlijk dat toen al die vaste formule werd gebruikt. De ephesia grammata op r. 10 zijn bijgevolg waarschijnlijk namen die naast Hermes werden aanroepen bij het maken van de eed.¹¹²

Naast ὀρκόμεν en φεύγε, treft men nog een ander typisch werkwoord aan in de tablet: ἐλάυνετε βίαι, drijven met geweld. Het motief van verbanning dat in ἐλάυνω zit, stelt volgens R. Kotansky een motief voor van ruimtelijke relaties en grenzen, namelijk dat de

¹⁰⁸ Id., 246.

¹⁰⁹ Jordan, D.R., *The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna*, ZPE 94 (1992), 191-194.

¹¹⁰ Kotansky 1995, 251 (zie noot 94).

¹¹¹ Cfr. infra.

¹¹² Kotansky 1995, 255 en noot 28 (zie noot 94).

demonen niet thuishoren in het rijk der levenden, maar in dat van de dood. Ὑελαυνε, zoals het hier wordt gebruikt om demonen uit te drijven, komt in latere teksten frequent voor als exorcistisch werkwoord, meer bepaald in de context van het maken van eden. Als beschermend amulet maakt de Phalasarna tablet ook gebruik van een van de meer bekende ephesia grammata: Damnameneus, “diegene die temt/ overwint door dwang.” Deze naam is zeer krachtig en voegt dus autoriteit toe aan het amulet. Conclusie: de Phalasarna tablet toont ons nog geen demonische bezetting, maar voorziet ons wel van het eerste formulaire vocabularium van exorcisme dat ook voorkomt in vele exorcistische amuletten van de late oudheid.¹¹³

In joodse teksten heeft men weinig aangetroffen over de wijze waarop de uitdrijving van demonen en exorcisme geschiedde. De Dode-Zeeteksten van Qumran, van een plaatselijke gemeenschap met een liturgisch systeem van exorcisme, bieden wel veel materiaal, maar deze teksten zijn in het Aramees. Het *Boek van Tobit*,¹¹⁴ met een verklaring over exorcisme in het Grieks, waarvan het origineel waarschijnlijk ongeveer gelijktijdig met de Phalasarna tablet in het Aramees opgesteld werd, nl. rond de 3^{de} v. Chr., geeft volgens R. Kotansky¹¹⁵ een beeld van vroeg joods exorcisme. Hoewel er verschillende versies zijn, komt het verhaal erop neer dat Tobias, Tobits zoon, samen met Raphaël, de aartsengel, een vis vangt. Diens bestanddelen gebruiken ze voor een ritueel waarmee ze, na de vis uitgerookt te hebben, demonen verdrijven. De demonen vluchten (φεύγω) door de geur van die vis en trekken naar de grenzen van Egypte (die mogelijk als de grenzen van de wereld werden gezien), waar een aartsengel, nu eens Raphaël, dan weer Gabriël, hen bindt (δέω). De uitdrijving gebeurt hier net als in de Phalasarna-tablet met de φεύγε-formule. Versie BA van ditzelfde boek heeft een woordgebruik dat zo sterk overeenkomt met dat van de magisch-medische handboeken op papyri, dat hoogstwaarschijnlijk als bron eenzelfde vroege vorm van geschreven magie werd gebruikt die rituelen bevatte voor exorcisme. In diezelfde BA versie wordt ὀχλέω (storen, ergeren) gebruikt om een aanval van een demon weer te geven. Dit werkwoord en het daarvan afgeleide substantief ὀχλησις en participium ὁ ὀχλούμενος worden vaak in papyri, literatuur en het Nieuwe Testament teruggevonden.¹¹⁶

Een echte bezweringsformule met het werkwoord ὀρκίζω erin en de vertelling van exorcistische handelingen ontbreken hier. Ofwel komt dit omdat de uitdrijving al door de

¹¹³ Id., 256-257.

¹¹⁴ F. Zimmerman, *The Book of Tobit*, in: Jewish Apocryphal Literature 5, New York 1958.

¹¹⁵ Kotansky 1995, 259 (zie noot 94).

¹¹⁶ Id., 259 noot 37.

uitroking tegelijkertijd met de vis is gebeurd, ofwel omdat dit boek het eindstadium is van een overgeleverd werk en er dus bijgevolg elementen kunnen gewist of verloren gegaan zijn. Er is echter wel sprake van een gebed bedoeld om een hernieuwde aanval van demonen af te houden. God draagt immers Tobias op om te bidden. Deze handeling komt overeen met de amuletten die later om dezelfde reden in de magische recepten worden bevolen om te dragen (bv. PGM IV 1255). In de beschrijving van het uitrotingsritueel wordt verder geen melding meer gemaakt van een amulet, noch van andere godennamen buiten God, waarmee de demonen zouden uitgedreven zijn. Uit dit verhaal kunnen wel dezelfde bewegingen en handelingen die bij de uitvoering van het uitdrijvingsritueel horen, afgeleid worden zoals ze ook in de recepten staan. Het geloof in een demon die een persoon in bezit neemt, begint hier vorm aan te nemen.¹¹⁷

Vanaf de periode van de samenstelling van het Nieuwe Testament, is het geloof in een demon die het lichaam binnentreedt en die ritueel moet uitgedreven worden, geattesteerd in het hele Oost-Romeinse rijk en meer specifiek in de Syrisch-Palestijnse wereld.¹¹⁸

Paulus getuigt in de *Handelingen van de apostelen*, 19:13-20 dat in Ephese Joden exorcerden met de naam van Jezus en dat sommigen hierna hun magische boeken verbrandden. Blijkbaar waren de mensen sterk aan hun magie gehecht, omdat ze deze praktijk zelfs nog na twee jaar van christelijk onderricht doorzetten.¹¹⁹

Ἐπεχείρησαν δὲ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ λέγοντες · ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει. ἦσαν δὲ τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες. ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς · Τὸν [μὲν] Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι, ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ; καὶ ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτοὺς ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν, κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἴσχυσεν κατ' αὐτῶν ὥστε γυμνοὺς καὶ τετραυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου. τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἐφεσον, καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτοὺς, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Πολλοὶ τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν, ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πράξαντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ

¹¹⁷ Id., 259.

¹¹⁸ Id., 247.

¹¹⁹ *Handelingen van de Apostelen* 19:10.

συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε. Οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤρξανεν καὶ ἰσχυεν.¹²⁰

Zoals verwacht en uit de hierboven aangehaalde teksten blijkt, bestaat het ritueel van exorcisme uit verschillende stappen. Vooraleer een demon succesvol kan verdreven worden, moet hij eerst de bezweringen van de exorcist beantwoorden, vervolgens moet hij zijn naam of zijn aard zeggen, en ten slotte moet hij een visueel bewijs geven dat hij vertrokken is.¹²¹ Omdat in recepten of spreuken vanzelfsprekend niet het resultaat van de uitdrijving vermeld staat, staan deze elementen niet of slechts gedeeltelijk in de PGM- en SM-teksten vermeld; ze kunnen echter wel in literaire bronnen gevonden worden.

Verschillende recepten, zoals PGM IV r. 3038, wijzen in hun logos op de traditie van het vragen naar de naam van de demon: ὀρκίζω σε πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον λαλήσαι ὅποῖον καὶ ἂν ᾖς, ὅτι ὀρκίζω σε κατὰ τῆς σφραγίδος ἧς ἔθετο Σολομὼν ἐπὶ τὴν γλῶσσαν τοῦ Ἰηρεμίου, καὶ ἐλάλησεν.¹²² Volgens C. Bonner vraagt de indirecte vraag, hier ingeleid door ὅποῖον (wat syntactisch niet gebruikelijk is), niet naar de naam en aard van de demon, maar slaat het op een relativering van de demon: wie hij ook is, hij moet spreken.¹²³ De demon kan gedwongen worden door het zegel van Salomon te zien, maar ook door de namen van Jahweh te horen. Omdat Jahwehs naam niet mocht genoemd worden, werden zijn daden uit de Bijbel vaak beschreven.¹²⁴

Door de naam en aard van de demon te kennen, wordt het voor de exorcist makkelijker om de demon uit te drijven. Wanneer de demon of, beter, de bezetene, waarin de demon huist, echter stom is, wordt het uitdrijven volgens M.J. Lagrange bemoeilijkt, en is de

¹²⁰ Ook sommige rondtrekkende Joodse exorcisten probeerden de naam van de Heer Jezus uit te spreken over diegenen die slechte geesten bezaten door te zeggen: “Ik bezweer jullie bij Jezus, die Paulus verkondigt.” Er waren zeven zonen van een joodse hogepriester Skeuas die dit deden. De boze geest antwoordde hun en sprak: “Jezus ken ik en Paulus ken ik, maar wie zijn jullie?” En de man, in wie de boze geest huisde, sprong op hen af, kreeg elk van beide in zijn macht en bedwong hen, zodat ze naakt en gewond uit dat huis vluchtten. Dit werd bekend bij alle Joden en Grieken die in Ephese wonen; en vrees overviel hen allen, en de naam van de Heer Jezus werd verheerlijkt. Velen van de gelovigen kwamen hun praktijken bekennen en verkondigen. Tamelijk wat mensen van diegenen die magie (letterlijk: de vreemde dingen) hadden bedreven, brachten hun boeken samen en verbrandden ze in het openbaar; Men berekende de waarde ervan en kwamen op vijftigduizend zilverstukken. Zo nam het woord van de Heer toe in kracht en werd het sterk.’ Nestlé – Aland 2002, 379-380 (zie noot 9).

¹²¹ C. Bonner, *The Technique of Exorcism*, HTR 36 (1943), 41; F. Graf, DNP IV (1998) s.v. *Exorzismus*, 348-350; Ogden 2002, 166-177 (zie noot 46).

¹²² ‘Ik bezweer je, elke demonische geest, te spreken, wie je ook bent, omdat ik je bezweer bij het zegel dat Salomon plaatste op de tong van Jeremias, en hij sprak.’

¹²³ Bonner 1943, 42 (zie noot 121).

¹²⁴ C.A. Faraone, *New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb*, ZPE 144 (2003), 191.

stomheid niet het gevolg van de ziekte veroorzaakt door de demon.¹²⁵ De demon bekent (ὁμολογῶ) zijn naam, aard en daden door verschillende reeksen voorafgegaan van ἐγὼ εἰμι. Wanneer de demon dan uiteindelijk is gevlucht, kan hij een teken van zijn vertrek geven. Dit kan het vallen op de grond zijn¹²⁶ (zoals bij het einde van een epilepsie aanval), maar ook inwendige pijnen in het lichaam van het slachtoffer en het uitslaan van kreten (die eigen kunnen zijn aan een ziekte, maar die men toen als demonisch aanzag).¹²⁷ De volgende formule, die in joods beïnvloede uitdrijvingen voorkomt, wordt uiteindelijk standaard en loopt als volgt: Ik bezweer jou (ἐξορκίζω σε), NN (de naam van een demon of ziekte in de accusatief) bij (κατὰ) + de naam van een god of engel (in de genitief) (of zonder κατὰ en met een tweede accusatief) om een actie te ondernemen (uitgedrukt in de infinitief of door ἵνα + conjunctief).¹²⁸ Deze formule wordt zowel in zijn Griekse als Latijnse variant doorheen gans het toenmalige laatromeinse rijk gebruikt en wordt door de christenen als exorcistische formule bij uitstek verder gebruikt.

Tekstvoorbeelden

In onderstaande tekstfragmenten uit de PGM en SM komen al de hierboven aangegeven karaktereigenschappen van zowel joods als Grieks exorcisme terug. Hoewel er een theoretische scheiding tussen Griekse en joodse elementen is, vermengen en beïnvloeden deze elkaar toch steeds en kiest de tovenaars een of meer van de thematische ingrediënten (de demon als een wild beest; het vluchtmotief; het bevel tot de geest om te vertrekken; Salomon en zijn zegel of de ontwikkeling van ἐξορκίζειν naar exorciseren). Zo zal men merken dat in bepaalde teksten zowel bij de onderwereld en geesten van de dood bezworen wordt, wat typisch Grieks is, als bij de grote God van Israël, Iao Sabaoth, een heer die schitterend en levendig wordt gemaakt door zijn grote historische daden te hervertellen. Deze beïnvloeding van dit joodse concept op een ouder Grieks model, zou volgens R. Kotansky afkomstig kunnen zijn van de helingsrites die uitgevoerd werden door groepen die in verband stonden met synagoges die behoorden tot een meer mystieke strekking.¹²⁹

¹²⁵ Bonner 1943, 43 (zie voetnoot 121).

¹²⁶ Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 8: 45-49.

¹²⁷ *Het Evangelie volgens Marcus* 9: 14-29.

¹²⁸ Faraone 2003, 190 (zie noot 124).

¹²⁹ Kotansky 1995, 246 (zie noot 94).

De tekstfragmenten hieronder zijn chronologisch geordend om zo de hierboven geschetste evolutie duidelijk te maken. Zij vormen het merendeel van wat er binnen het corpus van magische papyri aan exorcistische bronnen te vinden is, met uitzondering van PGM P 10 en P 17, die door K. Preisendanz als christelijk werden gecatalogiseerd (deze bevatten min of meer dezelfde hoofdlijnen en elementen als de joods beïnvloede exorcismen), en de bezweringen die in verschillende andere rituelen of gebeden voorkomen.

Sommige van de tekstfragmenten zijn recepten, andere zijn echt uitgevoerde exorcismen (PGM LXXXIX), waarvan de λόγος op papyrus is teruggevonden. Onder de recepten zijn er zowel ganse uitdrijvingsrecepten bij (PGM IV 1227-64, IV 3007-3086), als korte recepten voor amuletten (φυλακτήρια) (PGM IV 86-87, PGM VII 260-271). Deze amuletten kunnen als preventiemiddel gezien worden, maar ook als verdere bescherming na een bezetting. Er zijn ook enkele amuletten die te fragmentarisch zijn om uit te maken tot welke groep ze behoren. Tenzij anders vermeld, komt de commentaar uit Betz, D., *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986, Kotansky, R., *Incantation and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in: Faraone, C.A., Obbink, D., *Magika Hiera: ancient Greek Magic and Religion*, Leiden 1995, 107-136 en uit de beide corpora van magische papyri, de SM en PGM.

PGM CXIV/SM 84 Recept voor amulet 3^{de} à 4^{de} eeuw v. Chr.

Dit eerste recept is een fragmentarisch overgeleverd fragment van een beschermingsspreuk die door een vrouw kon gebruikt worden tegen duivelse aanvallen, bezoeken van demonen en epilepsie. De spreuk begint met [φύλα]ξον (bewaak/beschermt) of [διαφύλα]ξον (bewaak zorgvuldig/ behoed) of [ἀπάλλα]ξον (bevrijd) formules, die in amuletten als opschrift gebruikt worden. De fragmentarische toestand laat geen verdere conclusies toe.

PGM XX 13-19 Exorcisme van hoofdpijndemon 1^{ste} eeuw v. Chr.

In deze korte en tevens fragmentarische spreuk met als titel: Φιλίννης Θεσσαλῆς ἐπαιδὴ πρὸς κεφαλῆς πόνον, bezwering van de Thessalische Philinna tegen hoofdpijn, wordt de hoofdpijn aangespoord om te vluchten (φεύγε) en onder een rots te verdwijnen (φθίνουσ'). Ziektes, zo ook hoofdpijn, werden vaak als demonen gezien en konden door uitdrijving genezen worden. Thessalië werd door de Grieken als het land van de magie en toverkollen beschouwd. Vlak boven deze bezwering staat nog een andere bezwering tegen hoofdpijn, ook in metrum, maar die gebruikt geen uitdrijvingsvocabularium.

Dit recept vormt een onderdeel van PGM IV, het magische handboek dat in bezit is van de Nationale Bibliotheek van Parijs. Onmiddellijk na de titel wordt de opdracht gegeven om over het hoofd van de bezetene een logos uit te spreken, terwijl voor de bezetene olijftakken moeten liggen en achter hem de uitvoerder moet staan. De logos is een in het Koptisch geschreven formule die bestaat uit verschillende begroetingen van God. Χαίρε (gegroet) is wel met koptische schrifttekens geschreven, maar is duidelijk een Grieks woord. 'Gegroet God van Abraham, gegroet God van Isaak, gegroet God van Jakob, Jezus Christus, de Heilige Geest, de Zoon van de Vader, die is boven de Zeven, die binnen de Zeven is. Breng Iao Sabaoth. Moge uw kracht voortkomen uit hem, NN, tot je hem, deze onreine demon Satan, uitdrijft die binnen in hem is.' Daarna wordt gebruik gemaakt van de drie typische uitdrijvingswerkwoorden: ἐξορκίζω, ἐξελθε en ἀπόστηθι. 'ik bezweer jou (ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ)..... Kom uit hem (ἐξελθε)....en blijf weg van hem ...(ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δαίμονα). Deze imperatieven maken de bezwering tot een echt exorcisme, want ze representeren de resulterende actie van de bezwering. De combinatie van deze werkwoorden bekommt een standaardmethode om exorcisme in amuletten en teksten van die periode uit te drukken. Tussen de werkwoorden in staan ook enkele voces magicae. Dan volgt een voorschrift van een bereiding (ποίησις): van 7 olijftakken, waarschijnlijk diegene die voor de bezetene liggen, moeten er 6 met de uiteinden aan elkaar gebonden worden. De zevende tak wordt voor het geselen bij het uitdrijven gebruikt. Vervolgens volgt een aansporing tot geheimhouding: κρύβε.

Ἐπράχθη.¹³⁰

Ten slotte staat er een recept voor een amulet (φυλακτήριον) dat na de uitdrijving gedragen moet worden voor een blijvende bescherming: op een dun tinnen plaatje, κασσιτερίνου πετάλου, kunnen twee formules geschreven worden: ofwel een reeks voces mysticae gevolgd met φύλαξον τὸν δαίμονα, bewaak/bescherm NN, ofwel door het teken van een moderne 's' met een horizontale streep erdoor. De tekst voor dit amulet zegt verrassend genoeg bijzonder weinig over exorcisme.

Dit recept, dat ongeveer is opgebouwd zoals het vorige tekstfragment, is een onderdeel van hetzelfde magische handboek van Parijs en heeft als titel "Πρὸς δαιμονιαζομένους

¹³⁰ 'Hou het geheim. Het is bewezen.'

¹³¹ Kotansky 1995, 263-266 (zie noot 94).

Πιβήχεως δόκιμον” of “Een geteste/beproefde (spreuk) van Pibechis tegen bezetenen.” Dit recept van Pibechis, een legendarisch magicus uit Egypte, is volledig en zeer goed bewaard. Olie van onrijpe olijven, mastiek en de pulp of het binnenste van lotus moeten gekookt worden samen met kleurloze marjolein. Gedurende dit koken moet men enkele voces magicae opzeggen gevolgd door ἐξέλθε ἀπὸ τοῦ δεινός, kom uit hem. Hier wordt dus hetzelfde werkwoord als in de vorige tekst gebruikt.

Daarna moet een φυλακτήριον-spreuk op een tinnen plaatje geschreven worden, die bestaat uit voces magicae, en rond de patiënt gehangen worden. De demon vreest deze woorden. Dan pas volgt de λόγος van de bezwering: ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων, Ἰησοῦ. (Ik bezweer je bij de god der Hebreërs, Jezus), waarna enkele voces magicae volgen. Als aanvulling bij die namen staat er ‘diegene die in het vuur is verschenen, die in het midden is van land, sneeuw en mist.’ Omdat de god van de Hebreërs normaal laba wordt genoemd, is de naam Jezus hier waarschijnlijk een laatchristelijke interpolatie. laba volgt immers direct na Ἰησοῦ in het Koptisch. Misschien diende die interpolatie wel om nog meer kracht te geven aan de uitdrijving, aangezien Jezus’ naam ook in de *Handelingen van de Apostelen* daartoe in staat werd geacht.¹³²

Dan volgt Ταννητις. Waarschijnlijk verwijst dit naar de Egyptische oergodin Neith, die ook wel met Tanit, de Fenicische hemel- en vruchtbaarheidsgodin gelijkgesteld wordt. Dan: “Laat je engel, de onverbiddelijke, neerdalen en de demon die rond dit schepsel vliegt veroordelen, <de engel,> die god in zijn heilige paradijs schiep, omdat ik tot de heilige god bid”. En dan weer twee voces mysticae. Vervolgens staat er nog eens elfmaal een ἐξορκισμός (bezwering), telkens gevolgd door reeks van Bijbelse omschrijvingen, aanroepingen en titels die de macht en daden bezingen van de Hebreeuwse god waarbij gezworen wordt, om zo de demon te impressioneren. In de tweede ἐξορκισμός volgen er enkel voces magicae, waaronder het palindroom ablanathanalba. In de derde staat er weer een verwijzing naar fragmenten uit de Septuaginta: ‘Ik bezweer jou bij hem die zich openbaarde in Israël (Ὁσραήλ)¹³³ met een lichtstraal en een wolk overdag en die zijn volk gered heeft van de farao en die tien plagen heeft teweeggebracht tegen de farao door zijn ongehoorzaamheid.’ Naar deze plagen wordt verwezen in *Exodus* 13:21-22 en 7:8-11. Deze vertellen het verhaal waarin Mozes zijn volk uit Egypte probeert te leiden. Omdat hij de farao niet met Gods woorden kan overtuigen, geeft hij bewijzen van Gods kracht. De farao gelooft echter niet in Mozes’ god, want de magiërs van de farao kunnen

¹³² Id., 264 en infra.

¹³³ L. Ἰσραήλ.

ook van hun stokken een slang maken, van het nijlwater bloed maken en kikkers over gans Egypte kunnen brengen.... Uiteindelijk overtreft God die magiërs wel en moet de farao zijn mening herzien. Dat net die God, die tot zovele dingen in staat was, hier aanroepen wordt, versterkte hoogstwaarschijnlijk de autoriteit van het recept.

Na de vierde ἐξορκισμός wordt πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, elke demonische geest, opgedragen te spreken, wie hij ook is, 'omdat ik je bezweer bij het zegel, die Salomon heeft geplaatst op de tong van Jeremiah.' De demon moet dus zeggen wat voor een demon hij is: een hemelse, een die in de lucht leeft, bovenaards, aards of onderwerelds. *Xersaios*, *Farisaios*, *Ebousaios* zijn namen van demonen die van namen in de Genesis en de Exodus zijn afgeleid. Zo komt *Xersaios*, landdemon van Xettaioi, *Farisaios* van Ferezaioi en *Ebousaios* van Iebousaioi.¹³⁴ Salomons zegelring, een zeer bekend amulet in de oudheid, wordt vanaf de 3^{de} eeuw n. Chr. algemeen aanvaard als magisch voorwerp. De vorm van het zegel is wel zeer variabel. In het *Testament van Salomon* zou het de vorm van een pentagram hebben,¹³⁵ terwijl het in de Babylonische Talmud de Tetragrammata, de vier medeklinkers van Gods Hebreeuwse naam, bevatte.

De volgende regels, namelijk r. 3045-3052, zouden gebedstaal van joodse origine bevatten en bijgevolg bezitten ze ook elementen die in de Bijbel voorkomen. Wat hier opvalt, is dat er in de tekst zowel verwijzingen naar de hemel als naar de Griekse onderwereld staan, hoewel grote nadruk wordt gelegd op licht, waarschijnlijk door de verering van Jahweh als zonnegod in het mystiek synagogisch judaïsme. Het gesubstantiveerde ἁδάμαστος (r. 3046), diegene die niet te temmen is, verwijst naar Damnameneus, een van de ephesia grammata, maar staat ook voor de god Hades zelf, want zo wordt hij in de Ilias 9.158 genoemd. Ook ἐξαγαγόντα ἐξ ἀδύλων 'leiden vanuit ongeziene plaatsen' verwijst naar de mythologie van het oproepen van zielen uit het land der doden, de Hades. Deze motieven, waarin de bezweringen bij de joodse scheppingsgod gecombineerd zijn met meer chthonische Griekse elementen, verschijnen ook in andere exorcistische teksten en amuletten, die ongeveer even oud zijn als het magisch handboek van Parijs.

R. 3056 vermeldt dat de Hebreeuwse god 140 talen verspreidde, maar er zijn ook andere bronnen waarin sprake is van 70 talen en 70 volken. Verder staat er als *epiklesis* van de Hebreeuwse god ook nog dat hij reuzen heeft verbrand, wat zou verwijzen naar de reuzen in het scheppingsverhaal (Genesis 6:4), die ontstaan waren door een vermenging van Gods zonen met de dochters van de mensen, en de verwoesting van Sodom. Ook van de Cherubim, een soort engelen, is sprake, waarnaar in andere teksten (PGM XXV 12, PGM

¹³⁴ Betz 1986, 96 noot 395 (zie noot 4).

¹³⁵ Duling 1975, 242 (zie noot 99).

XIII 254-256) ook vaak wordt verwezen als zijnde twee veelogige engelen die naast de Seraphim rond de troon van God zetelen en het trisagion zingen:¹³⁶ Ἁγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πάσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ.¹³⁷

In r. 3062-64 wordt verwezen naar de schepping van de aarde door de ἄβυσσος (diepe afgrond, Hel) te verbieden over de oerbergen te spoelen. Over deze passage zegt R. Kotansky dat hier gewezen wordt op het feit dat demonen en mensen elk hun eigen plaats hebben. De *abussos* is de plaats van de demonen en daarheen moeten ze terugkeren. Uiteindelijk volgt nog zo'n 3 keer dezelfde ὀρκίζω σε, telkens met een andere aanspreking, waarna de *logos* beëindigd is.

Er wordt afgerond met een goede raad voor de patiënt of aanhoorder (παραλαμβάνοντα) om geen varkensvlees te eten, zodat elke πνεῦμα καὶ δαιμόνιον voor hem zal onderworpen worden. Er moet ook van beneden aan de voeten naar boven tot het gezicht geblazen worden, en zo zal dus de demon veroordeeld worden. In de laatste regel ten slotte wordt het zich rein houden en de Hebreeuwse afkomst nog eens benadrukt: Ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαροῖς ἀνδράσιν.¹³⁸ Dit recept kan maar moet niet *per se* uitgevoerd worden door een Jood. Daar het gebruikelijk was om steeds nieuwe, krachtigere elementen uit andere godsdiensten over te nemen om zo spreken te versterken, kan de aanbeveling om zich zuiver te houden een extra manier zijn om de spreuk en het ritueel te versterken.

PGM IV 86-87

Amulet tegen demonen

4^{de} eeuw n. Chr.

De titel van dit korte receptje toont direct waarover het gaat: Φυλακτήριον πρὸς δαιμόνια, een amulet tegen demonen. Dit soort van amuletten diende waarschijnlijk hetzij om demonen af te houden hetzij om ze blijvend af te houden, nadat er eenmaal een uitdrijving had plaats gevonden. Op het eerste zicht lijkt het eerste meer aannemelijk wegens de geïsoleerde positie van dit amulet ten opzichte van andere uitdrijvingsrituelen.¹³⁹ Natuurlijk kan het ook zijn dat de compiler van het corpus enkel dit stuk de moeite waard vond omwille van de spreuk en de rest, die misschien in de trend van andere uitdrijvingsrituelen lag, achterwege heeft gelaten.

¹³⁶ Kotansky, R., *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, Muséon 108 (1995), 151 en 153-154.

¹³⁷ Jesaja 6:3: 'Heilig, heilig, heilig is de heer Sabaoth, heel de aarde is vol van zijn heerlijkheid.' A. Rahlfs, *Septuaginta II*, Stuttgart 1952², 573.

¹³⁸ 'Want de spreuk is immers Hebreeuws en is in stand gehouden door reine mannen.'

¹³⁹ Het hierop volgende recept dient voor divinatie, om een god in een kind te laten komen.

De titel wordt direct gevolgd door voces mysticae in het Koptisch; hierna komt het Griekse ἀπάλλαξον, bevrijd, ook door enkele voces mysticae gevolgd. Alles samen vormt dit de tekst die hoogstwaarschijnlijk op een drager (lood, tin, edelsteen...) moest geschreven worden. In de eerste reeks voces mysticae staan enkele woorden die eventueel bedorven Egyptische woorden kunnen zijn.

PGM LXXXIX/SM 13 Amulet tegen koude, spoken en demonen 4^{de} eeuw n. Chr.

PGM LXXXIX is opnieuw een amulet, een van de top naar beneden opgerolde papyrus. De magische namen en woorden in deze tekst zijn duidelijk 'heidens', maar de naam van de patiënte op het amulet, namelijk Sophia met als bijnaam Priskilla, en het gebruik van het werkwoord καταργεῖν slaan eerder op een christelijke dan een heidense uitdrijving. In SM 43 is een ander voorbeeld te vinden van christenen die van heidense magie gebruik maken.

De tekst begint met Σω Σω Αβρασαξ (magisch teken) Αβρασαξ. Σω σω hier kan eventueel gelezen worden als σώσω (ik zal redden) maar de interpunctie op r. 16 wijst er op dat het eerder een herhaling is van een magische naam of woord. Herhalingen komen vaak voor in magische spreuken, zoals bijvoorbeeld in PGM II 122-124, waar Κομμη Κομμη ιασφη ιασφη βιβιου βιβιου νουσι νουσι σιεθων σιεθων staat. Volgens A. Jacoby¹⁴⁰ zou Σω in de Griekse magische papyri slaan op de Egyptische god Shu, zoals in PGM III 471 en in PGM VII 558. Dan staat er in het Grieks: 'Ik ben Abrasaks abrasi xw ou'. Vervolgens volgt een reeks imperatieven βοήθησον (help), κατάσχησον (beteugel, bedwing), κατάργησον (stel buiten werking) Dit laatste werkwoord komt algemeen voor in christelijke literatuur, en vindt men ook vaak in christelijke uitdrijvingsteksten terug. Dit werkwoord is nergens anders binnen de PGM geattesteerd. Taalkundige fouten of ontwikkelingen die opvallen, zijn de weergave van woorden met ι door ει, zoals Πρεισκείλλης (r. 6, 11, 24) en μεικρᾶς (r. 5, 10, 23). Abrasaks, diegene die op r. 1 en r. 16 aanroepen wordt, moet er voor zorgen dat ῥῑγος koude, σκειάν (leg. σκιάν) schim en δεμόνιον (leg. δαιμόνιον) tegen gehouden worden. De naam Sophia wijst er hoogstwaarschijnlijk op dat het een christelijke vrouw of meisje is. De naam Priskilla is haar alias. Deze naam refereert misschien aan de Priskilla, vrouw van Aquila in het Nieuwe Testament (Hand., 18: 2 en 26; I Kor. 16: 19; Rom., 16: 5; II Tim., 4:19) en reisgezel van Paulus. De afwezigheid van de gebruikelijke identificatie door de naam van de moeder van de patiënt te vermelden, kan te wijten zijn aan een christelijke invloed.

¹⁴⁰ Daniel - Maltomini 1990, 37 (zie noot 6).

Vanaf r. 16 wordt r. 1-15, mits enkele kleine verschillen, herhaald. Onderaan het document stond ook een tekening, maar de kwaliteit ervan is te slecht om ze te kunnen reconstrueren.

PGM VII 260-271 Amulet tegen baarmoederverzakking 3^{de} à 4^{de} n. Chr.¹⁴¹

De titel van dit recept πρὸς μήτρας ἀναδρομήν, tegen het verplaatsen van de baarmoeder, geeft onmiddellijk aan dat we in de medisch sfeer zitten.¹⁴² Tegen onze verwachting in, bevat dit recept enkel een bezweringsformule die wordt opgedragen op een dunne tinnen (κασσιτερίνη) tablet te schrijven. In de klassieke oudheid bestond immers het wijdverspreide volksgeloof dat de baarmoeder een soort oncontroleerbaar ding, een demon was die in het lichaam van de vrouw kon ronddolen en haar zo kon schaden (bijvoorbeeld door pijn bij het urineren) Dit recept roept de demon dan ook op te blijven staan en op de eigen plaats te blijven: σταθήτι καὶ μένεις ἐν χώροις ἰδίοις.

Een opmerkelijke evolutie voor de amuletopschriften is dat hier de ganse bezweringsformule, die begint met ἐξορκίζω σε, op het amulet moet geschreven worden, terwijl in de andere voorbeelden formules op de amuletten geschreven stonden, die niet naar de handeling van een uitdrijving leken te verwijzen. Wel dient de bezwering hier niet zozeer om een demon uit te drijven, maar om zijn kwaadaardige activiteit te controleren, namelijk dat hij dus op zijn plaats blijft. Bij de eerste ἐξορκίζω σε κατὰ wordt bezworen bij diegene die over de ἄβυσσος, de hel, is aangesteld, vóór de rest van de wereld ontstond, en bij diegene die de engelen heeft geschapen en zit bij de Cherubim. Net als in het uitdrijvingsrecept van Pichebis (cfr. supra.) moet hier ook de demon zijn plaats kennen en daar blijven, namelijk de ἄβυσσος, het diepste van zijn baarmoeder. Naast de bovenstaande joodse elementen, wordt ook bij de tweede bezwering een verwijzing naar het Bijbelse scheppingsverhaal gemaakt (*Exodus* 20:11). Typisch joods is ook het afsluiten met Hallelujah en Amen. Het tinnen tabletje moet gedragen worden met een koord gemaakt in zeven kleuren.

PGM XCIV 17-21/ SM 94 Recept tegen demonen 5^{de} à 6^{de} eeuw n. Chr.

PGM XCIV is een fragmentair overgeleverd blad van een codex met twee kolommen op elke bladzijde. Op r. 17 tot 21 hiervan staat een fragmentarisch recept tegen demonen. Door de titel Πρὸς δαιμονιαζομένους, tegen demonen, weten we dat het om het uitdrijven van geesten gaat. Dezelfde titel werd ook al in PGM IV 3007 gebruikt. Het

¹⁴¹ Kotansky 1995, 266-270 (zie noot 94).

¹⁴² Voor andere 'geneeskundige' recepten, zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen: iatro-magie*" op p. 102.

werkwoord ἀπέρχομαι is hier gebruikt in plaats van het normale ἐξέρχομαι voor het vertrekken van een duivelse geest uit de bezetenen. Salomons naam is ook leesbaar.

4 Gebeden en vloeken

Hoewel de bovenstaande titel na al de voorafgaande hoofdstukken nogal paradoxaal lijkt, zal snel duidelijk worden dat in dit hoofdstuk geen twee totaal van elkaar verschillende vormen van magie zullen besproken worden. Integendeel, gebeden en vloeken zijn onderling nauw met elkaar verbonden. De reden hiervan is het bestaan van tussenvormen van gebeden en vloeken. Laten we dus beginnen met de gebeden, om dan later tot de vloeken over te gaan.

Gebeden (εὐχαί) komen niet alleen in religieuze context voor, maar zijn ook in overvloed in de magische papyri gevonden. Naast de titel εὐχή wordt een gebed ook vaak aangegeven met de term λόγος, met andere woorden het gesproken deel van de magische handeling. Ook ἐπωιδή komt voor. Evenzeer als in het vraagstuk over het verschil tussen religie en magie, stelde men zich ook hier, op een lager niveau weliswaar, de vraag wat het verschil is tussen gebeden, die de kern vormen van zowel religie als magie.

J. Frazer stelde aan de hand van een dichotomie dat religieuze en magische gebeden van elkaar verschilden door het aan- of afwezig zijn van het dwingen van goden.¹⁴³ F. Graf bewees echter dat die dichotomie geen steek houdt, aangezien sommige gebeden binnen de magische papyri geen gebruik maken van dwang om goden te overtuigen de wens van de uitvoerder uit te voeren.¹⁴⁴ Dit blijkt, bijvoorbeeld, uit PGM IV 2785-890 waar op r. 2826 staat: ἵλαθι μοι καλέοντι καὶ εὐμενέως εἰσάκουσον¹⁴⁵ en wat verder: χαῖρε, θεά, καὶ σαῖσιν ἐπωνυμίαις ἐπάκουσον. θύω σοι τόδ' ἄρωμα¹⁴⁶ en waar de uitvoerder dus een smekende en overtuigende, maar geen dwingende indruk maakt.

Beide gebeden zijn immers gelijk op vlak van de inhoud, de context en de algemene structuur en worden ook door een offer begeleid.¹⁴⁷ Dus zowel binnen de religieuze als de magische gebeden kan de volgende algemene structuur van C. Ausfeld teruggevonden worden:¹⁴⁸ een gebed bestaat vooreerst uit een invocatie, een aanroeping van de goden of goddelijke wezens en uitnodiging om te komen en deel te nemen aan het ritueel. Daarna volgt een *pars epica* of *argumentum*, waarin de bidder redenen geeft waarom de

¹⁴³ F. Graf, *Prayer in Magical and Religious Ritual*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 188.

¹⁴⁴ Id., 194.

¹⁴⁵ 'Wees mij, diegene die je aanroept, genadig en verhoor me welwillend.'

¹⁴⁶ 'Wees gegroet, godin, en aanhoor jouw namen. Ik offer jou dit welriekend kruid.'

¹⁴⁷ Graf 1991, 191 (zie noot 143).

¹⁴⁸ Id., 189; en S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997, 132.

god de bede zou verhoren en inwilligen. Ten slotte volgt dan de eigenlijke wens of de *preces*. Normaal gezien wordt deze volgorde bewaard. Toch kan de *preces* voor het argumentum komen indien de eerste zeer dringend is.¹⁴⁹ Er zijn ook gebeden die enkel uit een invocatie en *preces* bestaan.¹⁵⁰

De invocatie kan dubbele vocatieven bevatten - de bidder herhaalt de naam van de geadresseerde in de vocatief, wanneer zijn vraag waarschijnlijk nogal dringend was - en werkwoorden van (ver)horen en komen.¹⁵¹ De woordkeuze van die aanheffen verschilt wel naargelang de periode van waaruit de gebeden afkomstig zijn. Zo is κλῦθι (en de daarvan afgeleide werkwoordsvormen) binnen de epiek een typisch werkwoord van verhoren aan het begin van een zin en komt het later haast niet meer voor.¹⁵² Opmerkelijk is dan ook PGM XXIII die op het eerste zicht op een hymne lijkt, waarin κλῦθι voorkomt. Uit de laatste regels proza echter blijkt dat de papyrus een fragment is van een boek van Sextus Julius Africanus dat o.a. over magie en homerisch criticisme handelt.¹⁵³

Ἐπακοῦσον, ook een werkwoord van horen dat qua betekenis overeenkomt met κλῦθι, komt wel regelmatig in de PGM voor, bijvoorbeeld in PGM XXI, een fragment dat enkel invocaties bevat. Een ander werkwoord, dat zowel in klassieke als laatantieke gebeden voorkomt, is ἐλθε (kom). Bijvoorbeeld: ἐλθέ μοι, ὦ δέσποινα φίλη, τριπρόσωπε Σελήνη, kom tot mij, beste meesteres, Selene met de drie gezichten (PGM IV 2785). Andere werkwoorden die in de PGM-gebeden veel voorkomen zijn ἐπικαλοῦμαι (ik aanroep je) en χαῖρέ (gegroet).

