

PHOENIX

H
O
E
N
I
X



MAGIE IN HET OUDE NABIJE OOSTEN

EX
OR
IENT

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Vacature
AMSTERDAM	Mevr. Dr. P.M. Goedegebuure, Marie Baronlaan 15, 1183 WX Amstelveen
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. Drs. E.J.J.E. de Rooter, Herkenboschstraat 5, 6845 HM Arnhem
DORDRECHT	Drs. R.G.H. Schenk, Hoge Nieuwstraat 207, 3311 AJ Dordrecht
EINDHOVEN	D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven
's-GRAVENHAGE	Mevr. W. de Vlieger-Moll, van der Woertstraat 27, 2597 PJ Den Haag
GRONINGEN	Mevr. Drs. L.M. Velt, Spoorsingel 176, 7741 JD Coevorden
HAARLEM	Mevr. M.L. Kelderhuis-de Jong, Jan Gijzenkade 165, 2015 BA Haarlem
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Coligny laan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEWARDEN	Mw. Dr. M. Hommema-van Eek, G. Emersonstrjitte 22, 9088 BE Wirdum
LEIDEN	Drs. W. Hovestreydt, TCMO/ Egyptologie, Postbus 9515, 2300 RA Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mw. Opdenakker-Cuypers, St. Hubertuslaan 49c, 6212 BH Maastricht
ROTTERDAM	Mw. G. Linke, Dempostraat 204, 3029 CM Rotterdam
TWENTE	Mevr. Drs. M.Ch. Leeuwenburg-Bugge, Van den Vondel- straat 5, 7471 XV Goor
UTRECHT	Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harder- wijk
ZUTPHEN	Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde
BELGIË	Dr. T. Boiy, Departement Oosterse en Slavische Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven

Algemeen Secretariaat: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden,
tel. 071-5272016 (alleen dinsdagochtend), postgiro 229501.

Onslag: Een koperen beeldje van Pazuzu, een goedwillende bovennatuurlijke kracht in de Mesopotamische denkwereld van het eerste millennium v. Chr (hoogte 16,5 cm). Uit Tell Sheikh Hamad (Assyrisch Dör Kotliema). *Swiss* 76

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Een klein kleitablet in de Liagre Böhl-verzameling met een spreuk tegen de nadelige effecten van een hondenbeet (uit Zuid-Irak, 18^e eeuw v. Chr.); zie de bijdrage van M.J. GELLER en F. VAN KOPPEN in dit nummer (met dank aan het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden).

INHOUD

Themanummer Magie in het Oude Nabije Oosten

Van de redactie	46
Mesopotamische bezweringen	
.....MARKHAM J. GELLER en FRANS VAN KOPPEN	47
Magie ter bescherming tegen ziekte en ongemak in het oude Egypte	
.....JACCO DIELEMAN	64
Magie bij de Hettieten	73
Magie in de Levant en het Oude Testament	88
Oude kwalen, nieuwe verhalen. Christendom en magie in laat-antiek Egypte	
.....JACQUES VAN DER VLIET	99
Pazuzu	113
.....REMCO DE MAAIJER	

De bijdragen van J. HAZENBOS en J. VAN DER VLIET berusten op lezingen die werden gehouden op de aan magie gewijde *Studiedag Ex Oriente Lux* op 23 april 2005 te Bilthoven.

PHENIX

is een bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt driemaal per jaar in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van J. VAN DIJK, P.M. GOEDEGEBUURE, F. VAN KOPPEN en K.J.H. VRIEZEN.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 25.00 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 12.50. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix* en de *Nieuwsbrief*, worden zij uitgenodigd voor de door plaatselijke afdelingen te organiseren lezingen, kunnen zij zich tegen gereduceerde prijs abonneren op het *Jaarbericht Ex Oriente Lux* en de serie „Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux”, en kunnen zij gebruik maken van de bibliotheek van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden. Het Genootschap heeft plaatselijke afdelingen in Amersfoort, Amsterdam, Apeldoorn, Arnhem, Dordrecht, Eindhoven, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leeuwarden, Leiden, Maastricht, Rotterdam, Twente, Utrecht en Zutphen.

Het secretariaat van het Genootschap is gevestigd: Witte Singel 25 (gebouw 1173, 1ste etage) te Leiden; de secretaresse is als regel dinsdagochtend aanwezig: tel. 071-5272016. *Postadres*: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden. E-mail: EOL@let.leidenuniv.nl Website: www.exorientelux.nl Bank: Amro Leiden, rek. n°. 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van *Phœnix*.

Redactie *Jaarbericht Ex Oriente Lux* is: Dr. J.G. DERCKSEN (Assyriologie en geschiedenis van het Oude Nabije Oosten; redactiesecretaris), Dr. R.J. DEMARÉE (egyptologie), Prof. dr. M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Prof. dr. K.R. VEENHOF (Assyriologie en geschiedenis van het Oude Nabije Oosten), Dr. M.J. DIJKSTRA (West-Semitische filologie en Levant).

Het bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Dr. D.J.W. MEIJER (voorzitter); Dr. A. EGBERTS (secretaris); Dr. B.J.J. HARING (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE (publicaties); Dr. J.G. DERCKSEN (publicaties); Mw. Dr. P.M. GOEDEGEBUURE (website); Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ (contact met de afdelingen); Dr. M.J. RAVEN (lezingslijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Dr. K.J.H. VRIEZEN (redactie *Phœnix*).

Dr. T. BOIJ, Departement Oosterse en Slavische Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen in Antwerpen, Hasselt en Leuven organiseert.

VAN DE REDACTIE

Onder magie verstaan we de kunst van het sturen van de bovennatuurlijke machten ten bate van de magiër of zijn cliënt. De mens in het Oude Nabije Oosten wist zich aan alle kanten omringd door dergelijke machten, en beseft dat zijn gezondheid en succes door transcendente krachten werden bepaald. Technieken om deze machten te beïnvloeden waren wijdverspreid en veelzijdig, en hun bestudering biedt een welkom venster om de mentaliteit van de mens in een ver verleden beter te leren kennen. De bijdragen in dit nummer nemen verschillende aspecten van dit enorme thema voor hun rekening: de bezwering, oftewel het ‘magische woord’, in het oude Mesopotamië, amuletten en beschermende technieken in het oude Egypte, en het rituele handelen bij de Hettieten. De bijdrage over de Levant raakt via het Oude Testament de wortels van onze cultuur, en het geval van de Koptische magie toont hoe faraonische en christelijke motieven met elkaar versmolten. Met Pazuzu tenslotte leren we een beroemde geest kennen, niet alleen in het oude Mesopotamië maar ook in onze cultuur.

MESOPOTAMISCHE BEZWERINGEN

MARKHAM J. GELLER EN FRANS VAN KOPPEN

In het Oudmesopotamische wereldbeeld vindt het magisch gebruik van bezweringen zijn plaats in het samenspel van de verschillende krachten die het menselijk bestaan beïnvloeden, en de onderhandelaar tussen al deze factoren is de bezweringspriester. Het was zijn taak om het karakter en de identiteit van de schadelijke krachten die de patiënt belagen vast te stellen, en — minstens zo belangrijk — de medewerking van de goden en de ‘goede’ geesten te verzekeren, zodat de ‘kwade’ geesten, demonen, kunnen worden verjaagd en de klachten van het slachtoffer worden verholpen. Het was een kwestie van onderhandelen, zonder garantie op succes: als de goden onverzoenbaar bleven, en hun toorn jegens de patiënt zich niet liet kalmeren, dan was geen remedie mogelijk en was het lot van de patiënt beslist. In de praktijk was dit onderhandelingsproces bedoeld om het vertrouwen van de patiënt/slachtoffer in zijn redding en herstel te vergroten, als een psychologische aanmoediging op weg naar lichamelijk en geestelijk herstel. Voor dit doel beschikte de bezweringspriester (Sumerisch *lú-mu₇-mu₇*, Akkadisch (*w*)*āšipum*) over een groot arsenaal van bezweringen, rituelen en amuletten.

Bezweringen zijn traditionele spreuken, vaak in poëtische taal, waaraan magische kwaliteiten werden toegekend. Ze waren de mondelinge component van rituelen waarbij de deelnemers ook bepaalde handelingen moesten uitvoeren; kennis van deze non-verbale component blijft veelal beperkt. Al vroeg in de geschiedenis van het gebruik van spijkerschrift begon men bezweringen schriftelijk vast te leggen; pas later volgden beschrijvingen hoe het bijbehorende ritueel moet worden uitgevoerd. De oudste bezweringen zijn in het Sumerisch gesteld, en in het tweede millennium v. Chr. verschijnen tweetalige edities, waarin ook een Akkadische versie van de Sumerische tekst is opgenomen. Akkadisch bezweringen komen ook al in het derde millennium v. Chr. voor, en in de Oudbabilonische tijd duiken bezweringen in vreemde talen (waaronder Hoerritisch en Elamitisch) op, en ‘abracadabra’-formules — onbekende, en wellicht betekenisloze, klankenreeksen die ook in latere spreuken zijn verwerkt. Het Sumerisch bleef echter de voorkeurstaal voor de bezweringskunst, en de rijke genres van het Sumerische magische repertoire werden in de loop van millennia voortdurend gekopieerd en bestudeerd, totdat in de eerste eeuwen van onze jaartelling het spijkerschrift uitstierf.

Deze bijdrage neemt de bezweringen uit de Oudbabilonische tijd (ca. 1800-1600 v. Chr.) als uitgangspunt, met zowel terug- and vooruitblikken op de rest van de Mesopotamische magische traditie, om een beeld te geven van theorie en praktijk van de Oudmesopotamische bezweringskunst.

Klassieke Sumerische bezweringen

Het terrein van de Sumerische bezweringen is nu veel beter bekend dan het geval was toen ADAM FALKENSTEIN er met zijn Leipziger dissertatie (1931) een grote bijdrage aan leverde. FALKENSTEIN's werk is nog steeds een praktisch beginpunt voor een typologie, maar nieuwe ontdekkingen hebben er wel voor gezorgd dat zijn categoriën en beschrijvingen verbeterd kunnen worden, niet in het minst omdat een belangrijk deel van zijn corpus pas veel later in een volledige editie is uitgegeven (GELLER 1985). Zomogelijk nog belangrijker zijn de bezweringen uit het derde millennium v. Chr. die sindsdien zijn gepubliceerd: teksten uit Fara en Ebla (KREBERNIK 1984) en uit Nippur gedurende de Ur III-periode (VAN DIJK & GELLER 2003) werpen nieuw licht op de oudste bezweringspraktijk.

Veel Sumerische bezweringen zijn gevat in een gemene vorm onafhankelijk van genre of onderwerp. Bezweringen zijn gericht op een 'probleem', dat óf een extern object is, zoals een slang, een schorpioen, een storm of een demon (d.w.z. een door demonen veroorzaakte ziekte of ongeluk), óf een situatie ten gevolge van specifieke omstandigheden, zoals een moeilijke geboorte of wonderigheid. Een veel voorkomend type biedt een verhaaltje dat vertelt hoe het 'probleem' wordt opgemerkt door de god Asalluhi, die de benarde toestand van het slachtoffer aan zijn vader, de wijze god Enki, voorlegt. Enki geeft vervolgens de remedie in de vorm van een eenvoudig ritueel. Tenslotte wordt de demon bezworen met een eed in naam van een aantal verschillende goden, en de demon wordt opgeroepen te vertrekken om nooit meer terug te keren. Zeer uiteenlopende types bezweringen werden in dit patroon uitgedrukt.

Exorcisme: het verjagen van demonen

Exorcistische bezweringen dienen om ongewenste en gevaarlijke demonen en geesten van het huis en de persoon van het slachtoffer te verwijderen, of om te voorkomen dat ze de persoon of zijn huis benaderen. Er lijkt in Sumerische bezweringen geen sprake te zijn van demonische bezitsname

van het lichaam van de mens, zoals we dat in het Nieuwe Testament en latere magische literatuur vinden; Sumerische demonen vallen het lichaam van de mens wel aan, maar vestigen zich er niet. Het wapenarsenaal van de bezweringsspecialist bestaat uit reinigings- en uitzwavelingsrituelen die door Enki worden aangeraden, alsmede dwingende oproepen uit naam van hemel en aarde en de grote goden waaraan de demon gehoor moet geven.

FALKENSTEIN ontwikkelde een typologie van Sumerische bezweringen op basis van thematische patronen, en baseerde zich daarbij voornamelijk op exorcistisch materiaal, en veel minder op andere types die we verderop zullen behandelen. Hij onderscheidde vier types:

In het *Legitimationstyp* brengt de bezweringspriester zijn eigen kwalificaties onder de aandacht, we nemen aan met het doel het vertrouwen tussen patiënt en behandelaar te vergroten en de patiënt te overtuigen van de werkzaamheid van de therapie. De bezweringsspecialist identificeert zich met de god Asalluhi, de zoon en boodschapper van Enki, en reciteert zodoende de *ipsissima verba* van Enki zelve. Hij beweert uit Eridu (de stad van Enki) afkomstig te zijn en het woord, het speeksel en het gebed van Enki in zijn mond te hebben, en het „plan” (*giš-ħur*), de scepter en de palmtak van Enki in zijn hand. De bezweerder verkondigt dat de grote goden hem aan alle kanten omgeven, en verzoekt om hun bescherming wanneer hij zich ten bate van de patiënt tot de demonen richt. Falkenstein rekende de litanie van dwingende oproepen (bekend als *zi-pà*-formules) ook tot dit type, maar deze litanieën hebben zich eveneens tot een eigen genre ontwikkeld.

Een tweede categorie is het *prophylaktischer Typ*, waarin de demonen niet verjaagd, maar bevolen worden op afstand te blijven; een profylactische opzet dus, anders dan in de therapeutische bezweringen.

Een derde categorie werd door FALKENSTEIN *Marduk-Ea-Typ* genoemd, hoewel ‘Asalluhi-Enki-type’ een betere benaming zou zijn, met het oog op de Sumerische goden (en niet de latere Babylonische identificaties) die hier de hoofdrol spelen. Het type werd boven al kort aangestipt, en een voorbeeld luidt als volgt (afb. 1):

*Enenuru*¹.

(*Probleem*) De boze Udug die de rustige straat besmet, uit een hinderlaag komt, de weg belaagt, de kwade Galla, uitgezet in de steppe, een genadeloze moordenaar, Dimme (en) Dima, die de man besprenkelen, Hartziekte, Buikziekte, Kwaal, Hoofdpijn en Ala die de man bedekken — zij verlammen het slacht-

¹ Bezweringsrubriek van onbekende betekenis die reeds in de oudste teksten opduikt. Vanaf de Oudbabylonische tijd gold het eerste element, *én*, als een woord voor „spreuk”, maar dat is misschien een latere interpretatie.

offer als een storm, besprenkelen hem met gal. Die man verliest voordurend aan vitaliteit.

(*Dialog*) Asalluhi zag het en betrad de tempel naar zijn vader Enki en sprak: (*herhaling van het probleem*). Toen hij een tweede maal sprak: „Ik weet niet wat ik ertegen kan doen; wat kan hem genezen?” antwoordde Enki zijn zoon Asalluhi: „Mijn zoon, wat is het dat jij niet weet? Wat kan ik er nog aan toevoegen? Asalluhi, wat is het dat jij niet weet? Wat kan ik er nog aan toevoegen? Alles wat ik weet, weet jij eveneens.

(*Remedie*) Ga, mijn zoon Asalluhi, giet water in een *anzam*-beker, doe er tamarisk en *innuš*-kruid bij. Kalmeer die man en haal het rookvat en de toorts voor hem tevoorschijn zodat Namtar, die in het vlees van de man zit, zal vertrekken. Sterk Koper, de held van An — zijn beangstigend lawaai verjaagt het kwaad². Stel hem op waar hij lawaai kan maken, hij mag je beschermer zijn. Wanneer Sterk Koper, de held van An, zijn ontzagwekkend lawaai aan de bezwering, het woord van Enki, toe zal voegen, zal de boze Udug, de boze Ala vertrekken, zal de boze dodengeest, de boze Galla vertrekken, zal de boze god, de boze Gerechtsdienaar (*maškim*) vertrekken, zal het boze woord, de boze spreuk-maker vertrekken, zal Dimme (en) Dima, die de man besprenkelen, vertrekken, zal Hartziekte, Buikziekte, Kwaal, Hoofdpijn en Ala die de man bedekken, vertrekken. Wees bezworen bij de grote goden!”

Het is een bezwering voor de boze Udug (CUNNINGHAM 1997, no. 97 = GELLER 1985 regel 646-690).

Het *Marduk-Ea-Typ* is dus geen functioneel type, maar een populaire vorm waarin bezweringen van uiteenlopende genres werden gevat. Men zou de dialoog evenzogoed tot FALKENSTEIN's *Legitimationstyp* kunnen rekenen omdat de bezweringspriester zich met Asalluhi identificeert en de dialoog de goddelijke herkomst van de behandeling benadrukt. In bezweringen van dit type zijn de instructies voor het bijbehorende ritueel in de tekst van de bezwering opgenomen. Misschien droeg de bezweringsspecialist de spreuk voor terwijl hij de voorgeschreven handelingen uitvoerde, en het is aannemelijk dat het vertrouwen van de patiënt in de behandeling toenam wanneer hij te horen kreeg dat de therapie van Enki zelf afkomstig was.

Het laatste type is FALKENSTEIN's *Weihungstyp*, waarin verschillende soorten *Kultmittelbeschwörungen* een rol spelen (zie beneden). De slotformule van deze spreuken verwijst regelmatig naar de „boze tong” (*eme hul-gál*): „laat de boze tong terzijde treden.” Het verwijderen van de „boze

² „Sterk Koper” (*urudu-níg-kala-ga*) was een van de verslagen mythologische vijanden van de strijdgod Ninurta. Na hun nederlaag werd het hun taak om het gezag van hun meester te handhaven, en als voormalige rebellen zijn ze goed bekend met het kwaad dat ze op afstand moeten houden. Hier treedt Sterk Koper als een apotropaïsch hulpmiddel in de hand van de bezweringsspecialist op, misschien in de vorm van een koperen slaginstrument.



Afb. 1. Een exorcistisch spiekbriefje: dit klein tabletje uit Sippar (17^e eeuw v. Chr.) bevat de remediesectie uit de hier vertaalde Udu-g-hul-bezwering en vormt een set met een tweede, gelijkvormig tablet dat de probleemsectie van dezelfde bezwering bevat; tesamen bieden ze alle informatie die de bezweringspriester nodig had om de bezwering te reciteren, mits hij de stereotype regels van de Asalluhi-Enki dialoog uit het hoofd kende. De complete tekst, inclusief de dialoog, is ook overgeleverd op grote tabletten uit dezelfde tijd waarop meerdere bezweringen zijn verzameld (illustratie uit GELLER 1985, plaat 18).

tong” doet wederom aan exorcisme denken, maar deze slotformule is zo verspreid dat het niet mogelijk is het met één specifiek genre te verbinden. Mogelijk betekende de „boze tong” elke soort agressieve, tegen de patiënt gerichte magie die op afstand moest worden gehouden.

Reiniging

Voor de genezing van een door demonische optreden gedupeerde patiënt waren rituele zuiveringen nodig. De werkzaamheid van de substanties die hiervoor werden gebruikt was afhankelijk van de mate waarin ze met de godelijke sfeer in aanraking waren geweest. Gewoon water, bijvoorbeeld, was niet afdoende; water uit de Abzu, het onderaardse zoetwaterdomein van Enki, of uit de heilige rivieren van het Tweestromenland is hiervoor nodig. Niet alleen de reinigingsmiddelen moesten van goede kwaliteit zijn, ook het gebruikte gereedschap, en de bezweringspecialist zelf, moest aan de eisen van rituele reinheid voldoen. *Kultmittelbeschwörungen* waren erop gericht het gereedschap dat in bezweringsrituelen worden gebruikt (zoals het rookvat en de toorts, de scepter van *ma-nu*-hout etc.) ritueel te zuiveren. Ze

verschijnen reeds onder de oudste bezweringen, uit het midden van het derde millennium v.Chr. (KREBERNIK 1984, no. 18-20), en de teksten zijn veelal kort. Een Oudbabilonisch voorbeeld luidt als volgt:

Net als met het water van de reine rivier, net als met het zuivere water van de Tigris, met louterend water van de Eufraat, de acrobaat³ (?) van de Abzu, (en) de Halhalla (rivier), moeder van het bergland, mogen Enki, heer van de Abzu, en Asalluhi, zoon van Eridu, mijn hand reinigen, mijn mond zuiveren, mijn voet louteren. Laat de boze tong terzijde treden!

Het is een bezwering voor een wasvat (CUNNINGHAM 1997, no. 269).

Deze spreuk werd opgezegd bij het gebruik van het wasvat (*a-gùb-ba*) en formuleert de wens dat de bezweringspriester lichamelijk rein mag zijn om de patiënt goed te kunnen behandelen; de betekenis van de „boze tong”-formule werd boven besproken. Ander geliefde reinigingsmiddelen waren aromatische producten van de jeneverbesstruik (opgelost in water en als wierook voor het rookvat) en de tamarisk; behalve de patiënt zelf werden ook ruimtes (zoals zijn huis) gereinigd (afb. 2). Rituele reiniging had niet altijd een therapeutisch doel, maar werd ook profylactisch ingezet om mensen en zaken te beschermen: zo zijn er meerdere Oudbabilonische bezweringen bekend om de koning of zijn leger te reingingen. *Kultmittelbeschwörungen* komen tot in het eerste millennium v. Chr. voor, bijvoorbeeld in het laatste tablet van de rituele serie *Šurpu* dat een serie korte spreuken van dit type bevat, of in de rituele serie voor de mondwassing van godenbeelden.

Rituele reiniging is gebaseerd op het principe dat een heilzame kwaliteit van de gebruikte magische middelen — reinheid — op de patiënt wordt overgedragen. Dezelfde techniek werkt ook omgekeerd: een rituele behandeling kan bewerkstellen dat een negatieve eigenschap van de patient (zoals ziekte) op een neutrale drager wordt overgeheveld. Dieren waren hiervoor bijzonder geschikt: de „zondebok” (*máš-ḫul-dúb-ba*), bijvoorbeeld, dankt zijn naam aan *ḫul-dúb*, een van de vele termen voor het „kwaad”, maar ook de benaming van een concreet cultisch voorwerp. Door middel van dit gereedschap werd het kwaad van de patiënt verwijderd en overgedragen op het dier, dat vervolgens werd opgeruimd of uitgezet⁴. Ook andere dragers komen voor: tegen het „boze oog”, bijvoorbeeld, werd zwarte en witte wol om het hoofd van de patiënt gebonden (CUNNINGHAM 1997, no. 290), die — zoals latere teksten beschrijven — na de behandeling in de stepe werd achtergelaten.

³ YOS 11 48, 4: lees wellicht ḫub-ba-lú, voor lú-ḫub-ba, een bekende aanduiding voor Enki.

⁴ A. CAVIGNEAUX, MÁŠ-ḪUL-DÚB-BA, in U. FINKBEINER, R. DITTMANN & H. HAUPTMANN (eds.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens: Festschrift für R.M. Boehmer*, Mainz 1995, 53-67.



Afb. 2. Een detail van het Lamaštu-reliëf in het Louvre (uit Assyrië, eerste helft eerste millennium v. Chr.), met een ideële genezingsscene: een patiënt ligt op bed en wordt door twee viswijzen (*apkallu*), de mythologische boodschappers van Enki, behandeld die hem met heilig water uit een wasvat van het kwaad reinigen; dit was in de actuele werkelijkheid de taak van hun aardse plaatsvervanger, de bezweringspriester. Links de lamp van Nuska die 's nachts het huis en de zieke bewaakt, rechts mythologische beschermers die de wacht houden tegen boze demonische indringers (tekening van F.A.M. WIGGERMANN).

