

PHOENIX

Themanummer:
Egyptische magie



EX
OR
IENTE

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Drs. D.L. Noordhof, Fuitstraat 12, 3815 JP Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Dr. W.J.I. Waal, Nassaukade 10hs, 1052 CG Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. Drs. E.J.J.E. de Ruiter, Landgraafstraat 88, 6845 ED Arnhem
DORDRECHT	Dhr. R.C. Jutten, Andromedaring 10, 3328 HB 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. Drs. LA.C. Deurvorst, Arnoldlaan 6, 2061 AL Bloemendaal
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Colignylaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEWARDEN	Mevr. Drs. G.J.C. Labuschagne, Lytse Buorren 14-16, 9088 AJ Wirdum
LEIDEN	Drs. T.J.H. Krispijn, De Sitterlaan 114, 2313 TS Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mevr. Opendakker-Cuypers, Bellefroidlunet 5/F, 6221 KS Maastricht
ROTTERDAM	Mevr. L. Peeters, Helmbloem 10, 3068 AC Rotterdam
TWENTE	Mevr. J.B.C. Bloemen, Schiltstraat 7, 7631 BR Ootmarsum
UTRECHT	Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harderwijk
ZUTPHEN	Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde
BELGIË	Dr. T. Boiy, Onderzoekseenheid Nabije Oosten Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven

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

*Omslag: Miniatuur-Horusstèle, een 'genees-stèle' met als centrale figuur een afbeelding van Horus-het-Kind die een aantal gevaarlijke dieren in bedwang houdt. Op de achterkant zijn 'magische' spreuken aangebracht, deels in pseudo-hiërogliefen. Hoogte 10,2 cm. Bron: C.A.R. Andrews & J. van Dijk (ed.), *Objects for Eternity. Egyptian Antiquities from the W. Arnold Meijer Collection* (Mainz am Rhein 2006), 214–216. Zie de artikelen van Raven en Borghouts in dit nummer.*

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



*Groep van rituele voorwerpen, waaronder drie apotropaia (boven) en diverse vrouwenbeeldjes en amuletten. Het meest opvallend is het houten beeldje met het gezicht van een vrouwelijke Bes die in haar handen bronzen slangen houdt. Gevonden in een graf nabij het Ramesseum samen met een groot aantal papyri. Bron: J.E. Quibell, *The Ramesseum* (London 1898), Pl. 3 (links) en G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (London 1994), 57 fig. 27. Zie het artikel van J.F. Borghouts in dit nummer.*

INHOUD

Van de redactie	2
'Mijn <i>ba</i> is de magie, hij is ouder dan de tijd': de principes van de oud-egyptische magie	MAARTEN J. RAVEN 5
Egyptische magische teksten	J.F. BORGHOUTS 18
Magie en seksualiteit in Romeins Egypte	JACCO DIELEMAN 36
Een schaal in de maneschijn	REMKE KRUK 53
Een nieuwe Nederlandse grammatica van het Egyptisch ..	JUDITH JURJENS & JACOBUS VAN DIJK 68

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, N. GROOT, O. NIEUWENHUYSE, W. WAAL.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 30.00 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 15.00. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix*, 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), Prof. dr. R.B. TER HAAR ROMENY (secretaris); Drs. W. HOVESTREYDT (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE (publicaties); Dr. J.G. DERCKSEN (publicaties); Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ (contact met de afdelingen); Drs. T.J.H. KRISPIJN (website); Dr. M.J. RAVEN (lezingenlijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Mw. dr. W. WAAL (redactie *Phoenix*).

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 Leuven organiseert.

VAN DE REDACTIE

Dit themanummer van *Phoenix* is gewijd aan de Egyptische magie, een onderwerp waarover het Rijksmuseum van Oudheden van 16 oktober 2010 tot 13 maart 2011 een fraaie tentoonstelling presenteerde. Ter gelegenheid van deze expositie vond op 22 november vorig jaar een symposium in het museum plaats getiteld “5000 jaar magie in Egypte. Traditie en vernieuwing in magische kennis en praktijken”. Vier van de daar gehouden voordrachten vindt de lezer hier bijeen gebracht. Daarin komen achtereenvolgens theorie en praktijk van de magie in het Egypte van de farao's en het rijke repertoire aan magische teksten uit die periode, de magie in

het hellenistische Egypte van de Romeinse tijd en dan met name die op het gebied van liefde en seksualiteit, en tenslotte magische praktijken in het hedendaagse, grotendeels islamitische Egypte aan de orde. Een bijdrage over het christelijke (Koptische) Egypte ontbreekt hier, maar daarvoor kan de lezer terecht in het eerder verschenen themanummer “Magie in het Oude Nabije Oosten” (*Phoenix* 52,2, 2006), waarin onder andere een artikel van Jacques van der Vliet getiteld “Oude kwalen, nieuwe verhalen. Christendom en magie in laat-antiekw Egypte” is te vinden.

Hoewel iedereen wel een vaag begrip heeft van wat het woord ‘magie’ betekent is het nog niemand gelukt hiervan een sluitende wetenschappelijke definitie te geven. Vaak wordt de nadruk gelegd op het dwingende karakter van de magie, en inderdaad springt dit element in veel magische teksten en praktijken, ook de Egyptische, in het oog. Soms worden de goden en hun schepping zelfs met de ondergang bedreigd als zij de wensen van de magiër niet inwilligen. Uit het feit dat men zijn toevlucht tot dergelijke dreigementen neemt, blijkt echter al meteen waar de grenzen van de ‘magie’ liggen: van een automatische werking is geen sprake. “De Eskimo in Alaska kennen dansen ten behoeve van een goede visvangst. Maar soms kunnen wij nog zo hard dansen als wij willen, de vis komt toch niet, zei een oude Eskimo” (Th. P. van Baaren, *Doolhof der Goden. Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap* (Amsterdam 1960), 192). Ook de Egyptenaren wisten maar al te goed dat de goden dingen gevraagd kunnen worden die zij kunnen toestaan of weigeren. De goden hebben de mens het werktuig van de magie (*hekaoe*) geschonken, maar dat maakt hem niet tot een “inbreker met een breekijzer of een valse sleutel; hij heeft een sleutel cadeau gekregen en mag die gebruiken”, maar de goden “kunnen de grendel op de deur doen en dan helpt ook de sleutel niet” (id., *Mensen tussen Nijl en Zon. De godsdienst van het Oude Egypte* (Zeist 1963), 132).

Als toegift een bespreking van de nieuwe Nederlandstalige grammatica van het Middel-Egyptisch van Louis Zonhoven die recentelijk bij Uitgeverij Peeters in Leuven verscheen.

‘MIJN BA IS DE MAGIE, HIJ IS OUDER DAN DE TIJD’:
DE PRINCIPES VAN DE OUDEGYPTISCHE MAGIE

MAARTEN J. RAVEN

Magie en kosmos

In het Oudegyptische Boek van de Hemelkoe spreekt de zonnegod Re de volgende woorden:

Ik ben degene die de hemel schiep en deze inrichtte om er de *ba*'s van de goden in te plaatsen. Ik zal bij hen zijn voor de eeuwigheid die de tijd voortbrengt. Mijn *ba* is de Magie, hij is ouder dan [de tijd ...]. De *ba* van Re is in de Magie door het hele land.¹

Dit is een fundamentele uitspraak over het wezen van de Egyptische magie. Maar hoe moeten we haar duiden, en wat is de samenhang met het begrip *ba*?

Wat onmiddellijk duidelijk wordt, is dat magie in Egypte nauw verbonden was met de inrichting van de kosmos. Re (of Atoem) was de schepper van de wereld, die het eerste land liet verrijzen uit het oerwater en daarop een harmonische samenleving van goden, mensen, dieren en planten vestigde. Helaas kwamen de mensen in opstand tegen hun schepper, en zo zag de god zich genoodzaakt ook een hemel te maken waarin de goden zich konden terugtrekken. Ook richtte hij een onderwereld in, waarin de mensen na hun dood terecht kwamen. De drie werelden bleven echter met elkaar verbinding houden: wat in het ene domein gebeurde, had gevolgen voor het andere domein. Deze communicatie had plaats dankzij de magie.

Het Egyptische woord voor ‘magie’ luidt Heka. Net zoals andere abstracte begrippen werd ook Heka als godheid gepersonifieerd. Heka gold wel als de oudste zoon van de scheppergod, wat in overeenstemming is met het citaat uit het Boek van de Hemelkoe waarin hij ouder dan de tijd wordt genoemd. In feite is hij een soort afsplitsing van de zonnegod zelf. Net zoals de verwante personificaties Sia (Verstand) en Hoe (Gezaghebbende Uitspraak) vergezelt hij de god overal, en samen hebben zij de schepping van het universum mogelijk gemaakt. Eerst bedacht de god wat hij wilde creëren (Sia), daarna sprak hij er de naam van uit (Hoe), en dankzij zijn toverkracht

¹ Boek van de Hemelkoe, 275-286, uitgegeven door Hornung 1982.

(Heka) kwam zijn bedenksel zo tot leven. Heka wordt meestal voorgesteld als een man met op zijn hoofd de hiëroglief voor zijn naam, in dit geval het achterlichaam van een leeuw. Dat teken laat zich niet alleen lezen als Heka, maar ook als het woord voor ‘kracht’ (*pehty*). Vermoedelijk is dat geen toeval, maar beschouwden de Egyptenaren de magie echt als de drijvende kracht achter de schepping.

Dat idee wordt misschien bevestigd door de etymologie van het woord Heka. Sommige Egyptologen vatten het op als een samentrekking van Hoe-kaoe ‘Wat de *ka*’s voortdrijft’.² Daarbij is het begrip *ka* het equivalent van de energie of levenskracht van mensen en goden, energie die onder meer geput wordt uit het voedsel dat ze verteren en dat ook als *ka* kan worden aangeduid. *Ka* is ook de eigen wil, de identiteit en de persoonlijke beschermgeest die de mens tegen gevaren behoedt. Twee beschermend uitgestoken armen vormen daarom het schriftteken waarmee dit begrip wordt aangeduid.

Maar het bovengenoemde citaat uit het Boek van de Hemelkoe verbindt Heka met een ander fundamenteel begrip: de *ba*. Meestal wordt deze voorgesteld als de bekende zielenvogel: een vogeltje met mensenhoofd dat opvliegt naar de hemel wanneer een mens overlijdt. De *ba* staat onder meer voor het bewustzijn, de zichtbare manifestatie dat je met een levend wezen te maken hebt. Maar ook als de Egyptenaren het gevoel hadden dat een god zich op aarde manifesteerde — bijvoorbeeld in de vorm van een windvlaag, een bron, een boom of een dier — dan herkenden zij daarin de *ba* van die god. Een god had zelfs meerdere *ba*’s (*baoe*), want hij kon zich overal tegelijk manifesteren. Maar ook de menselijke ziel kan zich los maken van het lichaam en verenigt zich dan bijvoorbeeld met de zon in de hemel of bezoekt de onderwereld. Zo is *ba* inderdaad het equivalent van die onzichtbare communicatie in de schepping, en daarmee nauw verbonden met magie (Heka). Veel boodschappers uit het hemelse domein worden gevleugeld afgebeeld, terwijl slangen het contact onderhouden met die geheimzinnige onderwereld waaruit ze tevoorschijn kruipen. De god Heka wordt vaak weergegeven met slangen in zijn handen.

Een verwant begrip is *ach*, meestal vertaald als ‘geest’ en opnieuw voorgesteld als een vogel. De *ach* is de hoogste status die een mens kan bereiken in het hiernamaals, wanneer hij van zonden is vrijgesproken door de godenrechtbank. Als *ach* is de dode ‘verlicht’ (zowel letterlijk als figuurlijk) en in staat effectief in te grijpen in het leven van anderen. Nabestaanden richtten zich vaak met speciale verzoeken tot zulke geesten in hun

² Dit schijnt voor het eerst te zijn gesuggereerd door Te Velde 1970, 179-180.

dodenbrieven, en beeldjes of reliëfvoorstellingen van deze overledenen stonden op huisaltaren. De verlichte doden hadden deel aan het magische vermogen van de goden, dat zelf ook *achoe* wordt genoemd. Zo vormden *heka* en *achoe* voor de Egyptenaren het antwoord op alle vragen over het mysterie van het leven en van de kosmos.