Wat verder binnen de invocaties in de recepten opvalt, is dat deze vaak een heel lange reeks van namen, omschrijvingen, epitheta en voces magicae van de goden bevatten, terwijl de *preces* maar een of enkele regeltjes tekst bevat. Indien de *preces* niet op het einde valt, volgen ook hierop namen enz.

Over het waarom van zovele namen bestaat enige discussie. S. Pulleyn¹⁵⁴ stelt dat het idee dat de kennis van namen kracht brengt niet eigen is aan de Griekse religie, maar dat het een laatantiek syncretisch fenomeen is dat slechts in de late defixiones en in de magische papyri voorkomt. Dit gebruik zou gedeeltelijk ontstaan zijn door misverstanden binnen het jodendom in verband met de naam van God. Het tetragrammaton of de vier

¹⁴⁹ Graf 1991, 189 (zie noot 143).

¹⁵⁰ Pulleyn 1997, 132 (zie noot 148).

¹⁵¹ Id., 133-134.

¹⁵² Id., 134-36.

¹⁵³ K. Preisendanz geeft slechts een deel van de gehele tekst weer. Voor een volledige Engelse vertaling zie Betz 1986, 262-264 (zie noot 4).

¹⁵⁴ Pulleyn 1997, 98-99 en 111 (zie noot 148).

medeklinkers van Gods naam waren, zoals blijkt uit Ex. 20:7 en Lev. 24:16, namelijk verboden om uit te spreken. Het verbod ontstond echter niet uit vrees dat zijn naam misbruikt zou worden tegen de joden of om te voorkomen dat men met de naam macht zou krijgen over God. De echte reden waarom men de naam niet uitsprak, zou, zoals ook uit de Bijbel blijkt, het gevoel van vroom ontzag zijn. Men vermoedt dat dit verbod waarschijnlijk rond 586 v. Chr. bij de verwoesting van de tempel zou ingetreden zijn en dat van dan af aan Adonai (Heer) wordt gebruikt in plaats van YHWH. Ook de Egyptenaren dachten dat de kennis van namen kracht gaf. Volgens F. Graf¹⁵⁵ zou een tovenaars niet als doel hebben gehad door het gebruik van al die namen om de god(en) te onderwerpen, maar om hen de omvang van zijn godvruchtige studie te tonen. P.C. Miller¹⁵⁶ stelt vanuit een gnostische visie dat het gebruik van al die namen een manier is om het onuitsprekelijke in een menselijke taal uit te drukken. S. Pulleyn weerlegt echter beide.¹⁵⁷ Namen kunnen ook voorkomen binnen de *pars epica* als σύμβολα en/of σημεία,¹⁵⁸ zoals in PGM VII 786-87 (εἰρηκὰ σου τὰ σημεία καὶ τὰ σύμβολα τοῦ ὀνόματος, ik heb jouw bewijzen en de tekens van je naam genoemd). Σύμβολα zijn geheime tekens van de goden die, aan diegenen die de tekens kennen en hen kunnen verklaren, de kracht geven om de goden te beheersen. Σημεῖα zijn getrouwheidsbewijzen. Buiten de magische papyri komen beiden – σύμβολα wat minder dan σημεία – voor in brieven, epigrammen en komedies. Soms echter komt σημείον ook in de magische papyri voor met de betekenis van σύμβολον (PGM IV 2333-34). Ook hier weer dienen ze om druk uit te oefenen, opdat de god hen aanhoort (ἵνα μοι ἐπακούσης (PGM VII 787)).¹⁵⁹ In PGM IV 2292-3 staat een zin die er op zou kunnen wijzen dat deze σύμβολα en σημεία ook voces magicae kunnen zijn, nl. τοῦτο γάρ σου σύμβολον, τὸ σάνδαλόν σου ἔκρυψα καὶ κλειδα κρατῶ.¹⁶⁰ M. Smith¹⁶¹ stelt echter dat de op de σύμβολον volgende sandaal het σύμβολον is en niet zoals nochtans zou blijken uit de punctuatie bij K. Preisendanz de reeks voces magicae op de voorafgaande zin.

¹⁵⁵ Id., 111.

¹⁵⁶ Id., 111.

¹⁵⁷ Id., 111-112.

¹⁵⁸ Smith 1981, 649-650 (zie noot 32).

¹⁵⁹ 'opdat je me aanhoort.'

¹⁶⁰ Vertaling met interpunctie volgens M. Smith 'Dit is immer jouw geheime teken; ik heb je sandaal verborgen en je sleutel hou ik vast.'

¹⁶¹ Smith 1981, 649 (zie noot 32).

Volgens F. Graf maken de voces magicae, hoewel ze niet in alle gebeden terug te vinden zijn, een onderscheid tussen magische en religieuze gebeden. Ze zijn echter niet noodzakelijk en maken eerder deel uit van het geheel van getrouwheidsbewijzen.¹⁶²

Wat de *preces* of de eigenlijke wens betreft, kan deze vaak vrij ingevuld worden naar wens, zoals wordt aangegeven op r. 2868-70 van PGM IV 2785-890, een gebed aan Selene met: ἐλθὲ ἐπ' ἐμαῖς θυσίαις καὶ μοι τόδε πρᾶγμα ποίησον¹⁶³ of in PGM VII 756-94 op r. 794 met κοινόν (naar believen). In een heleboel andere gebeden is de *preces* wel gespecificeerd, omdat de gebeden deel uit maken van een ritueel. Vele andere gebeden zijn dan ook al in voorafgaande hoofdstukken de revue gepasseerd of moeten nog aan bod komen in de volgende hoofdstukken. Zo is in PGM IV 1167-1226, een stele¹⁶⁴ voor bescherming, de *preces* bijvoorbeeld: διαφύλαξόν μ[ε] τόνδε ἀπὸ πάσης ὑπεροχῆς ἐξουσίας καὶ πάσης ὕβρεως. In PGM IV 1596-1715 dan weer dient het gebed om een wijding (τελετῇ)¹⁶⁵ van een amulet of steen te voltrekken. Uit de talrijke herhalingen van de *preces* daar, blijkt ook dat het herhalen van opdrachten of namen de effectiviteit van het gebed moet doen toenemen.

Vele magische gebeden blijken ook te zijn overgenomen uit andere religieuze tradities. Zo is PGM XII 244-251¹⁶⁶ een monotheïstisch gebed dat sterk overeenkomt met een gebed uit het Perzische zoroastrisme. De overdracht van dit gebed aan een Griekse schrijver zou volgens R. Merkelbach niet rechtstreeks gebeurd zijn, maar door contact met joden in Alexandrië, dat toen voor twee derden bewoond was met joden. De joden waren immers tijdens hun Babylonische ballingschap sterk door de Perzen beïnvloed. Andere gebeden bevatten dan weer vele Egyptische elementen en getuigen van een Grieks-Egyptisch syncretisme.¹⁶⁷ Een voorbeeld daarvan is het gebed in PGM XXI 1-28 dat ook in PGM XIII 761-800 en XII 238-257 voorkomt en een zonnetheologie uit de Ramsessidentijd bevat. Nog een voorbeeld dat zonder de achtergrondkennis van de Egyptische kosmogonie niet

¹⁶² Graf 1991, 194 (zie noot 143).

¹⁶³ 'Kom naar mijn offeringen en vervul deze zaak voor mij.'

¹⁶⁴ Στήλη kan verschillende betekenissen hebben. Oorspronkelijk verwijst het naar een plaat in steen of etaal waarin men teksten schreef. Het woord kan ook aangeven dat het een kopie van zo'n inscriptie is. En ten slotte kan het ook een amulet zijn in de vorm van een stele, zoals PG VII 215. Betz 1986, 60 noot 158 (zie noot 4).

¹⁶⁵ Zie hiervoor het hoofdstuk "Assistentie bij het praktiseren" op p. 25.

¹⁶⁶ R. Merkelbach – M. Totti, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 1: Gebete*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.1, Köln 1990, 16-19.

¹⁶⁷ Voor meer info en de vergeleken teksten cfr. Id., 127-222.

zou te begrijpen zijn, is de Proteushymne in PGM IV 930-1114.¹⁶⁸ Een gebed dat een joodse invloed kent door secundaire toevoegingen is PGM V 96-172 en V 96-172.

Wat is opgevallen bij de totale studie van zowel de losstaande gebeden als diegene die contextgebonden zijn, is dat sommige gebeden of stukken van gebeden op diverse papyri in verschillende rituelen voorkomen. K. Preisendanz reconstrueerde reeds vele van deze hymnes,¹⁶⁹ maar ook recenter maakte R. Merkelbach¹⁷⁰ een studie waarin de oorsprong van verschillende gebeden van religieuze afkomst wordt verklaard en de gebeden samen met een eventuele reconstructie gedetailleerd worden gepresenteerd en vergeleken.

In sommige van die gebeden blijken ook verschillende gebeden te zijn samengevoegd die elders afzonderlijk voorkomen. Dit is het geval voor PGM III 494-609, waarin twee gebeden waarschijnlijk zijn samengevoegd door een priester voor één godsdienstig doel,¹⁷¹ terwijl van die twee gebeden het ene in PGM IV 1115-1165 (gebed aan de πνεῦμα-god) en het andere in VII 505-528 (gebed aan de zonnegod als wereldschepper) voorkomt.

Een gebed dat hergebruikt is en daardoor uit zijn context werd getrokken, is de zonnehymne die begint met ἀεροφοιτῆτων ἀνέμων. Die hymne was oorspronkelijk bedoeld voor een incubatie¹⁷² in een tempel zoals in PGM VIII 65-110.¹⁷³ De hymne werd echter geïnterpoleerd in andere rituelen, omdat ze waarschijnlijk zeer werkzaam gebleken was in incubatierituelen. Zo komt ze voor in een ritueel waarin Apollo moet verschijnen om een orakel te geven (PGM I 263-347) en in een φίλτροκατάδεσμος (PGM IV 436-61).

Hoewel er, zoals uit het bovenstaande blijkt, geen verschil is tussen religieuze en magische gebeden, verschillen magie en religie toch in twee opzichten van elkaar. De religieuze gebeden bevatten ten eerste geen *materia magica* in het ritueel dat aan het gebed verbonden is.¹⁷⁴ Ten tweede is er een verschil in offeren.¹⁷⁵ Bij religieuze gebeden wordt het geofferde vlees achteraf door de offeraars samen opgegeten. In de magie echter lijkt de tovenaar alleen te zijn. Verder merkt F. Graf op dat de tovenaar zich tegenover de religie plaatst door het offer op een ongewone manier uit te voeren. Zo

¹⁶⁸ Merkelbach - Totti 1990, 2-10 (zie noot 166).

¹⁶⁹ Preisendanz 1974, 237-266 (zie noot 6).

¹⁷⁰ Merkelbach - Totti 1990; en R. Merkelbach – M. Totti, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 2: Gebete (Fortsetzung)*, in: Papyrologica Coloniensia XVII.2, Köln 1991.

¹⁷¹ Merkelbach – Totti 1991, 1-55 (zie noot 170).

¹⁷² Zie hiervoor het hoofdstuk “Om veel te weten te komen en de toekomst te voorspellen” op p. 111.

¹⁷³ R. Merkelbach, *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 5: Traumtexte*, in: Papyrologica Coloniensia XVII.5, 2001, 43-60.

¹⁷⁴ Graf 1991, 191 (zie noot 143)

¹⁷⁵ Id., 195.

houdt hij plengoffers met onvermengde wijn, terwijl die bij religieuze offers vermengd is, brandoffers van zand en zout, terwijl men gewoonlijk wierook brandde (PGM V 401) enz. Dit tegenovergesteld uitvoeren van offers maakt ook deel uit van διαβολή of kwaadsprekerij. Διαβολή is een element dat naast λοιδορία in gebeden kan voorkomen. Daar waar λοιδορία of beschimping dient om de overwinning te behalen over gevreesde demonen en gevaarlijke wezens,¹⁷⁶ dient διαβολή om door verkeerde aanklachten de woede van een god tegen zijn vijand op te wekken.¹⁷⁷ Een voorbeeld van λοιδορία staat in PGM XII 365-75: ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐπὶ κενῷ πνεύματι δεινὸν, ἄορατον, μέγαν θεὸν, τὸν πατάξαντα γῆν καὶ σείοντα τὸν κόσμον¹⁷⁸ enz.

Een gebed dat volstaat met διαβολή is PGM IV 2622-2707. Bovendien draagt het ook nog eens die titel: διαβολή πρὸς Σελήνην. In dit gebed dat voor vele doeleindes is bestemd, worden twee vormen van διαβολή toegepast, nl. een feitelijke belediging (ἔργον) en belediging met woorden (ῥῆμα).¹⁷⁹ Beledigingen met woorden zijn bijvoorbeeld: κτανεῖν γὰρ ἄνθρωπὸν σε ἔφη, πιεῖν δὲ αἷμα τούτου, σάρκα φάγειν, μίτρην δὲ σὴν λέγει τὰ ἔντερα αὐτοῦ καὶ δέρμα ἐλεῖν δορῆς ἅπαν καὶ εἰς τὴν φύσιν σου θεῖναι, <πεῖν> ἱέρακος αἷμα πελαγίου, τροφήν δὲ κύνθαρον σὴν.¹⁸⁰ De uitvoerder zegt dus dat een ander iets gezegd heeft, waardoor de woede van de godin wordt opgewekt tegen dat (onschuldige) slachtoffer. Een dergelijk vorm van διαβολή wordt ook binnen de liefdesmagie gebruikt.¹⁸¹

De feitelijke belediging bestaat uit het verkeerdelijk uitvoeren van offers zoals hier boven al werd aangegeven. In het geval van het διαβολή-gebed aan Selene is dit het reeds op de eerste dag offeren van een ἀναγκαστικὸν offer (een offer dat uit dierlijke bestanddelen bestaat). De eigenlijke offerprocedure die ἀγωγαί (liefdesmiddelen om iemand aan te trekken) en διαβολαί begeleide bestond immers uit een twee dagen durende ἀγαθοποίησις (een offer dat slechts uit plantaardige bestanddelen bestond). Pas

¹⁷⁶ S. Eitrem, *Die rituele ΔΙΑΒΟΛΗ*, SO 2 (1924), 47.

¹⁷⁷ Id., 58.

¹⁷⁸ 'Ik roep jou aan, jij die in het lege luchtruim bent, de vreeswekkende, de onzichtbare, de grote god, jij die de aarde teistert en de kosmos doet beven.'

¹⁷⁹ Eitrem 1924, 53 (zie noot 176).

¹⁸⁰ 'Want zij zei dat je een mens hebt gedood, en dat je zijn bloed hebt gedronken, en zijn vlees opgegeten, en ze zegt dat zijn ingewanden jouw hoofdband is en dat je al zijn huid hebt genomen en in je geslachtsorgaan hebt geplaatst, en dat je het bloed van een zeevalk hebt gedronken en dat een mestkever je voedsel was.'

¹⁸¹ Zie hiervoor het hoofdstuk "*Liefdesmagie: voor liefde of seks*" op p. 62.

de derde dag kwam het voor Selene onaangename dierlijke offer. Door het feit dat hier het slachtoffer van de uitvoerder zagezegd een groots ἀναγκαστικόν uitvoert met vele dieren en bloed, dwingt het (ἐπαναγκάζει) de godin om kwaad te worden en dus de uitvoerder te verhoren ten nadele van het slachtoffer. Een ander gebed waarin ook διαβολή voorkomt, is PGM IV 2241-358, dat ook weer gericht is aan Selene.

Een soort rituelen die ook te maken hebben met het dwingen van de godheid en waarin ook vaak gebeden in voorkomen, zijn ἐπ'ἀναγκοί. Deze bieden een laatste kans wanneer de god niet luistert of wanneer er geen resultaat volgt.¹⁸² Waarschijnlijk moet dan ook het ἀναγκαστικόν-offer hiermee in verband gebracht worden.

Een andere, speciale term met betrekking tot gebeden is ἀρκτική. Hieronder moet een gebed aan Arktos, het sterrenbeeld van de Grote Beer verstaan worden. Welke goden met de naam Arktos precies aangesproken worden, valt niet eenduidig te zeggen, aangezien dit verschilt van gebed tot gebed.¹⁸³ Voorbeelden van een ἀρκτική zijn PGM VII 686-702, IV 1275-322, IV 1323-30 en IV 1331-89.

Na deze uiteenzetting over gebeden, volgt nu wat meer over vloeken. Volgens C. Faraone¹⁸⁴ bestaan er drie types van vloeken: wraakvloeken, conditionele vloeken¹⁸⁵ en 'bindende' vloeken. Vooral deze laatste zullen hier uitvoeriger besproken worden. Vloeken die iemand binden worden vaak defixiones (afgeleid van het Latijnse werkwoord *defigere*, vasthechten stoten, steken), genoemd door de papyro- en filologen, maar worden in de magische papyri zelf κατάδεσμοί genoemd (afgeleid van het Griekse werkwoord καταδέν, neerbinden). Hoewel¹⁸⁶ beide termen door elkaar worden gebruikt samen met de benaming tabletten – dit verwijst dan weer naar het materiaal, nl een loden plaat waarop een κατάδεσμος gewoonlijk was genoteerd –, is er volgens D. R. Jordan een verschil in handeling tussen beiden. Hij vindt de betekenis van defixio in enge zin (het doorprikken van een loden tablet met een naald om deze te bevestigen) niet de juiste weergave van de eigenlijke handeling van een κατάδεσμος, en daarom mag enkel de benaming κατάδεσμος gebruikt worden.

¹⁸² Graf 1991, 194 (zie noot 143).

¹⁸³ Fauth, W., *Arktos in den griechischen Zauberpapyri*, ZPE 57 (1984), 93-99.

¹⁸⁴ Faraone 1999, 83 (zie noot 61).

¹⁸⁵ Dit zijn vloeken die dienen om een overtreding in de toekomst te vermijden. Bv. als iemand dit ooit doet, moge hem dan dit overkomen.

¹⁸⁶ Gager 1992, 3 noot 1 (zie noot 33).

De κατάδεσμοι zijn dus ofwel hetzij rituelen waarin men door het beschrijven van voornamelijk loden plaatjes probeert een andere persoon of een dier te binden, krachteloos te maken of aan zijn wil te onderwerpen door die plaatjes op een plek, waar de chthonische goden contacten hebben met de aarde te plaatsen,¹⁸⁷ ofwel het beschreven loden of andersoortig plaatje zelf. Dergelijke plaatjes zijn verspreid gevonden doorheen gans Europa en Noord-Afrika en zijn door A. Audollent¹⁸⁸ uitgegeven en opgedeeld in vier categorieën.¹⁸⁹ De eerste categorie omvat κατάδεσμοι in verband met rivaliteit in het theater, het amfitheater en het circus, de tweede betreft competitie in liefdeszaken, de derde gaat over rivaliteit over het procederen en een vierde omvat κατάδεσμοι in verband met schade van om het even welke soort toegebracht door een ander. C. Faraone heeft die vierde categorie herbepaald en opnieuw benoemd. Die bevat nu commerciële vloeken.¹⁹⁰

Κατάδεσμοι zijn echter niet van oudsher hetzelfde gebleven. Ook zij hebben zowel op het vlak van toename in opschrift, als op het vlak van verspreiding een evolutie doorgemaakt. De eerste bindingstabletten¹⁹¹ werden in de klassieke periode enkel in Attica, Sicilië en de regio van de Zwarte Zee aangetroffen. Later, in de hellenistische periode, verspreidden ze zich over de hele Grieks sprekende wereld rond de Middellandse Zee. Vanaf de vierde eeuw v. Chr. verschenen voor het eerst de κατάδεσμοι die dienen om een geliefde aan te trekken. De bindingstabletten bevatten toen enkel de naam van de beoogde. Later in diezelfde periodes kwam soms eens een vorm van καταδῆν voor en de naam van de godheid die opgedragen werd de κατάδεσμος uit te voeren. In de Romeinse en laatklassieke periode werden de κατάδεσμοι via de zee naar andere Middellandse zeegebieden verspreid. In Carthago, waar het Grieks niet zo wijdverspreid was, waren ze deels in het Grieks, deels in het Latijn. Het is pas in de Romeinse periode dat de taal van de tabletten rijker wordt en dat er vele voces magicae en formules in terugkomen.

¹⁸⁷ Dit kunnen graven van voortijdig gestorvenen, rivieren, putten,... zijn.

¹⁸⁸ Audollent, A., *Defixionum tabellae: quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris 1904.

¹⁸⁹ Versnel, H.S., *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 62

¹⁹⁰ Id., 62.

¹⁹¹ Voor de geografische evolutie zie: Faraone 1999, 12-14 (zie noot 61) en voor de linguïstische zie Gager 1992, 5 (zie noot 33).

C. Faraone¹⁹² schematiseerde deze formules in drie types, die zowel apart als in combinatie konden gebruikt worden. Een eerste type is het gebruiken van een directe bindingsformule 'ik bind NN' (καταδεσμεύω τὸν δεινὰ) (PGM V 321). Door de effectieve kracht van de woorden zelf moet de binding in werking treden zonder tussenkomst van het bovennatuurlijke. In een gebed dat bij het ritueel hoort, kon bij het plaatsen van de κατάδεσμος wel een god aangeroepen worden. Een tweede type is een gebedsformule waarin direct of indirect beroep wordt gedaan op bovennatuurlijke hulp. Met een derde en laatste type kon men door middel van persuasieve analogie het slachtoffer binden. In dat geval is het de bedoeling dat de beoogde de eigenschappen overneemt van wat vermeld wordt in de formule, zoals in PGM XXXVI 231-255: ὥσπερ ὁ βάθρακος οὗτος καταρρεῖ καὶ ξηρῆνεται, οὕτως καὶ τὸ σῶμα τοῦ δεινὰ.¹⁹³

De tijd en wijze waarin de opdrachten en formules in de κατάδεσμοι staan, zijn vooral de imperatief of de optatief van de derde persoon, of eerste persoon formules zoals καταδέω. S. Pulleyn suggereert dat dit misschien toe te schrijven is aan het feit dat een derde persoon zelfbewuster is en op die manier de wil van de goden niet opmerkt, of dat de uitvoerder vreesde zich direct tot de god te richten en daarom besloot een optatief te gebruiken.¹⁹⁴

Binnen de PGM zelf zijn er, ondanks het feit dat er massa's loden κατάδεσμοι zijn, maar enkele κατάδεσμοι op papyrus gevonden. De reden dat PGM XXXVI 232-255 en XL dan ook op papyrus staan, komt doordat het recepten zijn en geen uitgevoerde κατάδεσμοι. Zij vermelden duidelijk dat men de formule op lood moest schrijven (Λαβὼν λάμναν μολιβῆν γράψον).¹⁹⁵ De reden waarom precies lood werd gebruikt, is niet helemaal zeker. Lood was een eenvoudig beschrijfbaar metaal dat gemakkelijk te bewerken was en helemaal niet duur, aangezien het een bijproduct van zilverontginningen was.¹⁹⁶ Het was ook een van de eerste schrijfmedia die voor persoonlijke correspondentie werden gebruikt.¹⁹⁷ Of men nu lood eerder verkoos omdat men het plaatje dan als een brief aan de νεκυδαίμονες, geesten van vroegtijdige gestorvenen kon geven¹⁹⁸ of omdat de eigenschappen van het metaal onvergankelijk, kil en zwaar waren en daarom als zeer

¹⁹² Gager 1992, 13 (zie noot 33).

¹⁹³ 'Zoals die kikker hier leegvloeit en verdroogt, zo ook zal het lichaam van NN leegvloeien en verdrogen.'

¹⁹⁴ Pulleyn 1997, 155 (zie noot 148).

¹⁹⁵ 'Neem een loden plaatje en schrijf.'

¹⁹⁶ Gager 1992, 4 (zie noot 33).

¹⁹⁷ Id., 4.

¹⁹⁸ Pulleyn 1997, 82 noot 44 (zie noot 148).

gepast voor deze taak werden beschouwd, waarin men in contact stond met de kille onderwereld, weet men niet.¹⁹⁹

De chthonische goden die het meest werden aangesproken zijn de Erinyen, Hades, Persephone en Hermes.²⁰⁰ Op deze goden werd dan ook dwang uitgeoefend om ofwel de νεκυδαίμονες te dwingen hun opdracht uit te voeren, ofwel om het zelf te doen. In tegenstelling tot openbare vloeken die dienden om overtreders te straffen, zijn katadesmoi volgens S. Pulleyn dan ook ‘documenten van het reinste egoïsme’²⁰¹ die niet dienden om iemand te straffen, maar die uit rivaliteit om een sociale of economische positie werden gebruikt. De uitvoerders geven ook geen giften aan de goden om hun taken uit te voeren. Volgens S. Pulleyn moet de uitvoerder/tovenaar dit bewust hebben gedaan, omdat hij het effectiever achtte de goden te dwingen en te dreigen door geen offers te geven, dan de goden gunstig te stemmen met offers.²⁰²

Voor diegenen die wel onrecht waren aangedaan en die tevergeefs naar de autoriteiten waren gestapt, bestond er iets dat tussen vloeken en gebeden in zat, nl. het gebed voor gerechtigheid.²⁰³ Het is echter niet zo gemakkelijk een duidelijke grens te trekken tussen defixiones en gebeden van gerechtigheid, want beiden vloeien sterk in elkaar over. Zo bestaan er vele defixiones die zich op de grens bevinden. Volgens H. S. Versnel worden die vaak tot de defixiones gerekend, omdat ze (verkeerd) zijn uitgegeven binnen de vierde categorie van defixiones van A. Audollent (cfr. infra) en op lood staan geschreven.²⁰⁴ Die zogenaamde defixiones bevatten wel enkele elementen²⁰⁵ die niet traditioneel aan de defixiones toebehoren. Zo bevatten ze de naam van de auteur, een argument dat de handeling verdedigt, een verzoek dat die handeling ook wordt vergeven of dat mogelijke vijandige effecten uit blijven, de verschijning van goden die niet chthonisch zijn, de adressering van deze goden met een superieure titel (bv. κύριος) of met een vleidend adjectief, uitdrukkingen van smeekbedes (bv. ἵκετεύω of βοήθει μοι) en termen die verwijzen naar (on)recht of straf.

Daar waar in een defixio een god wel nog instructies ontvangt, is in een gebed voor gerechtigheid de mens onderdanig aan de god en vraagt hij hem om hulp.²⁰⁶ Het is de god en niet de uitvoerder die hier uiteindelijk zal beslissen of er wordt gestraft of wraak

¹⁹⁹ Gager 1992, 4 (zie noot 33).

²⁰⁰ Id., 12.

²⁰¹ Pulleyn 1997, 94 (zie noot 148).

²⁰² Id., 94-5.

²⁰³ Versnel 1991, 68 (zie noot 189).

²⁰⁴ Id., 61 en 63.

²⁰⁵ Id., 68.

²⁰⁶ Id., 69.

wordt genomen. Hoewel PGM XL een goed en het enige voorbeeld is van een gebed voor gerechtigheid, neigt het ook wel wat naar een wraakgebed, waarin gewoonlijk de zon of een andere grote god wordt aangeroepen om wraak te nemen op een meestal onbekend iemand omwille van het feit dat iemand in ongewone omstandigheden of te vroeg is gestorven.²⁰⁷ Die smeekbede om wraak wordt vaak uitgedrukt door de afbeelding van twee uitgestoken handen op een grafzuil.²⁰⁸

Tekstvoorbeelden

Hoewel er in de magische papyri ontzettend veel gebeden voorkomen, zal er hier slechts één besproken worden. Elk gebed kent wel een eigen keuze van formules, geadresseerden, religieuze traditie, kortom een eigen karakter, maar het is onmogelijk ze hier allemaal te bespreken. De keuze is daarom ook willekeurig. Heel wat andere gebeden zijn uitvoerig behandeld, vertaald in het Duits en voorzien van commentaar door R. Merkelbach.²⁰⁹

Naast het gebed aan Selene wordt hier, ter afsluiting van dit hoofdstuk, ook een gebed voor gerechtigheid besproken. Defixiones worden hier niet meer aangehaald, aangezien ze ook in het volgende hoofdstuk over liefdesmagie volop zullen voorkomen en verder uitgebreid behandeld zullen worden.

PGM VII 756-794

Gebod aan Selene

3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.

In dit fragment dat komt van een groter boek, nl. een handboek van Londen, geeft de titel εὐχή onmiddellijk aan dat het hier om een gebed gaat. Dat gebed begint dan ook met de zeer mooie en veelnamige tweehoornige godin Μήνη aan te spreken (ἐπικαλοῦμαι σε). Μήνη is een andere naam voor het meer gebruikte Selene. Het epitheton 'tweehoornig' (δικέρατον) verwijst waarschijnlijk naar haar vorm gedurende het eerste of laatste kwartier. Van haar kent niemand kent de vorm, tenzij diegene die de gehele wereld (τὸν σύμπαντα κόσμον) heeft geschapen. Die schepper is 'Ιάω, een naam voor de Hebreeuwse god. Hij zou volgens de bidder 'haar in de 28 vormen van de wereld geschapen hebben, opdat ze elk gedaante zou vervolledigen en levensadem aan elke dier en plant zou toedelen, opdat het zou bloeien.' Het getal 28 houdt verband met de duur van de cyclus waarin de maan wast en afneemt (ἐξ ἀφανοῦς ἢ εἰς φῶς

²⁰⁷ Id., 70.

²⁰⁸ Id., 70.

²⁰⁹ Merkelbach – Totti 1990 (zie noot 166); en Merkelbach – Totti 1991 (zie noot 170).

ἀύξανόμενη καὶ ἀπὸ φωτὸς εἰς σκότος ἀπολήγουσα).²¹⁰ De schijngestalten van de maan werden immers vaak geprojecteerd op grotere cycli in de natuur. Ook het ontstaan en vergaan van de hele kosmos werd hiermee in verband gebracht. Vandaar dus ook dat Mene als ‘meesteres van het worden’ wordt gezien.²¹¹ Aan elk van die 28 dagen was volgens R. Merkelbach een sterrenbeeld verbonden, waardoor men kon aangeven in welk sterrenbeeld de maan zich bevond.²¹² De tekens (σημεῖα) van deze sterrenbeelden volgen dan ook in het gebed, hetzij als bewijs van kennis (cfr. F. Grafts stelling supra), hetzij om zo met die geheime kennis de godin onder controle te krijgen (in dit geval betekent σημεῖον dan hetzelfde als σύμβολον).²¹³ Hoewel er toch vier namen overeenkomen met die van onze dierenriem, zijn de overigen ons onbekend en is het gissen welke sterren(groepen) ze bevat zouden hebben.²¹⁴

Vooraleer de bidder de 28 diernamen opsomt, volgt eerst nog een andere opsomming van de 14 σύμβολα τοῦ ὀνόματος die in plaats van de naam van de godin kunnen genoemd worden.²¹⁵ Die tekens zijn geluiden zoals σιγή (stilte), στεναγμός (gezucht), ποππυσμός (het maken van p-klanken) enz. Waarschijnlijk gold een teken voor twee dagen, zodat het totaal van 28 wordt bereikt.²¹⁶ Na deze twee reeksen van opsommingen zegt de bidder zelf duidelijk aan de godin dat hij haar σημεῖα en σύμβολα heeft genoemd, ‘opdat je mij zou verhoren, omdat ik bid tot jou, de meesteres van de wereld.’ Hierna volgt nog een tweede oproep om hem te aanhoren (ἐπάκουσόν μου). De godin wordt hier ‘zij die standhoudt en de machtige’ genoemd. Na 16 voces magicae, staat dan ten slotte κοινόν, wat er op wijst dat de bidder hier zijn *preces* kon invoegen. Volgens R. Merkelbach zou dit gebed vooral voor het zenden van dromen gebruikt zijn.²¹⁷

PGM XL Gebed voor gerechtigheid van Artemisia 4^{de} eeuw n. Chr

Dit gebed voor gerechtigheid is in tegenstelling tot het gebed hierboven geen recept, maar moet ooit werkelijk uitgevoerd geweest zijn. De uitvoerder is hier een vrouw, Artemisia, de dochter van Amasis, die tegen de vader van haar dochter – blijkbaar waren ze dus niet

²¹⁰ ‘Jij, die toeneemt van onzichtbaar naar licht, jij, die afneemt van licht naar duisternis.’

²¹¹ Merkelbach - Totti 1991, 103 (zie noot 170).

²¹² Id., 104.

²¹³ Smith 1981, 649-650 (zie noot 32).

²¹⁴ Merkelbach Totti 1991, 105 (zie noot 170).

²¹⁵ Id., 104.

²¹⁶ Id., 104.

²¹⁷ Id., 104. Rituelen die het zenden van dromen tot doel hebben, worden verder besproken in het hoofdstuk “Om veel te weten te komen en de toekomst te voorspellen” op p. 111.

meer getrouwd – een καταβοιή (aanklacht) uitspreekt. Ze aanroept hiervoor Oserapis (een andere naam voor de stiergod Sarapis) en de goden die naast hem zitten. Ze benadrukt dat de vader van haar dochter zich onrechtvaardig heeft gedragen ten opzichte van haar en haar kinderen door de formule tweemaal te herhalen, waarbij enkel de negatie wordt verplaatst. Oserapis en co moeten er voor zorgen dat hij niet begraven wordt door zijn kinderen en dat zijn eigen ouders niet begraven worden, zolang als de καταβοιή in de tempel ligt. Ook zijn bezittingen ter land en ter zee moeten verwoest worden door Oserapis en de goden rondom hem. Oserapis mag ook geen medelijden krijgen met hem. Op r. 10 start Artemisia met de herhaling van haar bede: haar smeekbede (ικητερίη) beoogt dat Oserapis en de goden rondom hem hem rechtvaardig straffen (τὴν δίκην δικάσαι). Zolang als de smeekbede in de tempel hangt, mag er ook geen verzoening tussen de goden en de man plaatsvinden. Wie het document weghaalt en dus onrechtstreeks Artemisia onrechtvaardig behandelt, moeten de goden straffen. Het document loopt nog verder, maar is daar slechts fragmentarisch te lezen. Het is echter wel duidelijk uit het bovenste deel dat de verhouding goden-mensen verschilt van het vorige voorbeeld, dat eigenlijk ook nog zeer vriendelijk was.

5 *Liefdesmagie: voor liefde of seks?*

Volgens J. Petropoulos²¹⁸ bevat een vierde van het corpus van magische papyri erotische of liefdesmagie.²¹⁹ Dat grote geheel is een allegaartje van verschillende rituele technieken die gebruikt werden om iemands verlangen op te wekken en te versterken. Hiervan is de ἀγωγή (liefdesmiddel om iemand aan te trekken) nog wel het meest voorkomend en ook het meest agressief, naast de φίλτροκατάδεσμος (liefdesmiddel om iemand te binden) en de διακοπός (middel om twee personen van elkaar te doen scheiden). Maar ook zachtaardigere en doe-het-zelf spreuken en bezweringen komen voor zoals ποτήρια (liefdesdranken) en φίλτρα (middelen om liefde op te wekken), voor zowel mannen als vrouwen.

Verschillende onderzoekers²²⁰ hebben de laatste drie decennia veel en vernieuwend onderzoek naar liefdesmagie gedaan en hebben hierdoor het geheel min of meer gestructureerd, hoewel een eenduidige structuur en een eenduidig antwoord op vragen zoals voor wie en door wie liefdesmagie werd uitgevoerd en wat de rol van vrouwen was, nog niet aan het licht gebracht zijn. Een persoonlijke karakterisering en een blik op de gevoelens van de uitvoerders krijgen we hier niet. Al snel realiseerde men zich dat, naargelang er meer en meer magische teksten werden uitgegeven, de spreuken stereotiep en formulair waren.²²¹

²¹⁸ J.C.B. Petropoulos, *The Erotic Magical Papyri*, in: B.G. Mandilaras (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Athens 1988, 216. Of J. Petropoulos hiertoe ook de zogenaamde φίλία-magie rekent (Zie hiervoor het hoofdstuk “*Helen en beschermen: φίλία-magie*” op p. 93 en infra), die Faraone samen met de ἔρως-magie tot de liefdesmagie rekent, en of de berekening hiervan gemaakt is op het aantal fragmenten of het aantal regels tekst, wordt niet verduidelijkt.

²¹⁹ In het Engels worden beide termen gebruikt, nl. *love* of *erotic magic*. Afhankelijk van welk fragment gekozen wordt en van welke definitie we voor de termen erotiek en liefde gebruiken, past de ene term soms al wat beter dan de andere. Liefde kan volgens het *Groot woordenboek Nederlandse taal* zowel ‘sterke genegenheid voor een persoon of zaak’ betekenen, als ‘genegenheid van personen tegenover elkaar, gebaseerd op seksuele aantrekkingskracht’. Erotiek op haar beurt betekent: ‘het geheel van verschijnselen en gevoelens van de zinnelijke liefde’. Voor de Griekse termen zie infra.

²²⁰ Faraone 1999 (zie noot 61); Petropoulos 1988, 215-222 (zie noot 218); J.J. Winkler, *The Constraints of Eros*, in: C.A. Faraone - D. Obbink, *Magika Hiera: ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 214-243; en M.W. Dickie, *Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?*, CQ 50.2 (2000), 563-583.

²²¹ Faraone 1999, 5 (zie noot 61).

Omdat we zowel recepten van spreken uit de grote handboeken, als uitgevoerde spreken hebben, kunnen er parallellen²²² en variaties opgemerkt worden. De variaties komen vooral voor daar waar er in de recepten, bijvoorbeeld, aanwijzingen staan dat men iets naar believen mag aanvullen. Een voorbeeld hiervan is PGM XII r. 84: ὅσα θέλεις, γράφε εἰς τὸ πιτ[τ]άκιον σὺν τῷ λόγῳ²²³ of nog korter in PGM XXXVI r. 369: τὰ κοινά (naar believen).