De rituelen die bedoeld waren om het kwaad van de patiënt te verwijderen lijken in de loop van de geschiedenis steeds uitvoeriger te zijn geworden. Dit is duidelijk bij de lectuur van *Namburbi*-teksten, die beschrijven hoe mensen tegen slechte voortekens, en de schadelijke psychologische effecten van zulke voortekens, kunnen worden beschermd. Een zeer tastbare techniek was bijvoorbeeld het vervaardigen van poppen, die het kwaad van de patiënt ontvingen, met elkaar konden worden gehuwd en ten slotte vernietigd werden of in een bootje werden weggestuurd⁵. Deze rituelen waren met opzet dramatisch van aard en waren bedoeld de patiënt van zijn angsten te bevrijden.

Het oplossen van (niet-demonische) problemen

Er bestaat geen formeel verschil tussen exorcistische en niet-exorcistische bezweringsen en onderscheid kan alleen worden gemaakt op basis van thema of onderwerp, maar niet op grond van vorm of rubriek. Zowel exorcistische als niet-exorcistische spreuken maken bijvoorbeeld gebruik van de Asalluhi-Enki-formule, en velen bevatten dezelfde slotformules. Belangrijke thema's

⁵ Zie het artikel van D. SCHWEMER in *Phoenix* 49/1 (2003).

zijn liefdes- en hekserijspreuken; andere bezweringen richten zich op agrarische problemen (zoals ongedierte of veeziektes), en verder komen ook bezweringen met een meer algemene toepasbaarheid voor, zoals de bezweringen uit de Ur III-tijd waarin demonen beschuldigd worden de natuur in het algemeen te verstoren, of het bespelen van muziekinstrumenten, de schrijfkunst of het fokken van vee in het bijzonder (VAN DIJK & GELLER 2003, no. 14-17).

De oudste liefdesbezweering is een Akkadisch text uit de Akkad-tijd (CUNNINGHAM 1997, no. 50); bezweringen die dit thema in het Sumerisch behandelen zijn tamelijk zeldzaam. Een voorbeeld gaat over de *ki-sikil*, de „ongetrouwde vrouw”, die beschreven wordt als dochter van de godin Inanna en als courtesane (*kar-kid*)⁶. Het ‘probleem’ is dat een jongeman ziek van verlangen naar haar is. De remedie (het ritueel) bestaat eruit dat het vet van een zuivere koe uit een ritueel botervat op de borst van de vrouw moet worden gesmeerd, waarna ze de deur niet langer voor haar minnaar dicht zal gooien maar zelfs haar huilende kind zal achterlaten om hem te volgen. Er worden geen demonen genoemd en de bezweering is dus allesbehalve exorcistisch, maar de tekst volgt het bekende Asalluhi-Enki-patroon, waarbij de zoon het probleem beschrijft en vader Enki de oplossing (het besmeren met boter) biedt.

Akkadische liefdesbezweringen uit Oudbabilonische tijd zijn veel vrijer van vorm, en de identificatie van het behandelde probleem, en de magische dan wel praktische aanpak ervan, is niet altijd even gemakkelijk. Liefdesmagie streeft ernaar het handelen van de medemens te beïnvloeden, en raakt in dit opzicht aan magische praktijken die gericht waren om controle over rivalen of vijanden te verkrijgen. Spreuken met dit oogmerk zijn in het eerste millennium v. Chr. goed bekend en komen wellicht al eerder voor, mits we aannemen dat de Oudbabilonische bezweringen die bedoeld zijn om iemands „woede” (*uzzum*) te neutraliseren op een menselijke opponent waren gericht⁷.

Hekserij wordt in Oudbabilonische Sumerische bezweringen behandeld, en verwierf in de loop der tijd een steeds prominentere plaats in de Mesopotamische magische literatuur. Uit het eerste millennium v. Chr. kennen we

⁶ CUNNINGHAM 1997, no. 150 met M.J. GELLER, *Mesopotamian Love Magic: Discourse or Intercourse?*, in: S. PARPOLA & R.M. WHITING (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale Helsinki, July 2-6, 2001*, Helsinki 2002, 129-139.

⁷ J.A. SCURLOCK, *Was there a „love-hungry” Ēntu-priestess named Etirtum?*, *Archiv für Orientforschung* 36-37 (1989-90), 107-112.

een omvangrijke serie, *Maqlû* genaamd, dat aan dit thema is gewijd, en vele verwante bezweringen treffen we in medische series aan.

Heksen bedienen zich van magische technieken om hun slachtoffer schade toe te brengen: een beeldje waarin haar van de patiënt was verwerkt wordt beschadigd, of de patiënt wordt via zijn voedsel en drank met boze substanties geïnfecteerd. Heksen worden in opsommingen van kwade machten op één lijn met demonen gesteld, en inderdaad lijkt het effect van hekserij — ziekte en onbehagen — op dat van demonen. In een Sumerische bezwering lezen we hoe Enki een patiënt onderzoekt op de herkomst van de klacht. De mogelijke invloed van verschillende demonen wordt overwogen en verworpen, totdat Enki constateert dat „de tong van een mens” de boosdoener is. De behandeling is er vervolgens op gericht de hekserij van de patiënt te verwijderen, maar het afrekenen met de heks is het domein van de zonnegod Utu, die samen met andere onderwereldgoden (Gilgameš, Nergal en Ningišzida) de heks zal vonnissen en bestraffen⁸. Ook de zogenaamde *Incantation to Utu* past in deze context. Hier wordt Utu aangeroepen als dodenrechter om een dispuut tussen een dodengeest en een mens te beslechten. Het lijkt er in deze tekst op dat het slachtoffer beweert ten onrechte door een dodengeest uit de onderwereld te worden beschuldigd, en aan Utu het verzoek richt een vonnis in zijn voordeel te vellen; als zijn verdedigers voor de rechtbank komen zijn overleden familieleden hem te hulp. Zijn vrijspraak zal betekenen dat er een einde komt aan de schadelijke invloed van de dodengeest op de mens⁹.

Ziekte

Sommige bezweringen waren bedoeld om lichamelijke klachten te verhelpen. Een voorbeeld is de Sumerische spreuk tegen „gal” (*zê*), of, wellicht in dit geval, winderigheid, want de tekst rept over winden laten. Zoals ook elders het geval is, wordt de „gal” hier als demon behandeld, en de patiënt wordt slechts terloops genoemd. De bezwering bestaat voornamelijk uit rituele instructies: de bezweringspriester moet zijn spreuk over een klompje zout uitspreken en het hem in de mond geven. Enki, Ningirimma

⁸ M.J. GELLER, A new piece of witchcraft, in H. BEHRENS, D. LODING and M.T. ROTH (eds.), *Dumu-e₂-dub-ba-a. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11, Philadelphia 1989, 193-205; A. CAVIGNEAUX, Textes magiques de Tell Haddad (II/2), *Zeitschrift für Assyriologie* 85 (1995), 19-46.

⁹ B. ALSTER, Incantation to Utu, *Acta Sumerologica* 13 (1993), 27-96 en M.J. GELLER, Very different Utu incantations, *Acta Sumerologica* 17 (1995), 101-126.

en de bezwering van Eridu worden genoemd, wat erop mag duiden dat we met een oorspronkelijke exorcistische rite te maken hebben (CUNNINGHAM 1997, no. 103).

Recent gepubliceerde medische bezweringen uit de Ur III-tijd bevatten koningsnamen, wat erop wijzen kan dat ze terug te voeren zijn op rituelen die voor de genoemde koning werden uitgevoerd: Amar-Suen leed aan hoofdpijn, en in een andere tekst word Šulgi als patiënt genoemd (VAN DIJK & GELLER 2003, no. 1-2). Andere bezweringen uit de Ur III-tijd richten zich tot de Azag, een ziekte veroorzaakt door een gevreesde gelijknamige demon, aan wie nog in het eerste millennium v. Chr. een complete tweetalige serie was gewijd, tot de Samana ziekte/demon, en tegen oogklachten.

Ook in de medische literatuur van het eerste millennium v. Chr. spelen bezweringen een grote rol, en het kopiëren van spreuken was een integraal onderdeel van de medische training. Het is een opvallend verschijnsel dat de bezweringen in medische handboeken afwijken van de typische Sumerische of tweetalige bezweringen: de Asalluhi-Enki-formule komt nauwelijks voor en de rol van demonen blijft ondergeschikt. ‘Natuurlijke’ oorzaken van ziekte, zoals tocht, een gerstkorrel in het oog of een worm in de tand, spelen hier een veel belangrijker rol dan vertoornde goden en kwaadwillende demonen. Deze Akkadische bezweringen hebben vaak voorlopers uit Oudbabylonische tijd, zoals de volgende spreuk op een tablet uit Ishchali waarin de folkloristische sfeer van het genre goed naar voren komt:

De aarde, de aarde bracht de modder voort, de modder bracht de korenhalm voort, de korenhalm bracht de korenaar voort, de korenaar bracht de gerstkorrel (*merhum*) voort. Op het rechthoekige veld van Enlil oogstte Šin een akker van zeven bunder, liet Šamaš (het graan) verzamelen, toen de gerstkorrel het oog van de man binnendrong.

Wie zal ik met een opdracht naar de zeven (en) zeven dochters van Anum sturen? Ze moeten het wasvat van kornalijn halen, de pot van *hulālum*-steen! Ze moeten zuiver water uit de zee putten! Ze moeten de gerstkorrel uit het oog van de man verwijderen! (CUNNINGHAM 1997, no. 342).

Deze bezwering schetst hoe de oogklacht aan het begin van de wereld, toen de goden nog zelf het land bewerkten, voor het eerst optrad. De retorische vraag over de dochters van Anum brengt ons weer naar het heden, en de behandeling van de patiënt die met water wordt gezuiverd terwijl de bezwering wordt gereciteerd. De dochters van Anum zijn goedwillende bovennatuurlijke wezens die vaker in verband met zuiver water worden genoemd, en we mogen aannemen dat de spreuk de indruk versterkte dat het gebruikte water effectief zal zijn.

Zwangerschap en geboorte

Ook de menselijke reproductie speelt een grote rol in therapeutische bezweringen. Een Sumerische spreuk begint met een etiologische introductie waarin de conceptie vergeleken wordt met een stier die een koe in de veekraal bevrucht. In de probleemsectie lezen we dat de vrouw (te) dik wordt en de geboorte dreigt te mislukken, maar Asalluhi brengt dit verontrustende bericht bij zijn vader Enki, die een rituele oplossing biedt (CUNNINGHAM 1997, no. 62).

Een Oudbabylonische bezwering in het Akkadisch beschrijft de situatie van het ongeboren kind:

In de wateren van het geslachtsverkeer werd het gebeente geschapen, in het weefsel van de spieren werd het nageslacht geschapen. In de woelige, vreesaanjagende wateren van de zee, in de verre wateren van de oceaan, waar de armen van het kind gebonden zijn, waar het oog van de zon het binnenste niet verlicht, (daar) zag Asalluhi, de zoon van Enki, hem (...) (CUNNINGHAM 1997, no. 404).

De spreuk volgt het klassieke Asalluhi-Enki type, met een problematische situatie die door Asalluhi wordt opgemerkt. Dan wijkt de tekst echter enigszins af van het bekende stramien (niet vertaald): zonder overleg met zijn vader Enki maakt Asalluhi de weg vrij voor het benarde kind, die wordt toegesproken en aangemoedigd om naar buiten te komen.

Het beeld van een foetus 'te water' komt dikwijls voor in de magische literatuur: de ongeboren vrucht wordt als een boot voorgesteld, en de zwangerschap als het sturen van het schip. Een Oudassyrische bezwering uit Kanish speelt met de woorden „koe” (*arḥum*), „snel” (*arḥiṣ*) en Arahtum, de naam van een tak van de Eufraat:

Koe, oh koe! De Arahtum is snel. Snel wordt zij zwanger, snel zal zij baren. Snel stroomt het water uit haar mond. Met haar neus beroert (?) ze de bodem, met haar staart veegt ze het huis aan.

Wie zal ik met een opdracht naar de zeven en zeven dochters van de Baarmoeders sturen (met de woorden) „Neemt jullie spaden en draagkorven en maakt de opening van de Arahtum weer vrij!”? Als het een jongen is, is hij als een wilde ram; als het een meisje is, is zij als een wilde geit (?); als het een 'verworpen' is, is hij een door zijn god verworpen. Moge hij (*d.w.z. het kind*) worden uitgestoten en (zo snel) als een wijngaardslang op de grond vallen!

De spreuk is niet van mij, het is een spreuk van Nikkilil, de meester der spreuken en de meester der bezweringskunst. Moge de Meesteres der Baarmoeders haar reciteren!¹⁰

¹⁰ C. MICHEL, Deux incantations paléo-assyriennes. Une nouvelle incantation pour accompagner la naissance, in: J.G. DERCKSEN (ed.), *Assyria and Beyond. Studies Presented to Mogens Trolle Larsen*, Uitgaven van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten 100, Leiden 2004, 395-420; zie ook J.G. DERCKSEN, *JEOL* 39 (2005), 120 noot 24.

De zwangere vrouw wordt hier met de „koe van Sîn” vergeleken, een mythologische geval van een moeilijke bevalling, en haar barensood met de beproevingen van dit dier. Hiermee verweven is de metafoor van de reis te water: de bevallingscomplicatie wordt voorgesteld als een verstopte rivier, een probleem dat door tweemaal zeven „Baarmoeders” — bovennatuurlijke wezens die als broedmachines van de eerste mens in de Atrahasismythe optreden — kan worden verholpen. Zoals de ontstopte rivier weer gaat stromen zal het kind behouden ter wereld komen. De slotformule drukt dezelfde boodschap uit als de Sumerische formules die FALKENSTEIN als *Legitimationstyp* besprak: de spreuk is effectief omdat hij van van de god Nikkilil (nauw verwant, of misschien identiek met de Sumerische godin Ningirimma, zie beneden) afkomstig is.

Ook na de geboorte spelen spreuken een rol, en wel wanneer de huilende baby de familie en met name de huisgoden verstoort, of de babyrovende demon Lamaštu het op de pasgeborene heeft voorzien: vanaf de Oudbabilonische tijd werden bezweringen geschreven om deze gevaren te weerstaan.

Slangen, schorpioenen en honden

Bezweringen tegen een beet, of steek, van slangen, schorpioenen en honden waren populair. De dieren werden vaak met elkaar geassocieerd, en kunnen in één tekst tesamen worden behandeld. Dit is het geval in een spreuk uit de Ur III-tijd, die het thema op ‘klassieke’ wijze behandelt en de remedie door middel van de dialoog tussen Asalluhi en Enki introduceert: de patiënt moet water drinken waarover de bezwering uitgesproken is en het „speeksel” zal de patiënt dan vanzelf verlaten (CUNNINGHAM 1997, no. 66). Bezweringen tegen slangen(beten) zijn een van de belangrijkste types in het derde millennium v. Chr. Vanaf de Ur III-tijd worden vaak verschillende soorten slangen opgesomd, en een Oudbabilonische bezwering behandelt over meerdere kolommen een groot aantal slangen-namen: zowel reële als imaginaire slangen („slang-met-zeven/twee-koppen/tongen”) komen hier naast elkaar voor (CUNNINGHAM 1997, no. 211). Opvallend is dat bezweringen tegen slangen vaak geen concrete remedie voorschrijven.

De beet van een hond wordt meermaals in Akkadische bezweringen behandeld. Op een klein tabletje in Leiden, dat er op het eerste gezicht uitziet als een alledaagse kwitantie (zie de afbeelding op de titelpagina), staat deze spreuk:

Hij is lang van schreden, snel wat rennen betreft. Het ontbreekt hem aan kost, hij is gebrekkig in voedsel. Aan zijn tanden kleeft zijn sperma: waar hij bijt laat hij zijn zoon achter. *Tuenninuri*¹¹ (CUNNINGHAM 1997, no. 348).

De voorstelling is dat de hond (hier niet expliciet genoemd) door te bijten het slachtoffer met zijn nageslacht infecteert, en het uitspreken van de bezwering, en het begeleidende ritueel, moeten dat verhelpen. Of de beschrijving op hondsdelheid duidt, en het verwekken van een „zoon” op de overdracht van de ziekte op de mens, wordt graag aangenomen, maar kan niet bewezen worden geacht¹².

Goden en demonen

De oudste bezweringen kennen de door FALKENSTEIN bestudeerde en boven besproken formules nog niet. Een belangrijke rol is hier weggelegd voor de godin Ningirimma. Bijna elke bezwering uit Fara en Ebla draagt het onderschrift „Ningirimma-bezwering”, wat verrassend is omdat er geen mythologie over deze godin is overgeleverd. Asalluhi ontbreekt in deze vroege bezweringen geheel. Enki treedt wel op, maar zijn rol is ondergeschikt aan die van Enlil, zoals nog steeds bespeurd kan worden in zijn titel Enlilbanda, „Enlil-junior”, die in latere bezweringen opduikt. In de vroegste versies van de godendialoog is het Enlil die als wijze vader de remedie biedt (bv. KREBERNIK 1984, no. 9 en 11), een rol die Enki in de klassieke Asalluhi-Enki-formule vervult. Slechts een gering aantal goden treden in deze oudste bezweringen op: het oerpaar Enki en Ninki, de zonnegod Utu, de godin Nisaba en de raadselachtige god ^dNE.DAG (de goddelijke poortwachter, Ne-du₈, van latere teksten?) moeten verder nog worden genoemd.

De talrijke goden die vanaf de Ur III-tijd, en met name in de Oudbabilonische periode, in de bezweringsliteratuur aangetroffen worden, laten zich hiërarchisch indelen. Wijze Enki is de centrale figuur, en zijn stad Eridu biedt toegang tot de Abzu, de zoete onderaardse wateren die voor reiniging werden gebruikt (afb. 3). Ook Enki's moeder, Namma, komt in verband met de Abzu voor. Asalluhi, de zoon van Enki, was de god van de bezweringskunst en werd in de loop der tijd toenemend met Marduk, de stadsgod van Babylon, vergeleken.

¹¹ Een andere bezweringsrubriek, hier syllabisch geschreven, samengesteld uit *tu₆* („bezwering”) en *enenuru* (zie eerste voetnoot boven).

¹² WU YUHONG, Rabies and rabid dogs in Sumerian and Akkadian Literature, *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001), 32-43 en de *Excursus* van het in de volgende voetnoot genoemde artikel van M.J. GELLER.



Afb. 3. Enki in de Abzu, met links de zonnegod Utu, op een rolzegel uit de Akkad-tijd (uit J. BLACK & A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Londen 1992, ill. 19).

De oppergod Enlil speelt een ambivalente rol in de bezweringsliteratuur, en men bespeurt een zekere spanning tussen hem en Enki, want het is Enlil die de demonen op de mens afstuurt om hem te straffen, terwijl Enki de mens magische hulpmiddelen biedt om zich te beschermen. Deze tegenstelling wordt ook mythologisch uitgewerkt in het zondvloedverhaal.

Ook Ningirimma speelt nog steeds een rol, maar lijkt te zijn gedegradeerd tot een reinigingsgodin die met het wasvat wordt geassocieerd. Inanna verschijnt eveneens, een godin met een sterke band met de onderwereld, waarheen ze, volgens een bekende mythe, was afgedaald en waaruit ze was teruggekeerd om op aarde naar een plaatsvervanger te zoeken. Ereškigal en Ninazu treden op als heersers van de onderwereld, de plaats waar de gestorvenen verwijlen en de demonen vandaan komen. Hun chthonische karakter verklaart waarom Ninazu vaak verschijnt in slangenbezweringen. De rol van Utu (afb. 3) en Nanna in bezweringen hangt samen met hun gestalten zon en maan: Nanna treedt op in de Eclipsmythe in tablet 16 van de Udug-hul-serie, en Utu is de goddelijke rechter die, samen met de Annuna-goden, 's nachts vonnissen velt in de onderwereld. Nergal en Ninurta zijn strijdgoden, en talrijke andere godennamen verschijnen tenslotte in de boven genoemde *zi-pà*-litanieën.

De krachten van het kwaad zijn de demonen. Zij stammen uit de chaotische, ongecontroleerde domein buiten de door goden en koning geleide orde, en vallen de mensen uit eigen beweging aan; een alternatieve en wijdverbreide visie was dat zij als „boodschappers van de goden” aan het werk zijn, en dat hun bezoek de uitvoering is van een goddelijke bestraffing van de patiënt. In de oudste bezweringen worden maar weinig demonen bij name

genoemd of in detail beschreven. Samana is een van de weinige demonen-gestalten die al vroeg als rond karakter verschijnen. Een bezwering uit de Ur III-tijd stelt hem voor als een afschuwelijk monster:

Samana — een muil van een leeuw, tanden van een draak, klauwen van een adelaar, staart van een krab; de woeste hond van Enlil, keelafsnijder van Enki, bloeddruipende muil van Nin-Isina, hond met open muil van de goden (..) (CUNNINGHAM 1997, no. 71).

Samana heeft het op mensen, babies, vee en graan voorzien, en nog in het eerste millennium werden bezweringen tegen hem overgeleverd. De betekenis van zijn naam is niet duidelijk, maar heeft te maken met het Akkadisch woord voor „rood” (*sānum*).

In Oudbabilonische teksten vinden we meer informatie voor een Mesopotamische demonenleer. Verschillende demonennamen zijn synoniem (of tenminste homoniem) met andere begrippen: „lot” (*nam-tar*), „taboe” (*ázag*), „hoofdpijn” (*sag-gig*), of titels van reële autoriteitsfiguren (*gal-lá* en *maškim*). Azag, „taboe”, is de enige demon die goed bekend is uit de niet-magische literatuur. In de Lugale-mythe is hij een monster uit het gebergte dat door Ninurta wordt verslagen. De bezweringen verwijzen niet direkt naar dit kosmisch gevecht, maar zijn populariteit in dit genre kan wel degelijk te maken hebben met deze mythologische rol. De Udug was een neutrale geest, en „goede” en „boze” Udugs werden onderscheiden naar gelang van hun relatie met de mens. De „boze Udug” (*udug-ḫul*, Akkadisch *utukku lemnu*) treedt bijzonder vaak op, en is de belangrijkste demonische gestalte in de lange bezweringsserie die zijn naam draagt en vanaf de Oudbabilonische tijd is overgeleverd (GELLER 1985). Udug-ḫul is een specifieke demonische gestalte, maar zijn naam werd tevens als een algemene term voor demonen gebruikt. De Ala-demon, die zijn slachtoffers als een kleed of een wolk bedekte, is een metafoor voor een depressieve geestestoestand. Lamaštu, de babyrovende dochter van Anum, is boven reeds aangestipt, en ook de Lil-demon (*lú-líl-lá*) en de „Vrouw van Lil” (*ki-sikil-líl-lá*), de voorloper van Lilith in late magie, moeten genoemd worden. Bezweringen tegen het „boze oog” boden bescherming tegen jaloezie en rivaliteit, en zijn daarmee bedoeld om paranoïde angstgevoelens te verhelpen. Er lijkt in de Sumerische magie geen sprake te zijn van een voorloper van het boze oog bekend uit de latere magie, want de spreuken tegen *igi-ḫul*, „het boze oog/gezicht”, richten zich in feite op het „boze gezicht” (Akkadisch *pānu lemnu*)¹³. Geen ‘echte’ demonen, maar wel gevaarlijk,

¹³ M.J. GELLER, Paranoia, the Evil Eye, and the Face of Evil, in: W. SALLABERGER, K. VOLK and A. ZGOLL (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden 2003, 115-134.

waren vertoornde dodengeesten: de geesten van gestorvenen die niet begraven waren of door hun familieleden niet met offers werden verzorgd, zodat ze de levenden begonnen te belagen.