Mens en magie

Wat moet een gewoon mens met deze abstracte wetenschap? Er is een andere tekst die dat direct kan verduidelijken:

Goed verzorgd zijn de mensen, Gods vee.
 Hij maakte hemel en aarde zoals zij zich wensen.
 [...]
 Hij maakte voor hen planten en dieren,
 Vogels en vissen om hen te voeden
 [...]
 Hij maakte voor hen magie als wapens,
 Om de slag van de gebeurtenissen af te wenden,
 Hen beschermend bij dag en bij nacht.

Deze passage uit de Leer voor Koning Merikare³ maakt duidelijk dat de schepper het beste heeft voorgedhad met de mensheid. Heel de wereld is zo ingericht dat de mensen er optimaal gedijen. Zelfs heeft hij de mensen bevoorrecht boven zijn andere creaturen door hen wat van zijn eigen toverkracht te schenken. Dat uit zich op allerlei gebied. Zo onderscheiden mensen zich van dieren door hun spraakvermogen, en we hebben al gezien dat taal een scheppende kracht kan hebben. Ook hebben de mensen het schrift gekregen van de god Thot persoonlijk (zie afbeelding 1), om daarmee de toverkracht van hun woorden ook voor de lange duur te kunnen vastleggen. Een ander geschenk is de creativiteit, waardoor mensen hun eigen werkelijkheid kunnen scheppen in twee of drie dimensies.

Zulke afbeeldingen (tekeningen, portretten, modellen, maquettes) kunnen een eigen leven gaan leiden, ze hebben immers een binding met het afgebeelde. Dit is het universele magische principe van de gelijkenis: wat gebeurt met de voorstelling (de microkosmos), zal ook gebeuren in de werkelijkheid van die voorgestelde wereld (macrokosmos). Nog sterker wordt het effect als in het magische model van bijvoorbeeld een levend mens een onderdeelje van die persoon (een nagel of haar) of iets wat hij of zij heeft

³ Leer voor Koning Merikare, 130-137. Vgl. Lichtheim 1973, 106.



Afb. 1: *Thot is in Egypte de god van schrift, wijsheid en magie*
(Bron: Dodenboek van Tajoeheryt, foto RMO).

gedragen (een kledingstuk of sieraad) wordt verwerkt, want toverkracht wordt ook overgedragen via direct contact, en een deel kan het geheel vertegenwoordigen. Een ander begrip dat in dit verband vaak wordt genoemd is dat van de sympathie, letterlijk ‘mede-lijden’ oftewel het mede ondergaan door de afgebeelde van wat er wordt uitgehaald met de afbeelding.⁴

Op die manier kan de mens dankzij de magie de loop der gebeurtenissen op bovennatuurlijke wijze beïnvloeden en zo zijn lot in eigen handen nemen. Inderdaad kan hij zich aldus beschermen, zoals de tekst van Merikare zegt, maar hij kan natuurlijk ook proberen om de belangen van anderen moedwillig te schaden. Volgens de Egyptische moraal was dat laatste niet per definitie verkeerd, al rustte er een zeker taboe op het doden van mensen en werd magie gericht tegen de farao streng bestraft. Het onderscheid tussen ‘witte’ en ‘zwarte’ magie, zoals dat in het middeleeuwse Europa werd ontwikkeld, was de Egyptenaren echter vreemd. Magie was er om te gebruiken, ook al riep je daarbij de vreselijkste kwade geesten aan om je vijanden te treffen. Zelfs was het toegestaan om de goden zelf te bedreigen als ze niet wilden doen wat jij wenste.

Waarom hebben de goden de mens zoveel macht gegeven? Het is duidelijk dat ze er iets voor terug verwachten. Concreet is dat loyaliteit van de mensen in de strijd die dagelijks gevoerd wordt om de kosmos in stand te houden. Bij de schepping van de wereld zijn de machten van de oerchaos namelijk niet geheel overwonnen, dat zou zelfs verkeerd zijn omdat de schepping zich anders nooit meer zou kunnen herhalen. Orde en chaos hebben elkaar nodig, maar staan elkaar ook continu naar het leven. Zo heeft de zonnegod Re een geduchte tegenstander in de god Apophis, meestal als slang voorgesteld maar ook wel gezien als een wolkenbank die

⁴ Deze principes zijn voor het eerst geformuleerd door Frazer 1910.

de zon verduistert. De god Osiris, die het levensprincipe in de natuur vertegenwoordigt, strijdt eeuwig tegen zijn kwade broer Seth, die op zijn beurt de onvruchtbare woestijn en de ervvijanden van Egypte representeert. Andere goden kiezen partij in de strijd, en het is aan de mens om de goede machten te steunen door de goden offers te brengen in de tempels of daar specifieke rituelen uit te voeren.

Hieruit blijkt onmiddellijk dat godsdienst en magie niet van elkaar te scheiden zijn in Egypte, en dat het dus verkeerd is om bij hun magie van ‘bijgeloof’ te spreken. Bijgeloof is iets dat niet past in een coherent wereldbeeld, en tegenwoordig is dat laatste bepaald door onze religieuze achtergrond (meestal christelijk, joods, of islamitisch) en door ons blind vertrouwen in de moderne wetenschap. Magie past daar beslist niet in, en het is daarom verwonderlijk dat zoveel mensen tegenwoordig toch geloof hechten aan alternatieve geneeswijzen, paranormale verschijnselen, en dergelijke. In het geval van de Egyptenaren was hun wereldbeeld echter geheel bepaald door het magisch denken en de hier beschreven ideeën over de kosmos. De term bijgeloof is daarop dus niet van toepassing, want magie was in hun opvatting de enig mogelijke verklaring van de mysteriën van de schepping.

Bijgeloof is een denigrerende term die is gebaseerd op de verwerping van deze praktijken door de grote monotheïstische wereldreligies — die alle op hun eigen manier een vergeefse strijd hebben gestreden voor het uitbannen van magische gebruiken. In onze moderne maatschappij met zijn uitstekende medische voorzieningen, sociale zorg en verzekeringen hebben we gemakkelijk praten. Als we deze verworvenheden zouden wegnemen en de mensen werden teruggeworpen op hun eigen krachten, dan zou vermoedelijk het merendeel van de bevolking binnen een jaar bijgelovig zijn. Mensen willen nu cenmaal het gevoel hebben dat ze hun lot zelf kunnen bepalen.

Magie in de praktijk

Hoe bedrijf je nu magie? Dat is gewoonlijk door de combinatie van een handeling en het tegelijkertijd uitspreken van een toverformule, met behulp van magische instrumenten of attributen en onder toepassing van magische materialen.⁵ Als voorbeeld kunnen we kijken naar het veel toegepaste

⁵ Zie hiervoor met name Ritner 1995.

Egyptische mondopeningsritueel (zie afbeelding 2).⁶ Dit ritueel had tot doel om twee- of driedimensionale afbeeldingen om te vormen tot levende wezens die een eigen rol konden spelen. Het ritueel is vermoedelijk uitgedacht om graf- en tempelbeelden te ‘bezielen’, door hun het vermogen te geven voedseloffers aan te nemen waardoor de betreffende overledenen of goden hun levenskracht konden versterken. Van een beeldritueel is het echter omgevormd tot iets universeels, waardoor ook amuletten, tovermodellen en vooral mummies een eigen leven krijgen.

In voorstellingen van het mondopeningsritueel zien we gewoonlijk een aantal verschillende priesters figureren. Sommigen van hen zijn bezig met rituele of magische handelingen: het wassen, bewieroken en zalven van het beeld of de mummie; het aanraken van mond en ogen met toverstaven en beeldhouwersgereedschap; het aanbieden van voedseloffers. Deze handelingen zouden ineffectief zijn, als hun collega de voorleespriester niet tegelijkertijd de bijbehorende formules reciteerde uit een boekrol. In deze teksten wordt het lot van de overledene meestal geïdentificeerd met dat van bepaalde goden, en de handeling zelf met concrete mythologische verhalen. Het hanteren van de juiste gereedschappen (watervazen, wierookbrander, staven en dissels) was essentieel voor het gunstige verloop van de handeling. De handeling werd uitgevoerd op een mummie of een beeld,



Afb. 2: *Het Mondopeningsritueel toont het samengaan van magische handelingen en recitatie*
(Bron: Sakkara, graf van Meryneith, tekening D. Schulz).

⁶ Otto 1960.

een amulet of een model dat gemaakt was van — of gedecoreerd met — specifieke materialen die extra toverkracht verlenen. Zo droegen mummies vaak gouden maskers en waren magische modellen frequent gemaakt van bijenwas.

Een ander voorbeeld vormt de werkwijze van de Egyptische artsen, die eigenlijk ook priesters-magiërs waren.⁷ De bewaard gebleven medische papyri maken duidelijk dat zij hun consult heel ‘wetenschappelijk’ begonnen door de patiënt goed te onderzoeken en een diagnose te stellen van zijn of haar klachten. Daarna voerde de arts een behandeling uit of stelde hij een medicijn samen. Het recept bevat vaak allerlei bestanddelen van planten of dieren, die soms aantoonbaar geneeskrachtig zijn maar in veel gevallen hun werking ontleenden aan de principes van gelijkenis, contactmagie of *pars-pro-toto*. Veel ingrediënten waren ook bewust smerig, om zo de ziekteverwekkende demonen uit het lichaam van de patiënt te verdrijven. Hoe het ook zij, door autosuggestie of het placebo-effect zullen veel patiënten echt wel baat hebben ondervonden van zo’n behandeling. Het psychologische effect daarvan werd versterkt door de toverspreuk die de arts op het moment van toediening uitsprak. Zo vervulde de arts ook de rol van onze moderne psychotherapeuten.

Defensieve magie

Wat was het werkterrein van de Oudegyptische magiërs? Magie wordt vaak verdeeld in diverse soorten, namelijk defensieve, productieve en destructieve toverkunst.⁸ De eerste twee vallen ruwweg in de categorie van wat later ‘witte magie’ heette, de laatste is dan ‘zwarte magie’.⁹ Al naar gelang het gewenste resultaat koos de magiër zijn methoden en middelen.¹⁰ Defensieve magie heeft betrekking op de bescherming tegen gevaren van allerlei aard. Daarbij spande de magiër zich vooral in voor de zwaksten van de samenleving: zwangere vrouwen, jonge moeders en pasgeboren kinderen, zieken en mensen met psychische klachten. Deels lag de behandeling dus in de medische sfeer, en dan met name in het voorschrijven van recepten. Het

⁷ Westendorf 1992.

⁸ Vgl. bijvoorbeeld Borghouts 1980. Voor een andere verdeling in magie voor dagelijks leven, tempel en hiernamaals, zie Raven 2010.

⁹ De termen wit en zwart worden echter binnen het Christendom ook wel gebruikt voor enerzijds de magie die berust op door God gegeven aanwijzingen in de natuur (zoals b.v. het gebruik van geneeskrachtige planten of stenen), anderzijds de hekserij waarbij juist duivelse machten worden aangeroepen.

¹⁰ Voor een overzicht van magische handelingen, zie Ritner 1995.

is misschien aardig te vermelden dat het Egyptische woord voor 'recept' teruggaat op een werkwoord dat 'rondgaan' betekent. Dit duidt erop dat het effect van deze medicijnen werd vergeleken met het aanleggen van een magisch cordon rondom de patiënt, zoals magiërs ook inderdaad soms een aantal keer rondom een persoon liepen die beschermd moest worden.

Maar de patiënten zochten ook bescherming in het dragen van amuletten. Dat zijn figuurtjes van goden, dieren, lichaamsdelen, of abstracte tekens en symbolen, gemaakt van specifieke materialen en met kleuren waaraan eveneens een beschermende werking werd toegeschreven. Soms werden deze voorzien van opschriften en toverformules, en ze werden gedragen op bepaalde plaatsen van het lichaam. Favoriet was een halssnoer met amuletten, omdat veel ziekten via de openingen van het hoofd toetreden tot het lichaam en de hals daarbij een kwetsbare passage is. De touwtjes of linnen banden vertonen vaak knopen: deze legde de magiër op het moment waarop hij er een toverspreuk over oplas, en zo zit de toverkracht in de knoop gefixeerd. Ook droegen veel mensen kokertjes om de nek waarin een stijf opgerold stukje papyrus zat met beschermende formules of afbeeldingen. Sommige daarvan hebben zelfs het karakter van een verzekeringscontract waarbij de goden beloven de drager te vrijwaren van allerlei gevaren. De magiërs moeten een lucratieve handel hebben bedreven in dit soort talismans.