De tovenaars kon met andere woorden naar eigen wil of naar de wens van de klant de formule aanpassen. Dat de toverformules gekopieerd werden, kan afgeleid worden uit het feit dat er dittografieën plaatsvonden. Ook bleven vaak op die plaatsen waar namen moesten ingevuld worden het formulaire τὸν δεῖνα of speciale afkortingstekens ervan staan en werden de namen niet altijd juist verbogen.²²⁴

De associatie tussen ἔρως (liefde) en het gebruik van betoveringen komt al voor in de Ilias en de Odysseia en is eigenlijk nog ouder, als men uitgaat van het orale karakter van de beide werken. De oudste erotische tablet die tot nu toe gevonden is, stamt uit de 4^{de} eeuw v. Chr. Tussen die 4^{de} eeuwse tablet en de erotische κατάδεσμοι in de PGM²²⁵ en papyri valt een evolutie te bemerken, die grotendeels toe te schrijven is aan de algemene tendens van het steeds meer en meer te boek stellen en het gebruiken van het schrift.²²⁶ Wat betreft de κατάδεσμοι, of in ons geval de φίλτροκατάδεσμοι, een woord dat afgeleid is van φίλτρον en κατάδεσμος, is het tamelijk gemakkelijk hiervan een beeld te geven, omdat we naast de PGM recepten ook de loden uitvoeringen²²⁷ hebben die beter dan de papyri de tand des tijds hebben doorstaan.

Volgens C. Faraone zijn de φίλτροκατάδεσμοι naast de vroeg Griekse traditie van κατάδεσμοι onder Romeins bewind ontstaan in Egypte en Hadrumentum.²²⁸ Die

²²² Zie hiervoor: S. Kambitsis, *Une nouvelle tablette magique d'Egypte*, BIAO 76 (1976), 213-23 waarin een vergelijking wordt gemaakt tussen PGM IV 296-466 en verschillende loden uitvoeringen.

²²³ 'Schrijf wat je ook wil op het plaatje samen met de spreuk.'

²²⁴ Dit vereenvoudigt ook de geslachtsbepaling niet. Vele namen zijn immers elders buiten de PGM-fragmenten niet in de papyri geattesteerd. Van deze Egyptische namen valt het dan moeilijk af te leiden of ze nu al dan niet mannelijk of vrouwelijk zijn.

²²⁵ Bindingsvloeken die gewoonlijk op loden plaatjes zijn uitgevoerd. Meer hierover zie het hoofdstuk "Gebeden en vloeken" op p. 49.

²²⁶ Zie inleiding p. 3.

²²⁷ Gager 1992 (zie voetnoot 33); Audollent 1904 (zie noot 186); D.R. Jordan, *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*, GRBS 26 (1985), 151-197; D.R. Jordan, *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*, GRBS 41 (2000), 5-46.

²²⁸ Faraone 1999, 14 (zie noot 61).

φιλτροκατάδεσμοι zijn tovermiddelen om het slachtoffer te binden en haar met seksuele bedoelingen van haar huis naar het huis van de uitvoerder te leiden. De φιλτροκατάδεσμοι zijn in gebruik vanaf de 2^{de} eeuw n. Chr. Ons corpus bezit helaas maar enkele dergelijke recepten (PGM VII 191-92 en IV 296-466), waarmee de uitgevoerde tabletten in J. Gager's bloemlezing²²⁹ perfect overeenstemmen. Hoewel dit soort teksten binnen de PGM φιλτροκατάδεσμοι genoemd wordt, verwijzen een loden tablet en een PGM recept naar zichzelf als κατάδεσμος.²³⁰ J. Gager suggereert dat deze erotische κατάδεσμοι, nu blijkt dat de techniek van κατάδεσμοι al veel eerder is geattesteerd in niet-erotische zaken, ontstonden toen verliefden wegens het succes en de reputatie van de gewone κατάδεσμοι, deze techniek overnamen. Volgens C. Faraone²³¹ zijn het de legale²³² κατάδεσμοι die eerst voornamelijk in Griekenland omgezet zijn naar διακοποί (liefdesbetoveringen, waarbij iemand iemand anders van zijn partner probeerde te doen scheiden). Pas dan zouden ze geëvolueerd zijn tot liefdesbetoveringen waarbij iemand wordt aangetrokken (aantrekkende liefdesbetovering of ἄγωγὴ of φιλτροκατάδεσμος). Bij de κατάδεσμοι zitten vaak beeldjes in klei of was die er uit zien als voodoo popjes en die overeenkomstig met de recepten van de PGM zijn uitgevoerd (PGM IV 296-335).

Veel meer geattesteerd in het PGM corpus, maar nauwelijks van de φιλτροκατάδεσμοι te onderscheiden, zijn de ἄγωγαί. Beiden hebben immers veelal dezelfde eigenschappen: de aanwezigheid van bezweringen (ἐξορκισμοί) en agressie en het gebruik van werkwoorden als ἄγω en καταδέω. De bezweringen worden hier niet, zoals bij de amuletten en de tot nu toe geziene voorbeelden van exorcisme, gebruikt om demonen uit te drijven, maar om hen op te roepen uit hun graf om dienst te doen als assistent bij het aantrekken van het slachtoffer.²³³ Dat vele ἄγωγὴ-uitvoeringen, die goden van de onderwereld aanroepen, net als de κατάδεσμοι gevonden werden in

²²⁹ Gager 1992, 78-85 (zie noot 33).

²³⁰ Kambitsis 1976, 213-23 (zie noot 223); en PGM IV 296-466.

²³¹ Gager 1992, 79 (zie noot 33).

²³² Ik veronderstel dat J. Gager hiermee de defixiones in hoofdstuk 3 "Tongue-tied in court: Legal and Political Disputes" (p. 116-150) van zijn boek bedoelt en dat 'legal' hier niet letterlijk legaal betekent, daar magie meestal niet legaal was.

²³³ Kotansky 1995, 273 (zie noot 94).

graven of necropolen of geschreven werden op lood, suggereert dat de ἀγωγαί historisch gezien hieruit ontwikkeld kunnen zijn.²³⁴

De term ἀγωγή is volgens C. Faraone afkomstig van de huwelijksrituelen - de man leidt (ἄγει) namelijk het meisje van het ouderlijk huis naar zijn eigen huis - en werd vanaf de 3^{de} eeuw n. Chr. een rubriek voor erotische magie, waardoor vrouwen (en soms mannen) van hun huis naar het huis van de uitvoerders werden geleid (ἄγειν).²³⁵ Soms gaat deze term gepaard met een adjectief, dat dan verwijst naar de manier duidt waarop de ἀγωγή is uitgevoerd, bv. ἀγωγή ἀγρυπνιτική (aantrekkende liefdes-betovering door middel van slapeloosheid), ἀγωγή ἔμπυρος (aantrekkende liefdesbetovering aan de hand van vuur), ἀγωγή ἐπὶ ζμύρης (aantrekkende liefdesbetovering met behulp van wierook).

Een andere benaming die voorkomt voor een betovering die overeenkomt met een ἀγωγή, is ἀγώγιμον. Wat mij na het sorteren van de verschillende rubrieken opviel en waarover ik in andere artikels nergens aanwijzingen vond, is dat enkel in PGM VII, een magisch handboek van het *British Museum*, ἀγώγιμον als rubriek voorkomt naast andere termen zoals φίλτροκατάδεσμοι, φίλτρα en ποτήρια, maar dat ἀγωγή als titel in dat boek nergens te bespeuren valt. Heeft dit te maken met de ouderdom van de handboeken (PGM VII wordt namelijk iets vroeger gedateerd²³⁶ (3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.) dan PGM XXXVI en IV, twee 4^{de}-eeuwse handboeken, waarin de meeste andere ἀγωγή-recepten met titel voorkomen), de vindplaats,²³⁷ of de schrijfstijl van de auteur/magicus? De eerste suggestie lijkt mij alvast het meest te verdedigen.

Daar waar de ἀγωγαί en ἀγώγιμα specifiek dienen om iemand naar iemand anders te leiden, staat in de διακοπός het scheiden centraal. Een διακοπός kan zowel mannen/vrienden als man en vrouw van elkaar laten scheiden, zoals blijkt uit PGM XII 373-74: δότε τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα μάχην, πόλεμον, καὶ τῷ δεῖνα τῆς δεῖνα ἀηδῖαν, ἔχθραν, ὡς εἶχον Τυφῶν καὶ Ὕοσιρις. (εἰ δὲ ἀνὴρ ἐστὶν καὶ γυνή· ὡς εἶχον Τυφῶν

²³⁴ Faraone 1999, 143 (zie noot 61).

²³⁵ Id., 25.

²³⁶ Voor de dateringen heb ik gebruik gemaakt van de lijst die zich bevindt in Betz 1986, xxiii –xxviii (zie noot 4).

²³⁷ In K. Preisendanz's PGM staat bij PGM VII geen vermelding van de vindplaats. Over PGM IV is aan F. Lenormant, de aankoper van dit handboek voor de Bibliotheek van Parijs, door J. Anastasi verteld dat Thebe de vindplaats was (cfr. de inleiding). Mogelijk is ook PGM VII daar gevonden, aangezien J. Anastasi ook rollen heeft verkocht aan het *British Museum*. PGM XXXVI is in 1920 door S. Eitrem gevonden in Fayoum. Het zou een mooi bewijs geweest zijn indien PGM XXXVI en IV op dezelfde plaats waren gevonden. Preisendanz – Henrichs 1973, 64 (zie noot 6); en Preisendanz – Henrichs 1974, 1 en 162 (zie noot 6).

καὶ Ἰσις').²³⁸ Slechts uit een fragment waarin voldoende instructies staan, kan afgeleid worden dat de formule op een scherf (en dus geen lood) moest geschreven worden en bij de woonplaats van de beoogde moest geplaatst worden. Misschien werd zo'n διακοπός soms wel voorafgaand aan een ἄγωγή-ritueel gebruikt, wanneer de beoogde reeds een partner had.

Andere, veel minder geattesteerde liefdesbetoveringen zijn de ποτήρια, φίλτρα en φυσικλείδια. Ποτήριον betekent letterlijk 'drinkbeker' en is een term die al van in de 8^{ste} eeuw v. Chr. voorkomt,²³⁹ maar die in magische context slaat op een ritueel waarbij een drinkbeker, nadat er een spreuk of bezwering over is uitgesproken, aan iemand anders te drinken wordt gegeven, zoals in PGM VII 643-651 en 385-89.

Φίλτρα zijn volgens de benoemingen en titels van K. Preisendanz en D. Betz middelen om de liefde op te wekken (*Liebeszauber/mittel* en *love charm/spell*) en zijn rituelen waarbij of een spreuk wordt neergeschreven en dan wordt vernield, of een spreuk wordt opgezegd.²⁴⁰

Een laatste ritueel ten slotte, waarbij een man een zalfje moet maken en dit dan op zijn testikels smeren, terwijl hij een spreuk opzegt, is een φυσικλείδιον. Deze term is afkomstig van een samenstelling van φύσις en κλείς (gen. κλειδός), en betekent 'een sleutel tot de geslachtsorganen' (PGM XXXVI 283-294). Hierdoor zou hij dan toegang krijgen - hij heeft dan namelijk de sleutel - tot het geslachtsorgaan (φύσις) van de vrouw.

Al de bovengenoemde en verklaarde magische termen uit de PGM geven een goed overzicht van de Griekse magische liefdesterminologie zoals die door professionele tovenaars werd gebruikt in de Romeinse en laatantieke periode. Deze terminologie komt maar weinig overeen met de Oudgriekse,²⁴¹ waarin termen als θελκτήριον, φάρμακον en ἔπωδή staan voor magische incantaties, en soms, in bepaalde contexten, ook voor een liefdesmiddel. Termen als φίλτρον en ἵυγξ waren oorspronkelijk gespecialiseerde vormen van erotische betoveringen en werden vanaf de 5^{de} eeuw v. Chr. gebruikt voor om het even welk tovermiddel. Verder zijn er ook nog στερέγματα, die voortdurend 'liefdestovermiddelen' blijven betekenen, en χαρετήσια, betoveringen die gebruikt worden om iemand mooier of charismatischer te maken.

²³⁸ "Geef aan hem, NN, de zoon van NN, strijd, oorlog; en aan NN, de zoon van NN, haat, vijandschap, zoals Typhon en Osiris hadden." (maar als het man en vrouw waren, "zoals Typhon en Isis hadden").

²³⁹ Faraone 1999, 26 (zie noot 61).

²⁴⁰ Meer hierover in de tekstvoorbeelden.

²⁴¹ Faraone 1999, 24-25 (zie noot 61).

Buiten die benamingen valt er ook een evolutie te merken in de samenstelling.²⁴² Terwijl er in de klassieke periode geen goden- of demonennamen en voces magicae voorkwamen, kunnen de magische papyri voces magicae bevatten die soms tot zo'n 80 à 90 % van de toverformules kunnen innemen; de namen en invocaties van de goden zijn opmerkelijk langer en complexer; er komen afbeeldingen van menselijke figuren (bv. PGM XXXIX), dieren en astrologische karakters voor en er is een algemene toename te merken van Egyptische elementen, zoals o.a. het dreigen ten opzichte van goden, omdat de toverformules daar werden geproduceerd en gekopieerd.

Nu de historiek en termen van de liefdesmagie verduidelijkt zijn, is het tijd om enkele²⁴³ elementen in de liefdesmagie, en meer bepaald die van de ἄγωγαι en φιλοκατάδεσμοι toe te lichten. Een eerste element is het Griekse ἔρως (zinnelijke begeerte, liefde), waarvan het Nederlandse woord erotiek is afgeleid. Daarnaast bestaat met ongeveer dezelfde betekenis ook nog φιλία/ἀγάπη. Deze termen zijn in het Grieks nog moeilijker van elkaar te onderscheiden dan in het Nederlands. Φιλία zijn we namelijk geneigd te vertalen als vriendschap of affectie, meestal²⁴⁴ ten opzichte van vrienden, familieleden en echtgenotes, maar het kan ook ten opzichte van anderen. Φιλία houdt echter ook, in tegenstelling tot wat wij onder vriendschap verstaan, intiem contact in en kan dus niet als tegenpool van ἔρως gezien worden.

Waar φιλία-magie wederzijds lijkt te zijn en volgens C. Faraone een vooral door vrouwen gebruikte vorm van magie is, is ἔρως-magie een meer agressieve, voornamelijk door mannen gebruikte vorm van liefdesmagie, waarbij de beoogden geforceerd werden van hun huis naar dat van de uitvoerder te gaan.²⁴⁵ De Grieken zelf deelden liefdesmagie niet op in vrouwelijke φιλία-magie en mannelijke ἔρως-magie, maar zagen de magie die betrekking had tot φιλία als een onderdeel van de helende en beschermende magie (witte magie) en ἔρως-magie als een deel van vervloekende of zwarte magie.²⁴⁶

²⁴² Gager 1992, 6-7 (zie noot 33) Gager toont de evolutie enkel aan voor de κατάδεσμοι, maar deze kan, volgens mij, ook tellen voor de andere liefdesbetoveringen en magie in de laatantieke periode.

²⁴³ Een paar elementen die in het algemeen minder voorkomen in liefdestoverformules en maar van toepassing zijn op een enkel papyrusfragment, zullen later behandeld worden bij de tekstvoorbeelden. Een voorbeeld hiervan is PGM CXXII dat handelt over appels.

²⁴⁴ Faraone 1999, 27 (zie noot 61).

²⁴⁵ Id., 27.

²⁴⁶ Id., 29.

Volgens M. Dickie²⁴⁷ is er geen onderscheid, omdat er in de φίλτροκατάδεσμοι en ἄγωγαι zowel over een toename van ἔρως als φιλία gesproken wordt en ook in literatuur beide termen door elkaar gebruikt worden. Bovendien, zegt hij, gebruiken beide groepen voor een groot deel dezelfde uitdrukkingen. Dit blijkt uit PGM LXI 15-19 (een φίλτρον), waarin men net hetzelfde vraagt als in κατάδεσμοι, en dienen volgens hem φίλτρα evenzeer om de affectie van een nieuwe geliefde te winnen. Dit laatste argument stelt hier echter verder geen problemen, omdat bepaalde φίλτρα bij de ἔρως-magie zijn opgenomen (zie supra). M. Dickie zegt ook dat κατάδεσμοι en ἄγωγαι gespecialiseerde vormen van φίλτρα zijn.

Omdat er ἄγωγαι zijn, ἔρως-magie dus, waarbij vrouwen de uitvoerders zijn, iets wat C. Faraone met genderassimilaties verklaart,²⁴⁸ heb ik er voor gekozen om geen opdeling op basis van het geslacht van de gebruikers te maken, en leek het beter om op basis van de Griekse zienswijze in dit hoofdstuk over liefdesmagie enkel de schadebrengende ἔρως-magie te behandelen, en de φιλία-magie samen met andere vormen van helende magie in een apart hoofdstuk aan bod te laten komen. Laten we dus na deze discussie enkel op ἔρως-magie terugkomen.

Zowel uit voorbeelden in de geneeskunde als beschrijvingen in de literatuur blijkt dat men geloofde dat intens verlangen of ἔρως een ziekte was die het lichaam en de ziel aantastte. Verliefd worden werd dus gezien als ziekte. Deze ziekte kon volgens Polemo en vele andere antieke medici²⁴⁹ gedetecteerd worden, maar een remedie bestond er niet, tenzij men diegene waarop men verliefd was, verkreeg. Indien volgens J. Winkler²⁵⁰ de mogelijkheid niet bestond of men niet verondersteld werd met de beoogde te huwen, omdat ouders het niet goedkeurden of omdat men afgewezen werd, was dit een probleem en kon dit dwaze daden tot gevolg hebben.

De voorstelling van ἔρως als een ziekte vindt waarschijnlijk zijn oorsprong in de voorstelling van de god Eros als een demonische god, die met pijl en boog, zweep en toorts de mensen aanviel. Net als andere ziektes, zoals in het hoofdstuk over exorcisme al eventjes aan bod kwam en later nog uitgebreider zal behandeld worden, kon men door het verdrijven van de demon genezen worden. In het begin divineerde men dus om de

²⁴⁷ Dickie 2000, 582-583 (zie noot 220).

²⁴⁸ Faraone 1999, 146-149 (zie noot 61); en zie infra.

²⁴⁹ Winkler 1991, 222-223 (zie noot 220).

²⁵⁰ Id., 222.

god te vinden die de ziekte veroorzaakte, zuiverde men zich en vastte.²⁵¹ Later werd het genezen van ἔρως steeds complexer, omdat ἔρως niet alleen door een bezetting van een goddelijke wezen kon veroorzaakt worden, maar ook door rituelen, zoals die te vinden zijn in de ἔρως-magie; de demon was nu wel demoniserend en drong bij het slachtoffer binnen (PGM XXXVI 355-56 ἀνοιγον αὐτῆς τὴν δεξιὰν πλευρὰν καὶ εἰσελθε ὡς βροντή.).²⁵²

Een van de manieren om in een ritueel de symptomen over te brengen, is het verbranden van wasbeeldjes waardoor de slachtoffers door middel van performatieve analogie zouden beginnen branden, 'heet worden' en dus net als de wasbeeldjes getroffen zouden worden door een gevoel van ἔρως (PGM XXXVI 340-41, IV 1525).

Om nu dus die ἔρως daadwerkelijk bij iemand te bewerkstelligen, had men de hulp van goden of demonen nodig. In de Romeinse periode riep men (ἐπικαλοῦμαι) in de ἀγωγή vooral chthonische goden op, bewoners van de onderwereld, zoals Hermes, Hekate en Persephone (ook wel Koure of Eresichal genoemd), maar ook demonen (bv. PGM VII 601-602: ἐπικαλοῦμαι ὑμᾶς, τοὺς δυνάστας, μεγάλους θεούς, τοὺς λαμπυριζομένους).²⁵³ Voor de 1^{ste} eeuw v. Chr. werden vooral Aphrodite en haar entourage (Eros en Peitho), en Selene en Helios, aangesproken.²⁵⁴ Later werden deze overschaduwd door de χθόνιοι, goden van de onderwereld, maar hymnes²⁵⁵ en gebeden bleven bewaard tot in de laatantieke periode en zijn nog steeds terug te vinden in de ἀγωγή-recepten. Selene, vereenzelvigd met Hekate, verschijnt in de Romeinse periode wel nog, maar dan in haar chthonische vorm als opzichter van de rusteloze dood.

De demonen worden vaak ἄωποι genoemd, namelijk demonen die voor hun tijd gestorven zijn. Dit kunnen geesten van ongeboren baby's, kinderen, ἄγαμοι, ἀγύνατοι (ongehuwden) of ἄπαιδες (kinderlozen) zijn. Deze groep demonen is nauw verwant aan en omvatte soms ook de βίαιοι of βαιοθάνατοι, diegenen die een gewelddadige dood gestorven zijn, en zwerft rond het graf tot de tijd rijp was om naar de Hades of de hemel te trekken.²⁵⁶ Daardoor legde men net op die plaatsen de κατάδεσμοι- of ἀγωγαί-tabletten

²⁵¹ Het verdrijven, waarover hier sprake is, is met andere woorden nog niet de joodse vorm van exorcisme, maar de Griekse. Meer hierover zie het vorige hoofdstuk.

²⁵² 'Open haar rechterzijde en ga naar binnen als een bliksem.'

²⁵³ 'Ik aanroep jullie, de machtigen, grote goden, de stralenden.'

²⁵⁴ Faraone 1999, 132-143 (zie noot 61).

²⁵⁵ Zie hierover het hoofdstuk "Gebeden en vloeken" op p. 49.

²⁵⁶ R. Daniel, *Two Love-Charms*, ZPE 19 (1975), 255.

neer, omdat het de beste contactplaatsten met de andere wereld waren. Soms wordt de demon als νεκυδαίμων, demon van een gestorvene, aangesproken, vaak ook wordt hij bij zijn naam genoemd of omschreven.

Naast ἐπικαλοῦμαι, en veel frequenter, wordt ἐξορκίζω σε κατὰ of ὀρκίζω σε 'ik bezweer je' gebruikt. Deze formule, die we al eerder tegengekomen zijn bij het hoofdstuk over exorcisme, dient hier niet om een demon te verjagen, maar eerder om een νεκυδαίμων op te roepen om als assistent te helpen.²⁵⁷ Het bezweringswerkwoord heeft ook hier dezelfde joodse invloed als bij exorcisme.²⁵⁸ De demon treedt het slachtoffer binnen, demoniseert hem om zo ἔρως te veroorzaken. In enkele ἀγωγαί krijgt de demon zelfs expliciet de opdracht om dit te doen: μὴ εἰσέλθῃς αὐτῆς διὰ τῶν ὀμμάτων, μὴ διὰ τῶν πλευρῶν, μὴ διὰ τῶν ὀνύχων, μηδὲ διὰ τοῦ ὀμφαλοῦ μηδὲ διὰ τῶν μελῶν, ἀλλὰ διὰ τῆς ψυχῆς, καὶ ἔμμεινον αὐτῆς ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ καῦσον αὐτῆς τὰ σπλάγχνα, τὸ στήθος, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα, τὰ ὅσῃ, τοὺς μυελούς (PGM IV 1523-1530).²⁵⁹

De bezweringen in de κατὰδεσμοὶ en aanverwanten van het ἐξορκίζω-type zijn vaak als joods te onderscheiden door hun formules en magische namen.²⁶⁰ Verder was algemeen bekend dat de joden sterk waren in magie en het gebruik van amuletten en incantaties die ook effectief werkten. Gezien hun reputatie zal het dus ook wel niet uitzonderlijk geweest zijn dat ze de doden opriepen en dat dit gebruik in de magische papyri ook van hen stamt.²⁶¹

In sommige recepten voor liefdesmagie staan eerst gebeden die moeten uitgevoerd worden en die ervoor zorgen dat de goden of demonen hen bijstaan (παρεδρεύω) en dienen,²⁶² waarna dan pas het eigenlijke ἀγωγή-ritueel volgt of vice versa (bv. PGM IV 1716-1870). Dit is echter niet bij alle recepten het geval. Waarschijnlijk moet daar een aan de ἀγωγή voorafgaand wijdingsritueel bijgedacht worden. In die gevallen kan gebruik gemaakt worden van recepten die enkel en alleen bedoeld zijn om een assistent (πάρεδρος) te verkrijgen.

²⁵⁷ Kotansky 1995, 260 (zie noot 94).

²⁵⁸ Id., 247.

²⁵⁹ 'Treed haar niet binnen langs haar ogen, niet langs haar zijde, niet langs haar nagels, niet langs haar navel, niet langs haar ledematen, maar langs haar ziel, en blijf in haar hart en zet haar ingewanden, borst, lever, geest, botten, merg in vuur en vlam.'

²⁶⁰ Kotansky 1995, 247 (zie noot 94).

²⁶¹ Id., 273.

²⁶² Zie het hoofdstuk "Assistentie bij het praktiseren" op p. 25.

Na deze aansprekingen en/of bezweringen volgen de opdrachten die de demon of demonen moet(en) uitvoeren. Vaak is het zo dat een demon door omringende demonen bijgestaan of aangespoord wordt, of dat de uitvoerder een godheid vraagt om een demon te bevelen (PGM VII 887). De meest voorkomende opdrachten zijn: ἵέναι (komen), ὑπάγειν (gaan), ἄγειν (leiden, brengen), καταδεῖν (binden), πυροῦν (doen gloeien) en κάειν (in brand steken). Vooraleer al deze dingen kunnen gebeuren moet de demon wel eerst opstaan (ἀνέγειρον of ἔγειρον (PGM IV 370)) om actief te worden in het rijk der levenden. De verzoeken worden meestal direct geformuleerd in de imperatief aorist tweede of derde persoon enkelvoud, zoals ἄξον καὶ κατάδησον ψυχὴν καὶ καρδίαν Σαραπιάδος²⁶³ (PGM XXXII 14-16), maar kunnen ook in een bijzin ingeleid door ἵνα/ὅπως + conjunctief of in een completiefzin met een infinitief geuit worden (PGM XXXVI 192-195: ὅτι σε ὀρκίζω σε, σε, <ὅς> τὸ πῦρ Ὀνυρ κατέχεις καὶ τοὺς ἐν αὐτῷ, <τὴν> δεῖνα πυρωῆναι,²⁶⁴ en in PGM XXXII 1-6: Ἐξορκίζω σε, Εὐάγγελε, κατὰ τοῦ Ἀνούβιδος καὶ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ τῶν λοιπῶν πάντων κάτω, ἄξαι καὶ καταδησαι.²⁶⁵

De volgorde waarin bovengenoemde bevelen worden opgesomd, is meestal min of meer dezelfde, maar bepaalde stappen kunnen ook wegvallen: de demon moet eerst naar de uitvoerder komen en vervolgens naar de plaats gaan waar het slachtoffer zich bevindt. Wanneer de demon haar gevonden heeft, moet hij haar binden en naar de uitvoerder leiden. De demon kan het slachtoffer vinden, omdat aan het lodenplaatje, de potscherf, de linnendoek of de papyrus, waarop de λόγος is geschreven, οὐσία (materiaal) van het slachtoffer is gebonden of gekleefd. Dit wordt soms in de toverformule zelf verteld, zoals bijvoorbeeld in PGM IV 350-351 (ἄξον τὴν δεῖνα, ἣν δεῖνα, ἥς ἔχεις τὴν οὐσίαν),²⁶⁶ waarin het woord οὐσία vermeld staat. In andere uitvoeringen is dit woord soms vervangen door een specificatie van de οὐσία. Dan volgen de dingen die de demon het slachtoffer niet mag toestaan te doen en die dingen die het slachtoffer moet doen. Dit kan van tamelijk braaf tot zeer agressief en seksueel gaan: εἰ κάθηται, μὴ καθήσθω, εἰ λαλεῖ πρὸς τινα, μὴ λαλείτω, εἰ ἐμβλέπει τινί, μὴ ἐμβλεπέτω, εἰ προσέρχεταιί τινι, μὴ προσερχέσθω, εἰ περιπατεῖ, μὴ περιπατεῖτω, εἰ πίνει, μὴ πινέτω, εἰ ἐσθίει,

²⁶³ 'Leid en bind de ziel en het hart van Sarapias.'

²⁶⁴ 'omdat ik jou bezweer, jij, die het vuur, Onyr, bezit en diegene erin, om haar in vuur en vlam te zetten.'

²⁶⁵ 'Ik bezweer jou, Euaggelos, bij Anoubis en Hermes en al de rest beneden, om te leiden en te binden...'

²⁶⁶ 'Leid NN, die NN heeft gebaad, waarvan je het materiaal hebt.'

μὴ ἐσθιέτω, εἰ καταφιλεῖ τινα, μὴ καταφιλείτω, εἰ τέρπεταιί τινη ἡδονῇ, μὴ τερπέσθω, εἰ κοιμᾶται, μὴ κοιμάσθω, ἀλλ' ἐμὲ μόνον, τὸν δεῖνα, κατὰ νοῦν ἐχέτω; ἐμοῦ μόνου ἐπιθυμείτω, ἐμὲ μόνον στεργέτω, τὰ ἐμὰ θελήματα πάντα ποιείτω (PGM IV 1510-1523),²⁶⁷ of erger μὴ βινηθήτω, μὴ πυγισήτω μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιή[σ]η μετ' ἄλλου ἀνδρός, εἰ μὴ μετ' ἐμοῦ μόνου, τοῦ δεῖνα, ἵνα μὴ δυνηθῇ ἡ δεῖνα μήτε πεῖν μήτε φαγεῖν, μὴ στέργειν, μὴ καρτερεῖν, μὴ εὐσταθῆσαι, μὴ ὕπνου τυχεῖν ἢ δεῖνα ἐκτὸς ἐμοῦ, τοῦ δεῖνα (PGM IV 351-57).²⁶⁸ Al deze dingen houden pas op als het slachtoffer naar de uitvoerder komt: μέχρι οὗ ἔλθῃ πρὸς ἐμέ. Vaak specificeert de uitvoerder dit. Het slachtoffer moet niet alleen gewoon komen, maar ook de seksuele verlangens van de uitvoerder bevredigen: ἵνα μοι ἄξης τὴν δεῖνα καὶ κεφαλὴν κεφαλῇ κολλήσῃ καὶ χεῖλεα χεῖλεσι συνάψῃ καὶ γαστέρα γαστρὶ κολλήσῃ καὶ μηρὸν μηρῷ πελάσῃ καὶ τὸ μέλαν τῷ μέλανι συναρμόσῃ καὶ τὰ ἀφροδισιακὰ ἐαυτῆς ἐκτελέσῃ (PGM IV 400-405).²⁶⁹

De formule 'laat iets niet doen, totdat...' is volgens D. Martinez, een variant op een *issar* eed,²⁷⁰ een onthoudingseed, waarbij de uitvoerder zowel de onthouding als de ἀνάγκη

²⁶⁷ 'Als ze zit, laat haar niet zitten, als ze babbelt tegen iemand, laat haar niet babbelen, als ze iemand aankijkt, laat haar niet kijken, als ze naar iemand gaat, laat haar niet gaan, als ze wandelt, laat haar niet wandelen, als ze drinkt, laat haar niet drinken, als ze eet, laat haar niet eten, als ze iemand kust, laat haar niet kussen, als ze geniet van een ander, laat haar niet genieten, als ze slaapt, laat haar niet slapen, maar laat haar mij, NN, alleen in haar gedachte hebben, laat haar naar mij alleen verlangen, laat haar alleen mij begeren, laat haar alleen mijn wil doen.'

²⁶⁸ 'Laat haar niet neuken, niet van achter genomen worden, laat haar geen genot delen met een andere man, tenzij met mij alleen, NN, opdat zij niet kan drinken, niet eten, niet verlangen, niet volhouden, niet bijstaan, niet de slaap kan vangen, zij NN zonder mij, NN.'

²⁶⁹ 'opdat je NN naar mij leidt en dat zij haar hoofd met mijn hoofd verenigt en dat ze haar lippen met mijn lippen verbindt, en dat ze haar buik met mijn buik verenigt en dat ze haar heup op mijn heup legt en dat ze haar zwart met mijn zwart verbindt en dat ze haar liefdesspelletjes met mij vervult.'

²⁷⁰ *Issar* is een Hebreeuwse benaming voor een eed om iets niet te doen. D. Martinez maakt het onderscheid tussen zelfvervullende en agonistische *issar*-eden. Daar waar in de eerste eed de uitvoerder belooft zichzelf te onthouden en de dwang op hemzelf valt (bv. de eed van Achilles dat hij niet zal eten zolang hij Patroklos' dood niet heeft gewroken), ligt bij de agonistische *issar* de dwang geprojecteerd op een ander. (bv. Demeters eed om niet voor de aarde te zorgen, zolang ze haar dochter niet ziet. Zeus wordt hier dus gedwongen om haar te helpen of hij moet zijn rijk ten onder zien gaan en krijgt klachten van mensen.) Het verschil tussen een gewone en een *issar*-eed is dat bij de laatste de vloek die bepaald wordt bij het niet vervullen, naar de toekomst geprojecteerd wordt en geconditioneerd is. Alleen als men faalt om het beloofde te doen komen er slechte dingen. Bij een *issar*-eed is de vloek geëxistentialiseerd en bestaat die totdat het vooropgestelde is bereikt. D. Martinez, "May she neither eat nor drink": Love Magic and Vows of Abstinence, in: M. Meyer - P. Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 335-359.

(dwang) aan een ander oplegt. Deze eed komt zowel in papyri van de 3^{de} en 4^{de} eeuw n. Chr. voor, als in de vroegste papyri. D. Martinez verklaart het gebruik van dit soort eed door te verwijzen naar het ziektebeeld van liefdesverdriet. De symptomen ervan zoals slapeloosheid, een afkeer van eten en drinken, leunen, precies zoals ze door Galenus²⁷¹ beschreven worden, zeer dicht aan bij de hierboven beschreven folteringingen die de uitvoerder door middel van de demon bij zijn slachtoffer wil bewerkstelligen. Door zijn passie bevindt de uitvoerder zich in een situatie tussen leven en dood, een situatie waarin hij van bepaalde dingen (voedsel, drinken,...) geïsoleerd is en van een voor hem betekenisvolle menselijke samenleving is afgesneden, een situatie die niet lang uitgehouden kan worden. De uitvoerder wil dat het slachtoffer tegen zijn wil zijn eigen ervaring en tevens ook liefdesverdriet ervaart om hem en wil de rollen omkeren door middel van magie: de gevoelens van de ene moeten dus op de andere worden overgebracht. Het slachtoffer komt bijgevolg onder dwang in een benarde positie te zitten, die enkel ontvlucht kan worden door het vooropgestelde (nl. komen en bevredigen) te voltrekken. Vandaar ook dat men volgens D. Martinez²⁷² de demon direct en het slachtoffer indirect aanspoort met de formule ἥδη ἥδη ταχὺ ταχὺ om het zo snel mogelijk te doen, want anders zou dit wel eens de dood kunnen betekenen van het slachtoffer of de uitvoerder.

Om het slachtoffer zover te krijgen dat zij komt, kon zij ofwel op een gewelddadige manier door de demon naar de uitvoerder gesleept worden (ἀλλ' ἔλκε τὴν δεῖνα τῶν τριχῶν, τῶν σπλάγχνων, τῆς ψυχῆς πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα, PGM IV 376-77)²⁷³ of kon geheugenverlies haar verzet of weerstand verbreken. Dat passie iemands herinneringen aan verwanten en vertrouwelingen kon uitwissen, was een τόπος, maar er bestond ook een oude praktijk waarmee men door middel van magie iemand vergeetachtigheid kon inboezemen.²⁷⁴ In de formules wordt voor 'vergeten' het werkwoord ἐπιλανθάνω gebruikt: PGM XV 4-5: ἐπιλήση γονέων, τέκνων, φίλων²⁷⁵ of PGM IV 2757-59: ληθομένη τέκνων συνηθείης τε τοκῆων καὶ στυγέουσα τὸ πᾶν ἀνδρῶν γένος ἡδὲ γυναικῶν.²⁷⁶ Verder

²⁷¹ Winkler 1991, 223 (zie noot 220).

²⁷² Martinez 1995, 353-55 en 359 (zie noot 270).

²⁷³ 'Maar sleur haar NN bij de haren, de ingewanden, de ziel naar mij, NN.'

²⁷⁴ Petropoulos 1988, 220 (zie noot 218). Tegenover deze soort van magie staan de middeltjes die dienen om het geheugen te bevorderen. Zie daarvoor het hoofdstuk "*Enkele handige middeltjes*" op p. 125.

²⁷⁵ 'en dat je je ouders, kinderen en vrienden moge vergeten.'

²⁷⁶ 'vergetend haar kinderen en de omgang met haar ouders, verafschuwend het ganse ras van mannen en vrouwen.'

werd het geheugen gezien als de plaats van sociale banden en verplichtingen, die erotische relaties, zoals hier het geval is, in de weg stonden.²⁷⁷

Vaak, vooral in ἔμπυρα-rituelen, komen ook elementen als branden, in brand steken, vuur en smelten voor. Het slachtoffer moet brandend van liefde, verlangend, en soms zelfs smeltend naar het huis van de uitvoerder gaan: PGM IV 2931-2: φιλότητι τακῆναι ἡματα πάντα;²⁷⁸ XVIIa 9-10: ἄξον δέ μοι αὐτὴν ὑπὸ τοὺς ἐμούς πόδας ἐρωτικῇ ἐπιθυμίᾳ τηκομένην;²⁷⁹ XIXa 53-54: ἀλλὰ ἔλθῃ τηκομένη τῷ ἔρωτι καὶ τῇ φιλίᾳ.²⁸⁰ Ook dit laatste, namelijk de geliefde die smelt van verlangen, is een vaak voorkomende *topos* in Griekse liefdesbezweringen²⁸¹ en komt al voor in de *Odysseia* (19:136). In een poging om de vergelijking te activeren kan het zijn dat men wasbeeldjes van de geliefde smolt, zoals D. Jordan zegt over PGM XVI en alle andere fragmenten waarin deze *topos* aanwezig is. Dat is een soort sympathische magie die waarschijnlijk deel uit maakte van de *πράξις*, maar die de schrijver misschien niet opschreef, omdat het evident leek van uit de formule.²⁸²

Een andere manier waarop een bepaalde toestand of actie van materiaal kon overgebracht worden op een ander materiaal of een persoon die zich op een afstand bevond, was de *similia similibus*-spreuk.²⁸³ De *similia similibus*-formule kon in een eenvoudige vorm voorkomen: ‘zoals x is in een zekere toestand, zo moge y worden’, maar kon ook een meer uitgewerkt ritueel zijn, zoals in PGM CIX:²⁸⁴ ὥσπερ στρέφεται ὁ ἑρμῆς τοῦ μυελοῦ καὶ ἀληθεῖται τοῦτο τὸ πιττάκιον, οὕτως στρέψον τὸν ἐγκέφαλον καὶ τὴν καρδίαν καὶ πᾶσαν διανοίαν Ζητοῦν ἡ ἐπικαλουμένη Καλημέρας, ἥδη ἥδη ταχὺ ταχὺ.²⁸⁵ Hier wordt dus ook de activiteit die uitgesproken en

²⁷⁷ Gager 1992, 79 (zie noot 33).