Latere ontwikkelingen

De Oudbabilonische tijd is een scharnierpunt in de ontwikkeling van de Mesopotamische magie. Dit geldt in de eerste plaats voor de ontwikkeling van de teksten. In deze tijd komen tweetalige Sumerische-Akkadische versies op, eerst in de vorm van verklarende glossen bij woorden en zinsdelen, gevolgd door complete regel-voor-regel vertalingen van de hele tekst. Daarnaast zijn er sporen van redactionele werkzaamheden: verwante teksten werden in thematisch series verzameld (GELLER 1985). Hiermee kwam een proces op gang dat tegen het einde van het tweede millennium tot de canonieke versies van de Mesopotamische magische literatuur zou voeren.

Ook inhoudelijk beginnen zich vernieuwingen af te tekenen. Het ‘probleem’ dat in de bezwering wordt geschetst wordt abstracter geformuleerd, en er komen minder spreuken voor die concrete bedreigingen, zoals slangen of schorpioenen, behandelen. Het kwaad werd veeleer voorgesteld als demonen die ziekte en ongeluk brengen, en de opvatting groeide dat hun bezoek te wijten was aan een zonde die de patiënt, willens of onwillens, had begaan. Dit leidde tot nieuwe tekstgenres, zoals de *dingir-ša-dib-ba*-bezweringsen, bedoeld om vergeving van zonden en kalmering van een vertoornde god teweeg te brengen, of de *Šurpu*-serie die de straf ten gevolge van het (onopzettelijk) overtreden van een eed of taboe behandelt¹⁴. Complexe bezweringsen, en dramatische rituelen, richten zich in de eerste plaats op het geweten en de schuldgevoelens van het slachtoffer, die berouw moet tonen om de goden weer tevreden te stellen. Bezweringsen laten zich lezen in het licht van de menselijke psychologie, als methodes om angst en ongerustheid tegenover het onbekende en bovennatuurlijke te behandelen. Het is deze psychologische benadering in de studie van Mesopotamische bezweringsen die meer aandacht verdient.

¹⁴ W.G. LAMBERT, *Dingir.ša.dib.ba incantations*, *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974), 267-322; E. REINER, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations*, *Archiv für Orientforschung Beiheft* 11, Graz 1958.

Literatuur

Dit artikel is gedeeltelijk gebaseerd op het overzichtsartikel van M.J. GELLER, Sumer III: Incantations et magie, in het *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fascicule 73, Parijs 2002, 269-283.

Belangrijke monografieën op het gebied van de vroege Mesopotamische bezwerings zijn FALKENSTEIN 1931 en CUNNINGHAM 1997; het laatste boek bevat ook een catalogus van bezwerings waarnaar de boven gebruikte nummers verwijzen. ABUSCH & VAN DER TOORN 1999 bieden nieuw materiaal en interpretatieve studies; de overige monografieën behandelen belangrijke tekstgroepen.

- T. ABUSCH & K. VAN DER TOORN (eds.), *Mesopotamian Magic. Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, Ancient Magic and Divination 1, Groningen 1999.
- G. CUNNINGHAM, 'Deliver me from Evil': *Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, Studia Pohl: Series Maior 17, Rome 1997.
- J.J.A. VAN DIJK & M.J. GELLER, *Ur III Incantations from the Frau Professor Hilprecht-Collection, Jena*, Texte und Materialien der Frau Professor Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena 6, Wiesbaden 2003.
- M.J. GELLER, *Forerunners to Udu-gul. Sumerian Exorcistic Incantations*, Freiburger Altorientalische Studien 12, Stuttgart 1985.
- A. FALKENSTEIN, *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Leipziger semitische Studien 1, Leipzig 1931.
- M. KREBERNIK, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla: Untersuchungen zur ältesten keilschriftlichen Beschwörungsliteratur*, Hildesheim 1984.

MAGIE TER BESCHERMING TEGEN ZIEKTE EN ONGEMAK IN HET OUDE EGYPTE

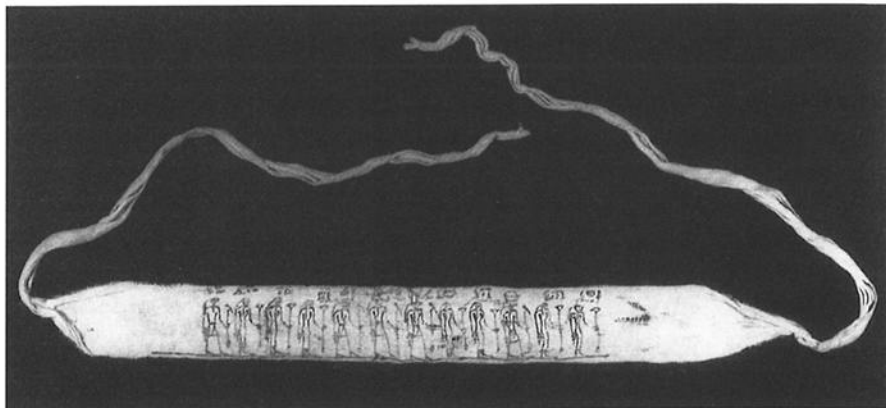
JACCO DIELEMAN

Voor een Egyptenaar was de natuur een samenspel van goddelijke krachten. Deze krachten hielden tezamen in een precare balans de wereld in stand en in gang. Maar niet alle krachten leverden een constructieve bijdrage aan de schepping; sommige waren er juist op gericht om schade aan te brengen en de dagelijkse regeneratie van de schepping tegen te houden. In het leven van het individu was de strijd tegen kwade krachten allereerst een strijd tegen ziekte en voor het behoud van het lichaam. Ter bescherming droegen men amuletten en ter genezing verzocht men een rituele specialist om behandeling. Het gevecht tegen deze chaotische krachten of indringers werd geleverd met *heka*, een woord dat veelvuldig als magie wordt vertaald, maar beter is op te vatten als een onpersoonlijke, creatieve kracht in de natuur. De scheppergod had deze kracht voor zijn scheppingswerk gebruikt en later aan de mensheid ter beschikking gesteld om zich te beschermen tegen onverhoede gebeurtenissen.

Men kon *heka* alleen mobiliseren door nauwkeurig een ritueel uit te voeren. Daarom was het voorbehouden aan rituele specialisten met toegang tot handboeken met recepten, aanwijzingen voor rituele handelingen en aanroepingen. Dergelijke boeken werden bewaard in het zogenoemde Levenshuis, de cultische bibliotheek van de tempel. Priesters gebruikten hun kennis van rituelen dus ook voor de lokale bevolking. Het is onduidelijk wie verantwoordelijk waren voor de productie van amuletten, maar het is zeer waarschijnlijk dat de voorleespriesters, die zorg droegen voor de rituele teksten, hierin een actieve rol speelden. De zogenaamde *cherep Serket*-priesters traden op als slangenbezweerders en de *wab*-priesters van de godin Sachmet stonden bekend om hun medische kennis. Enkele teksten uit het arbeidersdorp Deir el-Medina spreken overigens over een 'wijze vrouw' als inwonster van het dorp. Maar het is onduidelijk wat precies haar competentie was.

Amuletten

Amuletten bestonden in allerlei vormen en maten. Maar er waren twee basistypen: kleine driedimensionale objecten en beschermende spreuken op



Afb. 2. Een linen halsamulet voor de epagomenale dagen, Leiden Inv. AU 30c (cat. 134a), illustratie uit M.J. RAVEN, Charms for protection during the Epagomenal Days, in: J. VAN DIJK (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Egyptological Memoirs I, Groningen 1997, 275–291, Fig. 2 op p. 287.

voor de maan. Het merendeel van de amuletten was overigens niet van echte edelsteen, maar van — goedkoper en eenvoudig verkrijgbaar — gekleurd glas. De kleursymboliek was dus van groter belang dan het materiaal.

Gebruikelijke vormen voor amuletten waren dieren, lichaamsdelen, godenfiguurtjes en cultische objecten. De mestkever of scarabee was geliefd, omdat deze zich, zoals de scheppergod, uit zichzelf zou voortplanten. Uit het balletje mest dat hij tussen de voorpoten voortrolt, komen immers nieuwe mestkevers voort, schijnbaar zonder tussenkomst van een seksuele partner. Het oog van de valkengod Horus, het *Oedjat*-oog, was het meest krachtige, beschermende amulet en daarom populair gedurende de gehele faraonische geschiedenis. Het heeft de vorm van een oog met een wenkbrauw aan de bovenkant en een traanvormige tekening met krul aan de onderkant. Dit is het linkeroog dat Seth bij Horus had uitgerukt tijdens hun gevecht om de troon van Egypte, waarna Thot het weer bij Horus had aangezet. Met dit mythologische precedent hoopte de gelovige dat het amulet hem of haar voor verwonding en ziekte zou behoeden.

Geschreven amuletten ontleenden hun beschermende werking aan de inhoud van een magische spreuk en, in vele gevallen, een begeleidende afbeelding van een god of godengroep (afb. 2). Een handboek uit het Nieuwe Rijk voor amuletten tegen de ‘pest van het jaar’ beschrijft hoe men een dergelijke amulet kon maken. Deze pest van het jaar bedreigde de inwoners van Egypte tijdens de zogenaamde *epagomenale* dagen, de vijf laatste dagen van het jaar, die waren toegevoegd aan de 360 dagen van de rituele

kalender. In deze korte en onbestemde periode, zo dacht men, teisterden de demonen van de godin Sachmet het land en brachten zij met hun verpeste adem allerlei besmettelijke ziekten. Waarschijnlijk werden deze ziekten eerder veroorzaakt door ziektekiemen en ratten, die welig tierden als gevolg van de hitte en lage Nijlstand rond midden juli, wanneer het Egyptische jaar wisselde. De rituele specialist moest een spreuk opzeggen (hier niet vertaald), terwijl hij twaalf godenfiguurtjes op een strip linnen tekende (één voor elke maand), ieder met een knoop 'vastbond' en hun offers gaf om hen tevreden te stellen. Daarna knoopte hij de gewijde amulet om de hals van zijn cliënt.

Woorden te reciteren over een stuk linnen van de beste kwaliteit. Teken deze (twaalf) goden erop en maak twaalf knopen. Hun offergaven zijn brood, bier en wierook op een vlammetje. Te bevestigen rond de hals van een persoon. [Dit is] het redden van een persoon van de pest van het jaar, zodat de vijand geen macht over hem kan hebben — en het bevredigen van de goden, de volgelingen van Sachmet en Thot. Te reciteren door een man vanaf het feest van oudjaar, het feest van nieuwjaar en het *Wag*-feest tot aan het feest van Renenutet (= *godin van de oogst*)¹.

In de Derde Tussenperiode werden in de Thebaanse regio amuletten uitgegeven in de vorm van orakeluitspraken. In deze decreten belooft de godheid aan een bij name genoemde man of vrouw bescherming tegen allerhande, in een lange lijst nauwkeurig opgesomde ziekten en gevaren. De uitspraak werd op een smalle strip papyrus geschreven, zorgvuldig opgerold en in een kokertje rond de hals gedragen. De formulering van meerdere exemplaren suggereert dat de drager de amulet al bij geboorte of in de vroege kinderjaren kreeg. Het is onduidelijk hoe de amuletten geproduceerd werden, maar zorgvuldige studie van de inktsporen heeft aangetoond dat de orakeluitspraak in twee fasen werd opgetekend. Het eerste woord, *djed*, te vertalen als 'heeft gezegd', werd pas later toegevoegd aan de hoofdttekst. Die werd in één keer geschreven. Het is dus zeer aannemelijk dat de orakeltekst vooraf werd opgesteld, waarna de godheid, op welke manier dan ook, die eerst moest goedkeuren, voordat het beslissende woord 'heeft gezegd' kon worden toegevoegd als bevestiging van de goddelijke uitspraak. De volgende, korte selectie van passages geeft een goed overzicht van de vele gevaren waartegen men zich hoopte te beschermen.

Wij zullen haar behoeden voor Sachmet en haar zoon. Wij zullen haar beschermen tegen het omvallen van een muur en de inslag van de bliksem. Wij zul-

¹ Papyrus Leiden I 346 2/3-5, zie M. BOMMAS, *Die Mythisierung der Zeit*, Göttinger Orientforschungen IV Reihe Ägypten 37, Wiesbaden 1999.

len haar beschermen tegen melaatsheid, blindheid, tegen (?) [*tekst is corrupt*] gedurende het gehele leven. (...) Wij zullen haar behoeden voor de boeken van het begin van het jaar en de boeken van het eind van het jaar. Wij zullen haar beschermen tegen ieder overlijden, iedere ziekte, beschuldiging, misdaad, verwoording, frustratie, kwade uitspraak, laster, roddel, spot. (...) Wij zullen haar beschermen tegen de verschijningen van Amon, Moet, Chonsoe, Amenemope, Montoe, Ma'at. (...) Wij zullen haar beschermen tegen de kwade demon van een kanaal, een bron, een rivier, een meer, een plas water achtergebleven (na de overstroming), tegen een mannelijke demon, een vrouwelijke demon, een demon van haar vader en haar moeder, een demon van de familieleden van haar vader en de familieleden van haar moeder. Wij zullen haar beschermen tegen de magie van een Syriër, Nubiër, Libiër, Egyptenaar, tovenaars of heks, tegen alle magie van iedere soort².

Goddelijke bescherming

In de wereld van alledag was men omgeven door allerlei gevaren, waartegen men zich op verschillende manieren probeerde te beschermen. Vanaf het Nieuwe Rijk zocht men deze bescherming meer en meer direct bij een lokale godheid. De gebeden aan goden uit de periode van persoonlijke vroomheid, de orakeluitspraakamuletten uit de Derde Tussenperiode en de brieven aan goden van de Late Tijd en Ptolemaïsche Periode documenteren deze ontwikkeling en getuigen van de verscheidenheid aan oplossingen. Aan het einde hiervan, in de Ptolemaïsche Periode, staat het instituut van hierodulie: een man of vrouw gaf zichzelf als slaaf aan een tempel voor eeuwig of voor een periode van 99 jaar en verwachtte, tegen betaling van een maandgeld, bescherming van de lokale godheid. Een officieel contract legde deze verhouding als volgt vast:

Heeft gezegd de dienaar Tanebtunis, dochter van Sokmenis — haar moeder is Isoeris — tegen mijn meester Sobek, heer van Tebtunis, de grote god: ik ben uw slavin, evenals mijn kinderen en de kinderen van mijn kinderen. Ik zal niet vrij kunnen zijn in uw tempel voor eeuwig. U zult mij beschermen, behoeden, over mij waken, mij gezond laten zijn. U zult mij beschermen tegen iedere (mannelijke) geest, vrouwelijke(?) geest, slapende man, waarzegger, verdronkene, doodsvogel, nachtmerrie(?), overledene, [man van] de rivier, razende man, kwade demon, rode demon, tegenspoed, pest. Ik zal u geven 1 1/4 *kite* — de helft is 5/8 — maakt opnieuw 1 1/4 *kite* — van koper *kite* van 24 staat tot 2 zilver *kite* [als] mijn betaling per maand vanaf jaar 33, de maand mechir, totdat ik 99 jaar zal hebben vervuld³.

² Papyrus BM 10083, gepubliceerd in: I.E.S EDWARDS, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth series: Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, Londen 1960.

³ Papyrus BM 10622, 7-15, gepubliceerd door H. THOMPSON, *Journal of Egyptian Archaeology* 26 (1940), 69ff.

Voortekens

Ter voorbereiding op mogelijke gevaren verschaften droomboeken en boeken-van-goede-en-slechte-dagen hulp bij het interpreteren van voortekenen. Het idee dat de droom een blik gunt op de wereld van de goden en overledenen, wordt al verwoord in een tekst van 2100 v.C. Maar het oudste droomboek dateert pas van het Nieuwe Rijk. Voor de Grieks-Romeinse Periode zijn droomboeken in demotisch schrift overgeleverd — een periode die zich kenmerkt door een opmerkelijke toename van handboeken voor het duiden van allerlei voortekenen. In deze periode was incubatie, het slapen in een tempel om een droom op te wekken, een populaire methode om informatie van de goden te krijgen. Het is onduidelijk of dit gebruik al in de faraonische periode bestond — waarschijnlijk biedt het Nieuwerijksdroomboek alleen duidingen voor spontane dromen.

De droomboeken zijn opgesteld als wetenschappelijke naslagwerken en geven per droombeeld commentaar. De uitleg is meestal allegorisch en de formulering verraadt een voorkeur voor gedachteassociaties en klankovereenkomsten bij de interpretatie van het beeld. Het Nieuwerijksdroomboek maakt daarbij een onderscheid tussen duidingen voor de volgelingen van Seth en, naar alle waarschijnlijkheid, die van Horus⁴. De betekenis van een droombeeld is dus ook afhankelijk van iemands karakter. De volgende voorbeelden uit dit boek tonen de methode en mogelijkheden:

Als een man zichzelf in een droom ziet,
terwijl hij de maan [ziet] schijnen: GOED zijn god heeft vrede met hem [r5/22]
terwijl hij een boot sleept: GOED hij zal succesvol in zijn huishouden aanmeren [r6/6]
terwijl hij zijn gezicht in een spiegel ziet: SLECHT het betekent een andere vrouw [r7/11]
terwijl hij door een hond wordt gebeten: SLECHT magie zal hem treffen [r7/18]
terwijl hij in een diepe put kijkt: SLECHT hij zal in de gevangenis worden gezet [r8/5]
terwijl hij seks heeft met een varken: SLECHT zijn bezit zal hem ontnomen worden [r9/16]

Boeken-voor-goede-en-slechte-dagen delen het jaar in naar ongevaarlijke, onbestemde en gevaarlijke dagen. Deze naslagwerken kennen we enkel voor het Midden- en Nieuwe Rijk, maar het gebruik, hemerologie genaamd, liep door tot in de Grieks-Romeinse Periode. Deze methode baseert zich op het idee dat tijd verloopt in een zich steeds herhalende cyclus. Volgens deze

⁴ Papyrus Chester Beatty III, gepubliceerd door A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series: Chester Beatty Gift*, Londen 1935.

gedachtegang moet een gebeurtenis uit het mythologische verleden vanzelfsprekend effect hebben op de overeenkomstige dag in het heden. De handboeken geven voor iedere dag een advies met een verklaring die verwijst naar een mythologische gebeurtenis, de goddelijke verschijnselen in de natuur of de rituele kalender van de tempels.

Maand 1, overstromingseizoen, dag 27: GOED, GOED, GOED. Vrede tussen Horus en Seth. U zult geen levensslang doden vandaag. Geniet van de dag.
 Maand 2, overstromingseizoen, dag 18: SLECHT, SLECHT, SLECHT. U zult niets doen vandaag. Deze dag waarop Horus de mummificatieruimte inspecteerde. Hij veranderde zich in een hagedis om hem te zien die in de armen van Anoebis was (*d.w.z. Osiris, zijn vader*). Hij ontdekte dat (de ruimte) gereed en geïnspecteerd was voor het moment van de begrafenis. Vervolgens sprak hij zijn woorden onder tranen uit. Toen kwamen de goden tevoorschijn en hij berichtte erover zoals hij het gezien had. Zij offerden met biggelende tranen en plaatsten hun armen op hun hoofd (*uit rouw*), zowel de mannelijke als vrouwelijke goden.
 Maand 4, seizoen van het kiemen van het gewas, dag 24: SLECHT, SLECHT, SLECHT. U zult de naam van Seth niet noemen. Spreek niet met luide stem vandaag. Deze dag waarop hij (*d.w.z. Seth*) rebelleerde tegen Wennefer (= *Osi-ris*). Als hij (*d.w.z. de cliënt*) achteloos zijn naam noemt, zal hij nooit ophouden met strijd in zijn huishouden⁵.

Sterren en planeten zijn nooit gebruikt voor het voorspellen van de toekomst in het faraonische Egypte. Astronomie had zich al vroeg ontwikkeld voor het meten van de tijd, maar astrologie werd pas tijdens de regering van de Perzische koning Darius (521-486 v.C.) in Egypte geïntroduceerd. Deze vroege vorm van astrologie was vooralsnog gericht op het voorspellen van de toekomst van het gehele land, zoals een Egyptische bewerking van een Mesopotamisch handboek voor het duiden van de maans- en zonsverduistering aantoont. Tijdens de Ptolemaeïsche Periode kwam de hellenistische astrologie in Alexandrië tot grote bloei en werd het faraonische systeem van de 36 dekaansterren (een sterrengroep voor iedere tien dagen) met de sterrenbeelden van de dierenriem gecombineerd. Vanaf deze periode werd persoonlijke astrologie bijzonder populair en begonnen Egyptische priesters horoscopen in het demotisch, een late variant van de Oudegyptische taal, op te stellen. Volgens een kort demotisch tekstje met Griekse leenwoorden kon je er nog wel wat mee verdienen:

Als je iemand bent die het lot voorspelt aan de hand van het dominante hemellichaam (*chronokrator*) van een man, zul je 10 obolen verdienen, met aftrek van de kosten die je moest maken en de kosten die je vandaag moet maken en die je nog zult krijgen⁶.

⁵ Uit de compositie „*Het begin is neheh, het einde is djet*” uitgegeven door C. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch h3t nhw phwy dt und verwandte Texte*, Ägyptologische Abhandlungen 55, Wiesbaden 1994.

Het genoemde bedrag is weliswaar niet hoog, maar de grote populariteit van astrologie zorgde vast en zeker voor enig inkomen.

Conclusie

Van het dragen van amuletten en het bestuderen van voortekenen ging slechts een preventieve werking uit. Bij ziekte of ongevallen moest 'het kwaad' op een andere manier bevochten worden. Priester-artsen, die in de gehele faraonische periode optraden, probeerden de patiënt te genezen door de verstoorde balans in het lichaam te herstellen. Medische handboeken tonen aan dat artsen een behoorlijke kennis van de menselijke anatomie hadden, maar slechts beperkt inzicht in de werking van de organen en het ontstaan en verloop van ziekten. Zodoende waren ze in staat om botbreuken, huidaan-doeningen en verwondingen op een praktische en doeltreffende manier te behandelen. De oorzaak voor een interne of psychische kwaal werd meestal gezocht in een kwade demon die via een van de lichaamsopeningen het lichaam zou zijn binnengedrongen om daar de balans te verstoren. Bij de behandeling richtte de arts zich dus met name op de verhouding tussen het lichaam en de goddelijke natuur. Hij gebruikte aanroepingen en rituele handelingen om de demon te verjagen en zo de verstoorde orde te herstellen. Vaak schreef hij ook zalfjes en drankjes van minerale, plantaardige en dierlijke bestanddelen als medicijn voor — en voerde soms zelfs kleine operaties uit. Tegenwoordig zouden sommigen geneigd zijn het eerste magie te noemen en het tweede geneeskunde, maar in het oude Egypte bestond dit onderscheid nog niet. Beide methoden werden naast elkaar gebruikt, vaak zelfs als één en dezelfde behandeling, en in dezelfde naslagwerken opgeschreven.

Bibliografie

Dit is een enigszins aangepaste versie van een hoofdstuk uit J. DIELEMAN, *De wereld in evenwicht. Goden en mensen in het Oude Egypte*, dat dit jaar bij de Amsterdam University Press verschenen is.

Belangrijke monografieën op het gebied van de Oudegyptische magie zijn onder meer:

⁶ Ostracon Medinet Ma'adi 1156, 12-15, gepubliceerd door E. BRESCIANA *et al.*, *Ostraka demotica Narmuti*, Pisa 1983. Een verbeterde vertaling is te vinden in F. HOFFMANN, *Ägypten. Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*, Berlijn 2000, 45 — maar Hoffmann heeft het woord *chronokrator* niet goed begrepen.

- J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Nisaba 9, Leiden 1978.
- P. ESCHWEILER, *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, Orbis Biblicus et Orientalis 137, Freiburg & Göttingen 1994.
- Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Parijs, 1994.
- F. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'Époque copte*, Parijs, 1925.
- G.M. PINCH, *Magic in Ancient Egypt*, Austin 1995.
- R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Studies in Ancient Oriental Civilization 54, Chicago, 1993.