Veel magiërs waren actief als verdelgers van scorpioenen en slangen. Naast het opsporen en onschadelijk maken van deze dieren bestreden zij ook de symptomen van steken en beten. Daarvoor dienden de zogenaamde Horusstèles (zie afbeelding 3): kleine altaartjes met een voorstelling van de god Horus-het-Kind (Harpokrates) die allerlei wilde dieren in bedwang houdt. Deze god zou zelf als baby een scorpioensteek hebben overleefd. Door het aanraken van zijn beeltenis zouden patiënten genezing vinden. Ook konden ze water gieten over de stèle, die bedekt was met toverformules en magische afbeeldingen. Volgens het principe van contactmagie zou het water zo een effectief medicijn worden.

Kwaadafwerende afbeeldingen komen voor op ramen en deuren van huizen, op meubelstukken en ander huisraad, maar ook op de buitenmuren van tempels en op voorwerpen uit de graven. Meestal gaat het om beschermende goden en demonen, zoals de dwerg Bes of het nijlpaard Taweret. Het geloof aan beeldmagie (in dit geval bescherming door afbeeldingen) was alomtegenwoordig in het dagelijks leven, in de tempelcultus en voor gebruik in het hiernamaals. Wij zijn geneigd alleen te denken aan de schepping van al dat moois door kunstenaars, maar het is de vraag of de Egyptenaren de schoonheid van deze beeltenissen wel relevant vonden.



Afb. 3: *Horusstèle voor bescherming tegen slangen en schorpioenen* (Bron: foto RMO).

Vermoedelijk achtten zij de bijdrage van de magiërs, die ze met hun rituelen tot leven brachten, veel belangrijker.

Productieve magie

Met de in de vorige alinea aangestipte zorg voor het graf betreden we al het terrein van de productieve magie, de tak van sport die op bovennatuurlijke wijze een gewenste werkelijkheid hoopt te realiseren. De Oud-egyptische ideeën over een ideaal bestaan zijn overwegend gericht op het leven na de dood, en de magiërs leverden een belangrijke bijdrage om dat mogelijk te maken. Daarbij kunnen we denken aan hun rol bij de balseming, de verstrekking van amuletten voor de overledene, en uiteraard het mondoopeningsritueel dat van het dode lichaam weer een levend individu maakte. Verder kunnen we denken aan het samenstellen van de *Dodenboekpapyri*¹¹ en andere gidsen voor het hiernamaals, die geleverd werden door de scriptiona van het Huis des Levens (de magische archieven die aan alle grote tempels waren verbonden). Deze handschriften bevatten een selectie van de beschikbare toverformules die een veilige overgang naar het leven in die andere wereld konden bewerkstelligen. Een deel daarvan is defensief van

¹¹ Zie hierover meest recentelijk Taylor 2010.



Afb. 4: De overledene in gevecht met wilde dieren (Bron: Dodenboek van Nesnacht, foto RMO).

aard en beschermt tegen de aanvallen van wilde dieren (zie afbeelding 4) en demonen of andere gevaren, maar de meerderheid kan als productief worden omschreven en transformeert de overledene in de hogere zijnsvorm van een *ach*.

Naast amuletten en handschriften bevatten de grafkamers van Egyptische tomben nog allerlei andere voorwerpen van magische aard, waaronder bijvoorbeeld de *shabti*'s of lijkbeeldjes kunnen worden genoemd. Deze kleine figuurtjes van steen, hout of faïence moesten de overledene in het hierna maals vervangen als hij werd opgeroepen om er landarbeid te verrichten. Ook dit is weer een mooi voorbeeld van beeldmagie, waarbij het magische model door toedoen van een toverspreuk verandert in een ijverige landarbeider. Grafkamers bevatten meer voorbeelden van dit soort voorwerpen (zoals miniatuur weergaven van werkplaatsen, boten, of voedseloffers) en zijn te beschouwen als één grote toverdoos.

Toch was over het algemeen de traditionele Egyptische magie eerder gericht op het defensieve: de bescherming tegen het kwaad in al zijn aspecten. Pas in de Grieks-Romeinse tijd slaat de balans om naar de productieve magie.¹² Toverpapyri uit die tijd concentreren zich op nieuwe thema's: liefde, seks, geld en macht zijn nu de meest populaire onderwerpen. Tal van spreuken en recepten beloven dat vrouwen op je verliefd zullen worden of

¹² Vgl. Betz 1986, Dieleman 2005.



Afb. 5: *Beeldje van een onthoofde gevangene, beschreven met rode inkt* (Bron: foto RMO).

dat je in de gunst komt bij je chef. Andere formules helpen bij het vinden van schatten en in de alchemistische werkplaatsen van deze periode probeerde men goud te maken uit onedele metalen. Een ander aspect dat nu centraal komt te staan in het werk van de magiërs is het voorspellen van de toekomst. Al met al geeft dit een weinig verheffend beeld van de culturele veranderingen van deze periode, en misschien is dit wel te wijten aan de invloed van de nieuwkomers uit Europa. Het lijkt wel eens of de westerse cultuur nog steeds gefascineerd is door deze thema's ...

Destructieve magie

Toch wil het voorgaande niet zeggen dat de Oudegyptische magiërs zich alleen maar met hogere zaken bezig hielden. Een belangrijk werkteerrein was namelijk de destructieve magie: het langs bovennatuurlijke weg vernietigen van vijandelijke machten. Voor een deel vonden deze handelingen plaats in de tempels. Uit de geschreven tekst van allerlei rituelen blijkt dat de dienstdoende priesters als onderdeel van de dagelijkse routine kleine figuurtjes van bijenwas, brooddeeg of ongebakken klei fabriceerden in de vorm van de traditionele godenvijanden Apophis en Seth, of van de buitenlandse en binnenlandse tegenstanders van de farao (zie afbeelding 5). Deze werden dan vervolgens vernederd en vernietigd door ze te boeien, bespugen, vertrappen,

onthoofden, doorsteken of verbranden. Zulke rituelen vonden bijvoorbeeld plaats op het tempeldak bij zonsopkomst. Daarnaast kenden sommige heiligdommen bepaalde periodieke festivals, waar dergelijke rituelen voor toeschouwers werden opgevoerd in de vorm van een dramatisch spektakel. Bekend zijn met name uitvoeringen bij de Horustempel te Edfoe, waar nijlpaardfiguurtjes die de god Seth voorstellen werden geharpoeneerd op het heilige meer van de tempel.

Poppetjes van vijanden werden ook wel vernietigd in de forten langs de grenzen van Egypte, om deze te vrijwaren van buitenlandse invallen. Zelfs mensenoffers kwamen in deze context wel voor. Zulke vormen van geweld waren een staatsmonopolie en uiterst zeldzaam. Maar ook voor en door particulieren werd destructieve magie bedreven, en de toverboeken bevatten een groot aantal vervloekingen aan het adres van persoonlijke tegenstanders van de geachte clientèle van de magiërs. Dergelijke teksten (of alleen de namen van de tegenstanders) werden graag met rode inkt geschreven, in Egypte een heel ambivalente kleur die vaak met het kwaad werd geassocieerd. Een ander middel om tegenstanders te treffen betrof juist het uitwissen van hun naam in geschreven vorm, of van hun beeltenis. Veel Egyptische inscripties of grafbeelden en -reliëfs tonen de sporen van zulke activiteiten, die meestal worden aangeduid als *damnatio memoriae* (het schaden van de nagedachtenis) maar in feite het slachtoffer veel dieper troffen in zijn kans op voortbestaan. Zo gemakkelijk als de magiër leven kon scheppen, kon hij het immers ook weer wegnemen.

Magie en wijsheid

De Egyptische magiërs behoorden tot de hoogst opgeleide personen van hun omgeving. Niet alleen hadden zij leren lezen en schrijven, maar bij hun vervolgopleiding aan het Huis des Levens hadden zij zich ook verdiept in de werking van het menselijk lichaam, de genezende werking van plantaardige en dierlijke bestanddelen, mineralen en steensoorten, de beweging van de hemellichamen, en de inheemse tradities op het gebied van mythologie en kosmologie. We kunnen gerust stellen dat de Oudegyptische magiërs op hun eigen manier echte natuurvorsers waren, en daarmee de basis hebben gelegd voor de westerse natuurwetenschappen en geneeskunde. Belangrijk waren ook de alchemistische principes die later tot onze moderne chemie hebben geleid; beide woorden zijn afgeleid van de term *al-kimiya*, waarmee de Arabische veroveraars van Egypte de inheemse wetenschap aanduiden (afgeleid van *kemet* ‘het zwarte land’, de naam die

de Egyptenaren voor hun eigen land gebruikten). Al eerder, ten tijde van de Grieks-Romeinse overheersing, waren de geleerden van de bibliotheek van Alexandrië zwaar onder de indruk geraakt van de wijsheid van de Egyptenaren. Voordat de kennis van de inheemse schriftsoorten verloren ging, slaagden zij erin om de voornaamste bronnen te bestuderen, vertalen en redigeren. Daartoe behoorden de magische tradities net zo goed als de meer wetenschappelijk gerichte, en kennelijk werd er geen onderscheid gemaakt.

Daarop wijst ook de bonte inhoud van de zogenaamde Hermetische traktaten,¹³ geschriften waarvan de inhoud rechtstreeks werd toegeschreven aan de pen van de Egyptische god Thot — nu Hermes Trismegistus ('de driewerf grootste Hermes') genoemd. Deze raakten aan het eind van de Oudheid verloren, maar werden in 1460 in een Grieks klooster teruggevonden door de monnik Leonardo van Pistoia. Daarmee begonnen deze teksten een zegetocht langs het hof van de Renaissancevorsten, te beginnen in het Florence van de Medici. Zo heeft het Corpus Hermeticum niet alleen de Europese wetenschap en filosofie tot inspiratie gestrekt, maar ook en vooral de esoterische genootschappen die overal werden opgericht (met name de Rozenkruisers vanaf 1616 en de vrijmetselaars vanaf 1717). Goed beschouwd is de Egyptische magie dus nog springlevend.

Literatuur

- BETZ H.D. 1986. *The Greek magical papyri*, Chicago.
- BORGHOUTS J. 1980. 'Magie', *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden, 1137-1151.
- BROEK R. VAN DEN & QUISPTEL G. 1991. *Corpus Hermeticum*, Amsterdam.
- DIELEMAN J. 2005. *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100-300 CE)*, Leiden.
- FRAZER J.G. 1910. *The golden bough*, New York.
- HORNUNG E. 1982. *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, Freiburg.
- LICHTHEIM M. 1973. *Ancient Egyptian literature, a book of readings, I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley.
- OTTO E. 1960. *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, Wiesbaden.
- RAVEN M.J. 2010. *Egyptische magie, op zoek naar het toverboek van Thot*, Zutphen.
- RITNER R.K. 1995. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*, Chicago.
- TAYLOR J.H. 2010. *Ancient Egyptian Book of the Dead, journey through the after-life*, Londen.
- VELDE H. te. 1970. 'The god Heka in Egyptian theology', *JEOL* 21, 175-186.
- WESTENDORF W. 1992. *Erwachen der Heilkunst: die Medizin im alten Ägypten*, Zurich.

¹³ Van den Broek en Quispel 1991.

EGYPTISCHE MAGISCHE TEKSTEN

J. F. BORGHOUTS

De breed opgezette tentoonstelling over Egyptische magie in het Rijksmuseum van Oudheden riep de vraag op wat wij, westerlingen en modernen, onder magie in die oude cultuur kunnen verstaan. We moeten al dadelijk vaststellen dat wat wij vanuit ons gezichtspunt gebruikelijk betitelen als magie, doorgaans buiten de religie geplaatst wordt. Gezien onze traditionele joods-christelijke achtergrond ligt een dergelijke scheiding voor de hand. Maar bij de Egyptenaren was er geen tegenstelling tussen religie en magie. Bij hen is de magie een onderdeel van de religieuze praktijk. Toch is er voor 'magie' een tweetal termen, terwijl er voor 'religie' of 'godsdienst' geen samenvattend woord bestaat. Het gebruikelijke Egyptische woord voor 'magie' is *hekaoe*. Dat is een afleiding van de naam van de god Magie zelf, die heet *Heka*, een overigens weinig prominente god. Aan hem was een decennium geleden een prachtige tentoonstelling gewijd in het Louvre, met een mooie catalogus (Étienne 2000). De andere term voor 'magie' is *achoe*, dat zoiets betekent als 'uitstraling'. Kortweg komt het verschil in de praktijk hier op neer: *hekaoe* is gebruikelijk in het menselijke verkeer en *achoe* behoort tot de sfeer van de goden (Borghouts 1987). Die zich overigens ook van *hekaoe* bedienen, dat blijkt.