²⁷⁸ ‘dat ze smelt door liefde alle dagen.’

²⁷⁹ ‘Leid haar naar mij onder mijn voeten, smeltend van erotisch verlangen.’

²⁸⁰ ‘Maar laat haar komen, smeltend van passie en liefde.’

²⁸¹ D.R. Jordan, *A New Reading of a Papyrus Love Charm in the Louvre*, ZPE 74 (1988), 238.

²⁸² Id., 239.

²⁸³ C.A. Faraone, *Hermes but no Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell*, ZPE 72 (1988), 279-278.

²⁸⁴ De tekst hier is die van H. Versnel. Omtrent de precieze betekenis en transcriptie bestaat er discussie. Zie daarvoor: P. Gorissen, *Once more the Love-Spell of Hermes and the Marrow*, ZPE 37 (1980), 199-200; Faraone 1988, 279-286 (zie noot 283); en H.S. Versnel, *A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell*, ZPE 72 (1988), 287-292.

²⁸⁵ ‘Zoals de Hermes gemaakt van merg, wordt gedraaid en dit plaatje wordt vermalen, draai zo ook de hersenen, het hart en gans het geheugen van Zetoun, bijgenaamd Kalimera, weldra weldra snel snel.’

waarschijnlijk ook in het ritueel uitgevoerd wordt, geprojecteerd op het slachtoffer. Een parallel recept is PGM XXXVI 340-41, waarin kruiden verbrand worden.

Dezelfde *similia similibus*-formule kan ook aan de hand van *historiolae*, spreken waarin korte mythologische verhalen een voorbeeld voorzien, voor een verlangde magische actie opgesteld zijn, zoals bijvoorbeeld in PGM XXXIIa: ὡς ὁ Τυφῶν ἀντίδικός ἐστιν τοῦ Ἑλίου, οὕτως καὶ σὺ ψυχὴν καὶ καρδίαν τῆς δεῖναι.²⁸⁶ Deze transactie hier is gebaseerd op een mythe waarin Typhon/Seth en Helios elkaars tegenstanders waren en Helios Typhon verbrandde. Volgens C. Faraone is in deze formule een deel van de plot van de mythe weggevallen en moet om de *similia similibus* volledig te kunnen begrijpen het volgende bijgevoegd worden: 'Zoals Typhon de vijand is van Helios [en zoals de hitte van Helios eens de draak Typhon verbrandde en hem deed vergaan] steek ook zo de ziel en het hart van NN in brand'.²⁸⁷

Wanneer nu alle opdrachten en bevelen aan de demon gegeven zijn, vermeldt de *logos* vaak ook nog: μή μου παρακούσης "wees mij niet ongehoorzaam". De demon wordt dus opgedragen zeer gehoorzaam te zijn, en meestal volgt daarom hierna nog een herhaling van dezelfde reeks van opdrachten, zodat de demon ze goed in het geheugen kan prenten.

Met de belofte dat, wanneer hij zijn opdrachten volbracht heeft, de rust komt en hij bevrijd is, (PGM IV 385: ἐάν μοι τοῦτο τελέσης, ἀναπαύσω σε ταχέως),²⁸⁸ helpt de demon dus de uitvoerder. Het is echter niet steeds duidelijk of de demon zelf al die dingen moest uitvoeren, zoals meestal verondersteld wordt, of als een wezen dat zich tussen de wereld van de levenden en de dood bevond, de bede van de tablet aan de goden moest overbrengen. Vaak worden demon en god samen aanroepen (bv. PGM IV 1444-60). Misschien veranderde hun rol wel afhankelijk van de periode en het plaatselijke geloof.²⁸⁹ Zoals reeds aangehaald, ontvingen de demonen of goden hun opdrachten via opschriften op loden tabletten, papyri, ... die op verschillende plaatsen gedeponneerd konden worden, zoals blijkt uit PGM VII 450-451 (ἐάν δὲ καταρυκτικὸν ποιῇς, ἢ εἰς ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν ἢ ῥοὴν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ),²⁹⁰ maar in het geval van liefdesmagie waren

²⁸⁶ 'Zoals Typhon de vijand is van Helios, steek ook zo de ziel en het hart van NN in brand'

²⁸⁷ Faraone 1988, 281-82 noot 8 (zie noot 283).

²⁸⁸ 'Als je dit voor mij vervult, zal ik je snel laten uitrusten.'

²⁸⁹ Gager 1992, 18 (zie noot 33).

²⁹⁰ 'Maar wanneer je het begraaft, hetzij in een rivier, hetzij in aarde, hetzij in de zee, hetzij in een stroom, hetzij in een grafkist, hetzij in een bron.'

graven het meest populair,²⁹¹ zoals PGM IV 296-466 vermeldt: τίθεσαι ἡλίου δύνοντος παρὰ ἁώρου ἢ βιαίου θήκη, παρατιθῶν αὐτῷ καὶ τὰ τοῦ καιροῦ ἄνθη.²⁹² Was in deze gevallen de uitvoerder, met wie tot nu toe steeds de verliefde werd bedoeld, slechts in die mate klant van een tovenaars dat hij een recept opkocht en het zelf uitvoerde, of voerde de tovenaars de spreuk volledig uit, al dan niet in de aanwezigheid van de uitvoerder? Dat de uitvoerder een tablet of papyri in een bron of de zee zou moeten werpen, lijkt niet zo angstwekkend, maar wanneer, zoals uit vele PGM's blijkt, het ritueel ook nog eens bij nacht moet uitgevoerd worden en de tablet in een graf of in de mond van een gestorven hond moet gestoken worden (PGM XXXVI 370: θῆς εἰς <σ>τόμα κυνὸς νεκροῦ),²⁹³ lijkt de uitvoering al niet meer zo evident. Omdat er ook nog vele andere rituelen bij kwamen kijken, zoals bidden, het oproepen en wijden van een demon als assistent en men ook vaak speciale ingrediënten nodig had en de juiste kennis om de magie uit te voeren, zal een tovenaars dat wellicht wel gedaan hebben. Zo beschermde hij eveneens zijn eigen ambt. Of de uitvoerder, de klant van de tovenaars dus, bij het ritueel aanwezig was, daaromtrent zijn er geen aanwijzingen. Volgens J. Gager²⁹⁴ zijn er echter wel indicaties dat het ritueel een publieke aangelegenheid was. Dat betekent niet dat er noodzakelijk veel volk bij het ritueel was, maar iedereen kende wel κατάδεσμοι als een sociaal gegeven. Er waren publieke monumenten die over κατάδεσμοι en tabletten spraken, mensen wisten wie hun vijanden waren en welke acties er tegen hen ondernomen konden worden en de tovenaars waren misschien niet zo discreet en lieten zich graag ontvallen dat ergens een κατάδεσμος was uitgevoerd.

Over het effect van liefdesmagie is al gezegd dat, volgens J. Winkler, de uitvoerder door middel van magie zijn liefdeservaring wou overbrengen, projecteren op de beoogde. Deze moest dus echt worden als iemand die aan liefdesverdriet lijdt (PGM XXXVI 356-58). C. Faraone²⁹⁵ voegt hier wel aan toe dat de uitvoering van bindingsvloeken of κατάδεσμοι geen catharsis beoogde bij de uitvoerder, iets wat enkel van toepassing zou zijn bij wraakvloeken, maar dat dit het zelfvertrouwen van de uitvoerder deed toenemen.

²⁹¹ Voor κατάδεσμοι en het neerplaatsen van tabletten op andere plaatsen, zoals bijvoorbeeld het huis van het beoogde slachtoffer, zie het hoofdstuk “*Gebeden en vloeken*” op p. 49.

²⁹² ‘Plaats het bij het ondergaan van de zon bij het graf van een voortijdig of gewelddadig gestorvene en plaats daarbij bloemen van het seizoen.’

²⁹³ ‘Plaats het in de mond van een dode hond.’

²⁹⁴ Gager 1992, 20-21 (zie noot 33).

²⁹⁵ Faraone 1999, 80-81 (zie noot 61).

Bindingsvloeken waren gefocust op een toekomstig voordeel, namelijk dat het slachtoffer de liefde zou bedrijven met de man die het toverspel uitvoert.

Wat betreft het gebruik om van de poppetjes in was of klei die een man en vrouw moeten voorstellen, het vrouwelijke beeldje te doorprikken met naalden - het ganse recept staat beschreven in PGM IV 296-466 - denkt J. Gager dat het niet de bedoeling van de uitvoerder of tovenaar was om het slachtoffer pijn te doen, maar om haar te dwingen. Het gewelddadige taalgebruik zou volgens hem ontsproten zijn uit juridische en legale κατάδεσμοι, en dus symbolisch en niet letterlijk te interpreteren zijn. Het prikken met naalden zou dan de bedoeling gehad hebben om het slachtoffer haar opdrachten te helpen herinneren en zou dus qua toepassing meer weg hebben van acupunctuur dan van voodoo.



Fiauur 6

Tot nu toe is er amper iets gezegd over het geslacht van de al dan niet vrijwillig aan het ritueel deelnemende personages, en werden ze steeds “uitvoerder” en “slachtoffer” genoemd. Hoewel de recepten de uitvoerder steeds als een man zagen en het slachtoffer als een vrouw en de meeste uitgevoerde papyri bedoeld waren om vrouwen aan te trekken, zijn er toch ook uitgevoerde papyri gevonden, waarin een vrouw een man naar zich toe wil trekken, en papyri die homoseksueel van aard zijn.²⁹⁶

Zoals reeds aangehaald, zijn het voornamelijk mannen die volgens C. Faraone's²⁹⁷ gendertaxonomie de ἔρως-magie uitvoeren en houden vrouwen zich met φιλία-magie bezig. Uitzonderingen maken volgens hem zijn taxonomie niet ongeldig, maar verduidelijken daarentegen hoe de gender sociaal geconstrueerd is. Volgens hem zijn de vrouwen die in de ἄγωγάι de uitvoerder zijn, courtisanes, vrouwen die dezelfde economische autonomie en opleiding hadden als mannen. Af en toe is het ook wel eens een weduwe. Wanneer echter zo een courtisane eenmaal een gesettelde monogame relatie had met een minnaar en ze dus de rol van een παλλακή (concubine) speelde, gebruikte ze φιλία-magie. Afhankelijk dus van de omstandigheden kan de courtisane volgens C. Faraone beide soorten magie gebruiken, daar waar normale vrouwen en mannen inzake liefde tot één soort magie beperkt waren. Het kleine aantal homoseksuele ἄγωγάι zou volgens C. Faraone suggereren dat ἄγωγάι misschien wel onnodig waren in een wereld waarin het mannen toegestaan was om contact te hebben met andere mannen, en vrouwen met andere vrouwen. Dat er dan toch ἄγωγάι werden gebruikt, valt volgens hem te verklaren door aan te nemen dat die persoon misschien problemen had om in direct contact te komen met anderen van hetzelfde geslacht. De toverformules die voor mannen zijn gebruikt, zijn wel van dezelfde vorm als die om vrouwen aan te trekken. J. Winkler en F. Graf zijn het er mee eens dat, hoewel eigenlijk vooral mannen uitvoerders zijn, in de literatuur blijkt dat de mannelijke schrijvers voornamelijk vrouwen portretteerden als uitvoerders van liefdesmagie, zoals blijkt uit het merendeel van de PGM en defixiones. J. Winkler²⁹⁸ verklaart dit feit als een uiting van de seksuele frustratie van de schrijvers. In een wereld waarin sterke competitie heerste tussen families, waren meisjes en vrouwen diegenen van wie de reputatie en eer van de familie en het huis afhingen. Het was aan de mannelijke familieleden om die reputatie door middel van sociale controle in stand te

²⁹⁶ Er zijn 15 ἄγωγάι of κατάδεσμοι om mannen naar vrouwen te leiden (nl. PGM XVII a-c, XIXa, XXXIX, LXVIII, SM 38,39,40,41,43,44,45,46,47,48,49, 50), 1 om een man naar een man (PGM XXXIIa) en 2 om vrouwen naar vrouwen (PGM XXXII en SM 42).

²⁹⁷ Faraone 1999, 146-149 (zie noot 61).

²⁹⁸ Dickie 2000, 563-64 (zie noot 220).

houden, want een misstap gold als een toename van eer en waarde voor een andere familie. Vandaar misschien ook dat de slachtoffers hun familie en de reputatie ervan moesten vergeten. Andere mannen, en dus ook de schrijvers, hadden dus geen gemakkelijke toegang tot hen en waren erdoor gefrustreerd. De jonge mannen die de toverformules uitvoerden, zouden volgens J. Winkler bovendien geloven dat de meisjes, wanneer ἔπωζ door magie op hen was overgebracht, seksueel evenveel verlangden als zij.

Vanuit het standpunt van eer en schaamte kon een ἀγωγή ook als een gezichtreddend middel dienen voor een familie waarvan de dochters aan de ouderlijke controle waren ontsnapt. Men kon dan immers zeggen dat de ontsnapping aan de controle door een of andere demon of toverformule was veroorzaakt, en dan werd de eer van de familie niet zo erg geschonden.²⁹⁹

F. Graf³⁰⁰ van zijn kant stemt er met J. Winkler mee in dat het in de literatuur lijkt dat vrouwen liefdesmagie meer uitvoerden dan mannen en dat meisjes door hun familie werden bewaakt, maar stelt dat liefdesmagie een middel voor competitie was, een manier om de eigen sociale positie te verbeteren, en dus net als de andere κατάδεσμοι dezelfde rivaliteit kent. Het doel is namelijk het verkrijgen van een goed huwelijk. Het bewijs hiervan ziet hij in de formule ἵς τὸν ἅπαντα χρόνον τῆς ζωῆς μου (SM 46, 26-28; “tot het einde van mijn leven”), een formule die sterk overeenkomt met hetgeen men nu nog steeds aan elkaar belooft bij een huwelijk. Het feit dat in de literatuur meer vrouwelijke uitvoerders van liefdesmagie voorkomen, heeft volgens hem een morele en didactische bedoeling vanwege mannen, om magie uit de mannelijke sfeer te halen. Echte mannen worden immers niet verondersteld om magie te gebruiken om hun doel te bereiken. De schrijvers waarschuwen de lezers er dus op die manier voor dat het gebruik van magie getuigt van zwakheid en een vrouwelijk kantje.

M. Dickie stelt daarentegen in een artikel dat volledig gewijd is aan de bepaling van het geslacht en status van de uitvoerders, dat de predominantie van mannen in de recepten te wijten is aan de voorrang van het mannelijk geslacht in de Griekse grammatica.³⁰¹ Het was immers een conventie om het mannelijke geslacht overal voor om het even welk geslacht te gebruiken, en op die manier zo economisch mogelijk te schrijven. Hij toont deze stelling aan met PGM XXXVI, waarin de instructies duidelijk aangeven dat de ἀγωγή zowel voor een man als een vrouw is bedoeld (ἀγὶ δὲ ἄνδρας γυνεξὶν καὶ

²⁹⁹ Winkler 1991, 293 (zie noot 220).

³⁰⁰ Dickie 2000, 564 (zie noot 220).

³⁰¹ Dickie 2000, 566 (zie noot 220).

γυνῆκας ἀνδρεσιν καὶ παρθένους),³⁰² terwijl in de formule de man steeds als uitvoerder en de vrouw als slachtoffer wordt beschouwd. Soms wordt ook gespecificeerd wat een vrouw of man moet doen (PGM XII 60-61: ποίησον στρέφεσθαι πάντας ἀνθρώπους τε καὶ πάσας γυναικας ἐπὶ [ἐ]ρωτά μου, τοῦ δεῖνα (ἢ τῆς δεῖνα)).³⁰³

Dat, zoals J. Winkler en F. Graf zeiden, de vrouwen zorgzaam bewaakte meisjes zijn, weerlegt M. Dickie door te verwijzen naar de zeer seksuele termen: μὴ βινηθήτω, μὴ πυγισθήτω μηδὲ πρὸς ἡδονὴν ποιήσῃ μετ' ἄλλου ἀνδρός (PGM IV 350-51): Ze mag niet geneukt worden, geen sodomie bedrijven, geen plezier hebben met een andere man. Afhankelijk van de noden van de klant werd er bij het model nog wat toegevoegd door de schrijver-tovenaar, zoals in SM 46 r.9, waar μὴ λεικάσῃ ("opdat ze geen fellatie doet") wordt toegevoegd. Het lijkt er dus eerder op dat mannen vrouwen naar hun bed beoogden te brengen die bekwaam waren in het bevredigen van hun seksuele noden. Dus zelfs al zouden de Egyptische meisjes toen van een grotere vrijheid genoten hebben, waarom zouden ze dan hun eer op het spel zetten door mannen te plezieren en gezocht te moeten worden in straten, tavernes en bordelen (PGM IV 348 ὑπαγε εἰς πάντα τόπον καὶ εἰς πᾶν ἄμφοδον καὶ εἰς πᾶσαν οἰκίαν)?³⁰⁴ Evenzo, als ze dan zo goed bewaakt zouden zijn, zoals J. Winkler zegt, waarom wordt er dan in de magische formules op gewezen dat ze niets met een andere man mogen doen? Dat een huwelijk al evenmin het beoogde is, wordt in PGM IV 374-76 duidelijk gemaakt, want het slachtoffer mag noch iets doen met een andere man, noch met haar eigen man (καὶ μὴ ἐάσῃς τὴν δεῖνα ἄλλου ἀνδρός πεῖραν λαβεῖν πρὸς ἡδονήν, μηδὲ ἰδίου ἀνδρός, εἰ μὴ μόνου).³⁰⁵ Die ἴδιος ἀνὴρ zou hier kunnen slaan op de echtgenoot van het slachtoffer, maar ook op de vaste minnaar die ze eventueel op dat moment had en met wie ze als concubine samenwoonde. Ook wordt erop gewezen dat de vrouwen relaties konden hebben met andere mannen, getrouwd konden zijn en kinderen hebben (PGM IV 2756-2760: μαινομένη ἢ δ(εῖνα) ἥκοι ἐπ' ἐμοῖσι θύραισι τάχιστα, ληθομένη τέκνων συνηθείης τε τοκῆων καὶ συγγέουσα τὸ πᾶν ἀνδρῶν γένος ἡδὲ γυναικῶν ἐκτὸς ἐμοῦ).³⁰⁶ Bovendien is de betekenis van γάμος in de teksten niet zinvol, tenzij het staat voor seksuele

³⁰² 'Het leidt zowel mannen naar vrouwen, als vrouwen en maagden naar mannen.'

³⁰³ 'Doe alle mannen en vrouwen zich keren naar mij, NN (of NN), in liefde.'

³⁰⁴ 'Ga naar elke plaats, naar elk straat en naar elk huis.'

³⁰⁵ 'En laat niet toe dat NN genotservaring deelt met een andere man, zelfs niet met haar eigen man, tenzij met mij alleen.'

³⁰⁶ 'Moge NN waanzinnig zeer snel naar mijn deuren komen, terwijl ze haar kinderen en het leven met haar ouders vergeet en het gehele ras van mannen en vrouwen verafschuwt behalve mij.'

gemeenschap: Ὅπως μὴ γαμήσῃ τὸν δεῖνα ἢ δεῖνα (PGM V 330-31).³⁰⁷ Met andere woorden: mannen willen die vrouwen die hen seksueel bevredigen en met wie ze niet verondersteld worden een formele contractuele relatie te beginnen, voor hen alleen hebben. Terwijl J. Winkler dus Egyptische meisjes in net hetzelfde sociale milieu als Atheense meisjes uit de 4^{de} eeuw voor Chr.³⁰⁸ plaatst, toont M. Dickie op basis van brieven en wettelijke documenten aan dat vrouwen die geen prostituees waren, ook seksuele relaties konden hebben met mannen buiten hun huwelijk.³⁰⁹ Ook de commentaren van Clemens, kerkvader en theoloog, op het te vrije leven van rijkere vrouwen in Alexandrië, geven aan dat in grotere steden voor zowel vrouw als man de mogelijkheid bestond om zowel privé als publieke seksuele relaties te hebben.³¹⁰ Gelegenheden om op openbare plaatsen elkaar te ontmoeten waren o.a. de badhuizen waar men gemengd baadde en religieuze festivals. M. Dickie stelt verder dat de reden dat er zo weinig ἀγῶγάι door vrouwen uitgevoerd zijn, verklaarbaar is door het feit dat ze misschien de voorkeur gaven aan erotische bezweringen die geen materiële sporen nalieten, of dat ze geen vertrouwen hadden in de schrijver-tovenaars, of dat ze een gebrek aan financiële middelen hadden om de diensten te betalen.³¹¹ Hij toont ook aan dat er zelfs in de literatuur mannen erotische magie uitvoerden, en stelt dat de enige klasse die niet bezig was met magie, ongehuwde jonge meisjes van respectabele afkomst waren. Bovendien, zegt hij, moet het beeld van vrouwen die magie uitvoeren in de literatuur genuanceerd worden: men geloofde dat prostituees op verschillende plaatsen en tijdstippen vrij magie praktiseerden, terwijl respectabele vrouwen zeer onwillig deelnamen aan zulke praktijken.³¹²

In de sfeer van bordelen en symposia moeten waarschijnlijk ook SM 83, SM 76/ PGM CXXVII en XIb 1-5 geplaatst worden. Deze fragmenten, die soms wel eens als medisch worden beschouwd, ziet men meestal als verwanten van de Δημοκρίτου παίγνια (schertsrecepten van Demokritos). Deze bevatten zowel korte humoristische trucjes (bv PVII 171: Μάγειρον μὴ δύνασθαι τὴν πυρὰν ἀνάψαι· βοτάνην ἀεί[ζω]ον θές αὐτοῦ εἰς τὴν ἐστίαν³¹³ en SM 76 7-8 ἐν συ[μ]ποσίῳ μάχην γενέσθαι· κυνόδηκτον λίθον

³⁰⁷ 'Opdat NN geen seksuele gemeenschap heeft met NN.'

³⁰⁸ Dickie 2000, 571 (zie noot 220).

³⁰⁹ Id., 571-573.

³¹⁰ Id., 572.

³¹¹ Id., 576.

³¹² Id., 580-581.

³¹³ 'Zodat de kok het vuur niet aansteken kan: plaats de huislook (*Sempervivum tectorum* L.) in zijn haard.'

βάκε ἰς τὸ μέσον),³¹⁴ als ‘hulpvaardige’ medische³¹⁵ remedies die gebruikt konden worden op symposia³¹⁶ (bijvoorbeeld PGM VII 185: Πολλὰ πίνοντα καὶ μὴ μεθύειν· χοιραῖον πνεύμονα ὀπτήσας φάγε,³¹⁷ en SM 83: πολλὰ συνουσιάζειν· ἐὺζώμου σπέρμα μετὰ στροβιλίων σὺν οἶνῳ τρεῖψας νήστης πίε.).³¹⁸

Tekstvoorbeelden

Omdat er zo'n groot aantal papyri in verband met ἔρωσ bestaan, heb ik hier een selectie gemaakt, zodanig dat elk van boven aangehaalde elementen in verband met ἀγωγὰι in zijn context aan bod komt en dat ook aan nog niet genoemde en minder vaak voorkomende elementen aandacht besteed wordt. Ook de ποτήρια, φίλτρα en φυσικλείδια, waarvan er maar weinig exemplaren binnen dit corpus geattesteerd zijn en die tot nu toe slechts vernoemd werden in de inleiding van dit hoofdstuk, zullen behandeld worden.

De teksten zijn niet chronologisch geordend, omdat de ἔρωσ-magie pas goed tot ontwikkeling is gekomen in de 2^{de} à 3^{de} eeuw v. Chr. en er geen chronologische evolutie te bemerken valt binnen de papyri. Bij de ἀγωγὰί-voorbeelden komen eerst enkele recepten en dan enkele uitgevoerde fragmenten aan bod.

PGM IV 2891-2942 ' Ἀγωγή met offer aan de ster van Aphrodite 4^{de} eeuw na Chr.

Dit eerste voorbeeld van een ἀγωγή-recept bevat verschillende hymnes in dactylische hexameters die echter qua samenstelling niet meer 100% kloppen, omdat er reeksen voces magicae zijn tussengevoegd. Waarschijnlijk stamt deze toverformule uit een meer geleerde religieuze sfeer, maar is zij later opnieuw gebruikt en overgenomen, en herkende de tovenaars de metra erin niet meer.

De toverformule begint met een offer aan de ster van Aphrodite (πρὸς τὸν ἀστέρα τῆς Ἀφροδίτης ἐπίθυμα), de planeet Venus dus, die op het einde van de rite nog een belangrijke rol zal spelen. Als offer aan haar moeten er eerst pillen (κολλούρια), gemaakt van bloed van een witte duif, vet, onbehandelde mirre en gedroogde alsem, verbrand

³¹⁴ 'Om een gevecht te veroorzaken op een symposion: werp een door een hond gebeten steen in het midden.'

³¹⁵ Zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen: iatro-magie*" op p. 102.

³¹⁶ Betz 1986, 120 (zie noot 4).

³¹⁷ 'Om veel te drinken en niet dronken te worden: bak een varkenslong en eet ze op.'

³¹⁸ 'Om veel te paren: verguis zaad van de wouwplant en kleine pijnappels samen met wijn en drink het nuchter.'

worden op een vuur van wijnstokkenhout of kolen. Ook de hersenen van een gier zijn nodig (ἐἷς τὸν ἐπ'ἀνάγκον) om de godheid te dwingen je bij te staan. Die offergang gold waarschijnlijk als een διαβολή.³¹⁹ Als beschermingsmaatregel moet men een amulet, gemaakt van een tand van de rechterbovenkaak van een ezelin of een roodachtige offervaars aan de linkerarm met Anoubische draad binden. Dit was waarschijnlijk een soort draad die men bij mummificatie gebruikte, vermits Anoubis de begrafenisondernemer onder de goden was.³²⁰

In de eerste hymne (r. 2902-2915) dwingt de uitvoerder Aphrodite snel te handelen door er mee te dreigen dat ze Adonis niet zal zien herrijzen, en dat hij op een wiel zal gebonden en gefolterd worden, net zoals het ooit de mythische koning Ixion overkwam, die Hera wou aanranden.³²¹

Dan volgt de in iedere ἀγωγή terugkomende formule: ἄξον τὴν δεῖνα, ἦν δεῖνα, τάχιστα μολοῦσαν ἐλθεῖν ἐν προθύροις ἐμοῦ τοῦ δεῖνος, οὗ ἡ δεῖνα, φιλότῃ καὶ εὐνῇ, οἷστρω ἐλαυνομένην, κεντροῖσι βιαίοις ὑπ' ἀνάγκῃ, σήμερον, ἄρτι, ταχύ.³²² Na een reeks voces magicae volgt er een tweede hymne, opnieuw ἐπ'ἀνάγκον genoemd, die men gebruikte wanneer de eerste niet werkte. De overtuigingskracht zit hier in het noemen van verschillende epitheta en activiteiten waarvoor de godin verantwoordelijk is. In de derde en laatste hymne, weer voorafgegaan door enkele regels proza met voces magicae en titels, wijst de uitvoerder Aphrodite er op dat ze wel degelijk de kracht heeft om een ἀγωγή uit te voeren, omdat ze zelf ook al een man naar haar bed heeft gelokt. Na het beëindigen van deze logos moet men naar de planeet Venus, de ster dus, kijken. Wanneer haar licht zich verlengt in de vorm van een lampenvlam, zou de beoogde op komst zijn.

PGM VII 593-619 Ἀγωγή voor een niet te beheersen vrouw³²³ 3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.

Voor deze ἀγωγή ἀσκέτου is een niet rood geverfde lamp³²⁴ nodig die zeven wieken heeft en een zelfgemaakte wiek die gemaakt is van het kabeltouw van een gezonken

³¹⁹ Zie hiervoor het hoofdstuk "Gebeden en vloeken" op p. 49.

³²⁰ Betz 1986, 7 noot 33 (zie noot 4).

³²¹ Id., 93 noot 364.

³²² 'Leid NN, die NN heeft gebaard, dat ze zeer snel komt naar de voordeur van mij, NN, die NN heeft gebaard, en naar het liefdesbed, gedreven door hevige begeerte, onder dwang van gewelddadige prikkels, vandaag, nu, snel.'

³²³ Ik heb me hier gebaseerd op de vertaling van D. Aune (Betz 1986, 135 (zie noot 4)); en niet op die van K. Preisendanz (Preisendanz - Henrichs 1974, 27 (zie noot 6)), die vertaalt met 'Beiführung eines ungebundenen (Dämons).'

schip. Op elk van de zeven wieken moet met mirre een krachtige naam geschreven worden: lao, Adonai, Sabaoth, Pagoure, Marmorouth, laeo en Michaël. In de lamp moet men olie doen en die dan naar het zuiden gericht op de vensterbank zetten. Rondom moeten ook alsemzaadjes gezaaid worden. De logos die volgt, is gericht aan de grote heren die vermeld staan op de zeven wieken. Door verschillende dingen te beweren die de beoogde zagezegd zou hebben gedaan (een voorbeeld van διαβολή), zoals ' Η δεινα εἶρηκεν ὅτι ὁ Παγοῦρη ἀρσενόθηλυσ (r. 605-606),³²⁵ probeert de uitvoerder haar in diskrediet te brengen bij die goden. Dit motief om zo de goden te dwingen de ἀγωγή uit te voeren, wordt ook in PGM IV 2441-621 aangetroffen. Nadat de goddelijke wezens hun opdrachten hebben gekregen, verzoekt de uitvoerder hen om haar niet te laten slapen totdat ze tot hem komt. Het getal zeven speelt hier een belangrijke rol en komt verschillende keren voor: naast de zeven wieken, moet de spreuk zevenmaal herhaald worden en moeten de zeven wieken gadeslagen worden. Als een bepaalde wiek flikkert, betekent dit dat het slachtoffer zich in een bepaalde situatie op weg naar de eigenaar bevindt. Bijvoorbeeld: ἐὰν δὲ ὁ γ', περιπατεῖ, ἐὰν δὲ ὁ δ', ἤκει.³²⁶ Het recept zou ook werken voor personen die zich overzee bevinden. In dat geval moet men de lamp op een papyrusbootje in water in de buitenlucht plaatsen en dezelfde formule opzeggen, maar nu slechts zes keer.

PGM XXXVI 333-60

' Αγωγή met behulp van mirre

4^{de} eeuw n. Chr.

In dit derde voorbeeld van een ἀγωγή doet de verpersoonlijkte mirre (Ζμύρνα) dienst als assistent. Naast mirre wordt nog een ander element gebruikt dat met vuur en hitte te maken heeft nl. een tegel van een badhuis, waaraan de geschreven formule moet opgehangen worden. De logos begint direct met een invocatie van Mirre door haar o. a. te bezingen als dienaar van de goden, gids van Isis, beschermster van Anoubis, bondgenoot van Horus, ... waarna een *similia similibus*-formule volgt: ὡς σὺ κάη, οὕτως καὶ σὺ καύσεις τὴν δεινα.³²⁷

Diegene bij wie Mirre bezworen wordt dit alles te doen, is de gedemoniseerde ' Αναγκή: ἐξορκίζω κατὰ τῆς κραταιᾶς καὶ ἀπαραιτήτο ' Ανάγκης.³²⁸ Die wordt bekrachtigd

³²⁴ Lampen konden een extra sliblaagje krijgen dat voor een rode kleur zorgde. Rood moest echter vermeden worden door de associatie met Seth-Typhon. Betz 1986, 336 (zie noot 4).

³²⁵ 'NN heeft gezegd dat Pagoure hermafrodit is.'

³²⁶ 'Als de derde wiek flikkert, is ze op weg, als de vierde flikkert, is ze gekomen.'

³²⁷ 'Zoals jij (sc. mirre) brandt, zo zal ook jij NN doen branden.'

³²⁸ 'Ik bezweer bij de sterke en onverbidde Noodzakelijkheid.'

met enkele voces magicae. Nogmaals wordt Mirre bezworen, maar nu bij de volgende sterke en grote namen, Iao, Sabaoth, Adonai, Pagouri en Abrasax, Abrathiao, Terephaël, Leilam, Semesilam, Osiris en Atom, om NN te leiden en in vuur en vlam te zetten. De demon, Mirre, moet zich oprichten en NN gaan zoeken, en wanneer hij haar gevonden heeft, haar via haar rechterzijde binnendringen als een donder, bliksem en brandende vlam om bij haar de symptomen van liefdesverdriet te veroorzaken: ποιήσον αὐτὴν λεπτήν, χλωράν, ἀσθενήν, ἄτονον, ἀδύναμον ἐκ παντὸς τοῦ σώματος αὐτῆς ἐνεργήματος.³²⁹ Beter worden zal ze pas, wanneer ze naar hem toekomt.

Ook hier, net als op r. 347, vermeldt de formule κοινά, ὅσα θέλεις: afhankelijk van de wil en wens van de klant kan de tovenaars hier agressievere of meer seksuele vereisten toevoegen. Ook de snelheid waarmee de actie moet uitgevoerd worden, wordt benadrukt: ἤδη ἤδη ταχὺ ταχύ: het slachtoffer kan het immers in die opgewekte toestand niet lang uithouden. Andere PGM's die gebruik maken van badhuizen om de formule achter te laten zijn PGM XXXVI 69-101 en VII 467-477.

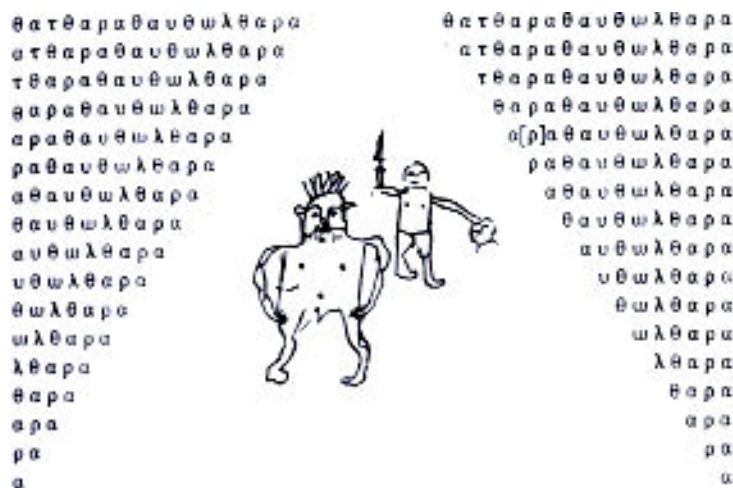
PGM XXXVI 361-371 Onweerstaanbare ἀγωγή 3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.

Hoewel in de titel van dit ἀγωγή-recept hetzelfde adjectief (ἀσχετος, ondraaglijk, onweerstaanbaar, ongebonden) gebruikt wordt als in het vorige tekstvoorbeeld, heeft het hier een adverterende functie: succes verzekerd met deze ἀγωγή. Bovendien zou het nog op dezelfde dag (μονοήμερως) ook werken. Hiervoor moet men op ezelsvel met inkt gemaakt van bloed uit de baarmoeder van een silurus (een grote riviervis die gepekeld of gezouten deel uitmaakte van het dagelijkse voedsel)³³⁰ en sap van de Sarapisplant een spreuk schrijven. De ezel is het dier van de Egyptische god Seth of de Griekse god Typhon. Ezelsbloed en ezelsvel werden daarom regelmatig als magische ingrediënten gebruikt. In PGM XXXVI 69-101, VII 467-477 en XXXIIa (dat homoseksueel is) komt Typhon als assistent voor in de ἀγωγαί-formules. Na de korte opdracht aan Σισισωθ, blijkbaar de naam van de hier assisterende demon, en een bezwering bij een reeks voces magicae, mag ook hier de tovenaars de formule naar de wens van de klant aanvullen. Na het schrijven van de formule moet de tovenaars οὐσία samen met wikke in het ezelsvel wikkelen en dit in de mond van een dode hond (κυνὸς νεκροῦ) plaatsen. De formule zou nog binnen hetzelfde uur werken.

³²⁹ 'Maak haar dun, bleek, zwak, slap, onmachtig over elke energie van haar lichaam.'

³³⁰ Betz 1986, 278 noot 51 (zie noot 4).

Deze ἄγωγή is een van de zeldzamere uitgevoerde ἄγωγαί waarin een vrouw een man wil aantrekken. De zeer korte tekst (ἐξορκίζω σε τῶν δώδεκα στοιχείων τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἱκοσιτέσσερα στοιχείων τοῦ κόσμου, ἵνα ἄγῃς μοι Ἡρακλῆν, ὃν ἔτεκεν Τααῖπις, πρὸς Αλλοῦν, ἧς ἔτεκεν Αλεξανδρία, ἥδη ἥδη ταχύ ταχύ)³³¹ wordt voorafgegaan door twee *schwindeschemas*, aflopende rechthoekige driehoeken in vleugelvorm, met tweemaal dezelfde vox magica die naar beneden afloopt. Tussen de twee driehoeken staan twee mannetjes afgebeeld, waarvan de kleinste en meest rechtse een mes en een afgehakt hoofd vasthoudt. Het dikkere mannetje zou de dwerggod Bes zijn, die in de Grieks-Romeinse periode zodanig met erotiek geassocieerd werd, dat hij als patroon van de bordelen zou kunnen beschouwd worden.³³²



Figuur 7

In deze lesbische uitgevoerde ἄγωγή op lood wordt weer het badhuis gebruikt, maar dit maal als plaats van actie. De logos begint met een hymne (r. 1-8) in jambische trimeters waarin Kerberos, zonder zijn naam te noemen, met beschrijvingen wordt aangeroepen samen met de Erinyen. Στυγνοῦ σκότους ἔδρασμα, χαρχαρόστομα σκύλαξ, δρακοντέλιξε, τρικαρανοστρεφῆ, κευθμωνοδίτα, μόλε, πνευματηλάτα, σὺν Ἑρινύσιν πικραῖς μάστιξιν ἡγριωμέναις · δράκοντες ἱεροί, μενάδες, φρικτὲ κόραι,

³³¹ 'Ik bezweer je bij de twaalf elementen van de hemel en de vierentwintig elementen van de wereld, opdat je Herakles, die Taaipis heeft gebaard, zou leiden naar mij, naar Allous, die Alexandria heeft gebaard, onmiddellijk onmiddellijk, snel snel.'