MAGIE BIJ DE HETTIETEN

JOOST HAZENBOS

Algemeen

Magie verschijnt vrijwel meteen aan het begin van de Hettitische geschiedenis. Een van de oudste Hettitische teksten is de zogenaamde *Bilingue*, ook wel het *Testament, van Hattusili I* (regering ongeveer het derde kwart van de 17^e eeuw v.Chr.), die daarin de zowel in positieve zin als in negatieve zin belangrijkste momenten van zijn leven de revue laat passeren. Aan het eind van de tekst richt hij zich tot een vrouw die Hastayar heet — zijn echtgenote, een dochter of een ander vrouwelijk familielid. De tekst is niet geheel duidelijk, maar Hattusili schijnt Hastayar ervan af te willen houden, verder nog Oude Vrouwen te bevragen. Zoals we later nog zullen zien behoren deze Oude Vrouwen tot de belangrijkste specialisten voor magische rituelen en orakels. Het is overigens mogelijk dat Hattusili hier niet zozeer op magische activiteiten doelt, maar vooral op de Oude Vrouwen in hun tweede functie, als orakelspecialisten zinspeelt.

Eveneens uit de Oudhettitische tijd stamt het *Edict van Telipinu*. Koning Telipinu (ongeveer het laatste kwart van de 16^e eeuw) blikt hierin terug op een lange periode van geweld in het Hettitische koningshuis. Om een voortzetting van deze bloedige tijd te vermijden geeft hij een aantal gedragsregels voor de elite. Een daarvan betreft de magie:

Wat tovenarij in Hattusa betreft: maak de dingen rein daarvan! Jullie moeten iemand in de familie die verstand heeft van tovenarij uit de familie wegnemen en hem naar de poort van het paleis brengen. Het zal slecht aflopen voor degene die dat niet doet! (Telipinu Edict §50)

Een derde Oudhettitische tekst die voor ons thema interessant is, is een verzameling van regels en oordelen die in het algemeen bekend staat onder de naam *Hettitische Wetten*. Ook hierin komt de magie voor. In een van de paragrafen is het volgende te lezen:

[Wanneer] iemand leem tot een [bee]ldje vormt(?), is dat tovenarij; het is een rechtszaak voor de koning. (Hettitische Wetten §111/*11)

Deze bepaling zinspeelt op de mogelijkheid dat iemand probeert door het manipuleren van een beeldje dat hij van iemand heeft gemaakt de ander dankzij magie te pijnigen of misschien zelfs te doden. De laatstgenoemde

mogelijkheid is allesbehalve uit te sluiten aangezien het feit dat de koning het oordeel moet uitspreken op een zeer zwaar vergrijp wijst.

En een andere paragraaf bevat de volgende bepaling:

Wanneer een vrije een slang doodt en (daarbij) de naa[m] van een andere persoon uitspreekt, betaalt hij 1 mine (ca. 480 gram?) zilver. Maar wanneer het een slaaf is, wordt hij zelf gedood. (Hettitische Wetten §170/*55)

De bedoeling van deze magische handeling is zonder twijfel het doden-op-afstand van een andere persoon geweest.

Tot zover het overzicht van de passages uit het *Testament van Hattusili I*, het *Edict van Telipinu* en de *Wetten*. Als deze Oudhettitische tekstpassages de enige bewijsplaatsen voor Hettitische magie waren geweest, hadden we de volgende indruk van de positie van magie bij de Hettieten gehad: Kontakten met magiërrinnen is iets ongewensts. Hattusa moet vrij van magie zijn. De leden van de Hettitische elite zijn verplicht, iemand aan te geven als ze van hem weten dat hij aan magie doet. Wie dit verheimelijkt, maakt zichzelf schuldig. Zelf aan magie doen kan ook strafbaar zijn. Op het uitvoeren van een magische handeling met de bedoeling een andere persoon te doden staat voor een vrije dezelfde hoge boete als bijvoorbeeld voor het daadwerkelijk afbijten van andermans neus. Voor een slaaf is zelfs de doodstraf het gevolg. Kort gezegd: magie is een negatief beladen begrip.

Nu zijn deze passages slechts een heel klein deel van alle attestaties die wij voor de Hettitische magie hebben. De overgrote meerderheid van deze attestaties is heel anders gekleurd. Daarin is magie een positief beladen begrip en wordt zij voor positieve doelen ingezet. Tegenover de zwarte magie van het *Edict van Telipinu* en de *Wetten* staat een uitvoerige literatuur voor witte magie. We moeten ons niet door de Oudhettitische tekstvoorbeelden laten misleiden: magie was voor de Hettieten een belangrijk en in het algemeen positief te duiden specialisme. Het woord ‘specialisme’ is hier bewust gebruikt. Een Hettitische magiër was niet iemand die lukraak een ritueel uitvoerde, maar iemand die dat weloverwogen deed. Hij stond in een traditie en had bronnen uit verschillende cultuurgebieden tot zijn beschikking. Een succesvol ritueel kon de magiër die het had samengesteld tot een grote autoriteit maken, naar we kunnen afleiden uit het feit dat magische rituelen meestal de naam van hun auteur noemen — een zeldzaamheid in de overwegend anonieme Hettitische literatuur.

Waarom was magie belangrijk? In de ogen van de Hettieten was alles van het goddelijke doordrongen. Dit had twee gevolgen. In de eerste plaats moest men bij zeer veel handelingen erop bedacht zijn dat zij correct werden uitgevoerd en dat op die manier cultische onreinheid werd vermeden. Deze onreinheid kon immers de ontevredenheid van de godenwereld oproe-

pen. Een tweede gevolg van de alomtegenwoordigheid van het goddelijke was dat dingen, ook als ze volkomen verschillend of ver van elkaar verwijderd waren, toch met elkaar konden samenhangen. Dat maakte het mogelijk, door het uitvoeren van magische handelingen een zieke te genezen, of in slechte zin, iemand door de manipulatie van een beeldje of het doden van een slang in gevaar te brengen, zoals we al hebben gezien. Tevens schiep de samenhang in de wereld de mogelijkheid, de wil van de goden te lezen in tekens in de natuur. De vlucht van vogels of de uiterlijke kenmerken van een schapelever konden informatie bieden over de redenen van de ontevredenheid van een god. Op die manier kon men, als men een vorm van onreinheid had veroorzaakt, de goden met behulp van orakels vragen stellen over de oorzaken en aard van die onreinheid en daarna door een magisch ritueel de onreinheid uit de weg ruimen.

Het leeuwendeel van de teksten die over de Hettitische magie informeren vormen de magische rituelen zelf. Zoals alle andere Hettitische teksten zijn deze gevonden in archieven die in samenhang stonden met het Hettitische paleis of met een tempel. Ook dit toont aan, hoe salonfähig magie in de Hettitische samenleving was. Magie was niet weggestopt, was geen verwerpelijke vorm van bijgeloof. Zij was een vorm van kennis die in hoog aanzien stond. Op dit punt waren de Hettieten vergelijkbaar met andere volkeren in de oudheid, bijvoorbeeld met de Babyloniërs, die overigens ook invloed op de Hettitische magie hebben uitgeoefend.

Invloeden

De Hettitische magie was namelijk geenszins een onafhankelijke en geïsoleerde Centraal-Anatolische tak van kennis. Invloeden uit verschillende windstreken zijn voor de ontwikkeling van de magie van groot belang geweest. De Hettieten waren zich bewust van hun inspiratiebronnen. In veel gevallen geven ze ze in de teksten aan, en ook voor de huidige onderzoekers zijn deze invloeden daardoor vaak nog goed te herkennen. In de eerste plaats zijn hier Luwische invloeden te noemen. De Luwiërs waren in het tweede millennium v.Chr. vooral in Zuidoost-, Zuid- en West-Anatolië geconcentreerd en spraken een taal die met het Hettitisch zeer eng verwant was. Overeenkomsten van Luwische rituelen met Oudhettitisch materiaal zouden erop kunnen duiden dat hun invloed op de Hettitische magie al vroeg begint. Enige rituelen met Luwische spreuken zijn vermoedelijk op grond van taalkundige elementen ook al in de 16^e eeuw te dateren. De meeste teksten uit deze groep dateren echter uit een latere periode, uit de 15^e eeuw, en zijn in het algemeen

in manuscripten uit de periode van het Grote Rijk (14^e-13^e eeuw) overgeleverd. Daarnaast is er een groep van rituelen die weliswaar geen Luwische spreuken bevat, maar waarvan de auteur uit Arzawa stamt, een West-Anatolisch gebied aan de Middellandse Zee met een Luwische bevolking. Een minstens zo grote invloed op de Hettitische magie hebben de Hurrieten uitgeoefend, die zich in Syrië, Noord-Mesopotamië en Zuidoost-Anatolië hadden geconcentreerd. In Zuidoost-Anatolië, in het district Kizzuwatna, woonden zowel Luwiërs als Hurrieten, en dit gebied heeft een zeer grote rol voor de Hettitische magie gespeeld. De inspiratie die van de Hurrieten op de Hettitische magie uitging is in de vroege fase van het Grote Rijk al groot; misschien bestond zij ook al tijdens het Oude Rijk, maar dat is onzeker. Een derde invloedssfeer is relatief weinig vertegenwoordigd in de Hettitische magische literatuur, maar is voor de Hettieten van een niet te onderschatten belang geweest: de Babylonische. In Babylonië was magie een hoogontwikkelde vaardigheid. Een aantal magische teksten in de Babylonische taal is in Hattusa gevonden en toont zo de belangstelling die de Hettieten voor de magie uit dit cultuurgebied hadden. Een ritueel dat de Hettitologen ‘*babilili*-ritueel’ noemen, naar het Hettitische woord *babilili* „in het Babylonisch”, bevat beschrijvingen van rituele handelingen in het Hettitisch, maar rituele spreuken in het Babylonisch; waarschijnlijk hebben de Hettieten deze via Zuidoost-Anatolië uit een Syrisch voorbeeld overgenomen.

Deze verschillende tradities blijven in de Hettitische magische literatuur meestal van elkaar gescheiden. Een kleine groep rituelen bevat weliswaar spreuken in zowel het Luwisch als het Palaïsch, een andere Anatolische, met het Hettitische en Luwische verwante taal. Dat is in het genre der magische teksten echter een uitzondering. In het algemeen hoort een ritueel expliciet tot slechts één invloedssfeer. Impliciet kan dat anders zijn. Zo is het mogelijk, in één ritueel invloeden uit verschillende richtingen te vermoeden. Voor rituelen uit Kizzuwatna, dat een Hurritisch-Luwische smeltkroes was, zijn vermengingen a priori aan te nemen. Aangezien echter het onderzoek naar de aard van rituele handelingen in de verschillende tradities nog aan het begin staat, is in veel gevallen nog niet duidelijk in hoeverre een Hettitisch ritueel een streng van tradities kon vormen, met handelingen van verschillende herkomst. Dat is een opgave voor de toekomst.

Aanleidingen voor rituelen

De rituelen die bewaard zijn gebleven vormen een groot corpus en bestrijken een rijk scala aan thema's. Rituelen konden worden uitgevoerd om

bestaande problemen op te lossen. Zo dienen veel rituelen om mensen van een ziekte te genezen, en hier raakt magie aan de geneeskunst, die bij de Hettieten in de teksten slechts een kleine rol speelde. De ziektes waarbij de Hettieten op magie teruggrepen waren zowel van lichamelijke als ook van psychische en psychosomatische aard. Er waren rituelen tegen bijv. monden- en oogziektes, tegen impotentie, tegen angstgevoelens, nachtmerries en slapeloosheid. Er waren rituelen tegen epidemieën in het leger. Maar ook sociale problemen konden aanleiding zijn tot een ritueel, zoals rituelen tegen familietwist en tegen ongehoorzaamheid tonen. Onreinheid die het gevolg was van een catastrofe diende men ook met een ritueel te bestrijden. Zo is een zeer uitvoerig en duur ritueel gewijd aan de begrafenis van de koning en de ongunstige situatie die onstond na de dood van de koning. De Hettieten zelf spraken in zo'n geval van een *šalliš waštaiš*, een „groot grijp”. Dit zijn allemaal rituelen die dienen om problemen die zich al hebben voorgedaan uit de weg te ruimen. Voorkomen is echter beter dan genezen, en zo waren er ook rituelen die moesten beschermen tegen mogelijke toekomstige onaangenaamheden. Aan het begin van een onderneming kon men zo de goden voor die onderneming gunstig stemmen. Als er een tempel zou worden gebouwd, voerde men een bouwritueel uit. Het ritueel beschermde het gebouw tegen gevaren, garandeerde zijn toekomstige veiligheid. Aan het begin van een veldtocht stond ook een ritueel. Doel daarvan was het reinigen van het leger en het goede verloop van de aanstaande campagne.

Rituele handelingen

Een ritueel kon vele verschillende soorten handelingen bevatten. Voor ons het makkelijkst te begrijpen is het toedienen van kruiden. Zo moet een zieke in een ritueel soms een afkooksel drinken dat met verschillende kruiden is samengesteld. Dat had een rustgevendende werking. Andere handelingen hadden een symbolisch karakter. Zeer vaak knoopt de magiër in een ritueel gekleurde draden wol aan de zieke of aan een object. De wol moet dan de onreine elementen absorberen. Door de wol weg te halen kan de onreinheid verdwijnen. Onaangename en stinkende stoffen kunnen demonen verdrijven. Een magiër in een van de rituelen een zieke met een mengsel van deeg en hondenpoep in. De boze geesten die de klachten veroorzaken zullen zo verdwijnen. Symbolisch zijn de rituele handelingen met behulp van een dier dat het onheil moet wegdragen, een ‘drager’. Nadat bijvoorbeeld een Oude Vrouw een stukje tin aan de zieke heeft vast-

gebonden en weer heeft losgemaakt, maakt ze het tin aan een muis vast. De muis moet nu de oorzaken van de ziekte, die door het tin zijn opgenomen, wegdragen en zo de zieke van zijn klachten bevrijden. Vergelijkbaar met een drager is het zogenaamde substituut. Dat is een dier of in sommige gevallen een mens, die de rol van de persoon voor wie het ritueel wordt opgevoerd op zich neemt, en die dan wordt gedood. De vertoornde goden zijn dan tevreden met de dood van de plaatsvervanger, en vallen de persoon die door het ritueel werd behandeld niet meer lastig. Een bijzondere soort van rituele handeling is het uitspreken van spreuken. Die kunnen in begrijpelijke taal zijn gesteld, waarbij ook andere talen dan het Hettitisch voorkomen, of niet meer dan een soort abracadabra zijn. De spreuken van de begrijpelijke soort leggen vaak een analoge verbinding tussen de te behandelen persoon en de rituele handeling enerzijds en het doel van de rituele handeling anderzijds. Zo legt in een ritueel waarin soldaten door een eed worden gebonden de magiër was en schapenvet in de handen van de soldaten, werpt dat dan in een vuur en zegt daarbij de spreuk:

Zoals deze was smelt, en het schapenvet smelt, zo moge ook degene die de eed overtreedt en voor de koning van Hattusa een val zet als was smelten en als schapenvet smelten. (Eerste Soldateneed I 49-II 3)

Vorm van de teksten

De Hettitische teksten die de rituelen beschrijven hebben vaak een vaste vorm. Aan het begin van de tekst staat in veel gevallen: „Persoon zo-en-zo spreekt als volgt.” Deze inleidende zin noemt dus de magiër van wie het ritueel stamt, vaak met vermelding van zijn of haar titel of gebied van herkomst. Dan volgen de rituele handelingen. Die kunnen in de eerste persoon zijn gesteld, waarbij dus de magiër nog steeds als sprekend wordt voorgesteld, maar ook is het mogelijk dat de tekst na de inleidende formule in de derde persoon verder gaat. Aan het eind van de tekst kan, zoals bij Hettitische teksten vaak voorkomt, het colophon staan. Dat vermeldt de naam van de schrijver die de tekst op het kleitablet heeft genoteerd.

Tekstvoorbeelden

Na deze algemene behandeling van aspecten van Hettitische magie is het tijd voor een blik op de teksten zelf. Als eerste voorbeeld een kort ritueel ter reiniging van een verslagen leger:

Wanneer troepen door de vijand worden verslagen, dan bereidt men als volgt het 'Ritueel achter de rivier' voor. Achter een rivier snijdt men een mens, een bok, een hondje en een big doormidden. Aan de ene kant legt men de ene helft, en aan de andere kant de andere helft. Vooraan maakt men een poort van meidoorn en men spant een snoer (?) erover. Dan steekt men voor de poort aan de ene kant een vuur aan, en men steekt aan de andere kant een vuur aan. De troepen gaan erdoorheen. Zodra ze aan de kant van de rivier aankomen, besprenkelt men hen met water. Daarna voert men gewoonlijk het ritueel van de steppe uit. (KUB XVII 28 IV 45-56)

Dit korte ritueel toont een verrassende overeenkomst met een beschrijving in de *Historiën* van Herodotus. In boek 7 laat Xerxes, voordat zijn leger uit Sardis wegtrekt, een mens doormidden snijden en dan het leger tussen de twee helften van het lijk doormarcheren. Deze rituele handeling moet wijd verbreid zijn geweest, want met Herodotus zijn we van de Hettieten op de Perzen overgestapt en ongeveer een millennium in de tijd voortgeschreden. Ook de Macedoniërs hadden een vergelijkbaar reinigingsritueel voor het leger: de soldaten moesten, naar de beschrijving van o.a. Livius, tussen de twee helften van een hondelijk door gaan. Het is interessant te zien hoe zowel het reinigende menselijk van het Oudperzische ritueel als het reinigende hondelijk van het Macedonische ritueel in het net geciteerde Hettitische ritueel voor de reiniging van een verslagen leger een rol speelt.

Het volgende voorbeeld is een ritueel tegen een epidemie:

Uhhamuwa, man van Arzawa, (spreekt) als volgt: Wanneer men in het land blijft sterven en wanneer een god van de vijand het heeft veroorzaakt, handel ik als volgt. Men brengt één ram. Men vlecht blauwe wol, rode wol, groengele wol, zwarte wol en witte wol en maakt er een krans van. Men bekranst de ene ram en drijft hem weg op de weg naar de vijand. Daarbij zegt men hem het volgende: „De god van het vijandelijke land die deze epidemie heeft veroorzaakt, jou, god, brengen we deze bekranste ram ter verzoening. Zoals een knoop vast is en zich goed met deze ram verdraagt, zo moge jij, god die deze epidemie hebt veroorzaakt, je goed met het land Hattusa verdragen. Wend je weer in sympathie naar Hattusa.” Dan drijven ze de ram weg naar het vijandelijke land. Daarna brengen ze voer en schapenvet naar de paarden van de god en spreken daarbij als volgt: „Jij hebt de paarden ingespannen. Mogen ze dit voer eten en verzadigd zijn. Moge jouw wagen met het schapenvet gezalfd zijn. Stormgod, wend je naar je land. Wend je in sympathie naar Hattusa.” Daarna brengt men één bok en twee schapen. De bok offert hij aan de Hep-tade, een schaap offert hij aan de Zonnegod. Het andere schaap doodt men en men kookt het. Men brengt één kaas, een leb, een schaal met zuurdesembrood, een vat wijn, een vat bier en fruit. Men bereidt ze toe voor de god van de weg. (Ritueel van Uhhamuwa)

Veel van de elementen die al de revue hebben gepasseerd vinden we in dit ritueel terug. De wol dient blijkbaar tot versiering van de ram, maar

brengt ook het kwade weg, dient de epidemie uit het land te verwijderen. De rituele handeling van het wegsturen van een dier als drager van onreinheid heeft een lange en verstrekkende traditie. Zij is al geattesteerd in teksten uit het Syrische Ebla uit de tweede helft van het derde millennium v.Chr. De rituele spreuken zijn een goed voorbeeld van de analoge verbinding die kan worden gelegd tussen de handelingen van het ritueel zelf en het doel ervan.

Als derde en laatste voorbeeld volgt nu een korte behandeling van een paar passages uit een bekend Hettitisch ritueel tegen impotentie. De tekst begint als volgt:

Als volgt spreekt Paskuwatti, vrouw uit Arzawa — ze woont echter in Parnassa: Als een man onvruchtbaar is of in tegenwoordigheid van een vrouw geen man is. Ik offer voor hem aan (de godin) Uliliyassi en roep haar drie dagen lang aan.

De tekst somt nu enige offergaven op, die samen met kleding van de te behandelen man aan de godin worden aangeboden en vervolgt dan met:

Een maagdelijk meisje tilt ze op. De ‘patiënt’ is gewassen en loopt achter haar. (...) Ik maak een rieten poort en vlecht er rode en witte wol in. Ik leg de ‘patiënt’ een spindel en spinrokken in de hand, en hij komt onder de poort door. Zodra hij de poort uit komt, neem ik hem de spindel en de spinrokken af en geef hem een boog [en pijlen]. Daarbij spreek ik als volgt: „Ik heb je hiermee je vrouwelijkheid afgenomen en jou je mannelijkheid teruggegeven. Je hebt [vrouwelijk] gedrag weer afgewezen en mannelijk gedrag [aangenomen].”

De volgende regels zijn zeer beschadigd. Daarna vervolgt de bezwering met:

„Nu is hij hiermee op zijn knieën naar jou toegekomen. Hij is op zoek naar jou, godin, voor jouw goddelijke kracht. Of je nu in het gebergte bent, of in het weiland, of in een dal, of waar dan ook, kom in sympathie aan de zijde van deze man. Mogen winden en regenbuien jouw ogen niet geselen. Hij zal ertoe overgaan jou, godin, te vereren. Hij zal jou een plaats aanbieden en een huis geven. Hij zal jou slaven en slavinnen, runderen en schapen geven en jou tot (een godin) maken die geloften ontvangt. (...)”