Enmaal in het bezit van de terminologie ga ik nu op zoek naar wat heet 'magische teksten', en breng daarbij meteen een bekorting aan in mijn onderwerp. Ik wil het hebben over het uitgestrekte gebied van de periode van de inheemse farao's, toen de cultuur van Egypte nog een eigen kader bezat — die grens is de zgn. Ptolemeïsche periode, die omstreeks 330 v. Chr. aanvangt. Ik laat teksten die hun inspiratie ná die tijd hebben ontvangen, terzijde. Weliswaar heeft Egyptische magie in de loop van alle tijden heel soepel allerlei invloeden van elders geïncorporeerd, maar in de hellenistisch-romeinse periode doen magische teksten ook hun intrede in het Grieks, en ze bevatten naast inheemse Egyptische ook een mengelmoes van Griekse, joodse en chaldeeuwse culturelementen. En tevens hebben ze ook nogal wat verstrekkender doeleinden dan men voor die tijd tegenkomt. Dat is het terrein van de bijdrage van dr Dieleman.

Kenmerken

De kwestie is nu, om magische teksten binnen de faraonische periode als zodanig te herkennen, en daar dragen die termen *hekaoe* en *achoe* weinig toe bij. Niet elke spreuk wordt immers gekenmerkt door de aanwezigheid van dat woord *hekaoe*. Het karakter van zo'n tekst is meestal zo kenmerkend magisch, dat een specifieke kwalificatie overbodig is. Ook formele criteria helpen maar ten dele. Heel die uitgebreide Egyptische religieuze literatuur laat zich eigenlijk het beste in genres indelen wanneer we letten op de functie van een tekst, en vooral op de onderliggende mentaliteit. Wat dat laatste betreft: het belangrijkste kenmerk van magische teksten is, dat ze iets afdwingen. Ze manipuleren, de toonzetting maakt dat meestal duidelijk. Maar om hun karakter nader te bepalen kunnen we ook teruggrijpen op een paar uitspraken over magie van de Egyptenaren zelf. In een leerstuk uit de periode van het Middenrijk over het koningschap, bestemd voor een weinig bekende Farao Merikare, wordt gesteld dat *hekaoe* door de oppergod ooit aan het mensdom werd geschonken als “een wapen, om de slag van een (onverwachte) gebeurtenis (*cheperet*) af te weren, iets waarop men dag en nacht bedacht moet zijn” (AZ: 9). Voor “afweren” wordt het werkwoord *cheseſ* gebruikt. Maar diezelfde doelstelling geldt in de wereld van de goden. In een monoloog, eveneens uit het Middenrijk, verklaart de god *Heka* eerst dat hij het oudste kind is van de scheppergod, een prestigieuze claim dus. En vervolgens “dat hij zorgt voor de bescherming van alles wat de Scheppergod beveelt, en afweer belichaamt (daar staat weer dat woord *cheseſ*), wanneer er afgeweerd wordt voor de goden” (De Buck 1947: 385e = Borghouts 1980: 1141).

Leggen we die twee tamelijk contemporaine uitspraken nu naast het geheel van wat we aan magische teksten bezitten — teksten dus die we dat predicaat willen toekennen omwille van hun manipulerende mentaliteit — dan blijken twee zaken. In de eerste plaats, dat het materiaal zich laat verdelen in teksten die een bepaalde situatie tot stand willen brengen ('productieve' magie) en anderzijds in teksten die dienen om een of andere bedreigende situatie te voorkomen ('defensieve' magie). En gevaren zijn er nogal wat, zowel op de aarde als er binnen. In de tweede plaats blijkt dat er maar weinig spreuken zijn die het bereiken van een bepaalde gewenste toestand beogen in het leven van alledag. Dat soort teksten komt men vrijwel geheel tegen in spreuken die het hiernamaals betreffen, de door de Egyptenaren zo uitvoerig en veelvuldig beschreven wereld van het dodenrijk. Veel spreuken voor de andere wereld dienen natuurlijk ook

om gevaren af te weren, maar die verschillen sterk in wat men zoal aan onaangenaams op aarde kan tegenkomen of meemaken: de vele ziekten en kwalen, bijvoorbeeld. In het Dodenrijk heeft men daar althans geen last van. Wat van belang is, is dat we ons realiseren dat magie die wordt bedreven in het dagelijkse leven en ondersteund wordt door een magische tekst, door handelingen en door nog meer, vrijwel uitsluitend het afweren van onheil als doel heeft: de defensieve kant van de magie dus. Dat is een beperkte doelstelling, het wekt geen hoge verwachtingen, maar dit is wat egyptologen gebruikelijk onder 'magische teksten' verstaan. Ter verklaring kan men het heel eenvoudig zo stellen: het gezonde verstand geeft in dat men met toverij weinig kan uitrichten om iets speciaals in het dagelijkse leven gedaan te krijgen, tenzij men belemmerende krachten weet te doen wijken om een bepaald doel te bereiken. Dat wil niet zeggen dat men niet met allerlei tempelrituelen een gewenste toestand kan modelleren, maar dat past in een cultische praktijk, een beschrijvende en prijzende mentaliteit, tegengesteld aan de magische, de dwingende. Wat niet inhoudt dat magische elementen niet in de cultus kunnen voorkomen, integendeel.

Terug naar de nawereld. Daar is van alles mogelijk, geen mens kan het navertellen, en dus is er een macht aan spreuken bedacht om het voortleven van het individu daar te garanderen. Om een enkel voorbeeld te noemen: allerlei gedaantenveranderingen kunnen in gang worden gezet door bepaalde transformatiespreuken, om op die manier de gestorven zwerver een passende identiteit te verschaffen temidden van de vele diffuse krachten en machten in de onderwereld waarover de Egyptenaren eindeloos gespeculeerd hebben. Maar het blijven ambitieuze bedenkzels, en zulke creatieve doeleinden zijn niet of nauwelijks te vinden voor het leven op aarde. Overigens zijn de magische teksten die betrekking hebben op het hiernamaals voor ons ook daarom van groot belang, omdat daarin, anders dan in de teksten voor het dagelijkse leven, allerlei aspecten van de aard en het vermogen van de begrippen *hekaoe* en *achoe* ter sprake komen. Dat blijft hier verder ter zijde. Het gaat in deze bijdrage tenslotte om de teksten, en voornamelijk die voor alledag.

Natuurlijk kan men ook andere geluiden opvangen over de reikwijdte van magie in het gewone leven. Men kan immers indrukwekkende prestaties tegenkomen in de literatuur, in verhalen die zijn gewijd aan beroemde magiërs. Zoals het met behulp van een toverspreuk moeiteloos omklappen van een stuk vijverwater om een voorwerp terug te vinden dat zoëven per ongeluk uit een roeibootje was gevallen. Of het weer tot leven wekken van een zojuist onthoofde gans, eend en een stier, door de kop weer aan te zetten. Farao had dit experiment eigenlijk liever uitgevoerd gezien aan een

mens, maar hiertegen protesteerde de magiër met nadruk (*pap. Westcar*, 6, 8 e.v. = Lichtheim 1975: 217-219).

Ik citeer die twee voorvallen uit een bekende reeks verhalen uit het late Middenrijk, die gaan over gereputeerde magiërs in de tijd van koning Cheops. Of, om uit een veel latere bron te citeren: de schrikwekkende daden van Nubische magiërs, die in staat waren om Faraο gedurende zijn slaap van zijn bed te lichten en naar Nubië te verplaatsen, hem daar een dracht stokslagen toe te laten dienen en hem vervolgens in dezelfde nacht weer terug te brengen. Ik haal dat aan uit een verhaal uit de romeinse tijd in het Demotisch dat behoort tot een cyclus waarin prins Chamoeas een rol speelt (II Setne = Lichtheim 1980: 142 e.v.). Chamoeas was een van de zonen van Faraο Ramses II, en een vroege bedrijver van archeologie en restauratie van monumenten. In die late verhalen komt hij zelf overigens nogal ontluisterd voor. Maar met dit soort teksten hebben we te maken met ongebreidelde literaire fantasie, die laat zien hoe de Egyptenaren weliswaar het prestige van magie in het land van de levenden ophemelden, maar daarbij ook verre buiten de werkelijkheid traden. Kortom, wat houden we voor kenmerkends over aan een afperking van het genre ‘magische teksten’? Men kan een functionele begrenzing aanbrengeen. Naar hun karakter zijn ook teksten voor de nawereld (met name Pyramidenteksten, Sarcofaagteksten en spreuken van het Dodenboek) tot het genre te rekenen, maar hun doelstelling en capaciteit reikt ver uit boven wat mogelijk is in de spreuken voor alledag. Die dienen zowel defensie als productie. Ik zonder ook de vele rituelen af die met regelmaat in tempels worden geciteerd. Zoals gezegd, de toonzetting daarvan is eerder belijdend en prijzend dan dwingend, maar vele zijn rituelen ter afweer van het kosmisch boze en hebben evident een magische toonzetting.

Magie en geneeskunde

Er is nog een afgrenzing nodig, en dat is er een die de Egyptenaren ook maken, hoewel niet steeds uitgesproken. Naast magische spreuken tegen allerlei ziekten, is er ook de medische geneeswijze. De medische bekendheid met het lichaam heeft in Egypte zijn grenzen. Er zijn veel kwalen, voornamelijk inwendige, die niet binnen de medische inzichten vallen. Er is dus ruimte voor expertise die men zou kunnen vergelijken met supranormale geneeskunde, in dit geval de magische benadering. Medische en magische kennis kunnen elkaar aanvullen. Dat is te illustreren aan de hand van twee citaten. Het eerste is een Egyptische uitspraak over dat samengaan.

Een spreuk om een geneesmiddel in te nemen luidt als volgt: “Het medicijn is gekomen; datgene wat de (nare) dingen verdrijft uit dit hart van mij, uit deze ledematen van mij, is gekomen! De magie (*hekaoe*) is sterk vanwege het medicijn en omgekeerd” (*pap. Ebers* [3] 2, 1-3 = *AEMT*: 45). Dan het tweede voorbeeld. In een beroemd handboek dat gewijd is aan schedelwonden, de *papyrus Edwin Smith*, komt een bepaald geval voor (4, 5-18 – casus 8 = Von Deines et al. 1958: 179) dat een beslispunt vormt voor de behandelaar, de arts. Na een aantal observaties aan hoofd en lijf de patiënt, waaronder verkramping en verlamming, concludeert de arts dat er in dit geval een demon in het spel is. Die demon wordt eerst aangeduid met de vage term “iets dat van buiten intreedt”, en vervolgens nader omschreven als “de adem van een god of van een dode”. Er volgt geen behandeling. Met andere woorden: sommige gevallen hebben erkend een occulte oorzaak. En inderdaad kan men in de medische papyri dat inzicht terugvinden: daarin worden soms ook magische spreuken opgenomen, al zijn ze meestal in de minderheid. De beroemdste van alle Egyptische medische tractaten, de *papyrus Ebers*, telt 877 spreuken, waarvan er 17 als magisch beschouwd kunnen worden.

Dat alledaagse genre, waar ik nu ben aangekomen, heeft, zoals gezegd, qua thematiek weinig gemeen met de funeraire vormen van magie. Er zijn bijvoorbeeld honderden spreuken tegen alledaagse kwellingen zoals slangen en schorpioenen. Boosaardige slangen zijn evengoed te duchten wanneer men in de sarcofaag is opgesloten, en vanaf de Pyramidenteksten zijn die dan ook beschikbaar; ze moeten voorkomen dat slangen het lijk zouden aanvreten. Maar, deze anti-slang spreuken zijn totaal verschillend van die van het alledaagse genre en het zijn er ook maar een paar (Leitz 1996). Het enige demonische wezen waartegen zowel in bovenaardse als in benedenaardse sfeer met furore wordt opgetreden, is het nihilistische kosmische monster Apopis, de kwaadaardige, nooit aflatende tegenstander van de zonnegod, die meestal wordt voorgesteld als een immense python.