³³² Betz 1986, 279 (zie noot 4).

μόλετ' αἷς ἐπαιδᾶς τὰς ἐμὰς θυμουμένας.³³³ Zij moeten ervoor zorgen dat de ναικουδαίων³³⁴ zijn taak vervult. Daar zij de ἀρχηγέται τῆς γαίης (heersers van de aarde) zijn, moeten ze alles snel doen en zich niet verzetten.

Wat eigenaardig is, is dat in de rest van de tekst nu eens meervoud dan weer enkelvoud wordt gebruikt. Normaal gezien is er een demon die alles uitvoert en wordt deze door een superieur wezen daartoe gedwongen. Misschien hebben we hier te maken met een samenwerkingsverband, waarbij de demon die zich nog op aarde bevindt, de taken op aarde uitvoert, en Kerberos en de Erinyen, wezens van de onderwereld, de zaak sturen. Het kan evengoed ook duiden op verwarring of een slechte grammaticale kennis van de schrijver, omdat ook de persoonsnamen niet goed verbogen worden. Er zijn er ook verschillende foutieve spellingsvarianten voor ἔτεκεν, namelijk αἵταικεν, αἵτεκεν en ἄταικεν. Dit laatste is misschien te wijten aan het feit dat in het recept in plaats van 'zij die NN heeft gebaard' door de tovenaars de afkorting ἦν ἡ  werd gebruikt.³³⁵

Na die hymne volgt een reeks voces magicae van 4 regels, waarmee de naam van de demon wordt uitgedrukt, en dan de uiteindelijke opdracht. Kerberos en de Erinyen moeten Gorgonia dwingen (καταναγγάσασθαι)³³⁶ om naar het badhuis (εἰς τὸ βαλανῖον) te gaan, waar de demon een badvrouw (βαλάνισσα) moet worden en op die manier Gorgonia in vuur en vlam zetten (r. 14-15: καῦσον, ποίρωσον, φλέξον τὴν ψυχὴν, τὴν καρδίαν, τὸ ἥπαρ, τὸ πνεῦμα ἐπ' ἔρωτι Σοφία).³³⁷ Kerberos en de Erinyen moeten haar leiden, dag en nacht folteren en overal weg doen gaan, en ervoor zorgen dat ze als een slaafje is voor Sophia en aan haar al haar bezittingen geeft. Na een tweede reeks voces magicae die de naam zijn van een of andere grote heer, volgt er weer een hymne (r. 20-25), waarin allerlei daden en de macht van de god van de onderwereld worden genoemd. Die god moet de uitvoerder bijstaan en de opdracht vervullen. Negeren kan hij immers niet, want hij wordt met zijn geheime naam aangesproken, ἐπὶ σαι κρυπτοῖς τοῖσδαι συνβόλοις κλήζω, die bestaat uit negen regels voces magicae telt, waardoor de uitvoerder macht over hem heeft. Dan volgt een herhaling van dezelfde opdracht als die

³³³ 'Zetel van de verafschuwde duisternis, hond met gepunte tanden, jij die bedekt bent met kronkelende slangen, draaiend drie hoofden, reizend in de schuilplaats, kom, geestendrijver, samen met de woeste Erinyen met hun bittere zweepslagen. Heilige slangen, mainaden, huiveringwekkende meisjes, kom naar mijn toornige gezangen.'

³³⁴ L. νεκυδαίων

³³⁵ Daniel – Maltomini 1990, 144 (zie noot 6).

³³⁶ L. καταναγγάσατε.

³³⁷ 'Ontbrand, zet in vuur, ontsteek haar ziel, hart, lever en geest met liefde voor Sophia.'

op r. 13-18, gevolgd door een bede tot de βασιλεῦ χθονίων θεῶν, de koning van de goden der onderwereld, om wat op het loden plaatje staat uit te voeren. Na een bezwering bij een reeks voces magicae, volgt de aansporing om niet ongehoorzaam te zijn (r. 43: μή μου παρακούσης), waarna de opdracht van r. 13-15 wordt herhaald.

Van r. 46 tot het einde worden fragmenten uit dezelfde opdracht herhaald, verweven met hele reeksen voces magicae. Op de verso zijde staat het begin van de eerste hymne.

PGM VII 385-9, 619-27, 643-51, 969-71 Ποτήρια en πότισμα 3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.

Liefdesbezwoeringen moesten niet altijd uitgevoerd worden vanop een afstand van het slachtoffer, zoals het geval is bij ἄγωγαι. Het kon immers best zijn dat men elkaar al goed kende. De handelingen van ποτήρια (PGM VII 385-9, 619-27, 643-51) en πότισμα (PGM VII 969-71) veronderstellen namelijk dat vrouwen en mannen samen drinken, omdat de betovering bedoeld is om uitgesproken te worden door de man over het glas dat hij moet overhandigen aan de vrouw die hij begeert.³³⁸ Dit soort tovermiddeltjes zijn een eenvoudigere manier om iemand aan te trekken dan ἄγωγαί, maar waarschijnlijk waren ze ook niet voor zo'n uitgebreide seksuele bevrediging bedoeld.

De vertaling van ποτήριον 'liefdesdrank' doet denken aan een brouwsel met allerlei lustopwekkende ingrediënten. Dat is niet het geval met de ποτήρια recepten hier, in tegenstelling tot de recepten in de demotische magische papyri van dezelfde periode.³³⁹

De ποτήρια-recepten in PGM VII 385-9 (ποτήριον καλόν) en 643-51 (ποτήριον λίαν θαυμαστόν) zijn zeer gelijkaardig: men moet zeven maal over een drinkbeker een formule uitspreken. In het eerste geval bestaat die formule uit een reeks voces magicae, waarmee demonen of goden worden aangesproken om zo de inhoud van de drinkbeker te demoniseren. Een van die voces magicae is Isis met het epitheton O Boubasti, dat soms ook bij de godin Kypris/Aphrodite staat.³⁴⁰ De uitvoerder bezweert dus de heilige namen van Kypris om de beoogde te doen liefhebben of begeren. De demon die in de drinkbeker zit, doet dit door het slachtoffer binnen te treden, wanneer ze de drank leegdrinkt: ἐὰν καταβᾶτε εἰς τὰ σπλάγχχνα τῆς δεῖνα, ἥν ἡ δεῖνα, ποιῆσαι φιλεῖν.³⁴¹

In het tweede geval, in PGM VII 643-651, eindigt de formule met ongeveer dezelfde zin, maar begint de formule met σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς.

³³⁸ Dickie 2000, 572 (zie noot 220).

³³⁹ Moke 1975, 286-88 (zie noot 34).

³⁴⁰ Betz 1986, 128 noot 52 (zie noot 4).

³⁴¹ 'Als jullie neerdalen in de ingewanden van NN, die NN (heeft gebaard), doe haar dan liefhebben/kussen.'

σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω.³⁴² Deze ‘jij bent x, jij bent niet x, maar y’-formule komt ook voor in LXI 7-9, ook een liefdesbetovering. Een deel van die formule loopt verder in voces magicae, die aanvullend zouden betekenen: “(de ingewanden van) Pakerbeth, de ingewanden van de driewerf grote eeuwig zonnegod of (de ingewanden) van Iao.”³⁴³ De godin Athene staat hier symbool voor de patrones van de vrouwelijke huishoudkunde en door het drinken van de wijn zouden deze eigenschappen in de vrouw gestimuleerd moeten worden. Volgens D. Moke echter wegen deze praktische en huishoudelijke kwaliteiten niet op tegen de andere meer erotische gevoelens in deze en andere liefdesdrankjes.³⁴⁴ In dit geval bijvoorbeeld zou het drinken van de ingewanden of het bloed van Osiris een verlangen opwekken bij de vrouw, net zoals Isis verlangde naar Osiris.

PGM VII 619-27 is nog een ander ποτήριον, dat waarschijnlijk geselecteerd is uit een andere collectie, ἐκ τοῦ Διαδήματος Μουσέως, de diadeem van Mozes, die in de Grieks-Romeinse periode als een zeer groot tovenaars werd beschouwd. Het is een combinatie van een onzichtbaarheidspreuk en een ποτήριον. Een blad van leeuwenbek (κυννοκεφαλίδον) moet onder de tong gelegd worden, terwijl men slaapt, en nadat men vroeg is opgestaan, moet men voor men met iemand spreekt een reeks voces magicae uitspreken. Diezelfde spreuk vatum magicorum moet³⁴⁵ men ook over een drinkbeker uitspreken, als men het als ποτήριον wil gebruiken. Wanneer men de drinkbeker dan aan een vrouw geeft, zal die de schenker begeren, omdat de spreuk kracht heeft over alles (ἔστιν ἐπὶ πάντων λόγος οὗτος).

Van PGM VII 969-972, ook een liefdesdrank, waarvoor de term πότισμα is gebruikt, waren de eerste vijf woorden in geheimschrift genoteerd.³⁴⁶ Het recept bestaat enkel uit een formule die op hiëratistische papyrus geschreven moet worden. De formule bevat een reeks voces magicae gevolgd door φιλείτω με ἢ δεῖνα τῆς δεῖνα ἐμέ, τὸν δεῖνα, πιούσα τὸ ποτόν.³⁴⁷ Door een gebrek aan verdere instructies is het niet duidelijk wat er met dat stukje papyrus gedaan moet worden, opdat het eventueel opgedronken kan worden, zoals de titel en de formule aangeven.

³⁴² ‘Jij bent wijn, jij bent geen wijn, maar het hoofd van Athene. Jij bent wijn, jij bent geen wijn, maar de ingewanden van Osiris, de ingewanden van Iao.’

³⁴³ Betz 1986, 303-304 (zie noot 4).

³⁴⁴ Moke 1975, 301-302 (zie noot 34).

³⁴⁵ Id., 312-3.

³⁴⁶ V. Gardthausen, RE supplementband IV (1924) s.v. *Geheimschrift*, 519-20.

³⁴⁷ ‘Laat NN, dochter van NN, me, NN, liefhebben, wanneer ze deze drank heeft gedronken.’

Net zoals bij de ποτήρια het geval is, dragen er in het gehele corpus van magische papyri slechts vier recepten³⁴⁸ de titel φίλτρα. Drie ervan blijken onmiddellijk uit wat ze opdragen zeer erotisch van aard te zijn. Maar ook PGM VII 459-61 blijkt na het achterhalen van de symbolische betekenis van de ingrediënten van die aard te zijn, hoewel, zoals we gezien hebben, een φίλτρον ook een neutrale betekenis kan hebben. PGM VII 405-6 en VII 661-3 zijn op één woord na gelijk: hetzij onder het gebabbel hetzij tijdens het bedrijven van de liefde (φιλία) moet men kussend een spreuk in voces magicae opzeggen, waarvan alleen het eerste en laatste woord begrijpbaar zijn: 'ik ben.....ben ik, ik ben.....voor eeuwig'. PGM VII 459-61 en PGM VII 462-66 dragen als opschrift φίλτρον κάλλιστον, de beste φίλτρον. Volgens D. Moke komt dit doordat het recept wat uitgebreider en complexer is.³⁴⁹ De spreuk moet in beide gevallen op een tinnen plaatje geschreven worden. Tin is het metaal dat met Aphrodite wordt geassocieerd en eveneens overeenkomt met de kleur van de maan.³⁵⁰ In het eerste φίλτρον moet op het tinnen plaatje getrapt worden, wat symbolisch overeenkomt met wat andere magische recepten beschrijven waarin de vrouw onder de voet moet gehouden worden³⁵¹ (PGM XVII r. 8 ἄξον δέ μοι αὐτήν ὑπὸ τοὺς ἔμοῦς πόδας).³⁵² De formule die erop moet geschreven worden, houdt een bezwering in bij Bakchos, de god van de wijn, waaraan de uitvoerder of tovenaars mag toevoegen wat hij wil.

PGM CXXII 1-15/ SM 72 Bezwering aan de hand van appels 1^{ste} eeuw v. of n. Chr.

Hoewel de appel een lange traditie als liefdesteken kent, zijn er voor deze toverformule met van appels (ἐπὶ μήλου ἐπωδή) binnen de Griekse magische papyri geen parallelle formules.³⁵³ De appel was volgens C. Faraone³⁵⁴ in huwelijksceremonieën, o.a in die van Hera en Zeus, aanwezig en werd gegeten om seksuele intimiteit te bevorderen (Ploutarchos, Solon 20.3). Men dacht dat appels voor vruchtbaarheid stonden, zoals bij het gooien van nootjes, omdat ze ook zaadjes hebben, maar eigenlijk produceerden ze 'seksueel verlangen' en zijn ze dus nauw met erotische magie verbonden. Het ritueel van

³⁴⁸ De drie in de titel vermelde plus PGM VII 462-466

³⁴⁹ Moke 1975, 316 (zie noot 34).

³⁵⁰ Id., 316.

³⁵¹ Id., 316-17.

³⁵² 'Leid haar naar mij, onder mijn voeten.'

³⁵³ Daniel – Maltomini 1992, 114 (zie noot 6).

³⁵⁴ Faraone 1999, 69-71 (zie noot 61).

appelbezwerings was tot in de christelijke periode (9^e eeuw) en Paleologentijd in gebruik.³⁵⁵ De appel hier is tot een onweerstaanbaar magisch voorwerp gemaakt: diegene die ervan bijt of hem aan haar boezem legt, zal gek worden van liefde. Aan het eigenlijke recept gaat de mededeling vooraf dat de publicatie, waarvan dit recept deel uitmaakt, een collectie is van toverformules uit het heilige boek van Hermes uit Helioupolis. Deze aanspraak moet waarschijnlijk de waarde van het recept verhogen, door te claimen dat het én uit een heilig boek komt én nog eens uit Helioupolis daarenboven, het belangrijkste religieuze centrum in oud Egypte, dat ook in latere magie nog een grote reputatie genoot.³⁵⁶ De god die aanroepen wordt is hier Aphrodite. Andere goden of χθόνιοι worden hier niet gebruikt. Als spreuk moet driemaal gezegd worden: βα[λ]ῶ μή[λ]οις [4] δώσω τόδε φάρμακον καίριον αἰεὶ βρωτὸν θνητοῖς ἀνθρώποις καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν. ἢ ἄν δῶ μήλω τ' ἐβαλον μήλω τε πατάξω, πάντα ὑπερθεμένη μαίνοιτο ἐπ' ἐμῇ φιλότῃ, ἥτε ἐν χειρὶ λαβοῦσα φάγοι ἢ ἐν κόλπῳ καθῆται μὴ παύσῃτο φιλῶν με. Κυπρογένεια τέλει τελέαν ἐπαοιδῇν.³⁵⁷

PGM XXXVI 283-294

Sleutel voor de schaamdelen

4^{de} eeuw n. Chr.

Dit laatste voorbeeld, een φυσικλείδιον, is een nogal lichamelijk getint recept waarbij de uitvoerder door het maken van een soort zalfje om op zijn geslachtsorganen te wrijven, ervoor kan zorgen dat een vrouw hem eeuwig liefheeft en hem kuis blijft. Het recept begint met instructies voor het maken van het zalfje: λαβὼν ὄν κορώνης καὶ κορωνοποδίου βοτάνης χυλὸν καὶ χολὴν νάρκας ποταμίας τρίψον μετὰ μέλιτος.³⁵⁸ Dit moet op de geslachtsorganen (τὸ αἰδοῖον) aangebracht worden onder het reciteren van de volgende spreuk: σοὶ λέγω, μήτρα τῆς δῖνα, χάνε καὶ δέξαι τὸ σπέρμα τοῦ δεῖνα καὶ σπέρμα τὸ ἀκρατὲς τοῦ ἱαρφε αρφε (γράφε). φιλίτω με ἢ δεῖνα εἰς τὸν ἅπαντα αὐτῆς χρόνον, ὥς ἐφίλησεν ἡ Ἰσις τὸν Ὀσιριν, καὶ μινάτω μοι ἄγνή, ὥς ἡ

³⁵⁵ Id., 73.

³⁵⁶ Daniel – Maltomini 1992, 113 (zie noot 6).

³⁵⁷ 'Ik zal appels werpen ... en ik zal dit tijdelijke middel geven voor zowel sterfelijke mensen als onsterfelijke goden. De vrouw aan wie ik hem geef en naar wie ik de appel heb gegooid en wie ik zal treffen, moge zij, nadat ze alles opzij heeft gezet, waanzinnig verliefd worden op mij. Hetzij ze hem in haar hand houdt en ervan eet, hetzij ze hem aan haar boezem houdt, moge ze niet ophouden me lief te hebben. Godin geboren op Cyprus, vervul voor mij dit volmaakt tovermiddel.'

³⁵⁸ 'Neem een ei van een kraai en het sap van de plant kraaienvoet en gal van een in de rivier levende sidderaal en meng het samen met honing.'

Πηλενόπη τῷ Ὀδυσσῇ. σὺ δέ, μήτρα, μνημόνευέ μου εἰς τὸν ἅπαντα τῆς ζωῆς μου χρόνον, ὅτι ἐγὼ εἰμι Ἀκαρναχθαῖς.³⁵⁹

Hoe het precies komt dat de vrouw dan plots kuis blijft en de uitvoerder wil blijven liefhebben, is wellicht te verklaren door het feit dat de gedemoniseerde zelf via het geslachtsorgaan van de man in de vrouw is gebracht. De baarmoeder was reeds in een ander recept³⁶⁰ de woonplaats van een demon. De baarmoeder (μήτρα) of demon in de baarmoeder krijgt, omdat we hier te maken hebben met liefdesmagie, de opdracht om de vrouw de man met zelf aan zijn geslachtsorgaan te doen liefhebben en andere mannen weg te jagen bij gebrek aan de juiste 'sleutel'. De uitvoerder identificeerde zich waarschijnlijk met de demon Ἀκαρναχθαῖς, omdat hij dan zo de baarmoeder kon dwingen. De vrouw moet naar analogie met Isis, die haar man Osiris zodanig liefhad dat ze gans de aarde afzocht naar de door Seth verscheurde stukjes van zijn lichaam, de uitvoerder liefhebben. Penelope, die kuis twintig jaar op Odysseus terugkomst wachtte, dient als een exemplum voor kuisheid.

³⁵⁹ 'Ik zeg jou, baarmoeder van NN, open en ontvang het zaad van NN en het oncontroleerbare zaad van Iarpe Arphe (schrijf het). Laat haar, NN, mij liefhebben/ begeren voor de rest van haar leven, zoals Isis Osiris liefhad. En laat haar kuis blijven aan mij, zoals Penelope aan Odysseus. Maar jij, baarmoeder, herinner me voor de rest van mijn leven, omdat ik Akarnachthas ben.'

³⁶⁰ Zie het hoofdstuk "Exorcisme" op p. 33.

6 *Helen en beschermen: φιλία magie*

Terwijl in het vorige hoofdstuk M. Dickie de visie van J. Winkler en F. Graf (nl. dat in de laatantieke maatschappij de rol van competitie om succes en het belang van eer zelfs in huwelijkskwesties meespeelde) wat betreft het doel van ἔρωσ-magie teniet deed, is die visie hier wel verdedigbaar.³⁶¹ In dezelfde lijn kunnen ook recepten zoals χαρετήσια (middelen om charme te brengen) en bepaalde θυμοκάτοχα (middelen om woede te bannen) volgens de theorie van C. Faraone geïnterpreteerd worden. Volgens hem immers pasten vrouwen φιλία-magie toe op hun kwade echtgenoten, om zo hun gezindheid te veranderen en de wederzijdse affectie (φιλία) te behouden.³⁶² Op die manier konden ze een relatie opkrikken en hun positie vrijwaren. Die zou namelijk kunnen veranderen als hun man, als hoofd van het huishouden, hen niet meer graag zou zien.³⁶³ Tegelijkertijd was het toepassen van φιλία-magie op de echtgenoot een goede dienst voor gans de familie of buurt.³⁶⁴ Op die manier werden de relaties geheeld en was er rust. Ondanks het feit dat dit soort magie deel uitmaakt van de helende magie, proberen mannen zich in de literatuur hier zoveel mogelijk van te distantiëren en hebben ze er schrik van.³⁶⁵ Misschien heeft dit te maken met het feit dat men dacht dat θυμοκάτοχα veel meer dan woede konden controleren. Θυμός kon immers naast “woede” ook nog “ziel”, “hart” of “leven” betekenen.

Hoewel ook deze theorie van C. Faraone zeer aanvaardbaar is, staan er, zoals in de ἔρωσ-magie, wel geen verwijzingen dat de φιλία-magie specifiek in huwelijkscontext zou gebruikt zijn en dat de recepten niet door mannen uitvoerbaar zijn.

Waar F. Graf en J. Winkler een punt hebben, is dat het competitieve zeer belangrijk was. Om zijn persoonlijk succes te doen toenemen, was en is het nog steeds belangrijk om goede relaties te hebben. Indien dit niet het geval was, kon dit in de laatantieke wereld door allerlei verschillende toverformules gemanipuleerd worden. Zo bestonden er νικητικά (overwinningsmiddelen), ὑποτακτικά (onderwerpingsmiddelen), κάτοχοι (middelen om iets vast te houden), χαρετήσια (middelen om charme te brengen) en φιμωτικά (middelen om iemand de mond te snoeren). Soms komen ze apart voor, zoals PGM VII 919-924, dat een zuivere νικητικόν is, maar zeer vaak verschijnen ze ook in

³⁶¹ Dickie 2000, 563-571 (zie noot 220); Winkler 1991, 216-17 (zie noot 220).

³⁶² Faraone 1999, 120-121 (zie noot 61).

³⁶³ Id., 117.

³⁶⁴ Id., 120-121.

³⁶⁵ Id., 121.

combinatie met andere toverformules, zoals PGM VII 396-404, dat tegelijk een *φιμωτικόν*, *ὑποτακτικόν* en *κἀτοχος* is. Niet al deze soorten zijn, zoals de naam het soms aangeeft, helend van aard of op die manier uitgewerkt. Zo behoren *ὑποτακτικά*, *κἀτοχοι* en *φιμωτικά* eerder tot de schadebrengende magie. Wanneer deze laatste in combinatie met helende magie voorkomen (m.a.w. een combinatie tussen bijvoorbeeld een *νικοτικόν* en een *ὑποτακτικόν*), kunnen ze zodanig het karakter van die helende magie veranderen dat ze als dusdanig niet meer herkenbaar zijn. In het hoofdstuk over amuletten, ook een uitvoeringsvorm van helende magie, kwam het reeds aan bod dat helende magie een ander soort goden aanroept en een andere niet duistere of agressieve manier van uitvoeren heeft.³⁶⁶

Ook bij de amuletten in verband met *φιλία* zitten zowel *θυμοκἀτοχα* als *πρὸς φίλους*-spreuken die bestaan uit homerische verzen (nl. PGM IV 467-68, 831-832 en 469-70, 833-34). Daarnaast zijn er nog *χαρετήσια* en een recept *πρὸς ἐπιχαρείαν καὶ φιλίαν* waarvan kan gezegd worden dat ze zuiver helend van aard. Er zijn namelijk geen sporen van agressie, schade of duistere goden te merken, althans toch niet ten opzichte van mensen, want in PGM VII 186-190 moet men de rechtersvoerpoot van een hagedis met riet afsnijden, die hagedis weer op dezelfde plaats levend vrijlaten en dan de voerpoot onder de kleren dragen als een amulet: *ἄρας αὐτοῦ τὴν δεξιὰν χεῖραν ἐν καλάμῳ κόψας ἔασον αὐτὸν εἰς τὸν ἴδιον τόπον αὐτοῦ ἀπελθεῖν ζῶντα καὶ ἀσφαλίσας τὴν χεῖραν τοῦ ζώου φόρει εἰς τὸ ὑποκάλυμμα τῶν ἱματίων σου*.

Persoonlijk succes kon men niet alleen door charme en vrienden doen toenemen, maar ook door door het welvaren van zijn dagelijkse bezigheden of woonst te tonen. Ook hiervoor bestaan recepten. Recepten PGM IV 2373-2440, 2359-2372, XII 96-106 en IV 3125-171 met respectievelijk als titels *καταπρακτικόν* καὶ *κατακλητικόν* *ἐργαστηρίου*; *πρακτικόν*; *ἐργαστήριον εὖ πράσσειν*; *τόπον εὐπορεῖσθαι*³⁶⁷ dienen hiervoor en vragen *δὸς μοι οὖν χάριν, ἐργασίαν, εἰς ταύτην μου τὴν πρᾶξιν; δὸς πόρον καὶ πρᾶξιν τῷ τόπῳ; ἐπαπόστειλον τῷδε τῷ τόπῳ πάσαν πρᾶξιν καὶ*

³⁶⁶ Zie het hoofdstuk "*Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie amuletten*" op p. 18 en Gager 1992, 222 (zie noot 33).

³⁶⁷ PGM IV 2373-2440: 'tovermiddel om business te verkrijgen en om klanten te lokken in een werkplaats'; IV 2359-72: 'tovermiddel voor business'; XII 96-106: 'om de werkplaats goed te laten draaien' en IV 3125-171: 'om een plaats wel te doen varen.'

εὐ[π]ορίαν καθημερινήν; διὸ δὸς πόρον, πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ.³⁶⁸ In drie van de vier recepten moet voor het ritueel een figuurtje uit klei of was gemaakt worden. Twee van de beeldjes moeten Hermes, de Griekse god van handel en verkeer en de boodschapper der goden, voorstellen. De beeldjes moeten waarschijnlijk dienst doen als πάρεδροι. Het vierde recept maakt gebruik van een mannelijk ei van een vogel dat op de drempel van de woonplaats moet verbrand worden. Het mannelijk ei kan ofwel beschouwd worden als het oerei, waaruit de eerste god ontstond³⁶⁹ of een ei waaruit een mannelijk dier komt.

Andere middeltjes om succes te manipuleren zijn νικητικά (overwinningsmiddelen). PGM VII 1017-26, 528-39, 423-28, 390-93 en XXVII zijn dergelijke middeltjes en tonen aan dat ze volledig tot de helende magie behoren. De eerste twee, bijvoorbeeld, aanroepen Helios, de zonnegod. In het eerste, tweede en derde recept zijn er wel geen aanwijzingen of de tekst nu moet opgeschreven worden of slechts opgezegd moet worden. De twee overige νικητικά dienen voor succes en overwinning in de wedloop. Het eerste hiervan is een recept voor een soort amulet dat het paard op zich draagt (γράψον ἐπὶ τοὺς μεγάλους ὄνυχας αὐτοῦ γράφων χαλκῷ γραφείῳ τοὺς χαρακτῆρα τούτους),³⁷⁰ terwijl het tweede eerder een opschrift voor een amulet van een zekere Sarapammonis lijkt voor νείκην, ὁλοκληρίαν σταδίου καὶ ὄχλου.³⁷¹

Een ander middel dat ἐνδόξους ποιεῖ καὶ μεγάλους καὶ θαυμαστοὺς καὶ πλουσίους κατὰ δύναμιν ἢ τοιούτων φιλίας παρέχει,³⁷² is een ring (δακτυλίδιον). In twee opeenvolgende recepten (PGM XII 201-269 en 270-350) staan telkens de werkwijze voor de ring met de ingelegde steen, de instructies voor het wijdingsritueel met gebeden en het verloop daarvan (τελετή). De gebruiksaanwijzingen staan enkel uitgebreid expliciet in XII 270-350 vermeld: τούτου μειζον οὐδέν ἔσχεν ὁ κόσμος· ἔχων γὰρ αὐτὸ μεθ' ἑαυτοῦ, ὃ ἂν παρά τινος αἰ[τ]ήσης, πάντως λήμψει. ἔτι δὲ βασιλέων ὀργὰς καὶ δεσποτῶν παύει. Φορῶν αὐτό, ὃ ἂν τι ἐῖπης, πισθευθήσῃ ἐπίχαρίς τε πᾶσιν ἔσει. ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ δια<ρ>ρήξει καὶ λίθους ὁ προσάγων τὸν λίθον, τοῦτ' ἔστιν ψῆφον, καὶ λέγων τὸ ὄνομα τὸ ὑπογεγραμμένον. Ποιεῖ δὲ καὶ πρὸς

³⁶⁸ PGM IV 2373-2440: 'Geef mij dus welgevalligheid, werk voor mijn zaak'; IV 2359-72: 'Geef inkomen en business aan deze plaats'; XII 96-106: 'Zend naar deze plaats elke business en dagelijkse welvaart' en IV 3125-171: 'Geef daarom inkomsten en business aan dit huis.'

³⁶⁹ Betz 1986, 156 noot 26 (zie noot 4).

³⁷⁰ 'Schrijf op zijn grote nagels met een bronzen griffel deze tovertekens.'

³⁷¹ 'overwinning en gezond te mogen zijn in het stadion en in de menigte.'

³⁷² PGM XII 270-350: 'Het maakt mannen beroemd en groot en bewonderenswaardig en rijk, zo veel mogelijk, of het verschaft vriendschappen met dergelijke mannen.'

δαιμονοπλήκτους· δὸς γὰρ φορεῖν αὐτό, καὶ παραντὰ φεύξεται τὸ δαιμόνιον. Πρωΐας δὲ σταθεὶς κατέναντι τοῦ ἡλίου, κρατῶν τὸν λίθον τὸν εὖμετρον, τὸν καλοποιόν, τὸν θεῖον, τὸν ἀγνόν, τὸν χρήσιμον, τὸν φειδωλόν, τὸν εὖσπλανχνον, τὸν τὰς χρήσεις μεταδιδόντα, τὸν ἐμμελῆ, τὸν εὐπρεπῆ, <λέγε>.³⁷³ In het andere recept staat enkel impliciet en in het kort in het gebed van het wijdingsritueel waarvoor de ring dienst moet doen: ἐπάκουσόν μου καὶ τέλεσόν μοι τήνδε τὴν πράξιν ἐπὶ τῷ φοροῦντί μοι τήνδε τὴν δύναμιν ἐν παντὶ τόπῳ, ἐν παντὶ χρόνῳ ἄπληκτον, ἀκαταπόνητον, ἄσπιλον ἀπὸ παντὸς κινδύνου τηρηθῆναι, φοροῦντι μοι ταύτην δύναμιν.³⁷⁴ De stappen in deze recepten komen, zoals men merkt, overeen met die in het wijdingsproces van een πάρεδρος, namelijk: het maken van het voorwerp, de initiële voorbereidingsprocedure, de magische activering en het uiteindelijke gebruik van de πάρεδρος. De ring dient dus als een amulet om zowel gevaren af te houden, als om demonen of woede te verdrijven.

Een andere reeds aangehaalde benaming voor magische recepte die woede moeten verdrijven, is de θυμοκάτοχος. PGM XXXVI 161-177, XXXVI 35-69, VII 940-68, XII 179-81, IX 1-14 zijn dergelijke θυμοκάτοχα die hetzij in de titel, hetzij met een omschrijvende zin aangeven een θυμοκάτοχον te zijn. Deze vorm van magie gebruikt verschillende al dan niet gecombineerde manieren³⁷⁵ om woede te verdrijven: zo kan men enkel en alleen al door het reciteren van een formule succes bereiken,³⁷⁶ of gecombineerd met het uitvoeren van een symbolische handeling, zoals bijvoorbeeld het vasthouden van de

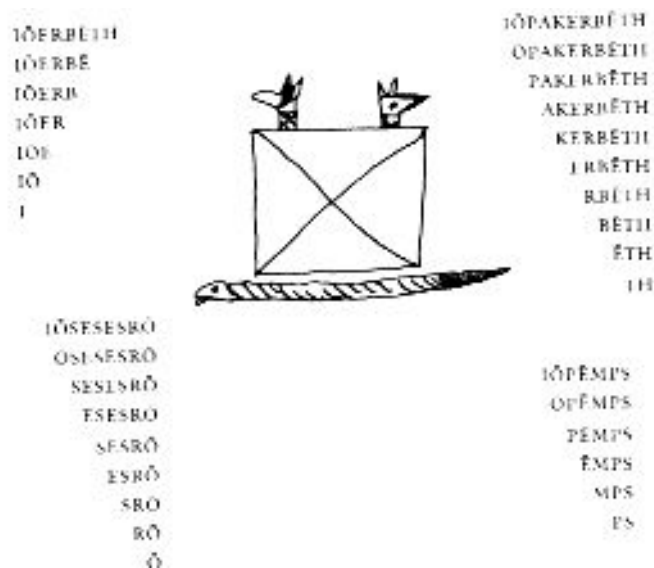
³⁷³ 'De wereld heeft niets groters dan dit. Want wanneer je dit bij je heb, zal je altijd krijgen wat je ook vraagt van iemand. Daarnaast kalmeert het de woede van koningen en meesters. Wanneer je dit draagt, zal wat je ook aan iemand zou zeggen, gelooft worden en je zal bevallig zijn voor iedereen. Het zal deuren openen en banden en rotsen breken, diegene die hen met de steen aanraakt, dat is de edelsteen, en de naam zegt die van onderen staat geschreven. Het werkt ook tegen diegene die door demonen bezeten zijn. Geef het hem te dragen en dadelijk zal de demon vluchten. 's Morgens vroeg, nadat je bent gaan staan met je gezicht naar de zon, terwijl je de juist berekende, goed vervaardigde, goddelijke, zuivere, verdienstelijke, spaarzame, medelijdende steen, die je noden meedeelt, de harmonische, de schone steen vasthoudt, zeg.'

³⁷⁴ 'Aanhoor me en vervul voor mij deze handeling, opdat ik deze kracht mag dragen in elke plaats, op elk ogenblik, zonder geslagen en mishandeld te worden, zonder zonde van elk gevaar beschermd te worden, voor mij, de drager van deze kracht.'

³⁷⁵ Voor een volledig overzicht met een uitgebreide behandeling van de hieronder aangegeven voorbeelden zie: T. Hopfner, *Ein neues ΘΥΜΟΚΑΤΟΧΟΝ*, ArOr 10 (1938), 128-148.

³⁷⁶ Zie daarvoor de boven reeds aangehaalde voorbeelden van θυμοκάτοχα die homerische verzen gebruiken als formules.

duimen in PGM XXXVI 161-77: κρατῶν σου τοὺς ἀντίχιρας λέγε τὸν λόγον ζ'.³⁷⁷ Men kon ook de formules of magische namen opschrijven. Het te beschrijven materiaal, het schrijfgerei en de schrijfstof varieerden: nu eens εἰς βύσσον ζμύρνισσον (XII 179-81), dan weer εἰς χάρτην καθαρὸν (VII 940-968), dan weer op een ὄστρακον (potscherf) of een λάμνα (plaatje) (λαβὼν λάμναν ἀργυρᾶν PGM XXXVI 35-69). Vaak waren het schrijfgerei en de schrijfstof mirre-inkt (ζμυρνόμελαν) en een bronzen griffel (χαλκοῦν γραφεῖον). Soms kan de woede ook verdreven worden door het aanbrengen van tekeningen en tekens, eveneens weer al dan niet in combinatie met tekst,³⁷⁸ zoals PGM VII 940-68, waarin een tovertekening (στήλη) staat die omringd is door verschillende *schwindeschemas*.



Figuur 8

De figuur³⁷⁹ beeldt een rechthoek met diagonalen af, waaruit twee ezelskoppen steken; onder de driehoek staat een naar links kruipende slang. De voces magicae in de vier *schwindeschemas* zijn Io Erbeth, Io Pakerbeth, Josesesro en Jopemps.

Zoals reeds werd aangehaald, behoort φιλία-magie, en dus ook θυμοκάτοχα, normaal tot de helende magie.³⁸⁰ PGM VII 940-68 en PGM IX 1-14, twee θυμοκάτοχα, behoren door hun agressievere taalgebruik volgens T. Hopfner meer tot de schade- of onderwerpingsmagie: φίμωσον, ὑπόταξον, καταδούλωσον τὸν δεινὰ τῷ δεινὰ καὶ

³⁷⁷ 'Terwijl je je duimen vasthoudt, zeg zevenmaal de spreuk.'

³⁷⁸ Voor voorbeelden waarin enkel tekens worden neergepend, zie het hoofdstuk "Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie" op p. 18.

³⁷⁹ Betz 1986, 143 (zie noot 4).

³⁸⁰ Hopfner 1938, 135 (zie noot 375); en Faraone 1999, 30 (zie noot 61).