Het gebed gaat nog verder, en daarna vindt een aantal rituele handelingen plaats. Ik citeer nu uit het dan volgende gebed van Paskuwatti aan de godin Uliliyassi:

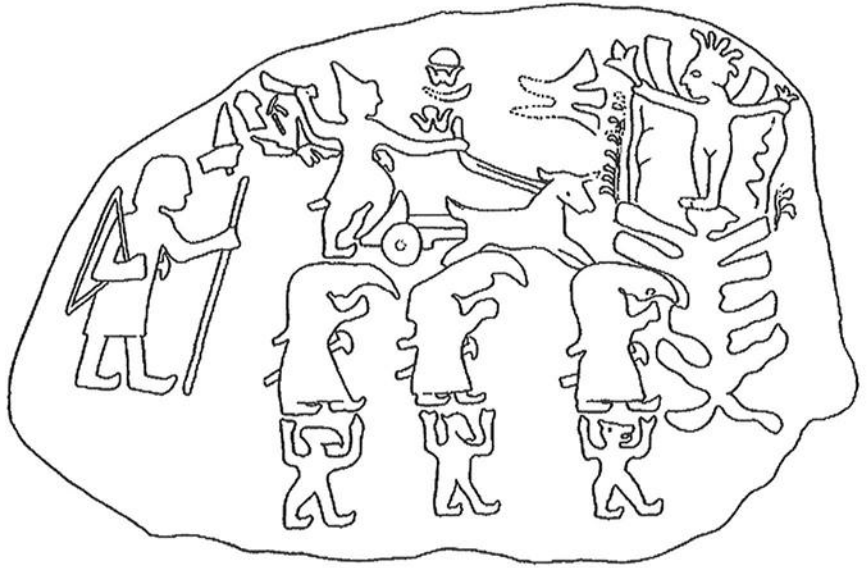
„Stel hem een [slavin] van jou ter beschikking, zodat hij een juk voor haar wordt. Moge hij zijn echtgenote nemen en kinderen verwekken, ja, moge hij zonen en dochters verwekken. Toon je goddelijke kracht, godin! Moge hij jouw macht ervaren, zodat hij jou tot zijn persoonlijke godheid maakt, en tot

(een godheid) die geloften ontvangt maakt.” (...) Men spreidt weer een bed voor hem uit voor de tafel. De ‘patiënt’ gaat naar bed. Als hij de godin in een droom lijfelijk ziet, gaat hij met haar mee en slaapt met haar. En terwijl ik de godin drie dagen lang aanroep, doet hij (de ‘patiënt’) mij verslag van alle dromen die hij ziet, of de godin hem haar ogen toont en met hem slaapt. Uiteindelijk zal hij de godin vereren. Als haar een voorraadvat welgevallig is, stelt hij haar in de vorm van een voorraadvat op. Zo niet, dan stelt hij haar in de vorm van een stele op, of hij maakt/vereert haar in de vorm van een beeldje. De nieuwe tafel die er voor de bezwering heeft gestaan, wordt uitsluitend eigendom van de godin. (Uit het ritueel van Paskuwatti)

Daarna wordt de tekst weer fragmentarisch en breekt vervolgens af. Na de gebruikelijke inleidingsformule met de naam van de auteur en haar herkomst volgen de rituele handelingen. Offergaven moeten de godin gunstig stemmen. De jonge maagd dient ertoe, de man te stimuleren. Ook in dit ritueel symboliseert een poort de overgang van de ene tot een andere toestand. De wol die aan de poort is vastgemaakt moet wederom ongerechtigheden absorberen, zodat de patiënt gereinigd de poort uit kan komen. De symbolische handelingen met spindel en spinrokken enerzijds en boog en pijlen anderzijds spreken voor zich: de eerst groep staat voor vrouwelijkheid, de tweede voor mannelijkheid. Een spreuk van Paskuwatti verklaart deze symboliek. Een bijzonderheid van het ritueel van Paskuwatti is de incubatie van de patiënt, waarbij erotische dromen een aanwijzing van zijn genezing zijn. Waarom uitgerekend de godin Uliliyassi in dit ritueel de hoofdrol speelt, is niet duidelijk. We weten verder niet veel van haar. Haar naam is Luwisch voor „die van de vlakke/steppe”, en de Poolse Hettitoloog POPKO heeft dan ook het voorstel gedaan, haar met de bekende godin „Sauska van de steppe” te identificeren. Dit voorstel is zeer aantrekkelijk aangezien Sauska als pendant van de Babylonische Ištar de godin van de liefde en de seksualiteit is (afb. 1).

De magische specialisten

Van de teksten die de rituelen beschrijven wil ik nu een overstap maken naar de personen die voor de rituelen verantwoordelijk waren. Zoals we al hebben gezien noemen magische rituelen de naam van hun auteur. Zodoende kennen we vele magische specialisten bij naam. Helaas weten we over uitgerekend deze personen verder niet veel, en in ieder geval te weinig voor een zinvol prosopografisch onderzoek, maar dankzij een omweg kunnen we over de magische specialisten als groep toch tot interessante conclusies komen. Deze omweg voert over de orakels. Voor magische rituelen waren



Afb. 1. Reconstructietekening van het Hettitische rotsreliëf van Imankulu (Grote Rijk-tijd). In het midden boven de Stormgod in zijn strijdswagen, rechtsboven Sauska, godin van liefde en oorlog (uit R.L. ALEXANDER, Šaušga and the Hittite ivory from Megiddo, *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 161-182, Fig. 5 op p. 170).

bij de Hettieten in veel gevallen de volgende personengroepen belangrijk: de „Zieners”, de „Oude Vrouwen” en de „Vogelschouwers”. Nu zijn het uitgerekend deze drie groepen, die ook voor het uitvoeren van orakels verantwoordelijk zijn. Hierdoor wordt het tekstmateriaal dat ons voor een onderzoek naar deze groepen tot beschikking staat, in hoge mate uitgebreid. Orakelteksten noemen niet de namen van de Zieners en de Oude Vrouwen die de orakelonderzoeken uitvoeren, maar zo goed als altijd wel die van de Vogelschouwers. Hierdoor ontstaat er een opening voor prosopografisch onderzoek naar personen die bij de Hettieten voor magie en divinatie verantwoordelijk waren.

Vooraf een paar opmerkingen van methodologische aard. Wie in de Hettitologie prosopografisch onderzoek wil doen, moet met een aantal problemen rekening houden. De Hettieten kenden geen familienamen. Dat leidde veelvuldig tot homonymie, d.w.z. vaak droegen verschillende personen dezelfde naam. Een voor de hand liggende mogelijkheid om de problemen van homonymie te vermijden, is aan een persoonsnaam de naam van de vader toe te voegen. De Hettieten kenden deze mogelijkheid, doch ze maak-

ten slechts bij hoge uitzondering gebruik ervan, bijv. als twee homonieme personen in een tekst direct na elkaar worden genoemd. Blijkbaar onstonden bij de lezers van de teksten hierdoor geen begripsproblemen. We moeten hierbij wederom bedenken dat de Hettitische teksten allemaal uit archieven van paleis en tempel stammen. De Nederlandse Hettitoloog VAN DEN HOUT wijst er in zijn dissertatie op dat in deze beperkte context iedereen iedereen kende, en men dus aan een persoonsnaam, eventueel met een titel erbij, genoeg had om te begrijpen om wie het ging. De hedendaagse Hettitoloog of historicus beschikt echter niet over de achtergrondkennis waarover de gemiddelde Hettitische hoveling beschikte en kan dus vaak niet onderscheiden of het bij twee of meer attestaties voor dezelfde persoonsnaam om identieke personen gaat, of om verschillende homonieme personen.

De prosopografie kan echter profiteren van een aantal ontwikkelingen in de Hettitologie. In de eerste plaats zijn de methoden voor de datering van Hettitische teksten op grond van schrift- en taalkenmerken in de afgelopen decennia in hoge mate verfijnd. Zo is het nu mogelijk, identiteit van personen met dezelfde naam op grond van een uiteenlopende datering van de teksten die deze naam noemen uit te sluiten. Omgekeerd kan men nu met meer zekerheid teksten in dezelfde periode dateren. Zo verkrijgt men weliswaar geen bewijs voor identiteit van gelijknamige personen, maar de gelijktijdigheid van attestaties kan een sterke aanwijzing voor hun identiteit zijn.

Een tweede ontwikkeling, die minstens zo belangrijk is, hebben de Hettitologen aan de Duitse opgravers van de Hettitische hoofdstad Hattusa te danken. Deze hebben in 1990 en 1991 bij Nişantepe in Hattusa een groot zegelarchief van meer dan 3.000 zegelafdrukken gevonden. De *bullae*, die deze zegelafdrukken droegen, zijn de zegelingen van getuigen. De tabletten waaraan deze zegelingen waren vastgemaakt waren van hout en zijn daardoor verloren gegaan; de *bullae* van klei zijn bewaard gebleven. Zij bevatten de namen en titels van koningen en van een zeer groot aantal hoogwaardigheidsbekleders, bij de koningen in spijkerschrift en hierogliefen, bij de dignitarissen in het algemeen alleen in hierogliefen. De tweede groep, de zegels van hoogwaardigheidsbekleders, is om een paar redenen van onschatbare waarde voor de prosopografie. In de eerste plaats voegen deze *bullae* voor namen, die we al uit teksten op kleitabletten kennen, titels toe, waarvan we nog niet weten dat de dragers van die namen die hadden. In de tweede plaats voert een persoon op zijn zegel vaak verschillende titels tegelijk; zo wordt het mogelijk, de combineerbaarheid van bepaalde titels te bewijzen. Speciaal voor ons onderwerp is belangrijk dat het mogelijk is gebleken, twee hierogliefen als schriftteken voor „Vogelschouwer” te identificeren. Tevens dateren de zegelafdrukken meestal uit de periode van het



Afb. 2. Zegel van Ukkura met de titels „Grote der Vogelschouwers” en „Legerschrijver” (uit S. HERBORDT, *Die Prinzen- und Beamteniegel der hethitischen Großreichszeit auf Tonbullen aus dem Nisantepe-Archiv in Hattusa*, BoHa XIX, Berlijn 2005, no. 494).

Hettitische Late Rijk in de tweede helft van de 13^e eeuw v.Chr.; dit is precies de periode, waaruit ook de attestaties voor de Vogelschouwers in de orakelteksten stammen.

Hiermee zijn we na een korte excurs weer bij ons eigenlijke onderwerp, de prosopografie van de orakelspecialisten en in het bijzonder de Vogelschouwers, terug. Wat kan een onderzoek naar de persoonsnamen van de Vogelschouwers in de Hettitische kleitabletten, ondersteund door de attestaties op zegelafdrukken, over deze mensen zeggen? Welke positie konden ze in de Hettitische maatschappij innemen? Met welke andere activiteiten hebben ze de vogelschouw gecombineerd? De volgende contouren zijn duidelijk geworden:

– Een Vogelschouwer kon ook magische specialist zijn. Dat is geen verrassende conclusie, omdat we aan het begin van deze bijdrage al hebben gezien, hoe eng magie en divinatie met elkaar verbonden waren. Verrassend is hier eigenlijk, dat slechts een of twee min of meer zekere voorbeelden konden worden gevonden. Een combinatie van divinatie en magie betekent, dat het onderzoek naar de boosheid van een god door een orakel en de verzoening van deze godheid door magie in de handen van dezelfde persoon lagen.

– Een Vogelschouwer kon ook schrijver zijn. Deze combinatie is door zegelafdrukken van twee personen boven twijfel (afb. 2) en wordt door attestaties in teksten bevestigd. Te verklaren is deze combinatie misschien door een blik naar Mesopotamië. Daar was de opleiding tot spijkerschriftschrij-

ver een basisopleiding, waarna men zich verder kon specialiseren. Over de opleidingen bij de Hettieten weten we nauwelijks iets. Het is echter waarschijnlijk dat de Hettieten met het spijkerschrift ook de belangrijkste elementen van het schoolsysteem uit Mesopotamië over hebben genomen. Zodoende zou iemand voor de opleiding tot Vogelschouwer zich eerst in het schrijverschap moeten hebben bekwaamd.

– Een Vogelschouwer kon ook een functie in het leger hebben. Attestaties op kleitabletten maakten de aannahme van deze combinatie al zeer waarschijnlijk, een zegelafdruk neemt de laatste twijfel weg. Op het eerste gezicht is deze combinatie verrassend. We moeten echter bedenken dat Vogelschouwers vaak voor en tijdens veldtochten werden geconsulteerd. Waarzeggers reisden met een leger mee. Ook hier is een vergelijking met andere cultuurgebieden uit de Oudheid interessant. Uit teksten uit het Syrische Mari weten we hoe belangrijk de mening van waarzeggers bij militaire problemen daar was. En voor het Homerische Griekenland hoeven we alleen maar aan de ziener Kalchas te denken, die in de *Ilias* voor het begin van de Trojaanse Oorlog een voorspelling over de duur van de oorlog doet, dan met de Griekse troepen meereist en bij Troje de oorzaak van de woede van Apollo en een daardoor veroorzaakte epidemie in het Griekse leger kan vaststellen.

– De zegelafdrukken van maar liefst vijf Vogelschouwers combineren de titel „Vogelschouwer” met die van „Eunuch”, en voor andere Vogelschouwers is de combinatie van beide titels op grond van attestaties op kleitabletten waarschijnlijk. Ik kan hier niet ingaan op de vraag of de als „Eunuch” geïnterpreteerde spijkerschrift- en hiërogliefentekens werkelijk een eunuch aanduiden of alleen op zeer hooggeplaatste hovelingen betrekking hebben. Voor ons huidige doel is het voldoende, vast te kunnen stellen dat Vogelschouwers een hooggeplaatste en zeer vertrouwelijke positie aan het Hettitische hof konden bekleden. Dat is begrijpelijk als we bedenken dat Vogelschouwers de koning raad moesten geven bij militaire problemen, zoals we net hebben gezien, maar ook bij heikele problemen binnen de koningsfamilie naar een oplossing moesten zoeken.

– Tenslotte leveren de spijkerschriftteksten en de zegelafdrukken verschillende gevallen van persoonsnamen die zowel bij Vogelschouwers als bij prins en koningen voorkomen. In geen van deze gevallen bewijst een zegelafdruk identiteit. Ik houd identiteit van een Vogelschouwer en een prins in vier gevallen voor mogelijk. Bij de drie persoonsnamen die bij een Vogelschouwer en een districtsconing voorkomen schijnt identiteit mij daarentegen zo goed als uitgesloten.

Welke conclusies kunnen we uit dit materiaal trekken? Blijkbaar waren Vogelschouwers in veel gevallen geen exotische rondreizende waarzeggers,

maar stonden ze in dienst van het hof, hadden ze een goede opleiding genoten, en bezaten ze in de Hettitische maatschappij een geprivilegeerde positie. We kunnen het bestaan van exotische rondtrekkende waarzeggers in het Hettitische rijk zeker niet uitsluiten, maar het beschikbare tekstmateriaal wijst er niet op. Doordat, zoals we hebben gezien, orakels en rituelen door dezelfde personengroepen werden uitgevoerd, en een aantal rituelen dat bewaard is gebleven zelfs expliciet op naam van een Vogelschouwer staat, kunnen we deze conclusie eveneens op de magische specialisten betrekken. Ook hier zal het in veel gevallen om hooggeplaatste mensen zijn gegaan.

Magie in de recente Hettitologie

Tot slot zou ik een korte behandeling willen geven van zwaartepunten in het recente Hettitologische onderzoek over magie. Hoewel intussen veel teksten in een goede philologische bewerking met een vertaling en een verklarend commentaar ter beschikking staan, is er op dit gebied nog het nodige werk te verrichten. Op het moment werkt een aantal Hettitologen daarom aan tekstedities van rituelen, waarbij men probeert teksten die tot dezelfde traditie behoren in samenhang te behandelen en daardoor tot inzicht in de verschillende tradities te komen. Enige edities zijn onlangs verschenen, andere zijn binnenkort te verwachten.

Een andere opgave is die van het verzamelen en ordenen van de verschillende soorten informatie die de rituele teksten bieden. Een uiterst gedetailleerd en informatief werk op dit gebied heeft de Duitse Hettitoloog HAAS onlangs gepubliceerd. Het heet *Materia magica et medica hethitica*, en is een uit twee banden bestaand werk dat een overzicht biedt van alle stoffen, materialen en objecten die in rituelen voorkomen. Zo is nu niet alleen duidelijk welke substanties de Hettitische magiërs gebruikten, maar ook hoe en waarvoor ze die hebben gebruikt. Het boek behandelt onder andere mineralen, planten, dierlijke substanties, menselijke substanties, figuurtjes, enz. Waar mogelijk probeert HAAS een verklaring te geven voor het gebruik van een bepaalde substantie in een bepaalde situatie. Het toekomstige onderzoek naar de Hettitische rituele technieken zal nog veel van dit werk profiteren.

Van heel andere aard is een analyse van de tekstvorm van Hettitische rituelen. In een recent gepubliceerde monographie over enige tekstgroepen uit Kizzuwatna heeft MILLER zo'n analyse gemaakt. Een van zijn interessantste conclusies betreft de overlevering van de rituelen. Veel Hettitologen zijn er steeds van uitgegaan dat als er verschillende versies van een ritueel bestaan, het hierbij gaat om verschillende voorschriften van de auteur van

het ritueel. Veranderingen zouden volgens deze hypothese door de auteur van het ritueel, de magiër zelf zijn doorgevoerd. Door een nauwkeurige vergelijking van verschillende versies van één ritueel maakt MILLER echter een andere hypothese aannemelijk. Naar zijn mening stammen de veranderingen van de schrijver (d.w.z. de scriba, niet de auteur!) van een manuscript, die als een redacteur de tekstvorm van een ritueel heeft herzien. Het spreekt voor zichzelf dat deze hypothese, als zij waar zou blijken te zijn, gevolgen heeft voor onze visie op de Hettitische magische traditie en de tekstoverlevering van de rituelen.

Samenvatting

Magie was bij de Hettieten niet marginaal, maar was een gerespecteerde vaardigheid, die bij veel verschillende omstandigheden werd toegepast. Een uitzondering vormde hier natuurlijk de zwarte magie, die strafbaar was. Voor de ontwikkeling van de magie lieten de Hettieten zich uit alle richtingen beïnvloeden: uit West-Anatolië, uit Zuidoost-Anatolië, maar ook verder weg, uit Syrië en Mesopotamië. Een magische expert kon in de Hettitische maatschappij, in overeenstemmig met het aanzien van zijn kunst, vermoedelijk een belangrijke positie innemen. Hij maakte gebruik van een groot scala aan handelingen en van zeer veel verschillende soorten substanties; zijn kennis moest dus zeer gedetailleerd zijn. De autoriteit van een goed en succesvol magiër was zo groot, dat rituelen in tegenstelling tot de andere Hettitische tekstgenres de naam van hun auteur noemen.

Literatuur

Een uitstekende algemene beschrijving van de Hettitische magie is die van O.R. GURNEY in zijn boek *Some Aspects of Hittite Religion*, The Schweich Lectures of the British Academy 1976, Oxford 1977, 44-63. De twee geciteerde recente studies over Hettitische magie zijn: V. HAAS, *Materia magica et media hethitica*, Berlin & New York 2003; J.L. MILLER, *Studies in the Origin, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals*, Studien zu den Boğazköy-Texten 46, Wiesbaden 2004. Zeer onlangs zijn twee tekstedities van rituelen verschenen: D. BAWANYPECK, *Die Rituale der Auguren*, Texte der Hethiter 25, Heidelberg 2005; R. STRAUB, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna: Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin & New York 2006.

MAGIE IN DE LEVANT EN HET OUDE TESTAMENT

KLAAS SPRONK

In de wereld van het Oude Nabije Oosten past de magie binnen het wereldbeeld volgens welke de leefwereld van de mensen vervlochten is met die van de goden. Alles wat plaats vindt is beschikt door de goden en door wat er met de goden gebeurt. Alles wat fout gaat is terug te voeren op een versterking van de goden, van hun onderlinge relatie, van het wankel evenwicht tussen mensen en goden en tussen hemel, aarde en dodenwereld. Ten diepste heeft het te maken met de strijd tussen orde en chaos, waarover doorgaans in de mythe van de strijd tegen het oermonster wordt verteld. Om die reden speelt de god die dat monster of die vloed overwon en daarmee ruimte schiep voor de leefwereld van de mensen een centrale rol in magische praktijken. Die herhalen in een bepaald opzicht steeds opnieuw die strijd om daarmee het verstoorte evenwicht te herstellen. Dat gebeurt dus niet los van de goden. Zij zijn het die deze middelen aanreiken en ze spelen ook een rol bij de uitvoering. In zekere zin helpt de magie mensen om zich iets van de goden, hun kracht en hun verhaal toe te eigenen.

Hulp bij dronkenschap in Ugarit

Bij de magie gaat het niet alleen om de grote verhalen, maar vooral ook om alledaagse zaken. Een mooie illustratie hoe hier gebeurtenissen uit het gewone mensenleven met godenverhalen zijn verweven is de nu volgende tekst uit de dertiende eeuw voor onze jaartelling, aangetroffen in de resten van de havenstad Ugarit, in het westen van het huidige Syrië¹. Daarin wordt een goddelijk drinkgelag beschreven met alle gevolgen van dien. De goden weten het probleem van de kater na afloop op te lossen. De tekst geeft aanwijzingen voor mensen om hetzelfde te bereiken.

El slachtte wild in zijn huis.
Hij richtte een maaltijd aan in zijn paleis.
Hij nodigde de goden uit om deel te nemen.
De goden aten en dronken.
Ze dronken wijn tot ze verzadigd waren,
most tot ze dronken waren.

¹ KTU 1.114. Zie de vertaling in *Texte aus des Umwelt des Alten Testaments* II/3, Gütersloh 1988 (=TUAT), 342-345 en in *The Context of Scripture* I, Leiden 1997 (=CoS), 302-305.

Nu volgt een korte passage waarin de deurwachter enkele goden verwijt dat zij zich misdragen. Ook El berispt hij, omdat de eerste der goden blijkbaar de anderen ook voorgaat in dronkenschap. Die wordt nu zonder aanzien des persoons beschreven met daarbij een opmerkelijke rol voor een duivelachtig wezen.

El zit in zijn drinkgelag.
 Hij drinkt wijn tot hij verzadigd is,
 most tot hij dronken is.
 El gaat naar huis.
 Hij betreedt zijn hof.
 Thakuman en Shanuman moeten hem dragen.
 Chabay met zijn hoorns en staart
 komt hem tegemoet.
 Hij gooit hem in zijn poep en pis.
 El valt neer als een dode.
 El is als wie neerdalen in de aarde.

Nu ontfermen de godinnen Anat en Astarte zich over de gevallen oppergod. De tekst is hier beschadigd, maar zoveel is duidelijk dat ze hem terughalen uit het dodenrijk (in de tekst zoals gebruikelijk enigszins eufemistisch aangeduid als 'de aarde').

En zij brachten terug (...).
 Toen ze hem genezen hadden, ontwaakte hij.

Op het kleitablet staat nu een streep. Daaronder volgt een voor ons niet meer met zekerheid te reconstrueren recept. Na het voorafgaande is het duidelijk dat dit bedoeld is voor wie net als El dronken is (geweest). In onze taal kennen we daarvoor ook de uitdrukking 'helemaal lazarus zijn'. Dat verwijst naar de man Lazarus uit we kennen uit Johannes 11 als de man die dood ging en is dus gebaseerd op dezelfde voorstelling als in de Ugaritische tekst: wie stomdronken is lijkt wel dood.

Dit is wat men op zijn voorhoofd moet leggen: ...
 Hij moet het drinken samen met verse olijfolie.

Wat nu precies het recept is tegen een kater blijft — helaas — onduidelijk. Wel krijgen we door deze tekst enigszins een beeld van hoe magie in die tijd werkte. De uiteindelijke magische handeling aan de patiënt is nauw verbonden met het godenverhaal. Misschien werd het verhaal ook gelezen als een bezwerende tekst om daarmee te bewerken dat de patiënt net als El na de ondergang er weer boven op zal komen. Degenen die de handelingen voltrokken en mogelijk ook de tekst reciteerden zullen zich verbonden hebben gevoeld met de genoemde godinnen. Men zal het zich zo hebben voorgesteld dat zij bemiddelden tussen godenwereld en mensenwereld:

het genezingsproces zoals dat plaats vond onder de goden krijgt door hen gestalte in hun eigen situatie.

Hulp tegen de giftige slang in Ugarit

De magische krachten komen van de goden en men roept daarom vaak ook de goden aan als helper. Soms is het wel even zoeken, zo zou men kunnen afleiden uit een opmerkelijke Ugaritische tekst met een bezwering tegen de beet van een giftige slang². Het begint opnieuw met een godenverhaal. Een vrouw ('de moeder van de hengst') richt zich tot de zonnegodin met de vraag of zij de hulp van El wil invoeren:

Zon, moeder, breng een boodschap aan El
 bij de bron van de twee stromen,
 bij de samenkomst van de oervloeden.
 De bezwering tegen de beet van de slang,
 tegen het gif van de geschubde slang.
 Bezweerder, vernietig, verwijder het gif uit haar.
 Zie, hij bindt de slang,
 hij voedt de geschubde,
 hij pakt een stoel en gaat zitten.

Deze tekst wordt tien keer herhaald. Steeds wordt via de zonnegodin een andere god of godin aangesproken. Al deze goden dragen dus bij aan het 'binden' van de slang. Dit 'binden' is een veel gebruikte term in het bezweren van bedreigende machten. Toch lijkt het niet afdoende. Het daarop volgende 'voeden' geeft aan dat het gevaar nog allerminst is geëlimineerd. De goden ondernemen verder ook geen actie. Ze gaan er weer gewoon bij zitten. Dat verandert pas bij de twaalfde god die wordt aangeroepen: Horon. Dat is een naam die je niet zou verwachten in het rijtje bestrijders van het kwaad. Deze god wordt in andere teksten namelijk beschreven als een soort van demon die dood en verderf zaait. Juist deze Horon komt nu echter wel in actie.