Het wordt nu tijd om een globaal inzicht te krijgen in het materiaal van de magische teksten. De oudste zijn de zojuist genoemde paar spreuken, gericht tegen slangen en ingebed in de Pyramidenteksten. Ze zijn opgetekend omstreeks 2300 voor onze jaartelling, maar zeker nog veel ouder. Sommige zijn begrijpelijk, maar andere zijn lastig te begrijpen, en men heeft zich zelfs afgevraagd of alles daarvan eigenlijk wel in het Egyptisch is gesteld. Aldus de semitist Richard Steiner, van wie een boek over die kwestie is aangekondigd (Steiner in Milstein 2010); zijn stelling is, dat die teksten deels zijn geschreven in een proto-kanaänitische taal.

Vervloekingsteksten

Veel interessanter is de volgende categorie. Uit het Oude Rijk en later dateren op diverse afgelegen plaatsen (grafvelden; de toegang tot het vergelegen fort Mirgissa in Nubië) de sporen van vervloekingsrituelen. In de faraonische periode zijn die gericht tegen staatsvijanden. Dat zijn buitenlandse vorsten: Nubische, Libische, en Syro-Palestijnse, maar ook Egyptenaren, die verdacht werden op opstand uit te zijn. Men komt dat soort execratië-riten ook tegen in de Ptolemeïsche tempels, maar daarin hebben de staatsvijanden inmiddels plaats gemaakt voor vijandige bovennatuurlijke wezens zoals de god Seth en de al genoemde Apopis, en de bewoordingen zijn heel anders. Ik beperk me dus tot de gevreesde mensen. Die rituelen zijn van het voodoo-achtige soort, de teksten vermelden de namen en veronderstelde daden van de op de te vernietigen beeldjes genoemden — of het nu levenden zijn of doden. Daaronder komt zelfs een keer de zoon voor van een bekende vizier uit het Middenrijk, Antefoker (Posener 1988). Een geacht persoon, deze Antefoker: hij diende onder de koningen Amenemhat I en Sesostris I, en gezien zijn vele inscripties onder die twee vorsten zou men deze familie-schande niet verwachten, maar het staat er toch: onder de gevloekten bevindt zich ook “de dode (het woord is *moet*) Antefoker, gebaard door Satsasobk, gebaard aan Antefoker”. Die laatste is de vader, en onze vizier. Voor “dode” wordt het woord *moet* gebruikt, en dat woord kwam ook al voor in dat citaat in de *papyrus Edwin Smith* die ik eerder aanhaalde, met daarin “de adem van een god of van een dode”. Zelfs, of juist, als gestorvene vormt die zoon nog een risico, dat moet worden afgeweerd. Deze vervloekingstekst is met rode inkt — een omineuze kleur — aangebracht op een beeldje in het museum in Cairo (Posener 1987: 55). Die magische tekst roept dus onverwacht een zeker politiek probleem van destijds op. Wisten we maar meer over de identiteit van Antefoker de jongere en van de vele andere gevloekten, het zou onze kennis van de petite histoire van Egypte zeer verrijken. Zo’n beeldje bezit ook het Leidse RMO, met een helaas totaal verbleekte tekst en was op de tentoonstelling ook te zien. Hier hebben we dus voorbeelden — het zijn er weinige — van wat wel ‘zwarte magie’ wordt genoemd, gericht tegen medemensen.

De handbibliotheek van een magiër

Pas in de periode van het Middenrijk hebben we uitgebreide teksten op papyrus. Het gaat om een vondst in een graf uit die tijd, zo omstreeks

1700 v. Chr., op het terrein van het de dodentempel van Ramses II, het huidige Ramesseum (samenvatting in Ritner 1993: 222-227). Dat graf, de naam van de eigenaar is onbekend, bevatte een aanzienlijke hoeveelheid papyri met magische en rituele spreuken, maar ook medico-magische handboeken, hymnen, plus literaire teksten, waaronder versies van het verhaal van de *Welsprekende Oasebewoner* en van *Sinoehe*. Dat alle-gaar suggereert dat de eertijdse bezitter die dat allemaal meenam, in elk geval een veelzijdige interesse had. Verder, uit de aanwezigheid van die teksten en van een aantal rituele beeldjes en brokken van staven zou men kunnen opmaken dat dit het graf van een beroepsmagiër was (zie de afbeelding boven de inhoudsopgave van dit nummer). Zulke praktizijns werden wel toegevoegd aan de staf van een expeditie om gesteente te winnen, en hun taak was het behouden van het welzijn van het personeel. “Bedwinger van Serqet” (*cherep Serqet*) was een van hun betitelingen, Serqet is een scorpioengodin. Het overzicht van de papyri uit dat graf leert ons nog een paar aspecten. Ik noemde medico-magische handboeken. *Papyrus Ramesseum* no. III is er zo een (Barns 1956: pl. 10-13). Daarin valt wel op dat de magische spreuken bij elkaar staan, en aan het einde van het handschrift als een groep zijn opgenomen. Dat is wel vaker zo in die medisch-magische papyri, en het sluit aan bij de beslissing die de schrijver van de *papyrus Smith* trof, die immers op zeker punt natuurlijke en bovennatuurlijke oorzaken van elkaar scheidde. Het gaat in die *papyrus Ramesseum* no. III om het probleem van een zogeling die niet drinken wil, en, zo meent de tekst, dat is te wijten aan een demonisch wezen dat is ingetreden en verzwakking veroorzaakt. Toevallig hebben we uit die Middenrijks periode tal van oplegamulletten, doorgaans bekend als ‘apotropaion’ (Altenmüller 1965), gesneden uit de tand van een Nijlpaard, met daarop vaak een heel stereotiep kort magisch opschriftje: “Woorden te spreken door vele beschermers: ‘Wij zijn gekomen om bescherming aan te brengen over dit kind Senebef-res, het leve, zij welvarend en gezond’”, waarna de naam van het kind volgt (BM 65439; Shorter 1932; Altenmüller 1965, II: 59). Die ‘wij’ zijn schrikwekkende wezens die zijn afgebeeld op het amulet, zoals nijlpaarden, schildpadden, menggestalten als griffioenen, bavianen en zo meer: een heel legioen van hybride beschermers van de jonge zonnegod — alias natuurlijk het te beschermen kind — die zich tussen hen bevindt. Demonen worden hier tegen demonen ingezet, dat zullen we later nog tergenkomen. De vondst van die Ramesseum papyri bevatte ook enkele van die amulet-voorwerpen, die in de teksten ‘hand’ worden genoemd. Zo wordt duidelijk dat we een magische spreuk niet alleen vergezeld moeten denken van een

geneesmiddel, maar vaak ook van een voorwerp. Het is de functie van de spreuk om de zaken bij elkaar te brengen: een rituele handeling uitvoeren met een voorwerp en vaak onder toevoeging van een medicijn. Er komt nog een overspannende conditie bij, die natuurlijk nergens expliciet wordt gemaakt, maar die men wel moet meetellen: dit vindt allemaal plaats in een cultuur die overtuigd is van de werking van magie, onder mensen en goden.

De meeste van de overige magische papyri in de Ramesseum vondst (Gardiner 1955) zijn fragmentarisch, maar de doelen zijn duidelijk: het gaat om spreuken tegen demonen. Die spreuken zijn allemaal geschreven in klassiek Egyptisch, het zgn. Middegyptisch, en dat is een blijvende traditie voor magische formuleringen, tot de Late Tijd toe. Er is er één bij, die ik in dit verband wil noemen — niet vanwege zijn interessante inhoud, maar vanwege zijn opmerkelijk lange levensduur. De titel luidt “Papyrusrol voor de bescherming van de ledematen tegen elke mannelijke of vrouwelijke slang” (*pap. Ramess. X, 1, 1* = Gardiner 1955: pl. 43). Die spreuk is in vier versies overgeleverd (Altenmüller 1979), de papyrus zelf is van omstreeks 1700 v. Chr. en de laatste versie dateert uit de Late Periode — zo ongeveer 700 v. Chr. Een goede duizend jaar heeft die spreuk dus dienst gedaan! Of de inhoud helemaal begrepen werd, dat is wat anders. Men moet bedenken dat dat Middegyptisch in de Late Periode al lang niet meer gesproken of begrepen werd, ten hoogste door professionele schriftkundigen, en dat waren meestal priesters, of een kenner van oudheden zoals prins Chamoeas. Ter vergelijking: wij zouden moeite hebben met een tekst die is geschreven in het Nederlands van het jaar duizend. Hier en daar is die spreuk wat veranderd — dus bv. een werkwoord als *sjeni* ‘voorbijgaan’ is vervangen door *nemi* met dezelfde betekenis.

Schrift dragers

Dat was even een uitstap naar een enkele spreuk uit die Middenrijks vondst. Terug nu naar de soorten magische teksten. Uit de Ramessidische tijd hebben we de meeste papyri over met magische spreuken, en een aantal belangrijke zijn ook in het bezit van het Rijksmuseum van Oudheden. De onderwerpen variëren sterk, daar ga ik later op in. Veel magische spreuken zijn afkomstig uit het kunstarbeidersdorpje Deir el-Medîna, geschreven op papyri en ostraca. In het Nieuwe Rijk komt ook het type ‘geneesbeeld’ en ‘genees-stèle’ in zwang, met teksten die in hoofdzaak gericht zijn tegen slangen en schorpioenen (Sternberg-El Hotabi 1999). Aanvankelijk

dragen die een afbeelding van de god Sjed ('Redder'), vervolgens meer en meer de afschrikwekkende beeltenis van de god Hormerti of ook van het prettig aandoende Horus-het-kind, geheten Harpokrates, en zij houden die gevaarlijke dieren in hun handen (zie omslagfoto). Horus wordt in zijn strijd bovendien bijgestaan door een aantal 'vrouwen van Horus', een groep die alleen uit magische teksten bekend is (Borghouts 1971: 149-151; Ritner 1998). Eenmaal wordt in een tekst op een prachtig privé-geneesbeeld uit de late tijd van Djedhor, in het museum in Cairo (Jelínková-Reymond 1956) van zulk soort spreuken gezegd dat ze behoren tot het corpus van de *baoe Re*, ofwel de 'Machtsverschijning van Re' (Jelínková-Reymond 1956: 133), een term die wel vaker voorkomt voor sacrale geschriften. Nu is dat een vermelding uit de Late Periode, maar intertextualiteit is, interessant genoeg, al in de ramessidische tijd aan te treffen. Zo roept bv. de bezweerder in een Turijnse papyrus (*pap. Turijn* 1993, eigen transcriptie) de scorpioen als volgt toe: "Ik grijp je beet, ik vang je met de spreuk van 'de Oude', met de spreuk van 'Het kind', met de spreuk van 'De kleine'." Dat zijn beginwoorden van magische spreuken en inderdaad bestaat er een spreuk die begint met "Klein, klein, is de zuster van de slang, de scorpioen, de zuster van Apopis", en ook de spreuk van 'De oude' laat zich identificeren.

Terug naar die geneeskrachtige stèles en beelden, waarvan die van Djedhor er een is. Ze komen voor tot in de vroeg-romeinse tijd, en al die tijd is het taaleigen van de spreuken het Middegyptisch — het Latijn van die dagen, kan men wel zeggen. Djedhor's tekstenverzameling op zijn hurkbeeld begint met de zin "Dit hier is de hand van Atoem die het onweer aan de hemel verdrijft" (Jelínková-Reymond 1956: 9). Dat slaat op Apopis, maar het is een aangepast citaat uit die allereerste categorie anti-slang-spreuken die ik noemde, in de Pyramidenteksten. Die kennen het wezen Apopis overigens nog niet; de tekst op Djedher's beeld is dus een herinterpretatie. Heel opmerkelijk is, dat het tekstje over die mythische hand van de oppergod Atoem inderdaad gegrift staat op Djedhor's rechterhand, die hij op zijn knie laat rusten. Impliciet heeft hij zich daarmee heel subtiel iets van de identiteit van de oergod toeëigend.