ποίησον αὐτόν, ὑπὸ τοὺς πόδας μοι ἔλθῃ (PGM VII 966-68)³⁸¹ en καθυπόταξον, φίμωσον, καταδούλωσον πᾶν γένος ἀνθρώπων, ἀρρένων τε καὶ θηλυκῶν, παντοίων θυμῶν, τοὺς ὑπὸ τὴν κτίσιν ὑπὸ τοὺς πόδας τοῦ δεῖνα, μάλιστα τόνδε (PGM IX 4-6).³⁸² Met andere woorden, deze twee θυμοκάτοχα leunen zeer dicht aan bij de κάτοχοι, ὑποτακτικά en φιμωτικά. Deze recepten gebruiken dwangformules (ἐπαναγκαστικοί) die bestaan uit voces magicae, tekens of tovertekeningen, zoals blijkt uit PGM VII 396-404, XLVI 4-8, VII 394-5, VII 925-39, X 36-50. Behorend tot de schadebrengende magie bevatten ze ook zeer vele chthonische elementen of verwijzingen ernaar. In tegenstelling tot de helende θυμοκάτοχα vragen bijna alle voorbeelden om de tekst, tekens of tekeningen op een loden tablet te schrijven (λαβὼν λάμναν ἢ πέταλον μολιβοῦν). SM 57, een θυμοκάτοχον is het enige bewaarde voorbeeld op lood. Soms wordt het lood nog gespecificeerd: λαβὼν μόλιβον ἀπὸ ψυχροφόρου σωλήνος³⁸³ (PGM VII 396-404) of λαβὼν λεπίδα μολιβῆν ἀπὸ ζυγοῦ μούλων καὶ γράψον χαλκῷ γραφείῳ³⁸⁴ (PGM VII 925-39). Zwart, koud aanvoelend lood dat van een waterleiding voor koud water komt of koud geslagen wordt, zoals in PGM XXXVI 1-34, verwijst naar de eeuwigdurende koude van de dood. Ook het lood van een ezelsjuk verwijst naar de onderwereld, omdat de ezel het dier is van de god Seth of Typhon, een god van de onderwereld. Andere materialen die voorgeschreven worden, zijn een tinnen plaatje (PGM VII 417-22) en een potscherf (PGM XLVI 4-8), typisch duurzaam te beschrijven materiaal, dat tegen een stootje kan. De recepten vragen immers vaak om de loden plaatjes in de sandaal onder de voet te leggen (θές ὑπὸ τὸ πέλμα σου τοῦ εὐωνύμου ποδὸς (PGM VII 925-39)) of nog erger: βάλλε εἰς αὐτὸ γλῶσσαν βατράκου. λόγος, ὅταν κατατιθῇται τὸ πέταλον σὺν τῷ βαθράκῳ εἰς τὸ δεξιόν σου σανδάλιον³⁸⁵ (PGM X 36-50). Het gaat hier met andere woorden om een uitgebeelde onderwerping die door het tovermiddel moet overgebracht worden op de beoogde persoon. In andere recepten moet men het plaatje in een rivier of de zee werpen, of bij het graf van een vroegtijdig gestorvene plaatsen (PGM VII 396-404). De goden of demonen, zoals Bainchoooch, Typhon, Abrasax, Seth, Osiris, die daar

³⁸¹ 'Snoer de mond, onderwerp, maak tot slaaf, NN voor NN en maak dat hij onder mijn voeten komt.'

³⁸² 'Onderwerp, snoer de mond, maak tot slaaf elk ras van mensen, zowel mannen als vrouwen, van allerlei karakters en diegenen die onder de aarde zijn onder de voeten van NN, het meest zo.'

³⁸³ 'Neem lood van een koudgeslagen buis.'

³⁸⁴ 'Neem een plaatje lood van het juk van een muilezel en schrijf erop met een bronzen griffel.'

³⁸⁵ 'Leg hierin (sc. het gouden of zilveren plaatje) de tong van een kikker. Spreek, wanneer het plaatje met de kikkertong in je rechtersandaal gelegd wordt.'

aanroepen worden, zetelen ook allemaal in de onderwereld. Net als de ἔρως-magie wordt deze schadebrengende magie bij nacht uitgevoerd.

Tekstvoorbeelden

De drie hieronder volledig behandelde recepten zijn voorbeelden van een νικητικόν, θυμοκάτοχον en κάτοχος, waarin de hierboven besproken elementen voorkomen. De keuze is louter arbitrair.

PGM VII 919-24 Wonderbaarlijk overwinningsmiddel van Hermes 3^{de} of 4^{de} eeuw n. Chr.

De titel van dit voorbeeld van een νικητικόν (νικητικόν θαυμαστόν τοῦ Ἑρμοῦ) heeft als doel de tovenaar of uitvoerder direct van zijn kunnen te overtuigen: het overwinningsmiddel is namelijk tegelijkertijd wonderbaarlijk en van Hermes. Hermes moet hier garant staan voor het uitvoeren en het resultaat van dit tovermiddel. Het tovermiddel bestaat erin een gouden tablet (λαβὼν λεπίδα ἡλιακὴν: neem een tablet 'als van de zon') die is beschreven met een bronzen griffel (γράψον χαλκῷ γραφείῳ) ergens rond te binden (περίθου, ᾧ ἂν βούλῃ). Het voorwerp waarrond het plaatje moet gebonden worden kan zowel een boot als een paard zijn, zoals blijkt uit wat impliciet staat in de volgende vers: ὄρα, τί ποιεῖ πλοίῳ, ἵππῳ, καὶ ἐκπλαγῇσει.³⁸⁶ Nogmaals dus wordt het wonderbaarlijke resultaat hier benadrukt, want het resultaat van het νικητικόν is immers verbazingwekkend. Na deze korte instructie volgen de tovertekens (χαρακτῆρες) en een spreuk: Θωούθ, δὸς νίκην, ἰσχύν, δύναμιν τῷ φοροῦντι.³⁸⁷ Hermes, die ook wel zoals hier het geval is, met de naam van de Egyptische god Thoth wordt aanroepen, moet overwinning, kracht en sterkte geven aan de drager. Het νικητικόν is dus waarschijnlijk een amulet voor de wedlopen of een soort wedstrijd met boten. Deze overwinningsamulet behoort duidelijk tot de helende magie, want de omschrijving van het goud, 'als van de zon' is enerzijds een verwijzing naar de solaire goden en anderzijds een warm materiaal, in tegenstelling tot de chthonische goden en het lood van de schadebrengende magie.

³⁸⁶ 'Zie, wat het doet bij een boot, een paard en je zal perplex staan.'

³⁸⁷ 'Geef overwinning, sterkte en kracht aan de drager.'

Dit zeer korte titelloze θυμοκάτοχον kan etymologisch geïnterpreteerd worden.³⁸⁸ De spreuk zegt immers: ‘Als je iemand die kwaad is op jou wil doen ophouden, schrijf met mirre op linnen deze naam van woede “Chneom”, hou het in je linkerhand en zeg: “Ik hou de woede van allen vast, maar nog het meest van NN, die is Chneom.” Chneom is hier de naam van de demon. Door zijn naam op te schrijven en vast te houden, is hij volledig in de macht van de tovenaars. Chneom is Egyptisch voor ‘woede’. De uitvoerder of tovenaars bant dus zowel de gepersonifieerde Woede, de demon als het slachtoffer, dat hier vereenzelvigd wordt met Chneom.

PGM VII 429-58 Een banmiddel dat ook vele andere dingen is 4^{de}/5^{de} eeuw n. Chr.

Dit banmiddel voor om het even welke zaak is voor vele gevallen bruikbaar: ἐστὶ δὲ καὶ διάκοπος καὶ κατακλιτικὸν καὶ κατακοπτικὸν καὶ ἀναιρετικὸν καὶ ἀναστρεφόμενον, πρὸς ᾧ θέλεις.³⁸⁹ Het bezweert en verdrijft ook demonen. Uit de vele benamingen hier kan geconcludeerd worden dat het om een schadebrengend middel gaat. Dit wordt bevestigd wanneer blijkt dat het te beschrijven materiaal (lood van een koudwaterleiding) en de aroma's, zoals mirre, bdella, styrax, aloë en tijm, waarmee de tablet moet gewijd worden, grauww (ἐν ἀρώμασιν φαιοῖς) zijn. Het plaatsen gebeurt laat of bij middernacht (ὁψὲ ἢ μέσης νυκτός) en de tablet wordt met een touwtje in een stroom gehangen. Dat touwtje moet ervoor zorgen dat men toch nog, wanneer men zich na een tijdje bedenkt, de werking van het middel kan teniet doen. Men kan het ook zonder touwtje doen, maar dan is het plaatje, eenmaal in een stroom, voorgoed verloren en dus ook voor altijd actief.

Wanneer het plaatje is opgenomen en de spreuk die onderaan het recept staat zevenmaal is uitgesproken, moet men na het plaatsen ervan terug naar huis keren zonder zich om te draaien en iemand antwoord te geven (πορεύου δὲ ἀνεπιστρέπτει μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν). Thuis moet men zich volledig zuiveren, rusten en vegetarisch eten.

Na deze rituele instructies volgt de korte spreuk die op de tablet moet geschreven worden met een koploze bronzen naald. De Egyptische god Osiris wordt erin bezworen bij zijn eigen heilige namen. Het feit dat de tovenaars die kent, geeft hem de kracht om de god te dwingen de opdracht uit te voeren. Osiris' heilige namen bestaan uit zo'n 6 regels voces magicae, waarvan een aantal woorden begrijpbaar zijn, omdat ze Egyptisch zijn, zoals:

³⁸⁸ Hopfner 1938, 139 (zie noot 375).

³⁸⁹ ‘Het dient ook als middel om iemand te doen scheiden van een ander en om iemand ziek te krijgen, en om iemand neer te slaan, en om te doden en te verwoesten, voor wat je wil.’

Osornouphe (Osiris is goed), Ousersetementhe (Osiris het westen³⁹⁰), emmai (in waarheid) ... Osiris is hier waarschijnlijk in dit recept als god gekozen, omdat hij god is van het dodenrijk. Hij werd dat, nadat hij door zijn broer Seth was vermoord en tweemaal uit de dood was opgewekt. Daar zit hij het dodengericht voor waarbij het hart van de overledene in de weegschaal naast Maat, het tegengewicht, wordt gelegd. Osiris die ook een regenererende god en god der vruchtbaarheid is, hoeft niet steeds schadebrengend te zijn. Maar ook hier wordt van dat deelaspect gebruik gemaakt. De uitvoerder overhandigt namelijk het plaatje tegelijkertijd aan de Nijl en aan Osiris, die vaak vereenzelvigd wordt met de Nijl. Afhankelijk van wat men met het tovermiddel wenst te bereiken, kan men de formule verder aanvullen (κοινόν). Het recept geeft ook een alternatief mee, voor het geval dat men het plaatje niet in een stroom kan werpen, maar κατορυκτικὸν ποιῆς, ἢ ποταμὸν ἢ γῆν ἢ θάλασσαν, ἢ ῥοὺν ἢ θήκην ἢ εἰς φρέαρ.³⁹¹ Daarbij komt een extra aanvulling, omdat die plaatsen misschien niet zo krachtig zijn: men moet twee ephesia grammata (ασκει καὶ τασκει), die men hier een Orpheus-spreuk noemt, al reciterend opschrijven en er een zwart touw waarin 365 knopen gelegd zijn rond binden, terwijl men dezelfde spreuk opzegt. Daarnaast moet men ook διατήρησον τὸν κάτοχον³⁹² zeggen. Als men geen κάτοχον uitvoert, maar een ander middel van de bovengenoemden waarvoor dit recept ook bruikbaar was, dan moet men de term vervangen. De spreuk moet men dagelijks op dezelfde plaats herhalen, als men wil dat ze werkt, want anders wordt het middel teniet gedaan, wanneer Selene door de onderwereld trekt. Verder vraagt het recept aan de uitvoerder om het voor zichzelf te houden, en het recept niet te snel met anderen te delen, omdat het vinden van zo'n goed recept veel moeite kost. Deze aanmaning houdt dus weer een impliciete reclameboodschap in.

³⁹⁰ In Egypte met zijn noord-zuid oriëntatie langs de Nijl, was het westen, het land waar de zon onderging, de kant van het dodenrijk.

³⁹¹ 'Wanneer je (het plaatje) onderaards plaatst, of in een rivier, of in de aarde of in de zee, of in een waterleiding of in een kist of in een bron.'

³⁹² 'Bescherm de bezitter.'

7 *Helen en beschermen: iatro-magie*

Waar wij bij de dokter of apotheker gaan of pillen slikken, vond de laatantieke Egyptenaar blijkbaar ook hulp bij de tovenaar, want ook in het corpus van magische papyri bevinden zich verschillende recepten en uittreksels in verband met geneeskundige onderwerpen. De manier van behandeling is in deze gevallen verre van wetenschappelijk en vaak gebaseerd op bijgeloof en volksbotanica. Natuurlijk, zoals reeds her en der is aangehaald in verschillende andere hoofdstukken, deed men ook aan geneeskunde door middel van amuletten en uitdrijvingen. Zo blijkt uit een korte nota in verband met een amulet tegen amandelontsteking. De nota werd via een tussenpersoon samen met de amulet naar de zieke gezonden: Τὸ πρὸς παρίσθμια περίαμμα εἰς τὸ χρυσοῦν πέταλον τῷ Σαρμάτῃ πέμψον γράψας εἰς πιττάκιον ὡς περιέχει (SM 5).³⁹³

Een ziekte waartegen vele recepten zijn overgeleverd binnen de magische papyri is koorts (πυρετός) en koortsrillingen (ῥίγος). Hoewel er in C. Bonners *Studies in Magical Amulets* slechts één exemplum voorhanden is,³⁹⁴ bevinden zich er binnen het corpus van magische papyri minstens 14 uitgevoerde amuletten tegen koorts³⁹⁵ en zijn er ook enkele recepten tegen koorts. Het belang dat men aan de genezing van koorts hechtte, was waarschijnlijk te wijten aan het droge Egyptische klimaat, waardoor er grote kansen bestonden op besmetting door de malariamug en beten van, bijvoorbeeld, de schorpioen die koorts konden veroorzaken. Ook de warmte, wisseling tussen hitte en koud Nijlwater, bacteriën en slecht bewaard voedsel veroorzaakten mogelijk koorts.

De eerste geneeskundigen³⁹⁶ dachten dat koorts veroorzaakt werd door gal of slijm, en volgens sommigen waren er afhankelijk van de plaats in het lichaam waar de koorts zich bevindt (hetzij in de lucht, in vocht of in vaste bestanddelen), verschillende soorten, nl. eendagskoorts (koorts die na een dag ophoudt), talmende koorts en tuberculeuze koorts (ἄειπύρετος), die gekenmerkt wordt door een zwak maar hardnekkig droog warmtegevoel. Galenus deelde de talmende koorts verder onder in intermitterende en continue koorts, waarna elk van beide nog verder werd opgedeeld in éénendaagse (ἡμερινός), driedaagse (τρίταιος) en vierdaagse koorts (τετάρταιος).

In vele amuletten vroeg men om bescherming tegen al deze soorten koorts, zoals blijkt uit PGM CXXX: θεραπεύσατε Ἡλένην ἣν ἔτεκεν ΝΝ ἀπὸ πάσης νόσου καὶ ἀπὸ

³⁹³ 'Het amulet tegen amandelontsteking op het gouden plaatje, zend het naar Sarmates, nadat het is gekopieerd op een stukje papyrus woord voor woord.'

³⁹⁴ Bonner 1950, 67 (zie noot 46).

³⁹⁵ PGM XXXIII, XLIII 1-27, XLVII, LXXXIII, LXXXVII, LXXXVIII, XCI, CIV, CVI, CXV, CXXVIII, CXXX, SM 18 en SM 19.

³⁹⁶ K.H. Leven (ed.), *Antike Medizin, Ein Lexikon*, München 2005, 299-301.

παντός ῥιγους καὶ πυρετοῦ ἡμερινοῦ ἀμφιμερινοῦ τριτέου τεταρταίου.³⁹⁷ Bij driedaagse koorts had men koorts op de eerste en derde dag en duurde de koorts vaak zeven periodes, met een crisis na twintig dagen. Vierdaagse koorts hield langer aan, maar gold als ongevaarlijk en zou tegen andere ziektes beschermen.

Net als in gewone amuletten komt vaak de formule διαφύλαξον of φύλαξον voor, maar ook θεράπευσον en ἀπόστησον, of van die werkwoorden afgeleide vormen. Volgens U. Wilcken,³⁹⁸ een papyroloog die de editio princeps uitgaf van PGM XVIII b, wijst het werkwoord θεράπεύω erop dat een ziekte de directe reden was voor het maken van een amulet, maar dat, omdat er in de amulet verschillende soorten koorts worden opgesomd, het eveneens moet beschermen tegen andere soorten koorts in de toekomst, zodat de amulet zowel therapeutisch als profylactisch van aard is.

Naast die uitgevoerde amuletten, zijn er ook twee recepten tegen koorts waarvan het niet goed duidelijk is of ze nu therapeutisch dan wel profylactisch zijn. De ene, PGM VII 211-12, is tegen koortsrillingen (πρὸς ῥιγοπυρέτιον) en de andere, PGM VII 213-14, tegen overdaagse en nachtelijke koorts (πρὸς καθημερινόν, νυκτερίνον), maar ze maken beiden gebruik van een middel op basis van dezelfde plant: de olijfboom (*Olea europaea* L.).³⁹⁹ In het eerste recept wordt olijfolie gebruikt. Olijfolie zelf werkt kalmerend en verkoelend bij uitwendig gebruik en zou een positieve invloed kunnen hebben op het helen van koorts. Het kan hier echter evengoed om een preventief ritueel gaan waarbij de olie van het heiligbeen tot de voeten moest gesmeerd worden tijdens het uitspreken van een spreuk. In het tweede recept past men olijfbladeren toe, die bij orale inname een antibacteriële, immuniteit stimulerende en koortswerende werking hebben, maar die hier als een amulet gebruikt worden: εἰς φύλλον ἐλαίας εἰς τὸ λευκὸν ἐπίγραψον (het teken voor de zon), εἰς τὸ μέλαν ἐπίγραψον (het teken voor de maan) καὶ περίαπτε: op een olijfboomblad langs de witte zijde (de onderzijde dus, die er wat zilvergrijs uit ziet) moet men het teken voor de zon schrijven en op de zwarte zijde (de donkergroene bovenzijde van het blad) het teken van de maan en die blaadjes moet men om binden. Er is ook een uitdrijving overgeleverd, PGM XVII b, waarin de bezworen demonen Dionysios moeten genezen van koortsrillingen en verschillende soorten koorts.

³⁹⁷ 'Genees Heleen, die NN heeft gebaard, van elke ziekte en van elke koortsrilling en van dagelijkse koorts, van tweedeaagse, driedaagse, vierdaagse.'

³⁹⁸ R.W. Daniel, *P. Mich. Inv. 6666: Magic*, ZPE 50 (1983), 147.

³⁹⁹ G. Verhelst, *Groot handboek geneeskrachtige planten*, Wevelgem 2006², 335-36.

Een andere gevreesde en vaak voorkomende kwaal in Egypte was een schorpioenenbeet. Nikandros van Kolophon⁴⁰⁰ (2^{de} eeuw n.Chr.) onderscheidt in zijn *Theriaka* op basis van de kleur de verschillende soorten schorpioenen en de ziektes die ze veroorzaken: de roodbruine, van onderen gelige Europese huisschorpioen (*Euscorpius carpathicus*) noemt hij λευκός, waarschijnlijk omdat de net uitgekomen schorpioentjes wit van kleur zijn. Deze schorpioen is klein en zijn steek is niet gevaarlijker dan een bijen- of wespensteek. Er zijn ook grotere en gevaarlijkere schorpioenen zoals de veldschorpioen (*Buthus occitanus*) of de schorpioenen van het geslacht *Androctonus*, die, zoals de naam het zegt, afhankelijk van de ondersoort gemakkelijk een kind kunnen doen sterven door sterke koortsverwekkende beten of die hartstoringen en bewusteloosheid kunnen veroorzaken. Vanzelfsprekend wilde men zich dus hiertegen beschermen en droeg men amuletten om ze weg te jagen (ἀποδιώξετε) (PGM CXIII). Op de amuletten staan naast het woord σκορπίος vooral voces magicae (PGM CXII en CXIII). In PGM XXVIII a-c staan drie zeer gelijkaardige amuletopschriften, waarbij de schorpioen van Artemis, σκόρπιος Αρτεμίσιος moet gebonden worden.⁴⁰¹ Naast deze beschermende amuletten bevindt zich in het corpus ook een recept (PGM VII 193-96) voor een middeltje dat de pijn van schorpioensteken wegneemt door op een rein stuk papyrus magische tekens te schrijven en dit op de plaats van de steek te houden.

Een derde nu voor ons relatief gemakkelijk te verlichten kwaal is hoofdpijn en migraine. Naast amuletten zijn er ook in dit geval andere helingstechnieken terug te vinden in het corpus. In PGM VII 199-201 wordt olijfolie gebruikt tegen migraine (ήμικράνιον). Met die olie in de handen moet men een spreuk opzeggen. Het lijkt het begin van een soort ritueel, maar er wordt geen verdere info gegeven hoe het moet geïnterpreteerd worden of wat de nevenhandelingen zijn. De spreuk gaat als volgt: ὁ Ζεὺς ἔσπειρεν λίθον ῥαγός· σχίζει τὴν γῆν. οὐ σπείρει· οὐκ ἀναβαίνει,⁴⁰² en moet volgens mij symbolisch gezien worden: het druivenpitje staat waarschijnlijk voor de hoofdpijn die het hoofd net als de aarde doet splijten, waarna de tweede zin de hoofdpijn moet doen afnemen.

PGM VII 201-2 bevat een recept voor een soort compres van rood perkament met daarop een magisch teken geschreven, nl. Abrasax, en wat de tovenaars of patiënt ook maar wil

⁴⁰⁰ A. Steier, RE III.2 (1929) s.v. *Spinnentiere*, 1804-5; Leven 2005, 650-651 (zie noot 396).

⁴⁰¹ Twee mythes worden hier met elkaar verwoven: die van Artemis die Orion doodt en die van de pochende Orion die gedood wordt door een kleine schorpioen. S. Eitrem, *Der Skorpion in Mythologie und Religionsgeschichte*, SO 7 (1928), 53-55.

⁴⁰² 'Zeus zaaide een druivenpit gezaaid: hij splijt de aarde. Hij zaait niet. Het kiemt niet.'

toevoegen (τὰ κοινά). Waarschijnlijk moet hier iets dergelijks aangevuld worden: 'Neem mijn hoofdpijn weg, van mij, NN, zoon/dochter van NN.'

De behandelingen van de in het corpus minder vaak aan bod komende kwaaltjes,⁴⁰³ als wondroos (ἐρυσίπελας), harde borsten (μασθῶν σκληρίαν), gezwollen testikels (βουβῶνα), lopende ogen (ρεῦμα ὀφθαλμῶν), slapeloosheid (ἀγρυπνῇ), heupjicht (ισχιάδα), hoest (βῆκα), lepra (ελεφαντιῶντι), pijn aan de borsten en baarmoeder (μαζῶν καὶ μήτρας πόνον), bloedvloed (αἱμαρροϊκόν) zijn gelijkaardig aan die van de vaker voorkomende ziektes of symptomen. Tegen de laatstgenoemde drie kwalen worden in PGM XXII 1-27 opnieuw homerische verzen als amuletopschrift gebruikt.

Meestal staan de korte medische receptjes gegroepeerd in handboeken of uittreksels, zoals bijvoorbeeld in PGM CXXIII a-f /SM 96. Daar er verschillende vergelijkbare fragmenten van een beter bewaarde tekst zijn gevonden in drie verschillende talen, veronderstelt men dat er werkplaatsen bestonden waarin men in massa dergelijke recepten voor een groot publiek produceerde.⁴⁰⁴

Of deze middeltjes effectief baatten bij de bovengenoemde ziektes lijkt vanuit medische standpunt onwaarschijnlijk, tenzij ze psychologisch inwerkten op de patiënt. Mocht de genezing twijfelachtig zijn, dan had men een recept (PGM XII 351-64) waarmee men kon berekenen hoelang men nog zou leven of wanneer men zou sterven aan de ziekte.

Wat betreft recepten waarin planten e.d. voorkomen, is, naar mijn mening, de effectiviteit omstreden.⁴⁰⁵ In de PGM komen namelijk plantenbijgeloof en botanica/farmacologie/geneeskunde naast elkaar voor. Zo'n 450 verwijzingen naar planten, mineralen, dierlijke producten, kruiden en andere substanties die geneeskundig actief zijn, komen in totaal voor in de Griekse, Koptische en demotische PGM-fragmenten.⁴⁰⁶ Plantenbijgeloof is het geloof in de magische heling, het wonder en de toverkracht die in planten zitten en het is eerder ontstaan dan de wetenschappen.⁴⁰⁷ PGM VII 149-54 bevat twee effectieve recepten. Hoewel men in onze huidige maatschappij niet zou verwachten dat geitengal en oleander (*Nerium oleander* L.) zouden helpen tegen het weren van wantsen (κόριας) en luizen (ψύλλους) in huis, hebben beide een geneeskrachtige werking. Zo is oleander een

⁴⁰³ Respectievelijk SM 88 1-5, PGM VII 208-9, 209-10, 197-8, SM 74 1-7 en 8-21, PGM VII 203-7, XXII 15-17, 9-10 en 2-6.

⁴⁰⁴ Daniel – Maltomini 1992, 231 (zie noot 6).

⁴⁰⁵ Cfr. infra waar in het voorbeeld met de olijven wel een heelzame plant werd gebruikt, maar niet op een helende wijze.

⁴⁰⁶ J. Scarborough, *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots*, in: C.A. Faraone - D. Obbink, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 156-7.

⁴⁰⁷ F. Pfister, RE XIX. 2 (1938) s.v. *Pflanzenaberglaube*, 1446.

plant waarvan de bestanddelen zeer giftig⁴⁰⁸ zijn bij inname. Zelfs het water waarin de bloemen hebben gestaan, is giftig. Vergiftigingsverschijnselen zijn maag- en darmontstekingen, braken, buikloop en hartzwakte. Als het opeten van een blad al dodelijk kan zijn voor een kind, dan moet het aftreksel ervan in zoutwater tegen insecten zoals luizen zeker werkzaam geweest zijn. Evenzo met wantsen. Wantsen zijn dieren die zelf een zeer doordringende geur verspreiden. Ofwel raken ze door de geitengal in verwarring waardoor ze het huis niet binnenkomen, ofwel sterven ze door dit zuur.

Voor een juiste dosering en een bijsluiting met eventuele complicaties is het nog enkele eeuwen te vroeg, maar basisrecepten voor aftreksels die iedere huisvrouw kende, bestonden wellicht al.

In PGM XII 401-44 staat er dan weer iets wat de op empirie gebaseerde elementen van deze 'proto-farmacologie' onderuit lijken te halen. Deze papyrus bevat immers een lijst met verklaringen (ερμηνεύματα), of beter codenamen, voor magische ingrediënten die voorafgegaan wordt door de volgende tekst: 'Ερμηνεύματα ἐκ τῶν ἱερῶν μεθρημηνευμένα, οἷς ἐχρῶντο οἱ ἱερογραμματεῖς. διὰ τὴν τῶν πολλῶν περιεργίαν τὰς βοτάνας καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐχρῶντο, εἰς θεῶν εἰδῶλα ἐπέγραψαν, ὅπως μὴ εὐλαβούμενοι περιεργάζωνται μηδὲν διὰ τὴν ἐξακολούθησιν τῆς ἀμαρτίας. Ἡμεῖς δὲ τὰς λύσεις ἡγάγομεν ἐκ τῶν πολλῶν ἀντιγράφων καὶ κρυγίμων πάντων.⁴⁰⁹ Zoals de tekst zegt, dienen deze codenamen ervoor dat de gewone mens zich niet aan het uitvoeren van magie zou wagen. Het kan ook zijn dat men hiermee indirect zijn status als tovenaars wou beschermen. In totaal zijn het zo'n 37 namen die geheim moesten blijven of zeer krachtig moesten lijken, omdat ze van speciale krachtige dieren afkomstig waren, zoals:

Een slangenhoofd: bloedzuiger

Een 'bal van draad' van een slang: dit betekent zeepsteen

Bloed van een slang: hematiet

⁴⁰⁸ A. Voet – A. de Dieu, *Giftige planten: Frisgroen! Gifgroen?*, Antwerpen 1995 (elektronische versie van de brochure: http://www.tuinkrant.com/tkarchief/tk/info/giftig_frisgroen_gifgroen.htm, laatst geraadpleegd op 30 juli 2007).

⁴⁰⁹ 'Interpretaties die vertaald zijn uit de heilige geschriften, waarvan de hierogrammateis gebruik maakten. Door de nieuwsgierigheid van de massa maakten ze (sc. de hierogrammateis) inscripties van de planten en de andere dingen, waarvan ze gebruik maakten, op beelden van goden, opdat ze (sc. de massa), wanneer ze niet voorzichtig zijn, andermans dingen zouden doen (sc. magie beoefenen) door het begaan van een vergissing. Maar wij hebben de verklaringen van deze namen verzameld uit de vele kopieën en allemaal geheim.'

Een been van een ibis: een wegedoorn

Bloed van een rotsklipdag (*Procavia capensis*): werkelijk van een rotsklipdas

Tranen van een baviaan: sap van dille

....

Andere ‘geheimdoenerij’ bestaat over samengestelde ingrediënten, waarvan de benamingen niet veel zeggen over de substanties.⁴¹⁰ *Κῦφι*, een oude heilige Egyptische wierook, zalf en eetbaar geneesmiddel, dat volgens geleerden als Dioskorides, Oribasius en Paulus van Aegina uit zo’n 36 ingrediënten bestaat, is daar zo’n voorbeeld van en komt in een viertal PGM’s voor. Zo’n voorbeeld is PGM IV 2967-3006, dat net zoals PGM IV 286-95 tevens een *βοτανήαρσις* is, een tovermiddel om planten te plukken. Kruiden werden namelijk als heilig en van de goden beschouwd, zoals uit het gebed in PGM IV 2967-3006 kan afgeleid worden (*ἐσπάρης ὑπὸ τοῦ Κρόνου, συνελήμφθης ὑπὸ τῆς Ἥρας...*).⁴¹¹ Een ritueel waarin planten gewijd worden zoals PGM IV 2967-3006, deed de kruidkundige ontzag hebben voor de goddelijke eigenschappen en zijn eigen functie.⁴¹² Het was een vorm van verering. Goden zouden namelijk de planten tot medicijnen maken voor de mensen, zodat ze werkzaam worden voor het doel waarvoor ze geplukt waren (*μετ’ εὐχῶν ἀνασπᾷ τὸ φυτὸν ἐξ ὀνόματος ἐπικαλούμενος τὸν δαίμονα, ᾧ ἡ βοτάνη ἀνιέρωται, πρὸς ἣν λαμβάνεται χρεῖαν, παρακαλῶν ἐνεργεστέραν γενέσθαι πρὸς αὐτήν*).⁴¹³ Voorwaarden voor een goede wijding van de planten waren een reiniging van het lichaam en men moest ook natrium sprenkelen en de hars van een dennenboom driemaal rond de plaats dragen in een cirkel en dan met diezelfde rook de planten beroken. Hars van dennenbomen diende net als mirre hars voor de zuivering van planten. Het rondgaan in een cirkel is een magische en rituele handeling. Harsen en natron werden beide reeds gebruikt bij de Egyptische mummificatie omwille van hun reinigende functie.⁴¹⁴

Een recept dat vóór het wijden en activeren van de kracht van de planten hoort te komen, is PGM IV 286-95, dat, hoewel het door H. Betz met dezelfde term is betiteld als PGM IV 2967-3008, echt dient om toe te passen voor het plukken. Net zoals bij Thessalos van

⁴¹⁰ Scarborough 1991, 160 (zie noot 406).

⁴¹¹ ‘Je bent gezaaid door Kronos, jij bent ontvangen door Hera.’

⁴¹² Scarborough 1997, 157 (zie noot 406).

⁴¹³ ‘Onder het bidden trekt hij de plant uit, terwijl hij de demon, aan wie de plant is gewijd, bij zijn naam aanroept, en het doel waarvoor hij is aanroepen, vragend dat ze (sc. de plant) daarvoor (sc. de ziekte) werkzamer wordt.’

⁴¹⁴ Scarborough 1997, 173 noot 225 (zie noot 406).

Trales en Dioskorides moet de kruidkundige (ῤιζοτόμος) blijkbaar ook hier voor dageraad (πρὸ ἡλίου) op pad gaan en de plant plukken, die ermee bedreigt wordt dat, als ze niet wil meewerken, de aarde haar niet meer zal beregenen. Het is met andere woorden eenzelfde soort van eed die we reeds in de liefdesmagie zagen. Vervolgens werd dan bij dageraad de plant geplukt.⁴¹⁵ Het gebruik om door middel van handelingen, gebeden en bezweringen de plant in bezit te nemen,⁴¹⁶ was niet alleen een Grieks gebruik dat ook bij vele geleerden in natuurkundige werken voorkwam; men kende het zowel in Egypte, zoals de eerste regel van PGM IV 2967-3006 aangeeft,⁴¹⁷ als in andere culturen.⁴¹⁸

Naast al de middeltjes tegen bovengenoemde ziektes bestonden er ook voor medische problemen zoals conceptie en anticonceptie. Zo vermeldt SM 79 korte receptjes met telkens een korte spreuk die een man moet zeggen nadat hij geslachtsgemeenschap heeft gehad: ἐκκέχυκα τὸ ξῆμα τοῦ Αβραθίου εἰς τὴν φύσιν τῆς δ(εῖνα) en δὸς σοῦ τὴν ἡδονὴν τῷ δεῖνα · μετέδωκά σοι τὴν ἐμὴν ἡδονήν, ἡ δεῖνα. ἐν δὲ τῇ κοιλίᾳ σου ἔχευσα τὸ αἷμα τοῦ Βαβραῶθ.⁴¹⁹ Opmerkelijk is dat het mannelijke zaad hier als het bloed van een god of demon wordt gezien. Waarschijnlijk heeft dit te maken met het feit dat men dacht dat bloed en zaad een afscheiding waren van of iets te maken hadden met goddelijk licht.⁴²⁰ Qua woordgebruik en inhoud komen deze verzen overeen met het φυσικλείδιον-recept in het hoofdstuk “*Liefdesmagie: voor liefde of seks*”.

Drie recepten (PGM LXIII 24-25, 26-28 en PGM LXV 1-4) die voor anticonceptie (ἀσύνλημπτον) dienen, zouden werken door middel van amuletten. Terwijl in het laatste enkel sprake is van een spreuk (διαφυλάξετε ἀπὸ τοῦ συλ[λημπτικοῦ] αὐτοδαίμονος) die op een niet nader genoemd materiaal moet geschreven worden, moet in de andere twee een boon (κύαμον) gedragen worden, die ofwel doorboord is (τετρη[μ]ένον) ofwel is aangevreten door een wormpje (θηράφιον). Waarschijnlijk staat de boon hier symbool voor de baarmoeder waarvan de kiemkracht door het aanvreten of doorboren is vernietigd en probeert men op die manier met de amulet hetzelfde over te brengen op de patiënte. Een vierde anticonceptiemiddeltje dat bij de tekstvoorbeelden

⁴¹⁵ Id., 157.

⁴¹⁶ A. Delatte, *Herbarius: recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961, 14-15.

⁴¹⁷ ‘Παρ’ Αἰγυπτίοις αἰεὶ βοτάναι λαμβάνονται οὕτως.’: ‘Bij de Egyptenaren worden planten altijd zo geplukt.’

⁴¹⁸ Scarborough 1997, 157 (zie noot 406).

⁴¹⁹ ‘Ik heb het bloed van Abrathios in de geslachtorganen van NN gegoten.’ en ‘Geef je genot aan NN. Ik heb jou mijn genot gegeven, ik, NN, heb in je buik het bloed van Brabrooth gegoten.’

⁴²⁰ Daniel – Maltomini 1992, 158 (zie noot 6).

uitgebreider zal behandeld worden, is daarentegen een stuk ingewikkelder en huiveringwekkender.

Tekstvoorbeelden

In deze reeks voorbeelden staan geen korte recepten, omdat ze al duidelijk genoeg besproken werden in de inleiding. Wel volgen er twee mooie voorbeelden waaruit het syncretisme van astrologie, geneeskunde en bijgeloof blijkt.

PGM XII 351-64

De sfeer van Demokritos

4^{de} eeuw n. Chr.

Dit hierboven reeds aangehaalde hulpmiddeltje, waarvan een gelijkaardige versie is

α	ι	ιβ
β	ια	κ
γ	ιγ	κγ
δ	ιδ	κε
ζ	ις	κς
θ	ιζ	κζ
ε	ιε	κβ
ς	ιη	κη
η	κα	κθ
ιβ	κδ	λ

Figuur 9

toegeschreven aan Petosiris, een mythologische Egyptische astroloog, gaat er hier prat op door de filosoof Demokritos (5^{de} eeuw na Chr.), die volgens de traditie ook magie praktiseerde, geschreven te zijn.⁴²¹ Het dient om na berekening van een getal aan de hand van de som en het quotiënt van enkele numerieke waarden van woorden, te weten te komen of een zieke het zal halen of zal sterven (προγνωστικὸν ζωῆς καὶ θανάτου). De eerste waarde is die van de dag van de maan(d) waarop de patiënt ziek is geworden. Te beginnen vanaf de nieuwe maan werd immers aan iedere dag een nummer van 1 tot 30 gegeven.⁴²² Dat

getal moest dan opgeteld worden met de numerieke waarde van de voornaam (τὸ ὄνομα τὸ ἐκ γενετῆς) en vervolgens gedeeld worden door 30 (letterlijk staat er: βλέπε, πόσαι τρ<ι>ακάδες γίνονται: zie hoeveel keer er 30 is). Het bekomen getal moest men dan opzoeken in het rooster: ἂν ᾗ ἄνω ἢ ψῆφος, ζήσῃ, ἐὰν δὲ κάτω, τελευτήσῃ.⁴²³ Hoewel het rooster hier rechthoekig is, wordt het toch σφαῖρα (sfeer) genoemd.

PGM XXXVI 320-32

Anticonceptiemiddeltje

4^{de} eeuw n. Chr.

Ook in dit anticonceptiemiddeltje (ἄσύνλημπτον) komt er astrologie aan te pas. De ingrediënten en handeling stemmen goed overeen met het beeld dat we hebben van een heks en haar magische brouwseltjes: men moet zoveel zaadjes van een soort wikke

⁴²¹ Betz 1986, 334 (zie noot 4).

⁴²² Id., 165 noot 88.

⁴²³ 'Als het nummer is in het bovenste gedeelte, zal hij leven, als het beneden is, zal hij sterven.'

(ὄροβος) (*Vicia ervilia* L.)⁴²⁴ nemen als de jaren die een vrouw steriel wil blijven (ἱνα μίνης ἀσύνημπος). Die zaadjes moet men dan in het menstratiebloed (τὰ καταμήνια) van die vrouw dopen en vervolgens in haar genitaliën (φύσιν) stoppen. Dan moeten de zaadjes in de mond van een gevangen kikker gepropt worden (βάλε), zodat ze binnengeslikt worden. De kikker moet vrijgelaten worden op dezelfde plaats waar hij was gevangen.