Hij gaat op reis om een tamarisk ('de boom van de dood') te bemachtigen. Daarmee gaat hij het kwaad te lijf en onttrekt hij zijn kracht.

Het gif werd zwak als een wadi.
 Het vervloede als in een greppel.

² KTU 1.100. Zie de vertaling in TUAT II/3, 345-350 en CoS I, 295-298. Zie voor een overzicht van de Ugaritische bezweringsteksten K. SPRONK, 'Incantations', in: W.G.E. WATSON en N. WYATT (eds), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden 1999, 270-286.

De tekst eindigt met onderhandelingen die gevoerd worden met Horon over een door hem te betalen prijs in de vorm van de door hem gedode slangen voor de bruid. Het lijkt erop alsof hij een huwelijk aangaat met de aan het begin genoemde ‘moeder van de hengst’. Dit is opnieuw een aanwijzing voor de manier waarop bij magische handelingen — in dit geval de poging om een slangenbeet te genezen — de goden- en mensenwereld versmelten. De bezweerder vormt als het ware een eenheid met de god die de noodzakelijke kracht verleent.

Bezwering van dodengeesten in Ugarit

Veel magische teksten waren speciaal gericht op de bezwering van dodengeesten. In veel gevallen gaat het om het uitdrijven van boze geesten, maar er zijn ook teksten waarin aanwijzingen gegeven worden hoe in contact te komen met die dodengeesten: hen te zien te krijgen, met hen te spreken, om advies te krijgen bij een bepaalde beslissing in een moeilijke situatie of om een zegen of andere vorm van bijstand te krijgen. Een goed voorbeeld daarvan is de Ugaritische tekst met het verslag van een dodenbezwering met bijbehorende opdracht tot een vorm van genezend handelen die wij als magie zou aanduiden³. In deze tekst is sprake van een bezweerder die ‘de heer der grote goden’ wordt genoemd. Dat zegt iets over zijn macht: hij is in staat de ‘grote goden’ te beheersen. Bij ‘grote goden’ moeten we in eerste denken aan de geesten van vooraanstaande, vergoddelijkte doden, zoals de voorouders van de koning. In dit geval gaat het om Ditanu, die we ook kennen uit de geslachtsregisters van de koning van Ugarit. Hem wordt om advies gevraagd over de behandeling van een zieke jongen. Uit zijn antwoord blijkt dat ‘de heer van de grote goden’ optreedt als bemiddelaar. Hij geeft de vraag en later ook het antwoord door.

Toen de heer van de grote goden voor Ditanu trad
en hem om advies voor de jongen vroeg,
antwoordde Ditanu:

U moet antwoorden: Neem een buidel mirre en leg die in de tempel van Horon.
Neem een kruik(?) mirre en leg die in de tempel van Baäl.
Neem een bundel tamarisk en leg die in het huis
en zijn pijn zal verdwijnen.
Uw boodschapper kwam voor Ditanu om de beslissing in ontvangst te nemen.
En Ditanu antwoordde hem:

³ KTU 1.124. Zie O. LORETZ, *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau — Omensammlungen — Nekromantie*, Münster 1990, 205-240, en de vertaling in TUAT II/3, 329-331.

Reinig het huis van vis en hond
en daarna zal er geen bitterheid meer zijn.

De kritiek in het Oude Testament op magische praktijken

Op de meeste plaatsen waarin de magie in het Oude Testament expliciet ter sprake komt, wordt deze streng veroordeeld. Het duidelijkst en meest omvattend is dat in Deut. 18:9-15.

Volgens het verhaal spreekt Mozes deze woorden op het moment dat het volk Israël aanstalten maakt om het door JHWH beloofde land binnen te trekken, maar hoogstwaarschijnlijk gaat het om een tekst die enkele eeuwen later is opgesteld binnen een stroming in Israël die de nadruk legde op het geloof in de ene God en op de juiste eredienst. Het is opvallend hoe negatief en absoluut dit oordeel is over alles wat met het aanroepen en bezweren van bovennatuurlijke machten te maken heeft. Ook in de omliggende landen wordt afkeuring uitgesproken over magie, maar daar betreft het alleen de zwarte magie, waarmee aan anderen schade wordt toegebracht, en niet het middel. De algehele veroordeling in Deut. 18 is vooral ingegeven door het feit dat de genoemde magische handelingen nauw verweven zijn met het geloof in en het vertrouwen op de goden die de magische kracht verlenen en die, zoals al eerder herhaaldelijk duidelijk werd, een actieve rol spelen in veel magische praktijken. Al die goden worden in deze tekst over één kam geschoren met de gruwelijke god, Moloch geheten, aan wie kinderoffers werden gebracht.

Intussen biedt deze tekst wel een uitgebreide lijst van mensen die zich op enigerlei wijze met magische praktijken bezig houden. Het geeft ook aan dat men goed op de hoogte was van en dus ook bekend was met wat er zich er zich allemaal op dit terrein afspeelde. Waarschijnlijk is de toon van deze tekst ook zo fel omdat het hier gaat om door velen geaccepteerde functies. Dat is ook af te leiden uit woorden van Jesaja. Deze profeet keert zich ook tegen allerlei vormen van afgoderij in zijn pleidooi voor zuivere godsdienst. Op een gegeven moment geeft Jesaja een overzicht van allerlei belangrijk geachte mensen in de samenleving, waarbij de waarzegger, tovenaer en bezweerder hier gewoon zijn opgenomen in een rijtje samen met onder anderen de rechter, profeet en raadsheer en daarmee met mensen die opgevat kunnen worden als steunpilaar in de maatschappij van toen (Jes. 3:1-4). Ook hier geldt dat de profeet allerm minst te spreken was over hun optreden, maar dat betrof dus evenzeer de anderen die hier worden genoemd. Later komt in dit boek ook de hier nog niet met zoveel woorden genoemde doden-

bezweering ter sprake. De betreffende tekst geeft ook enig inzicht in de achtergronden van deze vorm van magie. Men blijkt er vooral zijn toevlucht toe te nemen in tijden van nood en onzekerheid. De mensen tot wie Jesaja zich richt leefden zeker in zo'n situatie. In die tijd, in de achtste eeuw voor onze jaartelling, had men te maken met de ernstige dreiging van de kant van het oppermachtige, wrede Assyrië. Volgens Jesaja zocht men daarbij in de verkeerde richting.

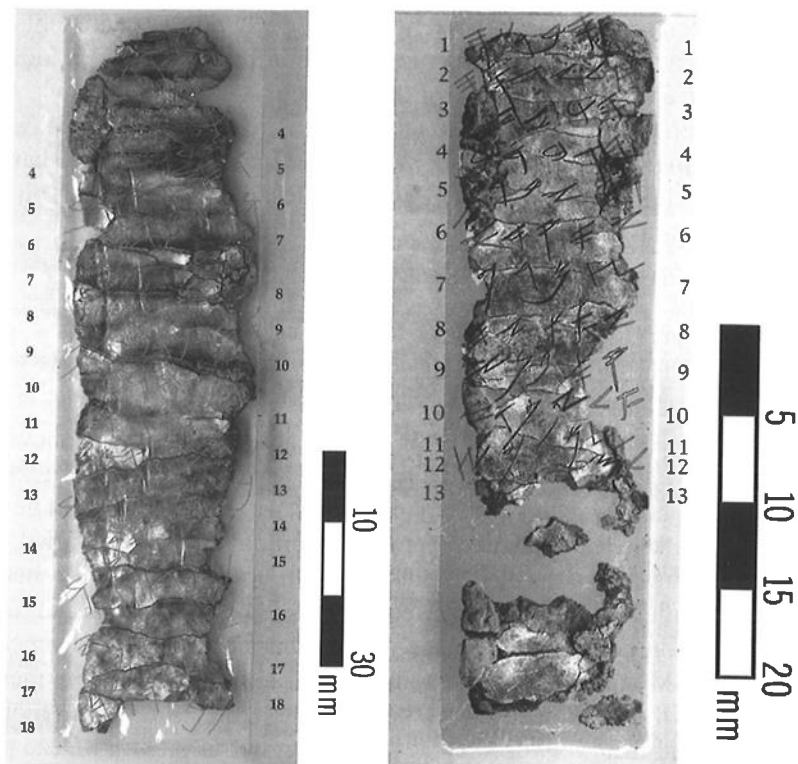
Wanneer men jullie vraagt om de geesten van doden te raadplegen en naar fluisterende en mompelende waarzeggers te luisteren — elk volk raadpleegt toch zijn goden en vraagt de doden toch om raad voor de levenden? —, ga dan alleen af op dit onderricht, op mijn getuigenis. Spreek uitsluitend volgens deze woorden, waartegen geen bezweering bestand is. (Jes. 8:19-20)

Dodenbezweering blijkt een door vele geaccepteerde en aanbevelenswaardige uitweg uit een noodsituatie te zijn. De profeet moet ook gezien de passende, zij het enigszins laatdunkende beschrijving bekend zijn geweest met de praktijk⁴. Het wordt dus niet als iets onmogelijks beschouwd, maar het is wel afkeurenswaardig. Net als in Deut. 18 wijst Jesaja op het veel betere alternatief dat Israël heeft. Men zou moeten luisteren naar het 'onderricht'. Dat is in het Hebreeuws het woord waarmee over het algemeen de boeken van Mozes worden aangeduid: thora. Daarnaast heeft men het levende woord dat de profeten spreken namens JHWH. In Deuteronomium werd er ook al naar verwezen en Jesaja brengt het in praktijk. Deze profetische woorden hebben meer te betekenen dan de boodschap die men aan dodengeesten weet te ontlokken. Ook het verhaal in 1 Samuël 28, waarbij koning Saul de geest van de overleden Samuël laat oproepen, wijst in deze richting. De mogelijkheid wordt niet ontkend, maar het levert Saul uiteindelijk niets op.

Amuletten in Israël

Door de opvallende teksten tegen allerlei vormen van magie kan een vertekend beeld ontstaan. Men zou de indruk kunnen krijgen — en die opvatting komt men onder bijbellezers ook vaak tegen — dat het geloof in JHWH geen ruimte laat voor magische handelingen waarmee het bovennatuurlijke gemanipuleerd kan worden ten behoeve van het aardse leven. Dat is niet terecht, want het hoorde bij het wereldbeeld en de daarmee samenhangende manier van leven en denken die de Israëliet deelde met zijn tijdgenoten.

⁴ Zie ook Jesaja 29:4

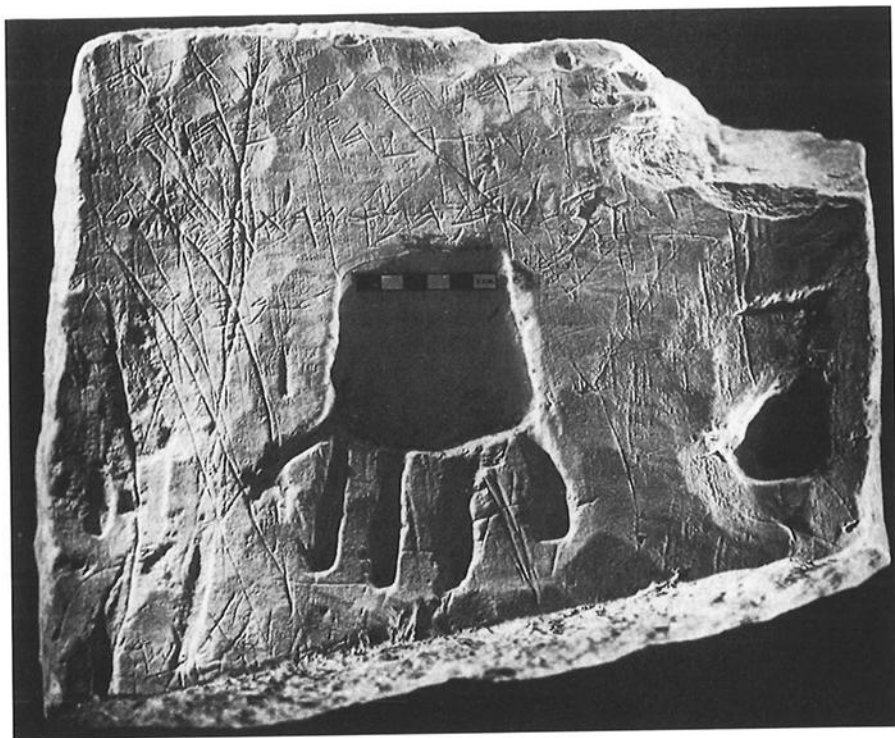


Afb. 1 en 2. Links het uitgerolde zilveren amulet met de zegen van Aäron (Num 6:24-26) gevonden in Ketef Hinnom. De gereconstrueerde tekst is aan de afbeelding toegevoegd. Rechts het tweede, kleinere amulet met gedeeltelijk dezelfde tekst (illustraties uit het artikel van G. BARKAY *et al.* genoemd in voetnoot 6).

Dat wordt onder andere duidelijk uit het feit dat archeologen in Israël veel amuletten hebben aangetroffen en dat deze amuletten ook verbonden konden zijn met het geloof in JHWH⁵. Amuletten zijn doorgaans bedoeld als bescherming en afweer tegen boze machten. Het is veelal niet met zekerheid te zeggen aan wie deze amuletten toebehoorden en welke waarde ze voor de bezitters hadden. Heel interessant is in dit verband de vondst van twee zilveren rolletjes met daarop gedeeltelijk de tekst van de zegen van Aäron uit Numeri 6 (afb. 1-2)⁶. Ze werden gevonden in een graf dat dateert uit de zevende eeuw voor onze jaartelling, maar het is mogelijk dat dit graf

⁵ Zie hierover SCHMITT, *Magie*, 394-395.

⁶ Zie over deze vondst en hun mogelijke rol als amulet DE TARRAGON, *Witchcraft*, 2079 en G. BARKAY *e.a.*, *The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 334 (2004), 41-71.



Afb. 3. Inscriptie uit Khirbet El-Qom met de afbeelding van een (beschermende?) hand (illustratie uit het boek van Z. ZEVIT genoemd in voetnoot 7).

ook in de eeuwen daarna nog werd gebruikt. Hoe dan ook, het lijkt erop alsof de bekende zegentekst in deze vorm door iemand tastbaar bij zich werd gedragen en dat men daar vertrouwen uit putte. Ook zijn er zegenspreuken aangetroffen op enkele graven met verwijzing naar JHWH, de god van Israël, en naar 'zijn Asherah'. Bij een daarvan was een hand getekend (afb. 3)⁷. Dat doet denken aan de verwijzing naar 'de hand van god' in Mesopotamische magische teksten als aanduiding van de overtuiging dat bepaalde gebeurtenissen toegeschreven moesten worden aan goddelijk ingrijpen. Wat men precies dacht bij 'zijn Asherah' en bij deze en andere tekeningen, is niet met zekerheid te zeggen.

⁷ Zie over deze en andere inscripties gevonden in Khirbet El-Qom nu Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallalactic Approaches*, Londen & New York 2001, 359-370.

Legitieme magie

We komen in het Oude Testament ook een volstrekt onschuldige vorm van magie tegen, zoals in het verhaal over Jakob die op bijzondere wijze de kleuring van zijn schapen weet te beïnvloeden en daarmee zijn schoonvader te slim af is (Gen. 30:37-39). In datzelfde hoofdstuk is sprake van ‘liefdesapelen’ die een duidelijke werking op Jakob blijken te hebben (Gen. 30:14-17)⁸. In beide gevallen gaat het om een wijze van beïnvloeding van mens en dier die niet zou misstaan in de Mesopotamische magische handboeken.

Ook in de omgang met JHWH en in de manier waarop JHWH zich volgens de gelovigen van die tijd liet gelden in het leven op aarde zijn allerlei magische elementen te onderscheiden. Zo stelt Saul in het eerder genoemde verhaal dat hij JHWH ook via de Urim en Tummim had proberen te raadplegen (1 Sam. 28:6). Dit gebruik van deze orakelstenen⁹ gold naast de daar ook genoemde middelen van droom en profetie als een legitieme manier om goddelijk advies in te winnen.

Wanneer Mozes en Aäron zich voor het eerst voor de koning van Egypte presenteren als door JHWH gezonden en vertonen zij toverkunsten als waren zij tovenaars (Ex. 7:8-12). Het gaat hier nadrukkelijk om een wedstrijd tussen magiërs. Het is daarbij niet zonder betekenis dat het eerste teken van magische suprematie juist macht over een slang betreft. Vooral niet omdat de slang hier (anders dan in Ex. 4:2-4, waar dit wonder al eerder werd beschreven) niet als een gewone slang wordt aangeduid maar als *tannin*. Dat is ook de naam van het chaosmonster, dat we kennen uit Mesopotamische scheppingsverhalen en waarnaar ook in het Oude Testament wordt verwezen¹⁰. Zoals al werd opgemerkt kan magie gezien worden als een voortzetting van de strijd van de scheppergod tegen de chaos en als zodanig is dit wonder op dit moment en voor deze mensen verricht van principiële betekenis. Het zegt veel over Mozes en Aäron, maar vooral ook over de god in wiens naam zij hier optreden¹¹.

⁸ Ze worden ook genoemd in Hooglied 7:14.

⁹ Zo is in de Nieuwe Bijbelvertaling vertaald. Deze stenen, waarvan niet duidelijk is hoe ze precies werden gebruikt, worden nader beschreven in Ex. 28:15-30 als onderdeel van de uitrusting van de hogepriester; zie ook Deut. 33:8.

¹⁰ Zie hierover G.C. HEIJER, Tannin, in: *Dictionary of Deities and Demons*, Leiden 1999², 834-836.

¹¹ Zie over de uitleg van deze tekst in het kader van de relatie tussen magie en de thematiek van de strijd tegen het chaosmonster SCHMITT, *Magie*, 93-106. Zie ook T.C. RÖMER, Competing Magicians in Exodus 7-9: Interpreting Magic in the Priestly Source, in: T.E. KLUTZ, *Magic in the Biblical World. From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 245, Londen 2003, 12-22.

Magie speelt een grote rol in de wonderverhalen van Elia en Elisa (1 Kon. 17-2. Kon. 13)¹². Deze profeten hadden in de eerste plaats te strijden tegen het diepgewortelde geloof in de god Baäl. Dat leidde tot hevige conflicten met de talrijke Baälpriesters en met de hen ondersteunende koningin Izebel. Om te onderstrepen dat alleen JHWH als god vereerd mocht worden begaven Elia en Elisa zich voortdurend op het terrein waar velen juist aan Baäl grote invloed toekenden. Zo werd Baäl als god van de vruchtbaarheid te kijk gezet door een onverbiddelijke droogte. Ook bij genezing van ernstige ziekte, waarvoor Baäl vaak werd aangeroepen, tonen Elia en Elisa zich in naam van JHWH superieur. Daarbij bedienen zij zich ongeneerd van magische praktijken, zoals wanneer Elisa een jongen weer tot leven brengt door uitgestrekt op zijn lichaam te gaan liggen (2 Kon. 4:32-35). Dergelijke vormen van magie via aanraking zijn ook bekend uit Mesopotamische teksten¹³. In het verhaal over Elisa is dit magische handelen onderdeel van het vertrouwen op de macht van JHWH, hetgeen onderstreept wordt door het voorafgaande gebed. Op deze wijze krijgen ook andere magische handelingen hun plaats in het verhaal, zoals het zuiveren van een bron met zout (2 Kon. 2:19-22) en terugvinden van een bijl via een twijg (2 Kon. 6:5-7). Er blijkt zelfs plaats voor een met magische kracht beladen profetenmantel (2 Kon. 2:8, 14).

Ook binnen de Mozaïsche wetgeving zijn magische elementen te vinden, die sterk doen denken aan wat we tegenkomen in de Mesopotamische handboeken. Men leze bijvoorbeeld de voorschriften voor de reiniging van een huis door de onreinheid op vogels over te brengen (Lev. 14:33-53)¹⁴ of over de manier waarop beslist wordt over schuld en onschuld in geval van verondersteld overspel door de aangeklaagde vrouw 'vloekbrengend water' te laten drinken (Num. 5:11-31).

In Numeri 21 wordt verteld hoe mensen genezen worden van de beet van giftige slagen door hun oog te richten op een door Mozes omhoog gehouden koperen slang. Net als in het verhaal over de genezing door Elisa wordt de magische handeling op grond waarvan de gebetenen worden genezen ingeleid door een gebed tot JHWH. Er kan geen misverstand over bestaan

¹² Zie over het aspect van de magie in deze verhalen M. BECK, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriprophetischen Jahwe-Glauben*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 281, Berlin 1999, 163-188.

¹³ Zie hierover B. BECKING, "Touch for Health ...": Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the History of Yahwism, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996), 34-54.

¹⁴ Zie hierover SCHMITT, *Magie*, 305-334, met verwijzing naar vergelijkbare rituelen in de Umwelt.

dat JHWH de machtige is die achter deze wonderbaarlijke genezing staat. Het aardige van dit voorbeeld is dat er in het Nabije Oosten bij opgravingen heel veel slangenbeeldjes gevonden zijn zoals Mozes die gemaakt zou hebben. Het blijkt een wijdverbreid gebruik te zijn geweest om die als beschermende amuletten bij zich te dragen¹⁵. Uit 2 Kon. 18:4-5 kan men afleiden dat dit in Israël een eigen leven, los van het vertrouwen op JHWH alleen, kon gaan leiden. In zijn streven tot herstel van de zuivere eredienst ziet koning Hizkia zich namelijk genoodzaakt juist ook op dit punt in te grijpen. De tot dan toe bewaarde koperen slang slaat hij aan stukken. De macht van de magie bleek te verleidelijk.

Literatuur

- A. JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996.
R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, *Alter Orient und Altes Testament* 313, Münster 2004.
J.-M. DE TARRAGON, *Witchcraft, Magic, and Divination in Canaan and Ancient Israel*, in: J.M. SASSON (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East II*, New York 1995, 2071-2081.

¹⁵ Zie hierover SCHMITT, *Magie*, 193-200, met afbeeldingen op p. 206.

OUDE KWALEN, NIEUWE VERHALEN CHRISTENDOM EN MAGIE IN LAAT-ANTIIEK EGYPTE

JACQUES VAN DER VLIET

In het begin van de vierde eeuw na Christus onderging het Egyptische landschap diepgaande veranderingen. Het christendom in Alexandrië was in de tweede eeuw met gnostische leraren als Valentinus en Basilides voor het eerst uit de schaduw getreden. Iets later hadden in diezelfde stad briljante intellectuelen als Clemens en Origenes de grondslag gelegd voor de christelijke theologie. Sinds die tijd had de nieuwe godsdienst zich ook in het achterland van Egypte verspreid. Al snel na de afkondiging van de godsdienstvrijheid door Constantijn de Grote (edict van Milaan, 313) raakte Egypte bezaaid met grote en kleine ascetische gemeenschappen van allerlei snit die het land befaamd zouden maken als de bakermat van het christelijke monnikendom. Het christendom raakte diep geworteld niet alleen in de steden met hun kerken en bisschoppen, maar ook of misschien wel juist in afgelegen streken, aan de rand van dorpen en zelfs diep in de woestijn.

Het monnikendom was een bron van vernieuwing in allerlei opzichten, religieus, sociaal en intellectueel. Religieus omdat het een typisch christelijke levensstijl propageerde die een radicale onderwerping aan godsdienstige waarden belichaamde. Intellectueel, omdat de nieuwe levensstijl zeer bewust en met grote creativiteit ideologisch werd onderbouwd. Sociaal was de vernieuwing misschien wel het ingrijpendst. Dat lijkt paradoxaal, omdat de ascetische levenswijze nu juist een totale breuk betekende met het normale maatschappelijke leven en zijn waarden (gezin, familie, carrière). Maar juist zo'n levenswijze bleek in staat grote groepen mensen te mobiliseren en in georganiseerde verbanden samen te brengen, bijvoorbeeld in kloosters. Bovendien stond deze levenswijze open voor iedereen, ongeacht sociale status. In theorie althans was het monnikendom een democratische beweging. Een van de gevolgen van die brede sociale spreiding was dat de inheemse taal, het Egyptisch, dat als geschreven taal bijna geheel door het Grieks was verdrongen, een nieuwe impuls kreeg. Het Koptisch, een gemoderniseerde vorm van het Oudegyptisch, dankte zijn status en misschien zelfs zijn ontwikkeling als cultuurtaal vooral aan zijn associatie met de nieuwe ascetische bewegingen.