Met de stroom van traditionele magische papyri en ostraca is het in de Late Tijd gedaan. En, heel kenmerkend, op de latere magische stèles ziet men ook het bedroevende einde naderen van de Egyptische schriftcultuur. Want de hiërogliefen veranderen geleidelijk aan in reeksen zinloze streepjes en krasjes, pseudo- hiëroglyphen dus, en de beeltenis van de god verarmt navenant (bv. Sternberg-El Hotabi 1999: II, 277 e.v.).

De tegenstander

Tot zover over de schriftdragers: vervloekingsbeeldjes, papyri, ostraca, en tenslotte de magische beelden en stèles. Maar waar gaan die Egyptische magische spreuken zoal over?

Wat we over hebben is maar een selectie, door het toeval bepaald, maar zelfs die laat zien dat ze talloze aspecten van het dagelijkse leven betreffen. De meeste zijn tegen demonen gericht en tegen schadelijke dieren, dat zijn vooral die al genoemde scorpioenen en slangen. Veel geringer in aantal zijn spreuken tegen jakhalzen en roofvogels. Ratten komen niet voor, hoewel die toch genoemd worden als ongedierte dat het leven zuur maakt, zoals de beroemde stèle van het jaar zes van koning Taharqa met nadruk meedeelt (Laming Macadam 1949: 27). Maar spreuken zijn bijvoorbeeld ook gericht tegen tal van kwalen en gebreken: zoals hoofdpijn, brandwonden, bloedingen, het niet op gang komen van de baring. Daar zitten demonische veroorzakers achter.

Wat spreuken tegen scorpioenen en slangen betreft, het kunstarbeiders dorpje Deir el-Medîna is daarbij rijk vertegenwoordigd, maar dat ligt wel voor de hand. Immers, die mannen werkten precies in de habitat van die dieren, in het gebergte. Demonen is een wijds begrip, daaronder vallen vooral gestorvenen die uit de Onderwereld komen aanzwermen, terug naar het land van de levenden. Want, er zijn twee kanten aan dat voortleven in het hiernamaals. De hele uitgebreide funeraire literatuur van Sarcofaagteksten tot en met Dodenboek is er weliswaar op gericht om het lot van de dode in die wereld in goede banen te leiden. Maar, de gestorvene is daar niet steeds aanwezig. Niet voor niets luidt de Egyptische titel van het genre Dodenboek “Spreuken voor het naar buiten gaan bij dag”. De gestorvene heeft dus bewegingsvrijheid, dank zij de vogelachtige vorm van wat heet zijn of haar *ba*. Hij of zij blijft betrokken bij het leven op aarde, en met name dat van de nabestaanden. Nu zijn er verschillende klassen gestorvenen. Zij die het godsoordeel bij Osiris hebben doorstaan kunnen als ‘zaligen’ worden gekwalificeerd, ze heten *ach*. Dat klinkt goed. Vaak heeft zo’n *ach* een cultuskapel bij de familie (Demarée 1983), en aan het genre van de zgn. Dodenbrieven (Wente 1990: 210-220) kan men zien dat de nabestaanden soms voor het een of ander de hulp inriepen van hun gestorven familieleden — hogere machten, tot interveniëren bekwaam. Maar die positieve benaming *ach* sluit niet uit dat men van hen ook bemoeizuchtig en hinderlijk gedrag kan verwachten. In het Koptisch, het laatste stadium van de Egyptische taal, luidt dat woord *ich*, en dat betekent gewoon ‘spook’.

Ter illustratie een korte zijstap naar een spookverhaal uit het faraonische Egypte. Eens weende de hogepriester Khensemhab in Thebe, zo vertelt een ramessidisch verhaal op een paar potscherven (AZ: 92-94), tranen met tuiten uit compassie met een gekwelde *ach* van lang terug. Dat was een hooggeplaatste ambtenaar uit het verre verleden, wiens graf sinds lang in het ongerede was geraakt. Hoe deze *ach* zijn ongenoegen kenbaar maakte aan Khensemhab, dat is niet bewaard gebleven. In elk geval liet deze het graf en de dodencultus herstellen en vanaf toen was het rustig, geen magische afweer nodig. Maar van de negatieve aspecten laat ik ook een voorbeeld volgen. Er is nog een andere groep gestorvenen, waarvan de leden niet worden aangeduid als *ach*, maar als *moet*, wat simpelweg betekent ‘dode’, een term die al een paar keer eerder genoemd werd. Dat zijn de kwaadwillende zwervers, die beticht worden van het stichten van allerlei onheil op aarde: voornamelijk ziekten. Er is een heel legioen van die demonische kwelgeesten, en bij wijze van voorbeeld vertaal ik nu de aanhef van een lange magische tekst uit de Ramessidische tijd. Die loopt als volgt:

O jij die je spreuk berekent, die vooraanstaand bent in het Oosten, en wel elke mannelijke of vrouwelijke dode (*moet*), elke mannelijke of vrouwelijke tegenstander (*chefti*), elke mannelijke of vrouwelijke dwarszitter (*dzjay*), elke mannelijke of vrouwelijke zalige (*ach*), elke binnendringer [men denke aan de *papyrus Edwin Smith* met z'n ‘iets dat van buiten komt’], elke voorbijganger, elke sidderaar — hetzij vlakbij mij, hetzij gezien op afstand, of als de beweging van een lichaamsdeel, en ook díe levenden en volgelingen van de god Horus, die onder de supervisie staan van Osiris en die, hoewel oud geworden, toch niet sterven: laat de naam bekend worden van de magie (*hekaoe*) die afkomt op spreker Zus-en-zo, geboren door Die-en-die! (*papyrus Chester Beatty VIII*, vs., 4, 1-4 = *AEMT*: 7; *AZ*: 50).

De naam van de kwelgeest te kennen, daar gaat het om. Kennis van de identiteit is immens belangrijk, dat komt nog aan de orde. De magiër heeft in elk geval getoond dat hij overzicht heeft van de vijandige categorieën, waaronder zich ook demonen bevinden die in dienst staan van goden. Dat is niet ongewoon: in dat verband werden die opleg-amuletten al genoemd, en hoe gevreesd zijn ook niet de dienaren van de leeuwingodin Sakhmet, die vooral tijdens de vijf schrikeldagen aan het einde van het jaar actief worden (bv. *AEMT*: 12-14).

Wat demonisering betreft, een goed voorbeeld is een spreuk tegen koorts en neusontsteking die in de nu volgende tekst worden gepersonifieerd, waarin het rijk van de goden wordt opgeroepen. Die luidt:

Koninklijk Decreet — De koning van Boven- en Beneden-Egypte, Osiris, zegt tot zijn vizier, de erfprins Geb: ‘Zet je mast overeind, vouw je zeil uit, zet koers naar het Rietveld! Neem de mannelijke en vrouwelijke *nesy*, de

mannelijke en vrouwelijke dwarsligger (*dzjay*), de mannelijke en vrouwelijke dode (*moet*) die zich keert tegen Aninakhte, gebaard door Wabkhe, en de koorts (*seref*) en de neusontsteking (*iri-khent*), en alle kwade en slechte dingen mee, nadat ze hem overvallen hebben voor een periode van drie dagen’.

Het was dus een driedaagse koorts. En dan volgt de gebruiksaanwijzing:

Godswoorden, uit te spreken over twee goddelijke barken, twee oedjat-ogen en twee scarabeën, te tekenen op een nieuw vel papyrus. Te bevestigen aan de keel, dat het hen snel moge uitdrijven.’ (*pap. Deir el Medīna* 36 = *AEMT*: 36-37).

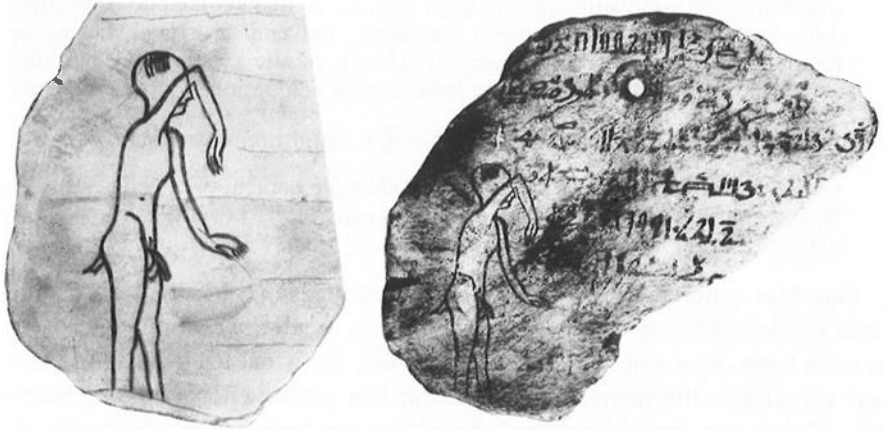
Dus hier zitten weer bepaalde categorieën gestorvenen achter, en die twee kwalen, de koorts en de neusontsteking, moeten worden weggevoerd in twee boten naar een ver oord, het Rietveld. Nu is dat Rietveld doorgaans een vergelegen hiernamaals-paradijs, dat een gestorvene graag wil bereiken. Maar onze magische spreuk belicht er een heel ander aspect van, de volkse kant misschien. We zien ook dat de opgetekende spreuk, aan de keel bevestigd, van daaruit zijn werk doet — de magische kracht dringt zodoende het lichaam van de patiënt binnen, en inderdaad kan men uit tal van beschrijvingen opmaken dat *hekaoe* een mobiele substantie is, een die men zelfs kan drinken, zoals het water dat over een geneesbeeld wordt uitgegoten en beneden opgevangen in een bassin: dat neemt de inhoud van de spreuken die het gepasseerd heeft, mee. Of de inkt waarmee het stukje papyrus met tekst is beschreven, oplossen en met met wijn of bier innemen, dat geeft hetzelfde effect. Soortgelijke praktijken komen in Egypte nog steeds voor, maar dan gaat het om heilzame citaten uit de Koran.

Maar soms weten we niet waar een demon eigenlijk op uit is. Dat is het geval met het wezen *Sehaqeq*, aan wie een lange spreuk is gewijd, waarvan nu vier versies bekend zijn (*AEMT*: 17-18; *AZ*: 134-135), met de volgende aanhef:

Wijk terug, *Sehaqeq*, die voortgekomen is uit de hemel en de aarde, wiens ogen in zijn kop zijn (plat woord, *deben*), wiens tong in zijn achtereind zit, die broodvan-zijn-achterwerk eet (euphemisme: *faeces*), wiens rechterpoot (plat woord: *khepesj*) van hem afstaat, wiens linker poot kruiselings over zijn voorhoofd hangt, die leeft van mest, voor wie de goden in de onderwereld bang zijn!’

Na een reeks dreigementen zegt de magiër onder meer: ‘*Hetjesmem* is de naam van je moeder, *Toetoebedesj* is de naam van je vader’.

Allebei uitheemse namen. Dat is een heel krachtig argument: wie de naam van de tegenstander kent, heeft macht over hem. In één versie van die spreuk is *Sehaqeq* ook afgebeeld (afbeelding 1). De tekening klopt wel zo ongeveer met de beschrijving. Een wat verlegen jongeman, zou men zo op het eerste gezicht zeggen, maar blijkbaar toch een met duivelse trekken,



Afb. 1: Spreuk tegen de demon *Sehageq*, wiens uiterlijk hier niet alleen beschreven, maar ook afgebeeld wordt (detail links). Let op het gat voor het koordje waarmee het ostracon kon worden opgehangen. Ostracon Leipzig 5251, recto (Bron: Brunner-Traut 1956: Pl. XIX, 48).

die zijn gezicht niet wil laten zien. Dit is nu zo'n magische spreuk waarbij de tegenstander frontaal wordt aangesproken, in de vorige kreeg de god Geb de opdracht om op te treden. Het blijkt dat praktisch achter alle kwalen demonische veroorzakers zitten. Het werkgebied van de magiër is dus een universum van positieve en negatieve krachten. Alles leeft in dit wereldbeeld, dat doet denken aan een beangstigend Alice in Wonderland. Niets gebeurt zo maar vanzelf, per ongeluk; er zitten altijd drijvende krachten achter. De magiër gaat een gevecht aan met hen, zo wordt verschillende malen gezegd (Borghouts 1978: 2). Daarom is het ook niet vreemd om meer dan eens een uitroep als de volgende tegen te komen, in een spreuk tegen schorpioenen: "Een mond tegen een mond! Een tand tegen een tand!" (*pap. Chester Beatty 7*, rt., 7, 5 = *AEMT*: 79).