Het tweede deel van de πράξις bestaat uit het maken van een amulet. Deze amulet is geen gewone steen of metalen hangertje met opschrift, maar een zakje van reekalfjesleer (δέρμα ἐλάφιον), dichtgebonden met een stukje muilnierleer (δέρματι βούρδωνος). De vulling van dit zakje bestaat uit een zaadje van bilzekruid (ἡοσκύεμος) (*Hyoscyamus niger* L.), dat gedoopt is in paardenmelk, neuskeutels/slijm van een koe (ἀπομύξης ἀπὸ βοός) en oorsmeer⁴²⁵ van een muilezelin (ρύπον ἀπὸ ὠτίου μούλας), gemengd met graankorrels. Het amulet moet men rond zich binden, wanneer de afnemende maan (ἀποκρουστικῆς οὔσης τῆς σελήνης) in een vrouwelijk teken (θηλυκῶ ζῳδίῳ) en in de planeet Mercurius of Saturnus staat. Bilzekruid was reeds zeer gekend in de Grieks-Romeinse geneeskunde en wordt nog steeds gebruikt in de moderne farmacognosie en volksgeneeskunde. Bij Dioskorides wordt wikke gebruikt voor de behandeling van huidziektes. Inwendige inname kan hoofdpijn, bloederige urine en darmverstoring veroorzaken.⁴²⁶ De plant werd ook gebruikt om kanker te behandelen tot in de vroege 19^{de} eeuw. Preparaten van bilzekruid hebben atropine-achtige effecten en worden nu enkel gebruikt bij het behandelen van spasmen in de urinebuis.⁴²⁷

⁴²⁴ Scarborough 1997, 158 (zie noot 406).

⁴²⁵ Betz 1986, 277 noot 42 (zie noot 4).

⁴²⁶ Scarborough 1997, 158 (zie noot 406).

⁴²⁷ Id., 158.

8 Om veel te weten te komen en de toekomst te voorspellen

Met 'Ik zie, ik zie wat jij niet ziet' zou niet alleen Sneeuwwitjes stiefmoeder, maar ook elke tovenaars die in bezit was van magische handboeken zijn dag kunnen beginnen. Dat niet alleen de helende en liefdesmagie, die behandeld zijn in de vorige hoofdstukken, in trek waren, toont de grote hoeveelheid aan papyri waarin recepten staan voor het verkrijgen van aanwijzingen over verborgen waarheden, de toekomst, het heden en het verleden. De recepten maken echter niet steeds gebruik van dezelfde technieken. De voor ons uit literaire fragmenten meest bekende religieuze rituelen zijn het orakel van de Pythia van Apollo te Delphi en het bestuderen van de vlucht van vogels waarbij men zich dan een vraag stelde die, hetzij door een gunstig teken, hetzij door een openbaring van een god werden beantwoord. Voorbeelden van dergelijke vragen, die eerder van religieuze dan van magische aard zijn, zijn PGM XXX a-f en XXXI a-c.⁴²⁸ De technieken die hier nu aan bod zullen komen, zijn vooral het schouwen en het zenden en vragen van dromen.

Het Griekse woord voor de profetische kracht of gave van divinatie is *μαντεία*. Diegene die die gave uitoefende werd *μάντις* genoemd. De stam van deze twee woorden is volgens G. Luck nauw verwant aan die van de woorden *μαίνομαι* en *μανία*.⁴²⁹ Waarschijnlijk hadden de Grieken zelf bemerkt dat in sommige gevallen bij het divineren sprake was van een abnormale staat van de geest. In tegenstelling echter tot *μανία* echter duurde deze toestand niet zo heel lang.

Die abnormale bewustzijnstoestand, ook wel eens *ἑκστασις* (letterlijk: uit jezelf plaatsen) genoemd, kan op verschillende manieren verkregen worden,⁴³⁰ zoals zelfhypnose, monotoon geneurie van gebeden of magische formules, de inname van drugs (kruiden, paddestoelen, toxische substanties), de inhalatie van aromatische dampen, dansen of vormen van oefeningen (bv. draaiende derwisjen), maar hij kan ook door een bezetting van een god of demon veroorzaakt worden. Dit wordt ook wel eens *σύστασις* genoemd. Dit laatste is het geval in vele recepten die dienen om een voorspellende droom te verkrijgen. Enkele daarvan wijzen zelfs op die korte abnormale bewustzijnstoestand door te vermelden dat de god na drie uur vertrekt. Maar niet alle voorspellingen gebeurden door die abnormale staat op te wekken. Bij het interpreteren van dromen of bij astrologie was zo iets bijvoorbeeld niet nodig.⁴³¹

⁴²⁸ H. Betz laat deze weg uit zijn vertaling.

⁴²⁹ Luck 1985, 229 (zie noot 18).

⁴³⁰ Id., 242.

⁴³¹ Luck 1985, 229 (zie noot 18).

Een ander Nederlands woord dat afgeleid is van het Grieks en voorspellen betekent is profetie. Een προφήτης is dan ‘diegene die voor iemand anders spreekt’ en die iemand is meestal een god.⁴³² In het geval van de PGM’s zou het jongetje (παῖδιον) dat als medium optreedt bij het schouwen in een lamp of schaal (PGM V 1-53) zo genoemd kunnen worden, omdat hij diegene is die spreekt voor de god, of diegene is door wie een god spreekt of zijn plannen openbaart. De benamingen van de priesters die de wartaal van de Pythia interpreterden zijn daar een uitzondering op. In dat geval was eigenlijk de Pythia diegene die rechtstreeks contact had met de god(en) en dus zowel μάντις als προφήτης was. Ook het werkwoord χρηματίζω (door godspraak te kennen geven) wordt vaak gebruikt, wanneer de uitvoerder aan de god vraagt om hem kennis te geven.

Grofweg kunnen we in de fragmenten over profetie twee opdelingen maken: diegene die kunnen uitgevoerd worden in wakkere toestand en diegene waarbij de boodschap of voorspelling door middel van een droom, in slaaptoestand dus, komt. De benamingen voor de manieren van voorspellen die men in waaktoestand kan uitvoeren, bevatten meestal het woord μαντεῖον (bv. ‘Ομηρομαντεῖον, φιαλομαντεῖον...) en worden met ‘orakel’ vertaald. Orakel⁴³³ kan verstaan worden als de kracht die de berichten inspireert die worden verkondigd vanuit een andere wereld en die geïnterpreteerd moeten worden. In sommige gevallen kan orakel ook slaan op een antwoord gegeven door een priester of priesteres bij het schrijn van een godheid (bv. het orakel van Besas in PGM VIII 64-110). Omdat we hier met magie die thuis wordt uitgevoerd en niet met religie bezig zijn, past de derde betekenis van ‘orakel’ als de schrijn van een god zelf, een tempel dus, niet.

Een eerste soort μαντεῖον waarin geen een priester, tempel, tovenaars of trance-toestand aan te pas komt, althans niet als er wordt afgegaan op het recept, maar dat zeer gemakkelijk zelf uit te voeren lijkt, is een ὁμηρομαντεῖον⁴³⁴ (PGM VII 1-148 en SM 77). Dit recept bevat enkel een lijst met 216 homerische verzen waarbij men waarschijnlijk drie dobbelstenen of bikkelstenen met nummertjes van 1 tot 6 gebruikte. Elk vers is willekeurig uit de Ilias of de Odysseia gekozen en is bij een lettercombinatie geplaatst⁴³⁵ die loopt van ααα tot ζζζ. Men moet drie keer gooien met de dobbelsteen, waarbij de volgorde van de worpen van belang is. De verschillende combinaties van de nummers 3, 4 en 5 kunnen immers 534 (εγδ’), 543 (εδγ’), 345 (γδε’), 353 (γεδ’), 435 (δγε’) en 453 (δεγ’) vormen en

⁴³² Id., 229-30.

⁴³³ Id., 240.

⁴³⁴ Betz 1986, 118-119 (zie noot 4); Ogden 2002, 208-209 (zie noot 46); Daniel – Maltomini 1992, 148 (zie noot 6).

⁴³⁵ De Grieken gebruikten letters om getallen uit te drukken.

leveren dus niet dezelfde verzen en verklaringen op. Waarschijnlijk moest men een vraag stellen of in gedachte houden en levert het geworpen vers hier dan een vaag, door de uitvoerder zelf te interpreteren antwoord op, zoals bij σδβ': θάρσει, μηδέ τί τοι [θ]άνατος καταθύμος ἔστω⁴³⁶ of bij γεσ ὀπποῖόν κ' εἴπη[σθαι] ἔπος, τοῖόν κ' ἐπακούσα]ις.⁴³⁷ Dergelijke ambigue antwoorden zijn niet enkel eigen aan deze doe-het-zelf orakels, maar ook aan diegene die in tempels in religieuze sfeer plaatsvonden. Denk maar aan de misinterpretatie van het orakel door de Lydische koning Kroisos bij Herodotos. Een aan het ὀμηρομαντεῖον verwant orakel, is het ἡμερομαντεῖαι καὶ ὥραι. (PGM VII 155-167), waarbij men waarschijnlijk uit dertig genummerde steentjes of lotjes eentje moest trekken om te weten wanneer men het best een orakel uitvoerde.

Een ander en al veel ingewikkelder recept om nog meer over de toekomst te weten te komen, is de αὐτοπτος, of ook wel specifiekere πρόγνωσις of προγνωστική πράξις genoemd. Hoewel deze termen duidelijk maken dat ze geen gebruik maken van een ander medium buiten zichzelf (αὐτο-) en ze dienen om de toekomst te weten te komen, geven ze net als de vage termen premonitie en precognitie niet weer hoe ze precies gebeuren, met andere woorden door welke voorwerpen de goddelijke kracht wordt verkregen.⁴³⁸ Nu eens gebeurt het door middel van een lamp (PGM IV 930-1114), een bronzen kom (PGM V 54-69) of een schaal (PGM IV 154-285), dan weer door een vinger onder de tong te houden (PGM III 263-75). Soms is het gewoon niet duidelijk hoe er wordt geschouwd (Va 1-3).

Wat wel duidelijk blijkt uit al deze αὐτοπτοι en πρόγνωσις-recepten, is dat dan het schouwen zelf, waarschijnlijk om in een andere bewustzijnstoestand te geraken, een heel ritueel, dat bestaat uit vasten, baden, waken of de aanwezigheid van priesters in hun kleren, vooraf gaat. Zo'n ritueel bereidt het medium voor, want men geloofde dat in een toestand van trance de ziel het lichaam verlaat en visioenen ontvangt.⁴³⁹ Hiervan zijn verschillende aanwijzingen te vinden in de magische papyri. Zo zegt PGM III 304 over het vasten: δεῖ προαγνέειν ἐ[πὶ] ἡμέρας τρεῖς⁴⁴⁰ en PGM IV 1100: προάγνευε δὲ πρὸ ἡμερῶν γ' ἄπὸ παντὸς.⁴⁴¹ Ook aan kleding wordt belang gehecht. In PGM III 305 moet men een wit rein kleed dragen en een krans van laurierbladeren op het hoofd. (ἐχων

⁴³⁶ 'Hou moed en laat de dood niet in je gedachten neer.'

⁴³⁷ 'Wat voor een woord je ook zou zeggen, een dergelijk zou je horen.'

⁴³⁸ Luck 1985, 243 (zie noot 18).

⁴³⁹ Id., 242.

⁴⁴⁰ 'Het is nodig gedurende drie dagen te vasten.'

⁴⁴¹ 'Onthou je drie dagen ervoor van alles.'

ἐσθῆτα [λευκή]ν καὶ κασάραν καὶ [ἐστε]μμένος δ[α]φ[ν]ίνω στεφ[άνω, ὃν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχει). In PGM IV 932-38 staan de volgende kledinginstructies: “Ὄταν μαντεύῃ, ἡμφιεσμένος προφητικῶ σήματι, κούκινα ὑποδεδεμένος καὶ ἐστεμμένος τὴν κεφαλὴν σου κλωνὶ ἐλαίας – ἔχέτω δὲ ὁ κλών ἐν μέσῳ σκόρδον μονογενὲς περιδεδεμένον – κρατῶν ψῆφον γχξγ ἐπὶ μασθοῦς,⁴⁴² καὶ οὕτως κάλει.⁴⁴³

Door dit vasten en de speciale kleding kan men na een gebed in contact met de god komen (σύστασις). Meestal wordt er ook een bewijs gegeven van deze unie of bezetting van het lichaam door die god. Zo is dat bijvoorbeeld in PGM III 273 het geval waar de uitvoerder er in zijn bede tot σύστασις om vraagt: κύριε, εἰ [θέλεις με προγνῶναι, καταβά]τω ἱέραξ ἐπὶ τὸ δένδρ[ο]ν.⁴⁴⁴

Daarna komt de ondervraging (σκέψις) en kan de uitvoerder aan de god vragen wat hij wil. (σὺ δὲ πυθοῦ, πε[ρὶ] οὗ θέλεις (PGM VII 736))⁴⁴⁵ De god zal pas weggaan wanneer hij is bevrijd (ἐρχέσθω ὁ θεὸς ὁ χρηματίζων<ν> μοι καὶ μὴ ἀπερχέσθω, ἄχρις ἂν ἀπολύσω αὐτόν PGM V 56-59).⁴⁴⁶ Bijna in elk recept staan aanwijzingen om de god vrij te spreken (ἀπολύσις) en te laten gaan. Deze ἀπολύσις bestaat uit een soort spreuk en soms ook uit een handeling zoals in PGM IV 930-1114: καμύσας ἀπόλυσον τὴν ψῆφον, ἣν κρατεῖς, καὶ βαστάξας τὸ στεφάνιον ἀπὸ τῆς κεφαλῆς σου καὶ τὴν πτέρναν ἀπὸ τοῦ δακτύλου, λέγε γ’ καμύων· ‘εὐχαριστῶ σοι, κύριε Βαῖνχωωωχ, ὁ ὢν Βαλσάμης· χώρει, χώρει, κύριε, εἰς ἰδίους οὐρανούς, εἰς τὰ ἴδια βασίλεια, εἰς ἴδιον δρόμημα συντηρήσας με ὑγιῇ, ἀσυνῇ, ἀνειδλόπληκτον, ἄπληγον, ἀθάμβητον, ἐπακούων μοι ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον.’⁴⁴⁷ Vaak wordt ook nog een

⁴⁴² Volgens de computus digitorum staan de letters γχξγ voor het getal 3663 en kan dat gevormd worden door zowel de linker- als de rechterhand in een dezelfde houding, maar dan in mekaars spiegelbeeld te houden. Merkelbach 1986, 308 noot 12 (zie noot 43).

⁴⁴³ ‘Wanneer je het orakel ondervraagt, gekleed in de gewaad van een profeet, geschoeid met stukken van de Egyptische palmboom en je hoofd omkranst met een twijg van een olijfboom – laat de twijg in het midden een eniggeboren stuk loek hebben dat er rondgewonden is – en terwijl je het getal 3663 op je borst houdt, roep hem dan zo.’

⁴⁴⁴ ‘Als je me de toekomst wil voorspellen, laat dan een valk afdalen op de boom.’

⁴⁴⁵ ‘Jij verneem, over wat je wil.’

⁴⁴⁶ ‘Laat de god die voorspelt naar mij komen en laat hem niet weggaan, totdat ik hem laat gaan.’

⁴⁴⁷ ‘Nadat je je ogen hebt gesloten, laat het steentje los dat je vasthoudt, en hef de krans van je hoofd en de hiel van zijn vinger, en zeg, terwijl je je ogen gesloten houdt, driemaal: “Ik dank je god, Bainchoooch, die is Balsames. Ga weg, ga weg, heer, naar je eigen hemelen, naar je eigen koninkrijken, naar je eigen loop. Hou

φυλακτήριον gemaakt om zich te beschermen en om waarschijnlijk goed uit de trance te komen, zoals ook in bovenstaand fragment werd aangegeven.

De recepten die dienen om te voorspellen door middel van een medium bevatten elementen die gelijkaardig zijn aan diegene die dienen om te voorspellen zonder medium. De elementen die daar meehelpen om in een andere bewustzijnstoestand te komen, worden in deze recepten zo goed als niet vermeld. Misschien is dit te wijten aan het feit dat niet de tovenaars zelf, maar het medium moet schouwen. Ook de nadruk op de kleding van de tovenaars is bij deze tweede groep niet aanwezig: enkel in PGM IV 88-99 geeft men kledingvoorschriften, maar daar betreft het dan nog wel het medium en niet de tovenaars: συνδονιάσας κατὰ κεφαλῆς μέχρ[ι] ποδῶν γυμνόν.⁴⁴⁸ In PGM IV 914-15 vermeldt men enkel dat medium en tovenaars een krans van alsem bladeren moeten dragen.

Over vasten wordt niets gezegd. Enkel PGM VII 544 vermeldt dat de jongen die als medium optreedt onbezoedeld en rein moet zijn: ὁ δὲ παῖς ἔστω ἄφθορος, καθαρός.⁴⁴⁹ In één recept, namelijk PGM V 1-53 staat op r. 47-53 een aanwijzing op welk tijdstip van de maankalender het het best is om dat ritueel uit te voeren.

Het ritueel begint vervolgens met het opzeggen van een gebed gericht aan een god, opdat hij zou komen (δεῦρό / ἦκε), verschijnen (φάνηθι) en/of zou voorspellen (χρημάτισον / ἐξήγησόν). Deze oproepen veronderstellen blijkbaar dat er sprake moet zijn van een vooraf plaatsgevonden σύστασις, maar die term komt in deze recepten nergens voor. Impliciet kan uit de recepten wel het bewijs van die σύστασις gehaald worden. Zo geeft PGM VII 575 als toetssteen immers: ἔαν εἴπῃ· ὁρῶ τὸν κύριον σ<ο>υ ἐν τῷ φωτί, λέγε· ἅγιε υμερί· εἰγесου· ἐν τῷ τηριουα· μενη σομιωα· αλααωρ· χωχενεμητωρ, καὶ οὕτως ἀποκρίνεται. ἐρώτω· ἄρσερετωθι· οὐημαντουρ.⁴⁵⁰ Ook PGM V 1-53 vermeldt zo'n controle. Een ἀπόλυσις staat slechts in de helft van de recepten vermeldt. Ook hier bestaan ze meestal uit een spreuk of handeling. Van een φυλακτήριον wordt er nergens gesproken.

Naast de bovenstaande voorbeelden van orakels of divinatiemethodes waarmee men in waaktoestand de toekomst of verborgen waarheden kon voorspellen of te weten komen,

me gezond, ongedeerd, niet geplaagd door geesten, vrij van rampspoed en vrees, mij aanhorend voor de rest van mijn leven.'

⁴⁴⁸ 'Nadat je de jongen die van kop tot teen naakt is in linnen hebt gehuld.'

⁴⁴⁹ 'Laat de jongen onbezoedeld en rein zijn.'

⁴⁵⁰ 'Als hij zegt: "Ik zie jou heer in het licht", zeg dan: "Heilige umeri eigesou in terioua mene somioo alaaor chochenemeter" en zo zal hij antwoorden. Vraag: "arseretothi ouemantour."'

kon men dit ook gedurende de slaap in een droom te weten komen. De meest bekende voorbeelden hiervan in religieuze sfeer zijn de droomorakels in de tempels van Asklepios. Ook binnen de PGM komen dergelijke droomorakelaanvragen voor. De meeste zijn lang uitgewerkte en ingewikkelde recepten voor droomaanvragen, maar er komen ook kortere, eenvoudigere recepten voor, waarin een aantal elementen van de ingewikkeldere droomaanvragen, niet in voorkomen. Deze laatsten zijn zo goed als allemaal betiteld met *ὄνειραιτητόν*. Een uitzondering zijn PGM VII 1009-16, dat de titel *ὄνειρομαντεῖον* draagt, en PGM VII 478- 490, dat geen titel draagt. De langere recepten dragen geen titel. Een nog andere ondersoort van deze droomaanvragen zijn de *ὄνειροπομποί*, droomzendingen, maar deze komen slechts in een zeer klein aantal voor (PGM XII 107-121 en 121-43).

De informatie die in slaaptoestand verstrekt wordt over de toekomst, wordt hier in tegenstelling tot de profetieën die worden uitgevoerd in een waaktoestand, meegedeeld in een droom door een dodengeest, een soort demon dus. Deze zou enkel in een droom aan levenden kunnen verschijnen.⁴⁵¹ Toch maken deze recepten geen deel uit van de nekromantie, waarin ook dodengeesten verschijnen, maar dan wanneer de orakelvrager in een waaktoestand is.⁴⁵²

Bij de oneiromantie is een duidelijke Egyptische invloed merkbaar. Hoewel men in de klassieke oudheid, afhankelijk van de auteur of het tijdstip, verschilt in opvatting over de bewustzijnsgraad van doden,⁴⁵³ blijken de recepten hier onderhevig te zijn aan de voorstellingswereld van de Egyptische godsdienst.⁴⁵⁴ De Egyptenaren dachten immers dat de doden verder leefden na hun dood en dat dit leven na de dood eeuwigdurend was. Vandaar dat voor hun graven meer waardevolle en duurzame materialen werden gebruikt en er meer aandacht aan werd besteed, dan aan hun tijdelijke aardse woonsten. Aan de doden, die als zeer machtig en bijna al wetend werden beschouwd, voedsel geven was dan ook belangrijk voor het verder zetten van het eeuwige leven. Meestal waren ze zeer

⁴⁵¹ Merkelbach 2001, 1 (zie noot 173).

⁴⁵² A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble 2003, 248.

⁴⁵³ Bij Homeros bijvoorbeeld (Odysseia 10. 488-540 en 11. 13-149) blijkt een dode enkel bewustzijn te hebben en in staat te zijn te communiceren, wanneer hij bloed heeft gedronken. Zo voert Odysseus bij het afdalen in de onderwereld 's nachts een ritueel uit, waarbij rond een kuil en vuur plengingen van honingmelk, wijn, water, en olijfolie, samen met gestrooide gerst (offers voor niet magische doeleinden) en zwart vee (de kleur van de onderwereld) worden geofferd en totaal verbrand (holocaust). Het afgetapte bloed van de dieren wordt in de kuil aan de geesten te drinken gegeven. Dit geeft hen tijdelijk kracht en helpt de communicatie met de levenden. Deze manier van handelen zou zo doorheen de ganse antieke literatuur gebleven zijn. Odgen 2002, 179 (zie noot 46).

⁴⁵⁴ Merkelbach 2001, 2-4 (zie noot 173).

vriendelijk gezind ten opzichte van de levenden, maar ze konden ook belust zijn op wraak.⁴⁵⁵

Het was toen zeer gewoon om dromen over doden te hebben⁴⁵⁶ en de geesten van de doden die recent gestorven waren kwamen er het meest in voor.⁴⁵⁷ In de Griekse literatuur is de vroegste droom, hoewel die niet van een dode komt, te vinden in de Ilias (2.5). Achteraf bleek het een bedriegelijke droom te zijn, maar het feit dat de hoogste bevelhebber die droom kreeg, zag men als een goed teken om de opdracht in de droom te vervullen. Uit de reacties op deze droom van Agamemnon blijkt ook dat, net zoals in het Oude Testament, de dromen die ervaren werden door koningen, priesteres en profeten achtenswaardiger waren dan die van anderen.⁴⁵⁸ Een vroege vermelding van een droom mét dodengeest komt ook voor in de Ilias (23. 62-76). Daarin verschijnt de dode Patroklos aan zijn vriend Achilles.

Over vanwaar de dodengeesten kwamen, is men het binnen de Griekse literatuur niet eens. Evenmin is het men eens over de godheid onder wiens bevel de goden staan. Terwijl het vroeger hoofdzakelijk Zeus was, passeerden later ook Hermes, Apollo, Pan, Ino, Asklepios en Herakles als Griekse goden de revue.⁴⁵⁹ Hermes' rol als dodengeestendrijver is makkelijk af te leiden uit het feit dat hij binnen de Griekse mythologie op verzoek van Zeus diegene was die de doden naar de onderwereld begeleidde.⁴⁶⁰ Binnen de Egyptische godsdienst geloofde men dat Helios-Re, de zon dus, een nachtelijke reis door de onderwereld maakte naar de aarde, omdat hij 's avonds onderging in het westen en 's morgens opkwam in het oosten. De rol van Apollo die ook wel met Helios wordt vereenzelvigd, is daarmee verklaard.

De manier waarop men door dromen informatie over de toekomst kon te weten komen, is in de PGM vooral incubatie (ἐγκοίμησις): men sliep in een ruimte waar men een droom ontving om die dan 's anderendaags te laten verklaren.⁴⁶¹ Dit ritueel bestond, buiten het dromen, ook uit een voorbereidend bidden, vasten en offeren. In de droom verscheen dan de oplossing voor iemands problemen of ziekten. Vandaar ook dat dergelijke rituelen ook wel benoemd worden met de term iatromantie.⁴⁶² In die zin onderscheidt ἐγκοίμησις zich dus van oneiroscope, omdat aan deze laatste geen dromenstimulerende handelingen

⁴⁵⁵ In die hoedanigheid worden ze dan gebruikt in recepten als exorcisme.

⁴⁵⁶ Volgens R. Merkelbach wordt dit door de cultuur bepaald. Merkelbach 2001, 5 (zie noot 173).

⁴⁵⁷ Id., 4-5.

⁴⁵⁸ Luck 1985, 233 (zie noot 18).

⁴⁵⁹ Bouché-Leclercq 2003, 217-218 (zie noot 452).

⁴⁶⁰ Id., 217-218.

⁴⁶¹ Merkelbach 2001, 14 (zie noot 173); Luck 1985, 231 (zie noot 18); Bouché-Leclercq 2003, 221 (zie noot 452).

⁴⁶² Luck 1985, 231 (zie noot 18).

voorafgaan,⁴⁶³ maar enkel de spontane dromen verklaard worden. Volgens Artitoteles is de beste dromeninterpreet diegene die analogieën opmerkt en het ware beeld achter het droombeeld herkent, want het echte beeld is vaak vervormd of veranderd doorheen het droomproces.⁴⁶⁴ Artemidoros van Daldi⁴⁶⁵ was een professionele dromeninterpreet met wetenschappelijke en didactische interesses. Hij verzamelde meer dan drieduizend dromen en hij had een goed beeld van de mensen, omdat hij observeerde wat de mensen beleefden na hun dromen. Daaruit trok hij dan conclusies voor latere vergelijkbare dromen.⁴⁶⁶

Uit de verschillende, langere en onbetiteld ἐγκοίμωσις-ritueelvoorschriften blijkt dat dit ritueel vooral bestaat uit een reiniging van het bed of het slaapvertrek, het maken van een slaapattribuut en het opzeggen van een gebed tot de god om een voorspellende droom te verkrijgen. De reiniging of zuivering van het bed of de kamer kan gebeuren met modder (in PGM II 65-183), maar ook met wierook (PGM V 370-446). In PGM II 20-25 gaat het als volgt: Ποίησ[ις] αὕτη· ἐσπέρας μέλλων κοιμᾶσθαι ὀνείῳ γέλακτι καθᾶρον σο[υ] τὴν στρωμνὴν, κ[λ]άδους δὲ δάφνης ἔχων ἐν χερσίν, ὧν καὶ ποίησις ὑπόκειται, λέγε τὴν ὑποκειμένην ἐπὶ κλησιν. ἔστω δὲ ἡ στρωμνὴ χαμαὶ ἢ ἐπὶ καθαρῶν θρύων ἢ ἐπὶ ψιᾶθου, κοι[μ]ῶ δὲ ἐπὶ τοῦ δεξιοῦ πλευροῦ χαμαὶ τε καὶ ἐν ὑπαίθρῳ.⁴⁶⁷ Ook belangrijk is het om te gaan slapen zonder aan iemand antwoord te geven (bv. PGM V 300: κοιμῶ μετὰ τὸ εἰπεῖν μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν).⁴⁶⁸

Als slaapattribuut moet men soms voorwerpen maken of beschrijven en ze vervolgens wijden om dienst te doen. In PGM V 370-446 is dat bijvoorbeeld een beeldje van Hermes, gemaakt uit een deeg van bloem, zand, zaden en planten, dat met een papyrusblad met een spreuk erop in een nis van linden hout is gelegd. In PGM I 1-64 zijn het met spreuken beschreven laurierbladeren en een strook papyrus. Waarschijnlijk moeten deze gewijde en dus krachtige voorwerpen, zoals PGM V 370 vermeldt, dienen om in de droom in contact te kunnen komen met een god of demon (καὶ ἐνθεὺς εἰς τὸ ζώδιον

⁴⁶³ Bouché-Leclercq 2003, 221 (zie noot 452).

⁴⁶⁴ Luck 1985, 235 (zie noot 18).

⁴⁶⁵ A.J. Festugière, *Artémidore: La clef des songes*, Paris 1975.

⁴⁶⁶ Luck 1985, 236-37 (zie noot 18).

⁴⁶⁷ 'Dit is de bereiding: 's avonds, wanneer je van plan bent te gaan slapen, reinig je bed met melk van een ezel, terwijl je lauriertakken, waarvan de bereiding volgt, in je handen houdt, en zeg de onderstaande invocatie op. Laat je bed op de grond zijn of op reine biezen of op een mat van biezen, ga slapen op je rechterzijde op de grond en in openlucht.'

⁴⁶⁸ 'Ga slapen zonder aan iemand antwoord te geven.'

ἐνπνευματώσεως εἵνεκεν).⁴⁶⁹ Volgens A. Bouché-Leclercq weerspiegelt deze handeling het geloof dat men de toekomst kon aanpassen door zijn droom te manipuleren.⁴⁷⁰

De gebeden zijn hier aan Hermes en Apollo gericht. Of het bij het gebed aan Hermes, die soms als de god van de geneeskunde wordt gezien, enkel de bedoeling was om, zoals bij de incubaties voor Asklepios, de juiste geneeswijze te weten te komen, is niet duidelijk.

In PGM II 1-64 staat er ook een 'lippenbalsemrecept' om zich 's anderendaags zijn droom nog te kunnen herinneren⁴⁷¹: Πρὸς δὲ τὸ μνημονεύειν τὰ λεγόμεν[α] χρῶ συνθέματι τούτῳ· λαβὼν βοτάν[ην] ἄρτεμισίαν, ἡλιοπάλιον, λίθον πνέον[τα], κοκκούφατος καρδίαν τοῦ καὶ γυπαλέκ[τορ]ος, τρίψας ὁμοῦ πάντα πρόσβαλε μέλιτ[ο]ς τὸ ἄρκοῦν καὶ χρῖέ σου τὰ χεῖλη, προλιβανωτίσας τὸ στόμα χόνδρῳ λιβάνου.⁴⁷²

Uit de recepten blijkt verder dat de ὀνειραιτητά niet noodzakelijk al de eerste nacht van de incubatie een toekomstvoorspellende droom brachten, want, zoals bijvoorbeeld blijkt uit o.a. PGM II 1-64, staan in de recepten handelingen die men kan uitvoeren om de god te dwingen: εἰσὶν δὲ καὶ <ἄλλ>οι ἐπαναγκοι· προσφέρονται δὲ πάντες τῇ σελήνῃ μετὰ τὴν α' ἡμέραν ἢ > δευτέραν.⁴⁷³ Ook in PGM II 65-183 staat een dergelijke instructie.

In de veel kortere en minder uitgewerkte recepten komen ongeveer dezelfde onderdelen voor als hierboven, maar worden ze niet steeds in elk recept vermeld. Wat de slaapattributen betreft, bijvoorbeeld, staat de bereidingswijze er niet zo uitgebreid bij. In PGM V 213-305, VII 628-42 en V 447-58, waar het slaapattribuut telkens een ring is, volgen de instructies tot het maken van de ring wel. De gebeden en spreuken gericht aan de goden zijn ook veel korter (bv. PGM VII 1012-1016: ἐπικα[λοῦμαι] σε, Σαβ[α]ώθ καὶ Μιχαήλ καὶ 'Ραφαήλ καὶ σέ, δυ[νατὲ ἀρχάγγε]λε Γαβριήλ· μὴ ἀ[πλῶς] με παρέλ<θ>ατε, φαν[τάσματα ἄγοντ]ες, ἀλλὰ εἰς ἐξ ὑμῶν εἰσερχέσθω καὶ

⁴⁶⁹ 'en plaats het in het beeldje om te bezielen.'

⁴⁷⁰ Bouché-Leclercq 2003, 220 (zie noot 452).

⁴⁷¹ Voor meer dergelijke μνημηνική- of geheugenondersteunende recepten zie het hoofdstuk "*Enkele handige middeljes*" op p. 125.

⁴⁷² 'Om te herinneren wat is gezegd, gebruik de volgende samenstelling: neem alsem, een zonneopaalsteen, een 'ademende steen', het hart van een hop, ook wel gierhaan genoemd, vermaal alles samen, voeg voldoende honing toe en smeer het op je lippen, nadat je eerst je mond bewierookt hebt met een korrel wierook.

⁴⁷³ 'Er zijn ook andere dwangmiddelen, ze worden allen aan de maan geschonken op de eerste of de tweede dag.'

χρημ[ατισάτω μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγμα[τος]⁴⁷⁴ of ze vallen weg en zijn vervangen door een enkele korte spreuk die op een drager wordt geschreven en dan bij het hoofd wordt gelegd om te slapen. Aanroepingen van goden komen hier ook minder voor, en als men een god of goddelijk wezen aanroept, wordt slechts een enkele keer Hermes bij name genoemd (PGM VII 664-85) en afgebeeld (PGM XII 144). Anderen die aanroepen worden zijn Sabaoth, Michaël, Gabriël en Raphaël (PGM VII 1009), Arktos (PGM XII 190) en Eros (PGM VII 478). In PGM VII 359 wordt het goddelijk wezen met voces magicae aangesproken en is het niet echt duidelijk om wie het precies gaat.

Nog andere ὄνειραιτητά zijn PGM VIII 64-110, PGM VII 222-249 en PGM CII/ SM 90. Deze teksten met als titel ὄνειραιτητὸν Βησᾶς zijn volgens R. Merkelbach enkel vanuit christelijk standpunt magisch, omdat het om Egyptische religieuze teksten gaat.⁴⁷⁵ Van de drie bovenstaande teksten, is PGM VIII 64-110 het best en meest volledig overgeleverd. De recepten van het ritueel kunnen in vijf onderdelen opgedeeld worden.⁴⁷⁶ De uitvoerder moet eerst op zijn hand met verf een figuurtje van de god Bes/Besas tekenen en zich daarmee te slapen leggen. Een tweede onderdeel is het opzeggen van de zonnehymne⁴⁷⁷ bij zonsondergang tot de zonnegod zodat hij bij zijn reis door de onderwereld een dodengeest aanspoort.⁴⁷⁸ Het derde onderdeel bevat een manier om een orakel te verkrijgen door middel van een audiëntie⁴⁷⁹ van de god zelf, met andere woorden door hem met eigen ogen te zien. Hiervoor moet men 's nachts een lamp aan steken en een gebed aan de koploze god (hier Osiris) opzeggen. De orakelzoeker moet op een schrijftablet noteren wat de god hem zegt, zodat hij de boodschap 's morgens hopelijk niet vergeten is. Het vierde onderdeel bevat de juiste tekst van het gebed voor de koploze god. En het laatste onderdeel is een voorschrift over het matje waarop de orakelvrag

⁴⁷⁴ 'Ik aanroep je, Sabaoth en Michaël en Raphaël en jou, machtige aartsengel Gabriël. Ga me niet eenvoudig voorbij, jullie die geestesverschijningen leiden, maar laat een van jullie komen en geef me een godspraak over een NN zaak.'

⁴⁷⁵ Merkelbach 2001, 23 (zie noot 173).

⁴⁷⁶ Id., 23-24.

⁴⁷⁷ De zonnehymne komt nog in drie andere teksten voor die verschillen van dit ritueel. R. Merkelbach stelt dat dit gebed als zodanig sterk werd beschouwd dat men het in andere rituelen is gaan gebruiken. Merkelbach 2001, 42 (zie noot 173). Meer hierover zie het hoofdstuk "*Gebeden en vloeken*" op p. 49.

⁴⁷⁸ Deze voorstelling, waarin de zonnegod door de onderwereld reist en de orakelvrag

er wordt opgedragen, is een stuk van een lijkwade mee te nemen om de juiste demon te kunnen localiseren, is Egyptisch en helemaal niet Grieks. Merkelbach 2001, 24 (zie noot 173).

⁴⁷⁹ Audiëntie is naast incubatie een tweede manier om een orakel te verkrijgen. Bij audiëntie moest men de aanvraag schriftelijk indienen. Een god of priester verkleed als god kwam dan en gaf antwoord. Merkelbach 2001, 26 (zie noot 173).

moet neerliggen en een beschrijving van de figuur die op de hand moet komen en die bij het afsluiten met olie moet afgeveegd worden.

Dit ritueel moet hoogstwaarschijnlijk in Abydos in de Thebais hebben plaatsgevonden in de dodentempel van farao Seth I, die door de Grieken het Memnonion werd genoemd. Daar vonden ceremonieën ter ere van Osiris plaats.⁴⁸⁰ Volgens R. Merkelbach is Osiris niet als belangrijkste god verdrongen geweest door de god Besas/Bes, maar zou Osiris te machtig en gewelddadig geweest zijn en zocht men daarom van een meer bemiddelende persoon dromen te verkrijgen.⁴⁸¹ Zoals blijkt uit afbeeldingen⁴⁸² is Bes een maskergod die niet echt tot het Egyptische pantheon behoort. Naast een masker draagt hij ook vaak een leeuwen- of pantervel en is daarom goed te vergelijken met een Griekse sater of silene. Bes kan dus als een soort priester of tempeldienaar gezien worden.