Het enorme potentieel van die bewegingen werd door kerkelijke leiders al snel ingezien. Bijvoorbeeld door Athanasius de Grote, die tijdens het concilie van Nicea (325) zo'n belangrijke invloed had uitgeoefend en even later

bisschop van Alexandrië werd. Zijn biografie van de heilige Antonius (overleden 356), waarin hij het beeld van een modelmonnik schetste, is tot op de huidige dag een bestseller gebleven. Zo werd de verspreiding van het Christendom veel meer dan alleen de verandering van een aantal religieuze gewoontes. In een betrekkelijk korte tijd onderging het sociale, culturele maar ook fysieke landschap van Egypte een diepgaande verandering. In plaats van de goed geschoren priesters van de oude cultus, voor zover die er nog waren, werden voor grote groepen van de bevolking zwaarbehaarde en ongewassen monniken de bron van religieus gezag. Die zwermden uit over de buitengewesten, naar verlaten dorpen en de randen van de woestijn, waar oude grafvelden voor tijdelijke of permanente bewoning geschikt gemaakt werden. Van heinde en verre, ook vanuit het buitenland, kwamen pelgrims beroemde monniken om raad vragen of hun levenswijze bewonderen. Veel monniken hadden ook zelf geen vaste woonplaats en zwierven rond, waardoor mobiliteit een belangrijk aspect van het godsdienstig leven in laat-antiekw Egypte werd.

Stilstand of vooruitgang?

Welke invloed had deze aardverschuiving nu op de vooral praktische religieuze activiteit die wij magie noemen? Voor een groot deel onttrekt zich dat natuurlijk aan onze waarneming. We moeten het doen met de oude teksten die zijn overgeleverd. Voor een deel zijn dat teksten waarin bezorgde bisschoppen en moralisten waarschuwen tegen magische praktijken en ze als onchristelijk aan de kaak stellen. Voor een ander deel zijn dat echter oorspronkelijke magische teksten, die de droge Egyptische bodem in grote hoeveelheden bewaard heeft. Dat kunnen losse amuletten zijn, maar ook verzamelingen van spreuken of rituelen die de magiër als voorbeeld dienden bij het vervaardigen van amuletten of het voltrekken van een ritueel voor zijn cliënten. Gelukkig hebben we zoveel van die teksten gevonden dat we niet alleen kunnen vaststellen dat het gepreek van de kerkelijke overheid tegen magie weinig heeft uitgehaald, maar ook dat de Egyptische magie zich razendsnel aan de culturele veranderingen van de late oudheid heeft aangepast. Dat is duidelijk in tegenspraak met wat men vaak in de literatuur over magie leest. Daar wordt graag benadrukt, hoe conservatief van aard magie is. Magie in een christelijke wereld in het bijzonder zou een soort fossiel zijn uit een heidens verleden. Omdat magie een marginaal verschijnsel is, zouden magische praktijken niet goed kunnen veranderen op het gevaar af van een totaal verlies aan vorm en betekenis.

De oorspronkelijke teksten bevestigen deze opvattingen niet. Uit het post-faraonische Egypte stamt een zeer rijk corpus magische teksten in het Demotisch, Grieks, Koptisch en uiteindelijk Arabisch. Dat corpus biedt nu juist een schoolvoorbeeld van hoe de magische praktijk zich door de eeuwen heen heeft aangepast en vernieuwd. Dat geldt zeker ook voor het omvangrijke christelijke deel van dat corpus. Bovendien is het materiaal zo gevarieerd en interessant dat je iets kunt zeggen over de veranderingen zelf die zich voltrokken. Wat veranderde er en waarom? Hieronder wil ik proberen die veranderingen te illustreren aan de hand van een paar magische teksten in de talen van het laat-antieke christelijke Egypte, het Grieks en het Koptisch. Daarbij wil ik mij concentreren op de verhalen die zulke teksten vertellen.

Verhalen en verhaaltjes

Het vertellen of navertellen van verhalen neemt in de magie van alle tijden en streken een belangrijke plaats in. Er is zelfs een speciale term voor zo'n magisch verhaal: *historiola*, Latijn voor 'verhaaltje'. Het vervult in het magische ritueel een sleutelrol omdat het een gezaghebbend model verschaft waar de actuele situatie van de magiër en zijn cliënt zich aan zou moeten conformeren. Het procédé is misschien het eenvoudigst toe te lichten aan de hand van een voorbeeld dat voor iedereen met een beetje bijbelkennis te volgen is. Het gaat om een in het Koptisch geschreven amulet tegen koorts:

De Heer Jezus was op een keer samen met zijn hoogheilige (?) apostelen op weg en ging het huis van Simon Petrus binnen. Hij vond diens schoonmoeder, gekweld door de koorts, uitgestrekt op bed. Toen sprak Simon Petrus:

„Mijn Heer Jezus Christus, heb medelijden met Garbelea, de dochter van Chara, de dochter van Zoé (Eva)! Neem deze koorts van de Tegenstrever (de duivel) uit haar weg.”

Op datzelfde moment pakte hij haar hand en de koorts verliet haar. Ze werd gezond en stond op. Ze werd gezond en bediende hen in goede gezondheid (KROPP 1930-31, II, no. XVI).

Het is duidelijk dat de tekst van dit amulet gebaseerd is op een episode uit de evangeliën. Het volgt op de voet het verhaal van de genezing van de schoonmoeder van Petrus in Matteüs 8: 14-15 (en parallellen). Maar daar is op doorzichtige manier een gebed voor een patiënte van de magiër, Garbelea (een vervorming van Gabilia, ons Gabriëlle), ingevlochten. Door deze vrouw of haar familie is dit amulet zonder twijfel besteld en gebruikt. De functie van het verhaal zoals dat uit het evangelie is overgenomen is direct

duidelijk. Het dient als een model. Het vertelt een ideaal geval van een wonderbaarlijke genezing, waar de patiënte Garbelea als het ware instapt.

Op grond van welke kenmerken is dit model-verhaal nu gekozen? Allereerst heeft het gezag en wel religieus gezag. Het is ontleend aan de Heilige Schrift en heeft in Jezus een goddelijke hoofdpersoon. Vervolgens is het verhaal herkenbaar. Het gaat om een bekende passage uit het evangelie met bekende figuranten. Het maakt daarmee communicatie mogelijk tussen de specialist, de magiër, en diens cliënt. Een succesvolle therapie veronderstelt immers, ook in moderne tijd, gedeelde overtuigingen, vooronderstellingen en verwachtingen. Om door een arts succesvol behandeld te worden is het noodzakelijk dat je niet alleen zijn rekeningen op tijd betaalt, maar ook ergens gelooft in de juistheid van zijn aanpak. Het verhaal dat hier verteld wordt, is dan ook geen ter plekke verzonnen abracadabra, maar doet een beroep op kennis die de magiër en de cliënt delen. Tenslotte is het verhaal toepasselijk op het specifieke probleem dat moet worden opgelost, de koorts van de patiënte. Het is dus gekozen op basis van analogie. Het biedt een gezaghebbend model voor de verhoopde genezing van Garbelea. In het magische ritueel, dat de productie of toepassing van het amulet moet hebben begeleid, wordt die overgang van de mythische modeloplossing naar de concrete probleemsituatie effectief gemaakt. Hoe dat ritueel eruit zag, valt niet uit de tekst af te leiden. Misschien bestond het alleen maar uit het opzeggen of het manipuleren van de tekst. Een magisch verhaal moet, kortom, gezag hebben, herkenbaar zijn en toepasselijk zijn.

Wanneer dus de bronnen van religieus gezag veranderen, oude heilige boeken door nieuwe verdrongen worden, christelijke monniken de plaats innemen van heidense priesters, veranderen ook de verhalen. De reeds genoemde Alexandrijnse schrijver Origenes signaleert al in de derde eeuw dat zowel joden als niet-joden in hun magische praktijken vaak bijbels geïnspireerde aanroepingen van God gebruikten als wapen tegen de boze machten. De bijbel als Heilige Schrift werd dus al vroeg ingezet in de magische praktijk. Toch hoeven joodse of christelijke magische spreuken niet altijd de bijbel letterlijk na te vertellen. Magiërs zijn geen theologen of exegeten. Omdat magische teksten gebruiksteksten zijn die meestal in het kader van een of andere vorm van ritueel geciteerd werden, ging het de magiër vooral om de functionele en retorische doelmatigheid van het verhaal. Het moest afgestemd zijn op de situatie (toepasselijk) en het moest de juiste overtuigende indruk maken. Daarom worden vaak bepaalde literaire procédés gebezigd (poëzie, bezweringen, herhalingen) en zijn heel vele magische ‘verhaaltjes’ niet rechtstreeks aan de Heilige Schrift maar aan de liturgie ontleend.

Al de oudste voorbeelden van oorspronkelijk magische teksten die een beroep doen op bijbelse modellen doen dat in een vrije, klaarblijkelijk door de liturgie geïnspireerde vorm. In de beroemde tweetalige (Grieks-Oudkoptische) magische papyrus uit Parijs (PGM IV), een omvangrijke nog overwegend ‘heidense’ verzameling spreuken, is toch hier en daar joodse en christelijke inspiratie aan te wijzen. De papyrus dateert uit de vierde eeuw, maar de afzonderlijke spreuken kunnen best ouder zijn. In ieder geval toont de zogenaamde spreuk van Pibêchis, een lang exorcisme, met zijn eigenaardige mix van joodse, christelijke en traditionele elementen al aan dat de Egyptische cultuur aan het veranderen was¹. Zo wordt de demon andere andere bezworen in de naam van:

Hem die zijn volk heeft gered van farao en over farao de tien plagen bracht omdat hij hem ongehoorzaam was (r. 3033-37).

Het gaat hier natuurlijk om de joods-christelijke God en de gebeurtenissen van het boek Exodus (hoofdstuk 7 en verder). Maar ook wordt de demon bezworen:

Bij het zegel dat Salomo op de tong van Jeremia drukte — en hij (Jeremia) sprak (r. 3039-41).

We weten niet op welk apocrief verhaal over Jeremia en de verkrijging of herwinning van zijn spraakvermogen deze aanroeping betrekking kan hebben, maar bijbels is het in ieder geval niet. Dat is ook niet zo belangrijk, want het beoogde publiek van de magiër kende stellig de reputatie van Salomo als tovenaars en demonenbedwinger evengoed als die van Jeremia als profeet en begenadigd spreker. Het verhaal bestaat misschien helemaal niet als zodanig, maar kan er gemakkelijk bij bedacht worden. Gezag, herkenbaarheid en toepasselijkheid van deze pseudo-bijbelse aanroeping worden er niet door verminderd.

De erfenis van de farao's

Tot nu toe hebben we in de overgang van oud naar nieuw in de Egyptische magie het aspect van verandering benadrukt. Toch zijn er in de magische teksten van de late oudheid ook andere tendenzen aan te wijzen. In de zogenaamde spreuk van Pibêchis, die we hierboven citeerden, zijn naast de vele joodse en zelfs een enkel christelijk motief ook traditioneel Egyptische

¹ Een Engelse vertaling van de spreuk van Pibêchis uit PGM IV is te vinden in: H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago & Londen 1986, 96-97.

elementen te herkennen. De hardnekkigheid van bepaalde ‘faraonische’ motieven blijkt wellicht het best uit een kleine groep van in het Koptisch overgeleverde, soms licht gekerstende spreuken waarin de antieke goden Isis en Horus centraal staan.

Isis en Horus zijn beiden personages uit een van de voornaamste mythes van het faraonische Egypte, die rond de dode koning Osiris. Iedereen kent er de belangrijkste ingrediënten wel van: de weldoende koning Osiris wordt door zijn afgunstige broer Seth vermoord, maar uiteindelijk gewroken door Horus, zijn posthuum bij zijn vrouw Isis verwekte zoon. In de crisis-situatie die de eigenlijke kern van de mythe vormt, is Isis als moeder degene die de bedreigde continuïteit garandeert: door Osiris een kind, Horus, te baren en dit kind vervolgens op te voeden en te beschermen tegen de aanslagen van boze oom Seth. Hieruit heeft zich een in de Egyptische magie zeer productief patroon ontwikkeld met Isis als tovenaars in de hoofdrol. Isis wordt de beschermster van haar zoontje, de halve wees Horus, tegen alle mogelijke gevaren die zijn leven en zijn gezondheid bedreigen, ook en vooral door magie. De rol van Horus is niet alleen die van een passief slachtoffer. Hij werkt zich ook zelf in de nesten, waarop zijn moeder Isis hem dan te hulp moet schieten. Dit antieke patroon vinden we nog precies zo in een heel groepje teksten in het Koptisch: het moederskindje Horus is in de problemen geraakt en moeder Isis moet de problemen oplossen. Als basispatroon voor zeer uiteenlopende magische *historiolae* is deze rolverdeling kennelijk zo effectief en aansprekend geweest dat hij nog tot in handschriften uit de zesde-zevende eeuw na Christus wordt aangetroffen.

Deze late Isis-Horus-spreuken volgen meest een vaste literaire opbouw, waarin de dialoogvorm, een poetische stijl en herhaling belangrijke elementen zijn. Er wordt dan ook geen mythe naverteld. Ook voor de Oudegyptische voorbeelden geldt al dat het eerder om variaties op een mythisch patroon gaat. Dit patroon kan naar gelang de situatie op verschillende manieren toegepast worden waardoor een grote diversiteit aan individuele *historiolae* ontstaat. Een ritueel tegen buikpijn, dat ik hieronder vertaal, biedt een representatief Koptisch voorbeeld:

- (1) Horus, de zoon van Isis, ging een berg op om te slapen.
Hij spande zijn strikken, hij stelde zijn netten en hij ving een valk, een *bank*-vogel, een wilde pelikaan.
Hij sneed hem zonder mes, hij kookte hem zonder vuur en hij at hem zonder zout.
Hij kreeg pijn en de streek rondom zijn navel deed hem zeer.
- (2A) Hij weende bitter en zei:
„Heden doe ik een beroep op mijn moeder Isis.
Ik wil een demon om hem naar Isis mijn moeder te zenden!”

En de eerste demon Agrippas kwam naar hem toe en zei tot hem:

- „Wil je naar Isis, je moeder, toe gaan?”
 „Hoelang doe je erover om te gaan en hoelang om terug te komen?”
 „Ik ga in twee uur heen en in twee uur weer terug!”
 „Ga weg, aan jou heb ik niets!”

Toen kwam de tweede demon Agrippas naar hem toe en zei:

- „Wil je naar Isis, je moeder, toe gaan?”
 „Hoelang doe je erover om te gaan en hoelang om terug te komen?”
 „Ik ga in één uur heen en in één uur weer terug!”
 „Ga weg, aan jou heb ik niets!”

Toen kwam de derde demon Agrippas naar hem toe, die met het ene oog en met de ene hand, en zei tot hem:

- „Wil je naar Isis, je moeder, toe gaan?”
 „Hoelang doe je erover om te gaan en hoelang om terug te komen?”
 „Ik ga heen in de ademtocht van je mond,
 Ik kom terug in de ademtocht van je neus!”
 „Ga maar, aan jou heb ik wat!”

(2B) Hij (Agrippas III) ging de berg van Heliopolis op en vond zijn moeder Isis met een ijzeren helm (?) op haar hoofd, terwijl ze een bronzen oven stookte. Zij zei tot hem:

„O demon Agrippas, vanwaar kom je hierheen?”

(3) Hij zei tot haar:

„Horus, je zoon, ging een berg op om te slapen.
 Hij spande zijn strikken, hij stelde zijn netten en hij ving een valk, een *bank*-vogel, een wilde pelikaan.
 Hij sneed hem zonder mes, hij kookte hem zonder vuur en hij at hem zonder zout.
 Hij kreeg pijn en de strek rondom zijn navel deed hem zeer.”

(4) En zij zei tot hem:

„Ja, je hebt ook mij niet gevonden, en mijn naam niet gevonden,
 de ware naam, die de zon naar het westen draagt,
 die de maan naar het oosten draagt,
 die de *zeven hilasterion*-sterren draagt die de zon dienen —
 en je hebt niet de driehonderd spieren rondom de navel bezworen, als volgt:

(5) ‘Alle ziekte, alle leed en alle pijn die zich bevinden in de buik van N.N., de zoon van N.N., moeten terstond ophouden!
 Ik ben het die aanroept, de Heer Jezus is het die de genezing geeft’” (MEYER & SMITH 1999 no. 49b).

De spreuk bevat tal van interessante details die we hier niet allemaal kunnen bespreken. De situatie is duidelijk: door het eten van bepaalde vogelsoorten, hoogstwaarschijnlijk heilige vogels die hij helemaal niet had mogen eten, heeft Horus buikpijn gekregen. Via een bode, een demon die de zeer on-Egyptische naam Agrippas draagt, roept hij de hulp van Isis in. Die wijst hem op het belang van het kennen van haar ware, toverkrachtige naam en doet hem een praktische oplossing aan de hand. Die bestaat hier uitsluitend uit een kort gebed waarin de naam van de patiënt is opengelaten (N.N.) en

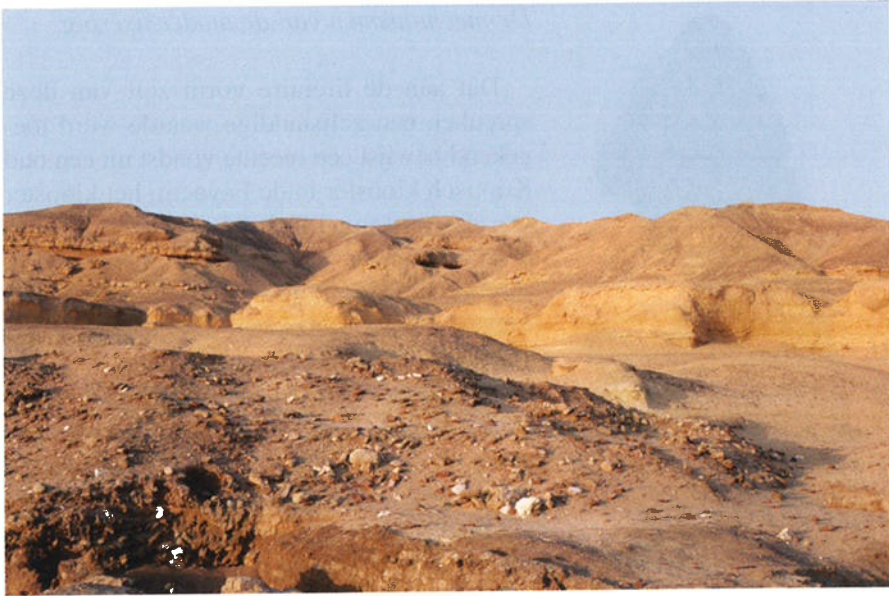
waar ook, voor ons wat onverwacht, Jezus verschijnt. Dat laatste toont aan dat de spreuk, ondanks zijn traditionele karakter, in een christelijke omgeving is overgeleverd. De toepasselijkheid van het vertelde verhaal is duidelijk: Horus staat model voor de patiënt; de tussenkomst van Isis garandeert de werkzaamheid van de therapie. Een goede afloop wordt niet verteld. Die is immers vanzelfsprekend omdat Isis borg staat voor de goddelijke oorspong van de therapie.

Er zijn nog drie andere vergelijkbare Isis-Horus-spreuken in het Koptisch bewaard gebleven. Dit zijn liefdesspreuken die stuk voor stuk inhoudelijk verschillen, maar toch hetzelfde patroon volgen. Ze delen een identieke literaire structuur, die opmerkelijk genoeg al kan worden teruggevonden in een veel oudere Isis-Horus-spreuk tegen buikpijn, uit de elfde of twaalfde eeuw voor Christus². Ze delen ook eenzelfde stijl. De herhalingen en de parallelle zinnen geven de tekst een bezwerend karakter. In de juist aangehaalde spreuk wordt dat effect nog versterkt door de dialoges tussen Horus en de drie demonen Agrippas. Het resultaat lijkt wel een kort toneelstukje. Dat is ook niet zo vreemd want magische teksten zijn rituele teksten die moesten worden ‘opgevoerd’.

De hele groep overziend is het tamelijk eenvoudig er de gemeenschappelijke opbouw in te herkennen (de cijfers verwijzen naar de indeling van de spreuk hierboven). Al deze spreuken beginnen met een eenvoudig verhaaltje dat verklaart hoe, waar en waardoor de ziekte of verliefdheid van Horus is ontstaan en wat de effecten ervan zijn (1). De hulp van Isis wordt gezocht en gevonden (2A en B). In het kader van een dialoog tussen Isis en Horus (hier de demon die Horus vertegenwoordigt) wordt het etiologische verhaal (1) herhaald (3). Isis antwoordt en verwijt Horus eerst haar naam niet gevonden te hebben (4); dit verwijtende antwoord vormt dan de inleiding op de praktische therapie die wordt gegeven (5).

We hebben dus een groep van vier spreuken in het Koptisch, die gekenmerkt worden door een identieke traditioneel Egyptische mythologie en door een identieke literaire structuur. Zowel het mythische patroon dat aan de spreuk ten grondslag ligt als de vorm ervan gaan terug op zeer oude faraonische voorbeelden. Dat deze spreuk nog zeer lang in een christelijk milieu zijn overgeleverd bewijst de herkenbaarheid en de effectiviteit van zowel het mythische patroon met zijn prototypische moeder-zoon-verhouding als de theatrale literaire vorm van de teksten.

² J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian magical texts*, Nisaba 9, Leiden 1978, no. 49.



Afb. 1. Gezicht op de berg van Naqloun (Fayoem, Egypte). Op de voorgrond de middeleeuwse kloosterruïnes; op de achtergrond de heuvels met de hermitages, waarvan er een als een gat in de berg zichtbaar is (Foto van de auteur, 1998).



Afb. 2. Gezicht op het klooster van Naqloun (Fayoem, Egypte). Op de voorgrond het moderne kloostercomplex; op de achtergrond de heuvels waar zich de hermitages bevinden. (Foto van de auteur, 1998).

De mechanismen van de modernisering

Afb. 3. Fragment van een perkamenten amulet uit Hermitage no. 44 in Naqloen. De zwaardvorm van het amulet en de demonenfiguren wijzen op een gebruik in 'zwarte' magie (© Polish Archaeological Mission in Naqlun).

Dat aan de literaire vorm zelf van deze spreuken een zelfstandige waarde werd toegekend bewijst een recente vondst uit een oud Koptisch klooster in de Fayoem, het klooster van de Aartsengel Gabriel in Naqloen. Voor de geschiedenis van de magie in christelijk Egypte hebben Poolse opgravingen in de middeleeuwse ruïnes van dit klooster vanaf 1986 uniek materiaal aan het daglicht gebracht. Het klooster, dat waarschijnlijk teruggaat tot op de vijfde eeuw, ligt op een lage, dorre berghelling (afb. 1 en 2). Onderaan de berg bevinden zich de resten van een klooster in onze zin, dat overigens nu weer bewoond wordt. Hogerop ligt een groot aantal verspreide hermitages, cellen voor individuele monniken of eventueel een monnik en zijn leerlingen. Een van de opgegraven hermitages, no. 44, mogelijk uit de zesde eeuw, lijkt bewoond te zijn geweest door een monnik die er een praktijk als arts en magiër had. De hermitage was voorzien van een soort wachtkamer; er is een bronzen lepeltje gevonden van een model dat artsen in die tijd gebruikten alsmede fragmenten van medische en magische teksten (afb. 3). Deze vondsten bevestigen een beeld dat we ook uit andere bronnen krijgen. Met de verplaatsing van de religieuze autoriteit van de oude priestergeleerden naar de nieuw opgekomen klasse van christelijke asceten is ook de magie meeverhuisd naar deze nieuwe groep van experts. Monniken, die en geletterd waren en het charisma van hun levenswijze uitstraalden,

waren in laat-antiek Egypte zonder twijfel de belangrijkste deskundigen op het gebied van de magie.