Omdat achter elke kwaal een demonische veroorzaker steekt, kan de magiër ze toespreken als verpersoonlijkte, levende wezens. In het volgende citaat wordt zelfs het slangengif toegesproken:

Braak uit, gif! Zeven keer. Horus heeft je bezworen, hij heeft je aan stukken gesneden, hij heeft op je gespuwd. Je zult niet omhoog komen, je zult vertrapt worden. O gif, je zult zwak zijn, niet sterk....

en even verder:

Het gif verkeerde in blijdschap terwijl het hart van velen er om bedrukt was, maar Horus heeft het gedood met behulp van zijn magie. (*ostr. Strasburg H 111 + pap. Turin 1993* = *AEMT*: 75-76).

Voor dat laatste gebruikt nu één versie het woord *hekaoe* en een andere het woord *achoe*. En ook lichaamsdelen kunnen bevolen worden om iets te doen of iets na te laten. In een soortgelijke spreuk staat te lezen:

O aderen van mijn lijf, open jullie mond: je zult niet het uitvloeisel en de bittere stoffen opnemen die zijn voortgekomen uit de mond van de vijand van Horus. Gif, kom naar beneden, op de grond! Braak uit, schorpioenen! (*pap. Turin* 1993).

Kennelijk een bezwering van een gestokene, waarin, heel kenmerkend, de lichaamsdelen en het gif gepersonaliseerd zijn, zodat ze kunnen worden aangesproken.

Analogie

Een belangrijk aspect in de magische praktijk is het principe van de analogie. Het interessantste is het mythologische type. De magiër vermeldt een bepaald voorval met een positieve afloop uit de wereld van de goden en verklaart dat van toepassing op een patiënt. Dat kunnen korte citaten zijn, maar ook lange, mythische verhalen die ons aandoen als literatuur. Ze zijn een belangrijke mythologische bron. Een bekend voorbeeld is een lange spreuk (*AEMT*: 51-55) waarin de godin Isis en haar oude vader, de zonnegod Re, een rol spelen, met haar zoon Horus op de achtergrond. Isis fatsoeneert een slang, een wezen dat tot dusver in de schepping nog niet voorkwam, van klei en, heel belangrijk, gemengd met speeksel van Re. Die wordt nu door de slang gebeten, ondervindt van het gif gruwelijke pijnen, maar kan zichzelf niet helpen — want die slang valt niet onder zijn schepselen. Uiteindelijk komt de sluwe Isis hem te hulp: zij roept de gifstroom in het lijf van de god een halt toe in ruil voor diens meest geheime naam. Hoe die naam luidt, vertelt de tekst ons niet — maar zij heeft die bestemd voor haar zoon Horus, die daardoor de machtspositie van de zonnegod gaat overnemen. Op zichzelf past deze episode heel goed in de mythologische rol die Isis af en toe heeft, dat is die van een ‘trickster’-godin. Maar het mythische voorval als zodanig is tot dusver nergens elders te vinden; het is dus mogelijk voor deze gelegenheid bedacht.

Uiteindelijk wordt de menselijke lijder, die dit allemaal heeft moeten aanhoren, expliciet gelijk gesteld aan Re, en ten gevolge van deze analogie is dus ook voor haar of hem genezing gewaarborgd. Dat is een voorbeeld van mythologische analogie. Maar er is ook een symbolische analogie, en die zit in dit geval in de geneesmiddelen. Daaronder bevindt zich wat heet

‘schorpioenkruid’, in te nemen met bier of water. Nu weten wij niet wat dat voor kruid is, maar het komt ook voor in het Koptisch, heet daar precies als in het Faraonisch: *sim^en wo’ohe* (Crum 1939: 334a). Te oordelen naar de benaming zal het wel een stekelig of knokelig soort gewas zijn geweest, met enige gelijkenis met de staart van een schorpioen.

Tot zover de streefdoelen van Egyptische magie van alledag. Een heel breed spectrum, dus, te oordelen naar de individuele spreuken. Maar zo’n eerder genoemd decreet van de god Osiris, om kwalen te verjagen naar het Rietveld, dat kan nog uitgebreid worden tot een echte catalogus van rampen om je tegen te beveiligen. Een papyrus in Turijn bevat een “Koninklijk decreet van Osiris, de Eerste van de westelijken” en noemt tientallen demonische invloeden en doodsoorzaken waartegen het bescherming biedt. Bijvoorbeeld “dood van een slang... dood van het vallen vanaf een muur... dood van de keel, dood van de armen... door van het bot van een of andere vis (daar is inderdaad een separate spreuk voor bekend!), dood van sycomoor-vruchten...”, al met al 76 doodsoorzaken, en allemaal toegeschreven aan het toedoen van kwaadaardige demonen (*AEMT*: 4-6). Zulke decreten werden ook wel op een smalle strook papyrus uitgeschreven in onooglijk klein hiëraatisch schrift, en in een kokertje als amulet om de hals gedragen — zoëen was er ook in de tentoonstelling te zien, afkomstig uit het British Museum. En de effectiviteit van het Turijnse decreet wordt nog verhoogd doordat de magiër er aan het einde een redenering aan toevoegt die ons als een dreigement in de oren klinkt. Wanneer aan zijn eisen niet gehoor wordt gegeven, dan zullen de cultussen in de tempels stoppen, dan zal Apopis het winnen van de zonnegod, en nog meer cultische en kosmische rampen worden genoemd, tot zeer heiligschennende toe. De laatste tekst die ik verderop zal citeren loopt ook op iets dergelijk uit. Met andere woorden: de bescherming tegen de boze invloeden die het decreet noemt wordt als het ware ingeweven in een breed kosmisch verband waarvan ook de lijder deel uitmaakt, er wordt immers een lotsverbondenheid gepostuleerd: gaat het met de lijder mis, dan gaan er ook dingen in de wereld van de goden mis. Dit soort gewilde en gedurfde logica wordt vaak ontleend aan een goddelijke spreker. Dan krijgt men uitspraken als deze: “Ik ben niet degene die het gezegd heeft, ik ben niet degene die het herhaald heeft; het is Isis die het gezegd heeft, zij is het die het herhaald heeft!”, ik citeer uit een spreuk voor het versnellen van de geboorte (*pap. Leiden* I 348, vs., 11, 7-8 = Borghouts 1971: 31). Een andere methode om geen enkel lichaamsdeel onbeschermd te laten, is, die lichaamsdelen op te sommen in een catalogus die letterlijk van top tot teen reikt en dan wordt elk lid voorzien van een goddelijke beschermer (Massart 1959). Het lichaam wordt als het ware een fortificatie. Soms zijn de associaties tus-

sen lichaamsdeel en goddelijke beschermer begrijpelijk, bv. de fallus en de god Min (vaak afgebeeld met erectie), de buikholte en de godin Noet ('s-nachts vaart de zonnegod langs of door haar lijf). De Egyptenaren hadden een zekere manie voor catalogiseren: in magische teksten vaak lichaamsdelen, maar ook onderdelen van een huis, en elders van een schip, en weer elders *alles* tussen hemel en aarde, dan heeft men te maken met de bekende onomastieke traditie, een vroeg soort encyclopedie.

Toegang tot magische hulp

Hoe komt men nu aan adequate voorzieningen tegen allerlei rampen? Er zijn amuletten, maar daar staat doorgaans weinig tekst op. Uit een krabbelkje op een papyrus uit Deir el-Medīna (AZ: 96) blijkt, dat de schrijver Phamnoete een "spreuk om het gif aan te pakken" overhandigde aan een zekere Peneferemdjede. Misschien was dat een verkoop, al staat het er niet met zoveel woorden. Die vele vaak nogal simpele spreuken tegen stekende en bijtende dieren die we uit Deir el-Medīna over hebben zullen wel het werk zijn geweest van een dorpsmagiër — van een van hen kennen we de naam. Van godsdienstige teksten van hogere orde neemt men in het algemeen aan dat die in het zgn. 'Huis des Levens' werden samengesteld, een intellectueel centrum van wetenschap in brede zin, dat vermoedelijk te vinden was bij elke tempel van enige omvang (Gardiner 1938). In de archeologie zijn er nauwelijks sporen van. Maar Farao's voorzorg, en die van particulieren, zagen hier blijkbaar ook een taak. Ramses III bijvoorbeeld liet een genesbeeld met teksten opstellen aan een karavaanweg in de delta, ten gebruike van de voorbijgangers (Drioton 1939). Uit de Late Tijd zijn ware sanatoria bekend, gelegen bij tempels — met name bij de tempel van de godinnen Hathor in Dendera (Daumas, 1956) en van Moet in Karnak (Waraksa 2009: 166 e.v.). Die waren voorzien van badgelegenheden en magische opschriften tegen ziekten. De eerder genoemde Djedhor heeft destijds zijn prachtige hurkbeeld-op-sokkel op een openbare plek in zijn woonplaats Athribis laten opstellen, iedereen kon er gebruik van maken (Djedher, t.b., 126-131 = Jelínková-Reymond: 124).

Liefdesmagie

Het merendeel van de faraonische magische spreuken van alledag dient dus de afweer van het schadelijk en boze, wat het idee geeft dat men op

van alles bedacht moet zijn. Ik eindig echter met een zeldzame ramessidische spreuk waarbij men iets positiefs gedaan probeert te krijgen, dus een van het anders zo zeldzame alledaagse genre dat ik ‘productief’ heb genoemd. Het gaat om een kort tekstje op een ostracon uit Deir el-Medina. Het is een smeekbede om liefde, en het luidt als volgt:

Heil u, Rehorakhte, vader van de goden! Heil u, zeven Hathoren die gehuld bent in sluiers van rood linnen! Heil u, goden, heren van hemel en aarde: laat vrouw Die-en-die, dochter van Zus-en-zo achter mij aanlopen als een koe achter gras, als een kinderneid achter haar kinderen, als een herder achter zijn kudde. En als zij nalaten om haar achter mij aan te laten lopen, zal ik <de brand> steken <in> Boesiris en <Osiris> verbranden! (*ostr. DeM 1057 = AEMT: 1*).

Dit is een vroeg voorbeeld van een liefdesspreuk. Er zijn er veel meer bekend uit de Ptolemeïsche en Romeinse tijd waarin ze meestal een gewelddadig karakter aannemen, want een eventuele mededinger dient uitgeschakeld te worden. Hier, waar de namen van de betrokkenen nog moeten worden ingevuld, kun je spreken van een soort blind date.

Literatuur

- AEMT = Borghouts 1978.
- ALTENMÜLLER, H. 1965. *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sog. ‘Zaubermesser’ des Mittleren Reiches*. Teil I: *Abhandlung*. Teil II: *Katalog*, München.
- ALTENMÜLLER, H. 1969. Ein Zauberspruch zum ‘Schutz des Leibes’, *Göttinger Miscellen* 33, 7-12.
- AZ = H.-W. Fischer-Elfert 2005. *Altägyptische Zaubersprüche*, München.
- BARNS, J.W.B. 1956. *Five Ramesseum Papyri*, Oxford.
- BORGHOOTS, J.F. 1971. *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 51), Leiden.
- BORGHOOTS, J.F. 1978. *Ancient Egyptian Magical Texts* (Religious Texts Translation Series - Nisaba, 9), Leiden.
- BORGHOOTS, J.F. 1980. Magie, *Lexikon der Ägyptologie* III, 1137-1151, Wiesbaden.
- BORGHOOTS, J.F. 1987. *ḥk.w* (akhu) and *ḥk3.w* (hekau). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word, in: A. Roccati & A. Siliotti (ed.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, 29-46, Milano.
- BRUNNER-TRAUT, E. 1956. *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen*. Wiesbaden.
- DE BUCK, A. 1947. *The Egyptian Coffin Texts*, III. *Text of Spells 164-267*, Chicago.