Een laatste reeks van papyri die als een subgroep van ὀνειραιτητά kunnen gezien worden zijn PGM VII 250-254, 255-259, PGM XXIIb 27-31, 32-35, SM 79 12-18 en PDM XIV 232-8. Deze voorschriften bevelen een orakelmethode aan waarin zowel lychnomantie, droomorakels als loterijorakels gecombineerd zijn.⁴⁸³ Uit de nogal korte voorschriften kan afgeleid worden dat de orakelvrager voor het slapengaan tegen een lamp een spreuk moet opzeggen. In die spreuk zit de vraag van de orakelvrager vervat. Deze stelt de god twee verschijningen voor. Als de ene aan de orakelvrager verschijnt, zal zijn vraag of veronderstelling juist zijn, indien de andere verschijnt, fout zijn. Drie van de vijf orakelvragen zijn gericht aan Horus-Osiris-Chentechta. Men stelde zich waarschijnlijk voor dat de god in het licht van de lamp aanwezig was, omdat Horus als zonnegod geassocieerd wordt met licht en lampen.⁴⁸⁴ Bijvoorbeeld PGM VII 250-54: ὀνειραιτητὸν, ὃ ἀεὶ κέχρηται. λόγος ὁ λεγόμενος πρὸς τὸν καθημερινὸν λύχνον· ‘ναειενχρη, ναιεν[χρ]η, μήτηρ πυρὸς καὶ ὕδατος· σὺ εἶ ὁ προανατέλων ‘Αρχ[εντε]χθα· χρημάτισόν μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. ἐὰν ναί, δεῖ[ξόν μ]οι φυτὸν καὶ ὕδωρ, εἰ δὲ μήγε, πῦρ καὶ σίδηρον, ἤδη [ἤδη, ταχὺ] ταχὺ.⁴⁸⁵ Volgens R. Merkelbach zijn

⁴⁸⁰ Id., 14.

⁴⁸¹ Id., 14-15.

⁴⁸² Voor afbeeldingen, zie Merkelbach 2001, 16-19 (zie noot 173).

⁴⁸³ Id., 85.

⁴⁸⁴ Id., 86.

⁴⁸⁵ ‘Aanvraag voor een droomorakel, dat altijd gebruikt wordt. De spreuk die gezegd moet worden tot de lamp: “naeienchre, naeienchre, moeder van vuur en water: jij bent diegen die op rijst voor Archentechtha, geef mij door een godspraak te kennen over NN zaak. Indien ja, toon me dan een plant en water, indien nee, vuur en ijzer, weldra weldra snel, snel.’

deze ὀνειροαιτητά dan ook eerder hulpmiddelen tot besluitvorming in de toekomst dan echte toekomstvoorspellingen.

Naast al deze droomaanvragen was men blijkbaar, zoals blijkt uit PGM XII 107-121 en 121-143, van overtuigd dat droombeelden door andere personen aan dromers konden gegeven worden. Ook in de literatuur komt dit reeds voor. Voorbeelden hiervan zijn bijvoorbeeld Ilias 2 waarin de goden een droom aan Agamemnon zenden en de droomzending aan de Olympia in de Alexanderroman.⁴⁸⁶ Een voorschrift voor het zenden van dromen wordt ὀνειροπομπός genoemd. Dergelijke ὀνειροπομποί kunnen in twee categorieën opgedeeld worden. Er zijn namelijk recepten/ uitvoerige voorschriften met gebeden en ceremonieën voor een bepaald doel en er zijn de daadwerkelijk opgeschreven teksten. De eerste categorie valt te onderscheiden door het gebruik van δεινά voor de te betoveren personen. In de tweede categorie komen eigennamen voor.⁴⁸⁷ PGM XII 107-121 en 121-143 zijn voorbeelden van de eerste categorie. Volgens R. Merkelbach bevat zowat de helft van de voorschriften in de PGM droomzendingen, omdat dodengeesten enkel in een droom konden verschijnen. Dus zowel in ἀγωγαί als in κατάδεσμοι komen droomzendingen voor.

Tekstvoorbeelden

In de voorlaatste reeks tekstvoorbeelden volgen een recept om in waaktoestand de toekomst te voorspellen en een recept dat gebruik maakt van incubatie. Beiden bevatten de elementen die hierboven zijn vermeld.

PGM IV 154-285 Nephotes aan Psammetichos over lekanomantie 4^{de} eeuw n. Chr.

Dit lang uitgewerkte recept om een orakel van een god te verkrijgen in waaktoestand start als een brief, waarin Nephotes de onsterfelijke koning Psammetichos groet en schrijft hoe hij een recept voor een magische handeling heeft ingesloten. Hiervoor maakt hij reclame: δοκιμάσας θαυμάσεις τὸ παράδοξον τῆς οἰκονομίας ταύτης⁴⁸⁸ en hij vermeldt vervolgens dat het om een lekanomantie-recept (σκέψη διὰ λεκάνης αὐτόπτου)⁴⁸⁹ gaat dat tijdens om het even welke dag of nacht kan uitgevoerd worden en waarbij men de god in het water ziet en zijn stem in verzen hoort antwoorden op de vragen. Dan start de uitleg

⁴⁸⁶ Merkelbach 2001, 92 (zie noot 173).

⁴⁸⁷ Id., 2.

⁴⁸⁸ 'Wanneer je het hebt uitgeprobeerd, zal je verwonderd zijn over het ongelofelijke van deze operatie.'

⁴⁸⁹ 'Je zal waarnemen door lekanomantie.'

van de eigenlijke *πρᾶξις*. Eerst dient contact gemaakt (*συσταθεῖς*) te worden met Helios. Hiervoor moet de koning samen met een ingewijde bij zonsopgang naar de hoogste plek van zijn huis gaan en een linnen kleed op de grond leggen. Hij moet zichzelf op het middaguur kronen met zwarte klimop en naakt op de linnen doek gaan liggen ingewikkeld zoals een lijk, terwijl hij naar de zon opkijkt en een zwarte band voor zijn ogen draagt. Terwijl hij zo ligt, moet hij een gebed opzeggen aan Typhon.

Al deze praktijken lijken tegenstrijdig, maar zijn te verklaren als men het principe van *λοιδορία* in het achterhoofd houdt: door Helios te provoceren met de zwarte band voor de ogen en een gebed dat niet aan hem is gericht, wordt hij gedwongen te reageren. Tevens moet Typhon er voor zorgen dat de goden die de uitvoerder oproept snel komen. Later blijkt echter dat niet om het even welke god in contact getreden kan worden en niet enkel Helios.

Na het gebed in jambische trimeters driemaal te hebben opgezegd, zal een zeevalk komen en met zijn vleugels langs het lichaam van de uitvoerder strijken. Dit teken is zowel een bewijs van *σύστασις* als een teken dat hij moet opstaan. Eenmaal opgestaan moet de uitvoerder zich in het wit kleden en wierook branden terwijl hij een spreuk opzegt. Dit reinigt de ruimte en de uitvoerder voelt zich er door als een god (*ἰσοθέου φύσεως*). Dan volgt hoe de uitvoerder de kom moet bevragen (*σκέψις*): *λαβὼν ἄγγος χαλκοῦν, ἢ λεκάνην ἢ φιάλην, οἷαν ἐὰν βούλῃ, βάλε ὕδωρ.*⁴⁹⁰ Het water dat men gebruikt, is afhankelijk van de soort god die men wil bevragen: *ἐὰν μὲν τοὺς ἐπουρανίους θεοὺς κλήζῃ, ζήμιον, ἐὰν δὲ τοὺς ἐπιγείους, θαλάσσιον, ἐὰν δὲ Ὅσιριν ἢ τὸν Σάραπιν, ποτάμιον, ἐὰν δὲ νέκυας, πηγαῖον.*⁴⁹¹ De uitvoerder moet zich dan over de kom buigen die op zijn knieën staat en waarin hij groene olijfolie in heeft gegoten. Hij moet met een gebed (*λόγος*) de god aanspreken die hij wil contacteren en hem vragen wat hij wil. De uitvoerder kan de god wegsturen (*ἀπόλυε αὐτὸν τῇ ἀπολύσει*)⁴⁹² wanneer hij voldaan is. Dan volgen het gebed en de *ἀπόλυσις*. Het gebed dat over de kom moet gesproken worden, bestaat uit vele *voces magicae* en de bede *δεῦρό <μοι>, ὃ τις θεός, ὁφθητί μοι ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ καὶ μὴ μου θαμβήσης τοὺς ὀφθαλμούς. δεῦρό μοι, ὃ τις θεός,*

⁴⁹⁰ 'Neem een bronzen vat, of kom of schaal, wat voor een je maar wil, en doe er water in.'

⁴⁹¹ 'Wanneer je de goden uit de hemel roept, dan regenwater, wanneer je de goden van de aarde roept, dan zeewater, wanneer je Osiris of Sarapis roept, dan rivierwater, wanneer je de doden roept, bronwater.'

⁴⁹² 'Laat hem gaan met de *ἀπολύσις*.'

ἐπήκοός μοι γενοῦ, ὅτι τοῦτο θέλει καὶ ἐπιτάσσει⁴⁹³ waarna de honderd letters tellende naam van Typhon volgt. Na nog wat uitleg over de naam van Typhon volgt de ἀπόλυσις: ἄπιθι, δέσποτα. τοῦτο γὰρ θέλει καὶ ἐπιτάσσει σοὶ ὁ μέγας θεός, τις.⁴⁹⁴ Dan roept Nephotes de koning op om het tovermiddel niet door te geven, maar voor zichzelf te houden.

Men moet ook een amulet (φυλακτήριον) maken om tijdens de handeling te dragen. De bereiding loopt als volgt: εἰς λεπίδα ἀργυρᾶν αὐτὸ τὸ ὄνομα γραμμάτων ρ' ἐπίγραψον χαλκῷ γραφείῳ καὶ φόρει εἴρας ἱμάντι ὄνου.⁴⁹⁵ Het recept sluit af met nog een gebed dat dient voor σύστασις. Ook hier is het gebed aan Typhon gericht, terwijl men naar de rijzende zon moet gekeerd staan. Het is onduidelijk of dit gebed voor of na het eerste gebed aan Typhon moet geïnvoceerd worden, of dat het een alternatief gebed is.

PGM VII 740-755

Droomorakel aanvraag

3^{de} / 4^{de} eeuw n. Chr.

Dit recept dat K. Preisendanz een titel heeft gegeven, is een van de kortere ὀνειροειρητικά die zich in de magische papyri bevinden. De procedure van het reinigingsritueel en het slaapattribuut zijn hier met elkaar verweven. Het recept verzoekt immers om op een tinnen plaatje (πτύχιον κασσιτέρινον) een formule te schrijven en dan dat plaatje in de rook van een wierookoffer rond te bewegen. Op die manier zal de uitvoerder waarschijnlijk zowel het plaatje gewijd hebben als de ruimte waarin hij zich bevond gereinigd hebben. Hierbij moet de uitvoerder de volgende λόγος zeggen: κύριοι θεοί, χρηματίσατέ μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος ταύτη τῇ νυκτί, ταῖς ἐπερχομέναις ὥραις. πάντως δέομαι, ἵκετεύω, δοῦλος ὑμέτερος καὶ τεθροнисμένος ὑμῖν.⁴⁹⁶

Het plaatje moet de uitvoerder dan onder zijn kussen leggen (θεῖς ὑπὸ τὸ προκεφάλαιον). Hij moet vervolgens gaan slapen zonder antwoord te geven aan iemand (μηδενὶ δοῦς ἀπόκρισιν). Dit alles kan echter pas nadat hij zich drie dagen rein heeft gehouden. Normaal gezien verwachten we een dergelijke instructie aan het begin van een recept, maar zoals meermaals voorkomt, volgt deze hier bijna op het einde. Enkel nog de

⁴⁹³ 'Kom naar mij, NN god, laat je zien aan mij in dit uur, en laat mijn ogen niet ontsteld zijn. Kom naar mij, NN god, wees verhorend voor mij, omdat hij (sc. Typhon) dit wil en opdraagt.'

⁴⁹⁴ 'Ga weg meesteres, want dit wil en beveelt je de grote god, NN.'

⁴⁹⁵ 'Schrijf op een zilveren plaatje deze naam van 100 letters en draag het gebonden aan een reep ezelsvel.'

⁴⁹⁶ 'Heren goden, geef mij door godspraak te kennen over NN zaak, deze nacht, de komende uren. Met nadruk vraag ik, smeek ik als u slaaf en zetelend bij u.'

formule waarvan in het begin impliciet sprake van was en die de uitvoerder op het tinnen plaatje moet schrijven staat hier vermeld. Als vanzelfsprekend bestaat die formule uitsluitend uit voces magicae.

9 Enkele handige middeltjes

In dit laatste hoofdstuk ten slotte komen, zoals de bovenstaande titel meldt, enkele handige middeltjes aan bod. Deze middeltjes vormen wel geen homogene groep en zijn louter omwille van hun functionaliteit en het niet thuishoren in andere categorieën hier bijeengevoegd.

Een eerste dergelijk middeltje is een ἀγρυπνιτικόν en dient om iemand slapeloos te maken. Men zal het maar meemaken, niet in slaap kunnen raken, er zodanig moe van worden dat men kapot gaat, of beter nog, sterft. Daar we met magie bezig zijn, moeten we de oorzaak van slapeloosheid niet gaan zoeken bij stress of een slechte spijsvertering,... maar bij een recept gebaseerd op analogie. Bij de ἀγωγή zijn we de term ἀγρυπνιτικόν (of beter ἀγρυπνιτική) al tegengekomen, waar het als epitheton bij ἀγωγή stond om zo de manier waarop de ἀγωγή werkte te verduidelijken (bv. PGM IV 2943-66), maar er zijn ook zuivere ἀγρυπνιτικά-recepten zoals PGM IV 3255-74, LII 20-26, XII 376-396, VII 652-60, VII 374-76 en VII 376-84, die slapeloosheid of insomnia veroorzaken voor om het even welke reden. Beelden waarvan gebruikt wordt gemaakt zijn een vleermuis (νυχτερίδα) (in PGM XII 376-396 en VII 652-60), een lamp (PGM VII 376-84) en de zee (PVII 374-76). Deze drie zijn namelijk (nog) steeds 's nachts actief en rusten dus met andere woorden niet op de moment dat een 'normale' mens slaapt. Daarom zijn ze dan ook perfect te gebruiken door de tovenaar om de beoogde/het slachtoffer naar analogie met het voorwerp slapeloos te maken. Op die voorwerpen moet ook steeds een spreuk geschreven worden en soms wordt er ook daarnaast een gebed of spreuk opgezegd, bv. in PGM VII 377-82: καὶ πρὸς αὐτὸν λέγε· ἑξορκίζω σέ, λύχνε, κατὰ τῆς μητρός σου, Ἑστίας Μηραλληλ (β'), καὶ κατὰ τοῦ πατρός σου, Ἡφαίστου Μελιβου Μελιβαν Μελιβανβα[ν· ἀγ]ρ[υπ]νείτω καὶ κοινά. τὰ δὲ γράμματα εἰς τὸ ἐλλύχνιον [γραφε].⁴⁹⁷

Een tweede middeltje dat we al eerder zijn tegengekomen in een recept voor waarzeggerij is een μνημονική of geheugensteuntje, maar, zoals uit PGM III 467-78, II 410-423 en I 232-247 blijkt, hoeft een μνημονική op zichzelf gezien niet deel uit te maken van een ὀνειραιτητόν: Daar waar er in PGM III 467-78 nog enige twijfel zou kunnen rijzen (deels ook door de fragmentarische toestand), lijken II 410-423 en I 232-247 duidelijk elementen te bevatten die er op wijzen dat het recept op regelmatige basis moet uitgevoerd worden

⁴⁹⁷ 'En zeg tegen hem: 'Ik bezweer je, lamp, bij je moeder, Hestia Merallel (tweemaal), en bij je vader, Hephaistos Melibou Melibau Melibaubau: laat niet slaap vatten' en naar believen. Schrijf de letters op de lampepit.'

om dingen te onthouden: ἵνα, ὅσα ἔάν ἀκούσω ἀπαξ, μνησθῶ ἐπὶ τὸν τῆς ζωῆς μου χρόνον.⁴⁹⁸ en PGM III 415-16: 'εἴσελθε, δέσποτα, εἰς τὴν ἐμὴν ψυχὴν καὶ μνήμην μοι χάρισαι μμμ ηηη μθφ.' τοῦτο ποίει κατὰ μῆνη[ν] πρὸς σελήνην ἐν πρώτῃ ἡμέρᾳ.⁴⁹⁹ Voor het activeren van de μνημονική wordt ofwel beroep gedaan op een spreuk, waardoor een demon (hier δέσποτα genoemd) wordt bevolen in het hart (PGM II 410-423) of de ziel (PGM III 476-78) van de uitvoerder te treden (εἴσελθε), ofwel op het bronwater van zeven bronnen, waarmee een tekst met voces magicae (en dus waarschijnlijk de naam van een demon) is afgewassen van het voorwerp (PGM I 232-247). Dat water moet men gedurende zeven dagen opdrinken, waardoor de demon dan het lichaam binnentreedt). Het recept lijkt dus als het ware op een soort πότισμα. Of beter: de πότισμα is hier een manier waarop deze μνημονική wordt uitgevoerd.

Een derde middeltje is een ἀμαύρωσις of onzichtbaarheidsmiddel. Het voorschrift bestaat zowel in PGM I 247-62 als PGM I 222-31 uit het maken van een smeersel, waarbij een spreuk moet opgezegd worden, en het uitspreken van een gebed tot Helios of Osiris. Ook hier weer is het niet volledig duidelijk of een dergelijke ἀμαύρωσις deel uitmaakt van een groter ritueel of dat het ook apart gebruikt kan worden. Het zou echter zeer verrassend zijn, mocht een dergelijk recept werken. Misschien moet het eerder symbolisch gezien worden en was de aanwezigheid van dat smeersel een teken voor iedereen om die persoon in afzondering te laten en niet te storen. Het smeersel werd immers ofwel op gans het lichaam (ὅλον τὸ σωμα[τ]ιόν σου (PGM I 222-31)) gesmeerd ofwel enkel op het voorhoofd (μέτωπον (PGM I 247-62)).

Ten vierde zijn er de middeltjes die dienen om een dief te vangen (κλέπτην πιάσαι (PGM V 172)) of zijn identiteit en verblijfplaats te weten te komen (πρόγνωσις).⁵⁰⁰ PGM II 479-83, 483-88 en 488-94 zijn drie zeer korte en fragmentarische voorschriften waarvan het eerste en het best bewaarde als titel πρόγνωσις heeft. PGM V 70-95, V 172-212 en SM 86 zijn dan weer de oudste getuigen van een toverformule voor dieven. Deze vorm van magie heeft zich waarschijnlijk verspreid vanuit Egypte over gans West-Europa en is zelfs teruggevonden in IJsland.⁵⁰¹ Ook hier weer maakt de uitvoerder gebruik van een

⁴⁹⁸ 'opdat, zoveel als ik eenmaal zal horen, het voor de rest van mijn leven zal herinneren.'

⁴⁹⁹ "Kom, meesteres, naar mijn ziel en schenk mij geheugen, mmm eee mphth." Doe dit maandelijks ten opzichte van de maan op de eerste dag.'

⁵⁰⁰ Betz 1986, 31 (zie noot 4); zie ook het hoofdstuk "*Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie*" op p. 18.

⁵⁰¹ Daniel – Maltomini 1992, 182 (zie noot 6).

analogie om zo de handeling op het slachtoffer over te brengen. In PGM V 70-95 gebeurt dit bijvoorbeeld door met een knoflooksmeersel een oog te tekenen op een muur en hier met een hamer op te slaan. Dit wordt in de *similia similibus*-spreuk verhaald. De bedoeling is dat de uitvoerder door zijn handeling en spreuk bij de dief bewerkstelligt dat deze de pijn van de hamerslag en de brandende knoflook, waarmee het oog is getekend op de muur, voelt in zijn eigen oog. Ook in SM 86 1-8 komt een dergelijke handeling voor.

Hermes, de god van de dieven, maar vooral Helios, de alziende zonnegod worden aanroepen (ἐπικαλοῦμαι δὲ Ἑρμῆν, κλεπτῶν εὐρετήν, καὶ ἥλιον καὶ ἥλιου κόρας.).⁵⁰² Helios associëren met een oog was een zeer verspreid gebruik in de oudheid.⁵⁰³

Een andere mogelijke handeling die in een van deze fragmenten voorkomt, nl. SM 86 12-16, en die ons het meest bekend is uit de heksenvervolgingen, is het *judicium (examinatio) aquae ferventis (calidae), aenei, caldariae* ... waarbij de dief in dit geval zijn hand in een vat kokend water moest steken om er iets uit te halen.⁵⁰⁴ Wanneer hij zijn hand in het water verwondde, werd hij schuldig verklaard. Wanneer hij geen letsel overhield aan het hete water, werd hij vrijgesproken.

Een laatste 'groep' van handige middeltjes ten slotte dienen om boeien en deuren te openen. PGM XII 160-178 is er één van en is door K. Preisendanz van een titel voorzien, nl. δεσμόλυτον. Een ander voorbeeld, PGM XXXVI 312-320, heeft een originele titel en noemt ἄνοιξις θύρας. Uit de tekst blijkt dat het recept dient om van binnen naar buiten te geraken (βούλομαι δὲ φυγεῖν PGM XXXVI 319; δὸς αὐτῷ ὁδὸν ἐξόδου PGM XII 169-170).⁵⁰⁵

⁵⁰² 'Ik aanroep jou, Hermes, vinder van dieven, en Helios en de pupillen van Helios.'

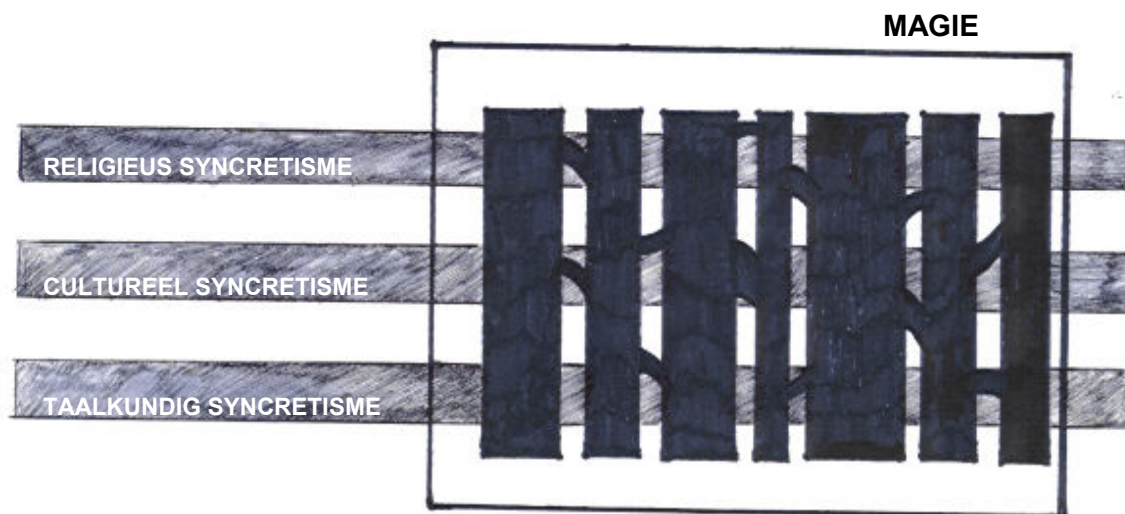
⁵⁰³ Betz 1986, 95 noot 380 (zie noot 4).

⁵⁰⁴ Daniel – Maltomini 1992, 185 (zie noot 6).

⁵⁰⁵ 'Ik wil vluchten' en 'Geef hem een uitweg.'

Conclusie

Uit de negen hoofdstukken die de soorten magie in de magische papyri behandelden, is gebleken dat bepaalde handelingen of uitvoeringen (bv. amuletten of gebeden) vaak als onderdelen van grotere of andere rituele handelingen voorkwamen. De opdeling in negen hoofdstukken representeert dan ook geen natuurlijk beeld, maar is zuiver artificieel. Om toch ergens mee te starten en om het geheel overzichtelijk te maken, was een opdeling noodzakelijk. Schematisch zou deze scriptie en de magie binnen de magische papyri dan ook als volgt kunnen afgebeeld worden.



Figuur 10

Niet alleen verschillende culturen, religies en taalenmerken, maar ook de magische papyri zelf zijn onderling met elkaar verweven gebleken: de opdeling schadebrengende en helende magie loopt in elkaar over, gebeden en vloeken hebben gezamenlijke kenmerken, amuletten worden her en der gebruikt, spreuken worden herbruikt in andersoortige rituelen dan die van waaruit ze oorspronkelijk afkomstig zijn. Er worden met andere woorden elementen onderling uitgewisseld.

Uit de diversiteit van de toepassingen van de magische papyri (liefde, rijkdom, succes, rivaliteit, justitie, gezondheid, bescherming,...) blijkt niet alleen de behoefte van de mensen, maar ook dat magie alom tegenwoordig moet zijn geweest in de Grieks-Egyptische maatschappij en dat tovenaars net als priesters gezien werden als crisismanagers, als diegene die problemen kunnen oplossen in een wereld waarin de mensen zelf niet veel dachten te kunnen veranderen. Verder geven de magische papyri ook een goed beeld van de manier waarop de lagere klasse van niet-geleerden de wereld en de goden rondom zich zag, in tegenstelling tot de literatuur en de archeologische vondsten die getuigen van een culturele elite.

Het religieuze en, daarmee verbonden, het culturele syncretisme uitten zich vooral in de vele tekstvoorbeelden, maar vaak ook op verschillende niveau's in het vormingsproces van de rituelen: elementen uit liturgieën van vooral de Griekse, joodse, christelijke en Egyptische religie en mysteriecultussen werden overgenomen en uitgewisseld, omdat ze de tovenaars waarschijnlijk exotisch en krachtig leken en dus bruikbaar voor nieuwe tovermiddelen. Het feit dat Egypte toen een multiculturele samenleving kende, vormt hier wel de belangrijkste oorzaak.

Wat opvalt in verband met de goden, is dat deze niet meer aristocratisch, maar demonisch en gevaarlijk lijken, zoals in de populaire mythen en lokale cultussen. Goden worden vaak vereenzelvigd met die van andere religies en krijgen er een hele hoop functies en titels bij, waardoor ze evolueren tot andere godheden. Zo wordt bijvoorbeeld Artemis geassocieerd met Hekate, Selene en Ereshchigal en wordt ze uiteindelijk ook als godin van de onderwereld beschouwd. Binnen dit syncretisme was er dus blijkbaar een belangrijke rol weggelegd voor de goden van de onderwereld en het lijkt dat zij vanuit de onderwereld moesten instaan voor een beter leven op aarde.

Naast deze chthonische goden kregen ook oudere goden van het Griekse en Egyptische pantheon een belangrijke rol en gingen ze de krachten van het universum, waarvan de mens afhankelijk was, vertegenwoordigen. Zo stond Apollo Helios voor de zon en Selene voor de maan. Ook nieuwe abstracte goden onstonden zoals Physis, Chronos, de Moirai en Aion.

Rijzen er vele vragen en speculaties, dan blijken er maar bitter weinig absolute oplossingen voor de vraag hoe en via welke weg al deze elementen met elkaar verweven zijn geraakt.

Evenzo is het op taalkundig vlak. Hoewel er in deze scriptie niet dieper is op ingegaan, zijn er binnen de fonologische veranderingen ook enkele anomalieën die enkel verklaard kunnen worden door de structuur van het Koptisch fonemisch systeem met dat van het zeer gelijkaardige Griekse systeem te vergelijken.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ Voor een korte en goede samenvatting van dit taalkundig syncretisme, zie Gignac 1970, 139-152 (zie noot 45).

Inhoudsopgave

Woord vooraf	3
Inleiding	4
Soorten magie	12
1 Helen en beschermen in een aanvallende wereld: amuletten en tegen magie	18
2 Assistentie bij het praktiseren	25
3 Exorcisme	33
4 Gebeden en vloeken	49
5 Liefdesmagie: voor liefde of seks	62
6 Helen en beschermen: φιλία-magie	93
7 Helen en beschermen: iatro-magie	102
8 Om veel te weten te komen en de toekomst te voorspellen	111
9 Enkele handige middeltjes	125
Conclusie	129
Inhoudsopgave	131
Bibliografie	132
Figuren	137

Bibliografie

Primaire bronnen

Audollent, A., *Defixionum tabellae: quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*, Paris 1904

Barns, J.W.B. – Zilliacus, H., *The Antinoopolis Papyri II*, London 1960

Brashear, W., *Vier berliner Zaubertexte*, ZPE 17 (1975), 25-33

Brashear, W., *Ein berliner Zauberpapyrus*, ZPE 33 (1979), 261-278

Couvreux, P. – Zintzen, C., *In Platonis phaedrum scholia. Hermias Alexandrinus*, Hildesheim 1971²

Daniel, R.W., *Two Love-Charms*, ZPE 19 (1975), 249-264

Daniel, R.W., *Some ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΑ*, ZPE 25 (1977), 145-154

Daniel, R.W., *P. Mich. Inv. 6666: Magic*, ZPE 50 (1983), 147-154

Daniel, R.W. - Maltomini, F., *Supplementum Magicum I*, in: *Papyrologica Coloniensia XVI.1*, Köln 1990

Daniel, R.W. - Maltomini, F., *Supplementum Magicum II*, in: *Papyrologica Coloniensia XVI.2*, Köln 1992

Geraci, G., *Un'actio magica contro affezioni fisiche e morali*, *Aegyptus* 59 (1979), 63-72

Jordan, D.R., *The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna*, ZPE 94 (1992), 191-194

Kase, E.H., *Papyri in the Princeton University Collections*, Princeton 1936

Manteuffel, G., *Papyri Varsovienses*, Warszawa 1935

McCown, C.C., *The Testament of Solomon*, in: Windisch, H., *Untersuchungen zum Neuen Testament*, Leipzig 1922

Nestlé E. – Nestlé E. – Aland K. – Aland B. (ed.), *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart 2002²⁷

Pintaudi, R., *Invocazione a Seth-Typhon*, ZPE 26 (1977), 245-248

Powell, J.E., *The Rendel Harris Papyri of Woodbrooke College Birmingham*, Cambridge 1936

Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae I*, Stuttgart 1973²

Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974²

Rahlfs, A., *Septuaginta II*, Stuttgart 1952²

Rees, B.R. – Bell, H.I. – Barns, J.W.B., *A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton*, Dublin 1959

Shuckburgh, E.S. (ed.), *C. Suetoni Tranquilli Divus Augustus*, New York 1979²

Sijpesteijn, P.J., *Amulett gegen Skorpionsstich*, ZPE 22 (1976), 108

Traversa, A., *Dai papiri inediti della raccolta milanese*, Aegyptus 33 (1953), 57-62

Usener, H., *Acta S. Marinae et S. Christophori*, Bonnae 1886

Secundaire bronnen

Betz, H.D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986

Betz, H.D., *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 244-259

Bonner, C., *The Technique of Exorcism*, HTR 36 (1943), 39-49

Bonner, C., *Studies in Magical Amulets*, Ann Arbor 1950

Bouché-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble 2003

Brashear, W.M., *New Greek Magical and Divinatory Texts in Berlin*, in: Meyer, M. – Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 209-242

Brashear, W.M., *The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 18.5*, Berlin 1995, 3380-684

Ciraolo, L.J., *Supernatural Assistants in the Greek Magical Papyri*, in: Meyer, M. – Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 279-295

Delatte, A., *Herbarius : recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Bruxelles 1961

Dickie, M.W., *Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?*, CQ 50.2 (2000), 563-583

Duling, D.C., *Solomon, Exorcism, and the Son of David*, HTR 68 (1975), 235-252

Eitrem, S., *Die rituele ΔΙΑΒΟΛΗ*, SO 2 (1924), 43-61

Eitrem, S., *Der Skorpion in Mythologie und Religionsgeschichte*, SO 7 (1928), 53-82

Eitrem, S., *Philostrats Heroikos*, SO 8 (1929), 1-56

Eitrem, S., *Dreams and Divination in Magical Ritual*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 175-187

Faraone, C.A., *Hermes but no Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell*, ZPE 72 (1988), 279-286

- Faraone, C.A., *The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 3-32
- Faraone, C.A., *Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in near Eastern and Early Greek Oath Ceremonies*, JHS 113 (1993), 60-80
- Faraone, C.A., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (Mass.) 1999
- Faraone, C.A., *New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb*, ZPE 144 (2003), 189-197
- Fauth, W., *Arktos in den griechischen Zauberpapyri*, ZPE 57 (1984), 93-99
- Festugière, A.J., *Artémidore: La clef des songes*, Paris 1975
- Fowler, R.L., *Greek Magic, Greek Religion*, ICS 20 (1995), 1-22
- Gager, J.G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992
- Gallo, I., *Greek and Latin Papyrology*, London 1986
- Gardthausen, V., RE supplementband IV (1924) s.v. *Geheimschrift*, 517-21
- Gignac, F.T., *The Language of the Non-Literary Greek Papyri*, in: Samuel, D.H. (ed.), *XIIth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, 139-152
- Gignac, F.T., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods I-IV*, Milano 1976-1981
- Gorissen, G., *Once more the Love-Spell of Hermes and the Marrow*, ZPE 37 (1980), 199-200
- Graf, F., *Prayer in Magical and Religious Ritual*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 188-213
- Graf, F., DNP IV (1998) s.v. *Exorzismus*, 348-350
- Heim, R., *Incantamenta magica graeca Latina*, JKP supplementband 9 (1893), 514-20
- Hopfner, T., *Ein neues ΘΥΜΟΚΑΤΟΧΟΝ*, ArOr 10 (1938), 128-148
- Jordan, D.R., *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*, GRBS 26 (1985), 151-197
- Jordan, D.R., *A Love Charm with Verses*, ZPE 72 (1988), 245-59
- Jordan, D.R., *A New Reading of a Papyrus Love Charm in the Louvre*, ZPE 74 (1988), 231-243
- Jordan, D.R., *The Inscribed Lead Tablet from Phalasarna*, ZPE 94 (1992), 191-194
- Jordan, D.R., *New Greek Curse Tablets (1985-2000)*, GRBS 41 (2000), 5-46
- Kambitsis, S., *Une nouvelle tablette magique d'Egypte*, BIAO 76 (1976), 213-23

- Kotansky, R., *Incantation and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 107- 136
- Kotansky, R., *Greek Exorcistic Amulets*, in: Meyer, M. – Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 243-277
- Kotansky, R., *Remnants of a Liturgical Exorcism on a Gem*, *Muséon* 108 (1995), 143-156
- Luck, G., *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, London 1985
- Leven, K.H. (ed.), *Antike Medizin, Ein Lexikon*, München 2005
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968⁹
- Martinez, D., *“May she neither eat nor drink”: Love Magic and Vows of Abstinence*, in: Meyer, M. – Mirecki, P. (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, 335-359
- McKay, K.J., *Door Magic and the Epiphany Hymn*, *CQ* 17.2 (1967), 184-94
- Merkelbach, R., *Die Zahl 9999 und der Computus digitorum*, *ZPE* 63 (1986), 305-308
- Merkelbach, R., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien (Die Leidener Weltschöpfung - Die Pschai-Aion-Liturgie)*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.3, Köln 1992
- Merkelbach, R., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 4: Exorzismen und jüdisch-christlich beeinflusste Texte*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.4, Köln 1996
- Merkelbach, R., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 5: Traumtexte*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.5, Köln 2001
- Merkelbach, R. – Totti, M., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 1: Gebete*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.1, Köln 1990
- Merkelbach, R. – Totti, M., *Abrasax: ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts 2: Gebete (Fortsetzung)*, in: *Papyrologica Coloniensia* XVII.2, Köln 1991
- Moke, D., *Eroticism in the Greek Magical Papyri: Selected Studies*, Minnesota 1975
- Nock, A.D., *Greek Magical Papyri*, *JEA* 15 (1929), 219-235
- Ogden, D., *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford 2002
- Petropoulos, J.C.B., *The Erotic Magical Papyri*, in: Mandilaras, B.G. (ed.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Athens 1988, 215-222
- Pfister, F., *RE* XIX. 2 (1938) s.v. *Pflanzenaberglaube*, 1446-56
- Preisigke, F. – Kiessling, E., *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, Berlin 1925-1993

Preisigke, F., *Namenbuch enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen, arabischen und sonstigen semitischen und nichtsemitischen Menschnennamen, soweit sie in griechischen Urkunden Ägyptens sich vorfinden*, Heidelberg 1967²

Pulley, S., *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997

Scarborough, J., *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D., *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 138-174

Smith, M., *The Hymn to the Moon, PGM IV 2242-2355*, in: Bagnol, R.S. – Browne, G.M. – Hanson, A.E. – Koenen, L. (ed.), *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology*, New York 1981, 643-654

Smith, M., *The eighth Book of Moses and how it grew (Pleid. J 395)*, in: Atti del XVII congresso internazionale di papyrologia II, Napoli 1984, 683-693

Steier, A., RE III.2 (1929) s.v. *Spinnentiere*, 1786-1812

Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era*, New York 1943³

Turner, E.G., *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford 1968

Verhelst, G., *Groot handboek geneeskrachtige planten*, Wevelgem 2006²

Versnel, H.S., *A Twisted Hermes. Another View of an Enigmatic Spell*, ZPE 72 (1988), 287-292

Versnel, H.S., *Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 60-106

Versnel, H.S., OCD (1996³) s.v. *magic*, 908-910

Voet, A. – Dieu, A. de, *Giftige planten: Frisgroen! Gifgroen?*, Antwerpen 1995 (elektronische versie van de brochure: http://www.tuinkrant.com/tkarchief/tk/info/giftig_frisgroen_gifgroen.htm, laatst geraadpleegd op 30 juli 2007)

Wilcken, U., *Heidnisches und Christliches aus Agypten*, APF 1 (1901), 426

Winkler, J.J., *The Constraints of Eros*, in: Faraone, C.A. - Obbink, D. (ed.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York 1991, 214-243

Zimmerman, F., *The Book of Tobit*, in: Jewish Apocryphal Literature V, New York 1958

Zintzen, C., KP IV (1972) s.v. *Paredros*, 510-512

Figuren

Figuur 1 op titelblad: getekend naar afbeelding 18 in Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², plaat III

Figuur 2 op p. 15 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 143

Figuur 3 op p. 20 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 182

Figuur 4 op p. 20 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 188

Figuur 5 op p. 20 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 140

Figuur 6 op p. 77 uit Gager, J.G., *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992, 98

Figuur 7 op p. 86 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 177

Figuur 8 op p. 97 uit Betz, H.D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986, 143

Figuur 9 op p. 109 uit Preisendanz, K. - Henrichs, A. (ed.), *Papyri Graecae Magicae II*, Stuttgart 1974², 81

Figuur 10 op p. 129, eigen ontwerp