De opgravingen in het lagere deel van het klooster van Naqloen hebben dat beeld nog bevestigd. Vanaf 1993 zijn daar verschillende tekstvondsten

gedaan die uit de achtergebleven resten van een kloosterbibliotheek lijken te komen. Naast fragmenten van literaire en liturgische boeken is daar ook een groep van meer informele ‘rituele’ teksten gevonden. Het gaat daarbij om magische en liturgische teksten uit de tiende-elfde eeuw die klaarblijkelijk bestemd waren voor het privé-gebruik van monniken. De inhoud van deze groep is zeer gevarieerd, maar er zijn twee teksten bij van een uitgesproken magisch karakter. De eerste bevat een collectie medische en magische recepten met onder andere een lange aanroeping van een engel Mabaël. De tweede is belangrijker en omvat een lang ritueel dat op één zijde van een los perkamentblad is geschreven (afb. 4). Hieronder volgt de vertaling van deze tekst, waarbij de onvolledige titel, die duidelijk maakt dat dit een spreuk tegen koorts is, is weggelaten:

- (1A) N.N., de zoon van N.N., liep door wind van wind, door uitputting (?) van uitputting (?), door een hitte van de hitte van Pachons en Paone en Epiphi en Mesore, de vier verzengende maanden van het jaar (*de zomermaanden*).
- (1B) Hij stuitte op Zengende Wind en vond hem staande bij een gloeiend hete luchtstroom. Hij (*d.w.z. Zengende Wind*) vulde zijn mond met vuur en spuwde dat in N.N., de zoon van N.N., en hij liet hem geen adem buiten de adem des Heren³.
- (2) Hij (N.N.) sloeg een weg in en vluchtte daarover weg. En hij stuitte op de Bron van de Genadige. Hij trof de Maagd Maria aan, die haar geliefde zoon aan het baden was. Hij haastte zich hem te groeten. En de Verlosser, Jezus, zei tot hem, „Wat is er aan de hand met N.N., de zoon van N.N.?” Deze zei:
- (3A) „Op een keer liep ik door wind van wind, door uitputting (?) van uitputting (?), door een hitte van de hitte van Pachons en Paone en Epiphi en Mesore, de vier verzengende maanden van het jaar.
- (3B) Ik vond Zengende Wind staande bij een gloeiend hete luchtstroom. Hij vulde zijn mond met vuur en spuwde dat in mij en liet mij geen adem buiten de adem des Heren.”
- (4) En Jezus zei tegen hem: „Je hebt mijn naam niet gevonden noch de naam van mijn Vader. Je hebt de naam van Maria, mijn moeder, niet gevonden. Je hebt de naam van Michael en Gabriel niet gevonden. Je hebt de naam van de Vierentwintig Oudsten⁴ niet gevonden. Je hebt de naam van de Twaalf Apostelen niet gevonden.
- (5) Neem ...” (*een lang maar zwaar beschadigd recept volgt*).

Deze tekst is eveneens een voorbeeldtekst, waarin de naam van de patiënt is opengelaten (N.N.). Ook hier zijn natuurlijk een aantal bijzonderheden op te merken die een langer commentaar zouden verdienen. De hoofdzaak voor ons is echter dat wie de tekst met enige aandacht leest meteen getroffen zal worden door de opvallende overeenkomst met de hierboven geanalyseerde

³ D.w.z. de levensadem, zie Genesis 2: 7.

⁴ Bekend uit Openbaring 4.



Afb. 4. Magisch ritueel tegen koorts uit Naqloun
 (© Polish Archaeological Mission in Naqlun).

Isis-Horus-spreuken. Alle elementen van de literaire structuur die we daar hebben kunnen aanwijzen vinden we hier weer terug: het etiologische verhaal, dat verklaart hoe, waar en waardoor de koorts is ontstaan en de effecten ervan beschrijft (1A en B); hoe de patiënt op weg gaat en goddelijke hulp vindt (2); de dialoog waarin het etiologische verhaal (1) letterlijk wordt herhaald (3A en B); als antwoord het verwijt, de goddelijke naam niet gevonden te hebben (4) en, aansluitend, de therapie in de vorm van een recept (5). Ook op het niveau van de inhoud zijn er overeenstemmingen: net als de demon Agrippas gaat nu de patiënt op weg om de goddelijke helper te vinden; in diens reactie komt ook hier weer het verwijt naar voren dat de patiënt zijn naam en een hele serie andere machtige namen niet kent.

De belangrijkste verschillen liggen in de identiteit van de hoofdpersonen. Horus die in de Horus-Isis-spreuken model stond voor de patiënt is hier de (naamloze) patiënt zelf geworden. De goddelijke helper is niet meer Isis maar Jezus die door zijn moeder Maria wordt gebaad. Heel de bezwevende poëtische vorm is dezelfde gebleven, maar in plaats van de antieke moeder-figuur is het hier Jezus, zelf nog een kind, die instaat voor de werk-

zame kracht van de therapie. Verdwenen zijn de verouderde heidense goden die uiteindelijk toch hun herkenbaarheid als model moeten hebben verloren. Behouden is de succesvolle rituele en literaire structuur: de specifieke dramatische manier om het verhaal te vertellen. Dat was immers al zeker 1500 jaar lang een beproefd en succesvol recept.

Het is misschien niet zo bijzonder dat naargelang de oude goden uit het openbaar leven en het collectief geheugen verdwenen ze ook uit de magische praktijk verdwenen en werden vervangen door Jezus en de heiligen. Wel is bijzonder dat het mechanisme van de modernisering zo van dichtbij kan worden geobserveerd. De tekst uit Naqloen is immers het resultaat van een bewust proces van herziening waarbij het stramien van de tekst ongeschonden is gelaten, maar de figuranten zijn veranderd. Waar, wanneer en door wie dat is gebeurd, is natuurlijk niet met zekerheid te zeggen. Dat hiervoor geleerde monniken als die uit het klooster van Naqloen verantwoordelijk zijn geweest, is niettemin zeer waarschijnlijk.

Conclusie

Magie is niet in zichzelf conservatief, maar staat midden in de wereld en verandert met die wereld mee. De ingrijpende veranderingen in het culturele en religieuze landschap van Egypte in de eerste eeuwen van onze jaartelling leidden direct al tot veranderingen in het magische taalgebruik. Het duidelijkst wordt dit met de kerstening van Egypte en de brede verspreiding van nieuwe ascetische bewegingen, met name het monnikendom in zijn verschillende varianten. Misschien in sterkere mate dan de officiële structuren van de kerk, nam de nieuwe sociale groep van christelijke asceten de rol van de heidense priester-geleerden als bron van religieus gezag over. In die rol hebben ze bestaande magische expertise niet slechts doorgegeven, maar ook bewust aan de nieuwe situatie aangepast. De kwalen waarmee de magiër zich geconfronteerd ziet, verliefdheid, koorts en andere onverklaarbare ziektes, blijven door de eeuwen heen dezelfde, maar de middelen die hij er tegen in het geweer brengt behoeven van tijd tot tijd modernisering.

Verder lezen over dit onderwerp

Een moderne vertaling van de belangrijkste Griekse en Koptische teksten met goede inleidingen is beschikbaar in: M. MEYER & R. SMITH (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999²

(San Francisco 1994¹). De meest complete verzameling van magische teksten in het Koptisch met Duitse vertalingen en uitstekende commentaren blijft het driedelig standaardwerk van: A.M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Brussel 1930-1931.

Voor het proces van religieuze verandering in Romeins Egypte, met inbegrip van de rol van monniken en magie, is zeer lezenswaardig: D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

Over Origenes en het gebruik van oudtestamentische *historiolae*: P.W. VAN DER HORST, 'The God who drowned the King of Egypt': A short note on an exorcistic formula, in: A. HILHORST & G.H. VAN KOOTEN (eds.), *The Wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Ancient Judaism and Early Christianity 59, Leiden 2005, 135-139.

Van de magische teksten uit het klooster in Naqloen is er nog maar een gepubliceerd: J. VAN DER VLIET, Les Anges du soleil: à propos d'un texte magique copte récemment découvert à Deir-en-Naqloun (N. 45/95), in: N. BOSSON (ed.), *Études coptes VII: Neuvième journée d'études, Montpellier 3-4 juin 1999*, Parijs & Leuven 2000, 319-337. De lange spreuk tegen koorts uit Naqloen zal door de auteur worden gepubliceerd in een eerlang te verschijnen boek, *Christianizing magic: Change and continuity in Coptic magical texts*, dat de magie van laat-antiekw Egypte in zijn christelijke context behandelt.

PAZUZU

REMCO DE MAAIJER

Een uitgemergelde romp, grote vleugels op de rug, de poten van een roofvogel en de klauwen van een roofdier — de rechter dreigend omhoog geheven. Een platte, kale hondenkop, achterovergebogen hoorns, uitpuilende ogen, oren als van een man, een baardje en een opengesperde muil vol vervaarlijke tanden. Een penis met een slangenkop aan het uiteinde en de gifstaart van een schorpioen ... in 2009 is het een eeuw geleden dat dit monster kon worden geïdentificeerd als Pazuzu. We kennen het monster van bij archeologische opgravingen en in de kunsthandel aan het licht gekomen teksten handelend over, en beeldjes en amuletten van, deze tot de verbeelding sprekende figuur.

Pazuzu is een vrij late verschijning in het Oude Nabije Oosten, want hij duikt pas in het eerste millennium voor Christus op in de gebieden die nu Iraq, Iran, Turkije, Egypte, Palestina en Samos heten. Zijn oorsprong ligt in het oude Tweestromenland, waar de vroegst te dateren Pazuzu-figuur kan worden gedateerd in de regeringsperiode van koning Sargon II van Assyrië (721-705). Naar Pazuzu-figuren — meestal gemaakt van metaal, steen of klei — bestond kennelijk een grote vraag want ze werden massaal geproduceerd, getuige de mallen die bij opgravingen terug zijn gevonden. Vele van de in de genoemde gebieden teruggevonden figuren (vaak werd slechts een amulet van de kop — als meest kenmerkende onderdeel — vervaardigd) dragen inscripties, daarnaast is Pazuzu de hoofdpersoon van, of wordt hij genoemd in, diverse Nieuwassyrische en -babylonische spijkerschriftteksten. Het gaat dan om een samenhangende groep magisch-rituele voorschriften en daarnaast om enkele literaire en administratieve teksten.

Uit dit tekstmateriaal komt Pazuzu naar voren als de Mesopotamische tegenhanger van de Egyptische dwerggod Bes en het Griekse monster Medusa. Hoewel hij enerzijds een — zelfs voor ons nu nog — vreesaanjagend wezen is, is hij anderzijds een goedbedoelende reiziger (de verpersoonlijkte westenwind), die kan rekenen op de gastvrijheid van mensen en als dank daarvoor hun huizen beschermt tegen zijn ongehoorzame onderdanen, de wind-demonen. Zijn gestalte en zoals reeds aangegeven vooral zijn kop, boezemen deze demonische krachten die een mens ziek maken zodanige angst in, dat zij hun slachtoffer bij het zien ervan terstond verder met rust laten. Of zoals het in een van de rituele teksten luidt:



Links de meest beroemde Pazuzu: het 14,6 cm hoge bronzen beeldje in het Louvre (uit J. BLACK & A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Londen 1992, ill. 119). Rechts verschijnt Pazuzu in een droom aan Adèle Blanc-Sec (uit TARDI, *Le Démon de la Tour Eiffel*, Éditions Castermann 1976).

„Elk Kwaad dat hem (*d.w.z. de patiënt*) heeft gegrepen, zal ernaar (*d.w.z. Pazuzu's beeltenis*) kijken en hem niet naderen, de patiënt zal genezen.”

In de overgeleverde magisch-rituele voorschriften treedt Pazuzu zelf op als degene die de (veroorzaker van de) ziekte aanspreekt en uitdrijft. De rode draad in deze rituele teksten is een relaas van Pazuzu's optreden dat in het verleden ligt maar tegelijkertijd opnieuw plaats zal vinden via de verwijzing ernaar in magische handelingen: Pazuzu, de Westenwind, waart door het gebergte en houdt daar in de gaten wat zijn onderdanen uitspoken. Op een gegeven moment ziet hij een groep gemene wind-demonen een berg in gevaar brengen en hij brengt ze in het gareel, met uitzondering van de sterkste onder hen, die weet te ontsnappen naar de bewoonde wereld. Pazuzu gaat naar hem op zoek in de huizen van de mensen, waar hij binnentreedt terwijl hij zich voorstelt en vertelt wat er is gebeurd. Dan komt hij in het

huis waar de ontsnapte wind-demon zich ophoudt en de bewoners ziek maakt. Pazuzu berispt hem en zorgt ervoor dat de slechterik zijn activiteiten staakt en ook nooit meer opnieuw zal ontplooiën:

Ik ben Pazuzu, de zoon van Hanpu, de koning der wind-demonen [...] het huis dat ik binnenga, zal jij niet binnengaan; het huis dat ik nader, zal jij niet naderen; bij het huis waarbij ik in de buurt kom, zal jij niet in de buurt komen. Bij An en Antum, bij Enlil en Ninlil, bij Ea en Damkina (*d.w.z. de belangrijkste Mesopotamische goden*), bij de Hemel en de Aarde ben jij bezworen (en) moge jij bezworen blijven.

De te genezen kwalen die in de teksten worden genoemd zijn vooral kwalen die vrouwen en baby's treffen. De berg die in de teksten wordt genoemd zal dan ook ongetwijfeld verwijzen naar de buik van een zwangere vrouw. Uit een Nieuwbabylonische juweleninventaris van de Eanna-tempel te Uruk blijkt dat zelfs godinnen zich lieten helpen door Pazuzu, want onder hun opgesomde juwelen bevindt zich een gouden Pazuzu-amulet, bevestigd aan een gouden ketting.

De achtergrond van Pazuzu's naam en identiteit zijn nog steeds niet met zekerheid geduid, maar de verklaring die in alle aspecten het meest consistent is, is de verklaring dat Pazuzu's wortels liggen in het gebied ten westen van Mesopotamië. Zijn eigen naam ('de onstuimige') en die van zijn vader ('de manke') kan een niet onplausibele Westsemitische etymologie worden verleend. De naam van zijn vader, Hanpu (soms ook Anpu geschreven), kan zelfs worden herleid tot de naam van de al in de eerste helft van het tweede millennium voor Christus geattesteerde Amoritische god Anupu, die familie is van, of identiek is met, de god Amurru, de (net als Pazuzu) Westwind. De overeenkomsten met de Egyptische dwerggod Bes zijn op deze manier ook goed te plaatsen, hoewel de naast de geografische en inhoudelijke ook wel voorgestelde etymologische verwantschap niet erg waarschijnlijk is.

Met de teloorgang van het Oude Mesopotamië verdwijnt ook Pazuzu van het toneel. De publicatie in de tweede helft van de vorige eeuw in de Verenigde Staten van Amerika van twee boeken waarin hij een centrale rol speelt, heeft er echter toe geleid dat Pazuzu weer volledig terug van weggeweest is. In 1971 verscheen de weinig verheffende roman *The Exorcist* van William Peter Blatty en in 1977 een verzameling op dat moment reeds achterhaalde en vooral rommelige tekstedities van Oudmesopotamische literaire en magische werken (waaronder *Enūma eliš* en *Maqlû*) onder de in het geheel niet Oudmesopotamische titel *Necronomicon* van de hand van een anonieme auteur onder het pseudoniem „Simon”. Beide werken hebben ondanks (of wellicht juist dankzij) hun gebrek aan kwaliteit inmiddels een

wereldwijd miljoenenpubliek bereikt via talloze herdrukken en vertalingen en tevens geleid tot een eindeloze reeks op de uitgangspunten van deze boeken voortbordurende en Pazuzu centraal stellende films, boeken (fictie en „non-fictie”) en muziekstukken. Met name de moderne esoterische – en jeugdcultuur blijkt gefascineerd door dit Oudmesopotamische monster. En met de hernieuwde massaproductie en –consumptie van Pazuzu-beeldjes en –amuletten uit nagenoeg dezelfde mallen als in de oudheid, is de magische cirkel rond.

Literatuur

- N.P. HEEBEL, *Pazuzu: archäologische und philologische Studien zu einem altorientalischen Dämon*, Ancient Magic and Divination 4, Leiden 2002.
- F.A.M. WIGGERMANN, Pazuzu, *Reallexikon der Assyriologie* 10, Berlin 2003-2005, 372-381.

Publicaties van „Ex Oriente Lux”, te bestellen bij het genootschap of in de boekhandel. Prijzen zijn exclusief portokosten.

„Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
Ex Oriente Lux”

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116 p.) €20,50 (leden €13,50)

Een studie over voorstellingen, gebruiken en tradities rond de geboorte, met gebruikmaking van veelsoortig tekstmateriaal. De schrijver behandelt o.a. terminologie, folklore, rechtsgewoonten, ideeën over conceptie en zwangerschap, bezweringen, omina, geneeskunst. Een bijdrage van Dr. Wiggermann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby's heeft voorzien (bezweringen, amuletten).

25. H. WILLEMS, *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins* (1988; 249 p., 30 ill.) €31,75 (leden €20,50)

De Egyptische lijkstaf was meer dan een laatste rustplaats. Hij bevatte een uitvoerige decoratie, bestaande uit pictoriale en tekstuele elementen. Deze vormden de magische instrumenten, waarmee de dode in het hiernamaals kon overleven. In deze studie wordt een overzicht gegeven van de typologische ontwikkeling van lijkstaven uit het Middenrijk. Aan de hand hiervan wordt een poging gedaan, de evolutie van het achterliggende religieuze gedachtegoed te schetsen. E.e.a. resulteert onder meer in een nieuwe reconstructie van het begrafenisritueel.

27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.) €11,50 (leden €6,75)

Een studie over de hemelvaart van de koning, voornamelijk in het Oude Egypte. Behandeld worden aspecten als de grafkamer van Cheops, getallensymboliek, de vier winden en de vier Horus-kinderen, die geassocieerd zijn met dit thema; de hemelvaart van de ziel in het Corpus Hermeticum, de symboliek rond de wereldas, en de rol van de piramide in de hemelvaart. Apart en korter worden de opvattingen bij de Grieken, Joden, Perzen en Indiërs besproken.

28. S. DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, instruction, dialogue* (1992; 214 p.) €29,50 (leden €20,50)

Een studie naar aard, inhoud en vorm van de Babylonische wijsheid en wijsheidsteksten, welke zich toespitst op de dialoog als literaire vorm voor het mondeling en schriftelijk onder woorden brengen, overdragen en reflecteren van wijsheid. Het boek bevat een inleiding, een bibliografie en biedt talrijke vertalingen van Mesopotamische wijsheidsteksten.

29. M.J. RAVEN, *De Schilderskaravaan van 1868* (1992; 212 p., 38 ill.) €29,50 (leden €20,50)

Dit boek biedt de vertaling van een Frans dagboek van de Utrechtse schilder Willem de Famars Testas (1834-1896), een vertegenwoordiger van de internationale kunststroming van het Oriëntalisme. Hij maakte in 1868 met enkele collega's een reis van Egypte via Palestina en Syrië naar Byzantium. De uitgave bevat tekeningen en schilderijen van de Famars Testas en zijn collega's, waarvan vele tot dusverre niet gepubliceerd waren.

30. J.F. BORGHOUTS, *Egyptisch. Een inleiding in taal en schrift van het Middenrijk*. I, Grammatica; II, Tekelijsten, Oefeningen en Bloemlezing (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) €36,25 (leden €22,75)

In dit praktische handboek wordt de lezer ingeleid in schrift, taal en literatuur van de periode van het Middenrijk (ca. 2140-1650 v. Chr.). Het boek is bedoeld voor iedereen die zich door zelfstudie kennis wil verwerven van het hierogliefenschrift en het klassieke Egyptisch als taal, om in staat te zijn authentieke teksten te lezen. Deel I is een beknopte grammatica, met onder meer woordenlijsten en andere indexen voor naslag. Deel II is een hulpboek; het bevat overzichten van hierogliefische tekens, een leergang door de grammatica van 33 secties, voorzien van oefeningen, en aan het einde een beknopte bloemlezing met aantekeningen. Daarin vindt men een selectie van representatieve teksten over allerlei onderwerpen die in de literatuur, geschiedenis, maatschappij en godsdienst van die dagen een rol speelden.

31. JAN WILLEM DRIJVERS, JAN DE HOND, HELEEN SANCISI-WEERDENBURG (eds.), „Ik hadde de neusgierigheid”. *De reizen door het Nabije Oosten van Cornelis de Bruijn (ca. 1652-1727)* (1997, 201 p., 54 ill.) €22,50 (leden €14,75)

In deze bundel met 12 artikelen worden De Bruijn's reizen door het Nabije Oosten behandeld. In afzonderlijke artikelen wordt ingegaan op zijn bezoeken aan Turkije, Egypte, Palestina, Persepolis en zijn geplande, maar nooit gerealiseerde bezoek aan Palmyra. Voorts wordt een biografie gegeven van De Bruijn, wordt ingegaan op de verschillende Nederlandse, Franse en Engelse edities van zijn reisverslagen, en zijn een drietal artikelen opgenomen over het 'Nachleben' van het werk van De Bruijn. In de verschillende artikelen wordt aandacht gegeven aan zijn werkwijze ter plekke alsook bij de vervaardiging van de reisverslagen; ook zijn bronnen en de wijze waarop hij deze heeft gebruikt komen aan de orde. De tekst is voorzien van een groot aantal citaten uit De Bruijn's reisverslagen. Een appendix biedt een chronologisch overzicht van zijn reizen. Rijk geïllustreerd met foto's en originele tekeningen van De Bruijn.

33. R.J. DEMARÉE en K.R. VEENHOF (eds.), *Zij Schreven Geschiedenis Historische Documenten uit het Oude Nabije Oosten*. (X + 480 p., 30 illustraties en 8 kaarten) €27,- (leden €20,-)

43 bijdragen gewijd aan historisch gezien belangrijke tekst(groep)en, uit de schriftelijke nalatenschap van het gehele Oude Nabije Oosten, uit de periode tussen 2500 en 100 v. Chr. Geannoteerde vertalingen van officiële inscripties, brieven, oorkonden, autobiografieën, epen, legenden, historiografische teksten, astronomische dagboeken en profetische teksten. Alle vertalingen gaan vergezeld van een inhoudelijk commentaar en een literatuuropgave.

34. J.H. INSINGER, *In het Land der Nijlcataracten*; Bewerking en toelichting: Dr. Maarten J. Raven (VIII + 195 p., 53 ill., 2 kaarten en registers) €32,- (leden €24,50)

Jan Herman Insinger (1854-1918) woonde en werkte bijna veertig jaar in Egypte. Relatief onbekend gebleven, verdient hij toch grotere bekendheid. Als fervent reiziger, fotograaf en kunsthandelaar kende hij Egypte als geen ander. Eén van zijn reisverslagen is bewaard gebleven: het journaal van een reis door het Sudanese deel van Nubië in 1883. Slechts vergezeld door enkele inheemse gidsen en kameeldrijvers maakte Insinger deze reis alleen. Zijn ooggetuigenverslag bevat naast boeiende informatie over land en volk, geologie en waterstaat, flora en fauna, ook aantekeningen over de geheimzinnige monumenten van de diverse Nubische culturen.