- DAUMAS, F. 1957. Le sanatorium de Dendera, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 56, 35-57.
- VON DEINES, H., H. GRAPOW, W. WESTENDORF 1958. *Übersetzung der medizinischen Texte* (Grundriß der Medizin der alten Ägypter IV, 1), Berlin.
- DEMARÉE, R.J. 1983. *The ꜥḫ ikr n R^c Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt* (Egyptologische Uitgaven, 3), Leiden.
- DRIOTON, É. 1939. Une statue prophylactique de Ramsès III, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 39, 57-89.
- ÉTIENNE, M. 2000. *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris.
- GARDINER, A.H. 1938. The House of Life, *Journal of Egyptian Archaeology* 24, 157-179.
- GARDINER, A.H. 1955. *The Ramesseum Papyri*, Oxford.
- JELÍNKOVÁ-REYMOND, E. 1956. *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le-Sauveur* (Bibliothèque d'Étude, 23), Le Caire.
- LAMING MACADAM, M.F. 1949. *The Temples of Kawa, I. The Inscriptions*, Oxford/London.
- LEITZ, C. 1996. Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten, *Orientalia* 65, 381-427.
- LICHTHEIM, M. 1975. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. I: *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley/Los Angeles/London.
- LICHTHEIM, M. 1980. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. III: *The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/London.
- MASSART, A. 1959. À propos des 'listes' dans les textes égyptiens funéraires et magiques, *Analecta Biblica* 12, 227-246.
- MILSTEIN, M. 2007. Ancient Semitic Snake Spells Deciphered in Egyptian Pyramid; op internet: <http://news.nationalgeographic.com/news/2007/02/070205-snake-spells.html>.
- POSENER, G. 1987. *Cinq figurines d'envoûtement* (Bibliothèque d'Étude, 101), Le Caire.
- POSENER, G. 1988. Le vizir Antefoqer, in: J. Baines et al. (ed.), *Pyramid Studies and other Essays Presented to I.E.S. Edwards*, London, 73-77.
- RITNER, R.K. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilizations, 54). Chicago.
- RITNER, R.K. 1998. The Wives of Horus and the Philinna Papyrus (PGM XX), in: *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 85), Leuven, 1026-1041.
- SHORTER, A.W. 1932. A Magical Ivory, *Journal of Egyptian Archaeology* 18, 1-2.
- STERNBERG-EL HOTABI, H. 1999. *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.* Teil I: *Textband*. Teil II: *Materialsammlung* (Ägyptologische Abhandlungen, 62), Wiesbaden.
- WARAKSA, E.A. 2009. *Female Figurines from the Mut Precinct: Context and Ritual Function* (Orbis Biblicus et Orientalis, 240), Fribourg/Göttingen.
- WENTE, E.F. 1990. *Letters from Ancient Egypt* (SBL Writings from the Ancient World, 1), Atlanta, Georgia.

MAGIE EN SEKSUALITEIT IN ROMEINS EGYPTE

JACCO DIELEMAN

In 1975 verrijkte het Louvre Museum in Parijs haar Egyptische collectie met een intrigerende vondst (afb. 1). In een eenvoudige aardewerken pot bevonden zich een opgerold loden plaatje, beschreven in het Grieks, en een beeldje van klei in de vorm van een naakte, vastgebonden vrouw met dertien naalden in haar lichaam. Het loden plaatje meet elf bij elf centimeter en het beeldje is niet meer dan negen centimeter hoog. De tekst is een magische formule om Ptolemais, dochter van Aias en Horigenes, te dwingen verliefd te worden op Sarapammon, zoon van Area. Volgens de verkoper was de pot met inhoud in Midden Egypte gevonden; afgaand op de Griekse tekst, waarschijnlijk op een antiek grafveld. De vorm van de pot en het handschrift dateren de objecten in de Romeinse periode, in de tweede of derde eeuw na Christus.

Wie huivert niet bij het zien van het vrouwenfiguurtje (afb. 2)? De kwetsbaarheid van haar naakte lichaam contrasteert met de agressie van de dertien naalden. Haar zorgvuldig gemodelleerde haar en halsketting accentueren haar naaktheid. Ze geven haar lichaam zelfs een zekere erotische



Afb. 1: Ensemble van kleifiguurtje in de vorm van een gebonden vrouw met dertien naalden (Louvre E 27145 A; 9x4x4 cm), loden tablet beschreven met Griekse vervloekingspreuk (Louvre E 27145 B = Suppl. Mag. I.47; 11x11 cm) en aardewerken pot waarin deze twee zich bevonden (Louvre E 27145 C; 14x6 cm). © 2010 Musée du Louvre / Georges Poncet.

lading. Maar ze heeft geen controle over haar seksualiteit. Integendeel, zittend op haar knieën met de handen vastgebonden op haar rug is ze onderworpen aan andermans lust. Het vrouwenbeeldje is duidelijk een plastische expressie van de verlangens van Sarapammon voor Ptolemais zoals die ook in de begeleidende spreuk verwoord worden. Door middel van het ritueel wordt de wens van seksuele onderdanigheid — *similia similibus* — overgedragen op de echte Ptolemais. Zo zal ze veranderen van een onwillig object van liefde in een seks-slavin.

We zouden geneigd kunnen zijn om te concluderen dat Sarapammon een perverse geest had. Dat zou echter voorbarig zijn. De objecten geven ons namelijk geen informatie over Sarapammon als een persoon — behalve dat hij gevoelens voor Ptolemais had. Het ritueel werd verricht volgens voorschriften die in een vierde-eeuws receptenboek bewaard gebleven zijn. Sarapammon heeft het ritueel dus niet zelf bedacht en uitgevoerd, maar de diensten van een rituele specialist of magiër ingehuurd. Er zijn nog vier andere loden plaatjes met dezelfde spreuk voor andere cliënten bekend (zie tabel 1). Het ritueel was blijkbaar geliefd onder magiërs in Romeins Egypte.

In de volgende pagina's analyseer ik het ritueel en vergelijk ik het recept met de loden plaatjes. Zo hoop ik een idee te krijgen van de werkwijze van



Afb. 2: Kleifiguurtje in de vorm van een gebonden vrouw met dertien naalden (Louvre E 27145 A; 9 x 4 x 4 cm). © 2010 Musée du Louvre / Georges Poncet.

magiërs in Romeins Egypte en de status van receptenboeken. Hoe nauwkeurig werden de aanwijzingen van het recept opgevolgd? Werd de magische formule slaafs op de loden plaatjes gekopieerd of voelde de magiër zich vrij om de tekst naar believen en de omstandigheden aan te passen? De gedetailleerde analyse geeft mogelijk ook informatie over het sociale milieu waarin dergelijke rituelen werden toegepast.

Het woord ‘magiër’ gebruik ik als neutrale benaming voor een rituele specialist die tegen betaling amuletten en rituelen aanbiedt die de cliënt controle beloven over de invloed van bovennatuurlijke krachten in het dagelijkse leven. Zijn bekwaamheden variëren van genezing en bescherming tegen demonen tot vervloekingrituelen en divinatie. We weten niets over de sociale en professionele identiteit van dergelijke specialisten in Romeins Egypte. Onder Egyptologen is het gebruikelijk om hen als bijklussende Egyptische priesters te zien. Deze zienswijze is aantrekkelijk vanwege de parallel met faraonisch Egypte, maar lijkt niet in alle gevallen op te kunnen gaan. Het is aannemelijker dat de ‘marktplaats’ van rituele specialisten meer divers en competitiever was dan in eerdere periodes.

De bronnen

We hebben zes bronnen tot onze beschikking (zie tabel 1). De aanwijzingen voor het ritueel staan op folio vier tot zes van een vierde-eeuwse papyruscodex. De codex bevat allerhande magische recepten in het Grieks en enkele in het Egyptisch (in het Oud-Koptisch om precies te zijn). Met zijn 72 pagina’s en meer dan 3000 regels is de codex de langste van de antieke receptenboeken. Het is vrijwel zeker dat hij werd gevonden samen met een zestal andere magische en alchemistische manuscripten in het Grieks en Demotisch-Egyptisch. Deze manuscripten worden samen vaak de *Thebaanse Magische Bibliotheek* genoemd naar de waarschijnlijke vindplaats, het tegenwoordige Luxor in zuid Egypte. Tussen 1828 en 1857 verkocht of schonk Giovanni Anastasi — koopman, consul-generaal van Zweden en Noorwegen in Egypte en verzamelaar van Egyptische antiquiteiten — deze manuscripten aan musea en bibliotheken in Europa. Vier van hen bevinden zich sinds 1828 in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. De codex werd in 1857 door de Franse regering gekocht en bevindt zich tegenwoordig in de Nationale Bibliotheek van Frankrijk in Parijs. In het corpus van de Griekse magische papyri (*Papyri Graecae Magicae*, PGM), uitgegeven door Karl Preisendanz in de jaren 1928-31, wordt de codex als nummer 4 geteld; het recept is beschreven in iets minder dan 200 regels (PGM IV.296-466).

Tegenwoordig zijn er vijf loden plaatjes bekend die een magiër met de spreuk van het recept beschreven heeft. Robert Daniel en Franco Maltoni, auteurs van het *Supplementum Magicum* (SM, 1990-92), een aanvulling op het corpus van Griekse magische papyri van Karl Preisendanz, dateren de objecten in de tweede/derde eeuw na Christus op basis van de vorm van de Griekse letters. Als hun datering correct is, zijn de loden plaatjes dus ongeveer één tot twee eeuwen ouder dan het receptenboek.

<i>Publicatie</i>	<i>Museum nummer</i>	<i>Herkomst</i>	<i>Datering</i>
SM 46	tablet Cairo JdE 48217	Hawara, Fajoem	II/III AD
SM 47	tablet Louvre E 27145 B	Midden Egypte	II/III AD
SM 48	tablet Michigan 757	<i>Onbekend</i>	II/III AD
SM 49	tablet Keulen 1	Oxyrhynchus	II/III AD
SM 50	tablet Keulen 2	Oxyrhynchus	II/III AD
PGM IV.296-466	codex Bibliothèque Nationale gr. no. 574	Luxor	IV AD

Tabel 1

Het Louvre ensemble bestaat uit een loden plaatje en een figuurtje van klei met dertien naalden in een aardewerken pot (SM 47). In die samenstelling is het een unieke vondst. Het loden plaatje uit Hawara (SM 46) heeft twee paar gaatjes. Deze werden waarschijnlijk gebruikt om het tablet met een draadje vast te maken aan één of twee magische figuurtjes van was of klei. Helaas zijn die niet bewaard gebleven. De twee plaatjes uit Oxyrhynchus (SM 49 en 50) bevonden zich samen in een pot (tegenwoordig gebroken en incompleet). Zowel de tekst op de plaatjes als die op de pot werden door dezelfde magiër geschreven. Er is niets bekend over de vondstomstandigheden van het tablet dat zich tegenwoordig in Michigan bevindt (SM 48).

Het ritueel

Het recept is getiteld “een opzienbarend ritueel om een geliefde te binden” (*philtrokatadesmos thaumastos*). Als eerste maakt de magiër twee figuurtjes van was of klei. Het eerste is in de vorm van Ares, de Griekse oorlogsgod, met opgeheven zwaard in zijn linkerhand. Het andere poppetje is een vrouw wier armen en benen achter haar rug zijn vastgebonden als

een gevangene. De magiër bevestigt dan aan het vrouwenbeeldje iets dat met het slachtoffer in aanraking is geweest, zoals enkele haren of een lapje stof van de kleding. In het recept wordt dit simpelweg ‘materie’ (*ousia*) genoemd. Op deze manier krijgt het beeldje de identiteit van het slachtoffer (contactmagie). Vervolgens moet de magiër magische namen op de verschillende lichaamsdelen van het vrouwenbeeldje schrijven, van de ogen en oren tot de schaamstreek, billen en voetzolen. Het recept vervolgt dan:

Neem dertien koperen naalden en steek er één in haar hersenen, terwijl je zegt: “Ik doorboor jouw hersenen, NN.” En steek er twee in de oren, twee in de ogen, één in de mond, twee in de borst, één in de handen, twee in de schaamstreek en twee in de voetzolen, terwijl je iedere keer zegt: “ik doorboor NN lichaamsdeel van haar, NN, opdat ze zich niemand herinnert behalve mij, NN.” (PGM IV.321-28)

Waar in het recept NN staat (*deina* in het Grieks; NN is “nomen nominandum”) vult de magiër de naam van het slachtoffer, het lichaamsdeel of zijn cliënt in. Op die manier wordt het ritueel geactiveerd. Door het beeldje met dertien naalden te steken worden de gedachten en bewegingsvrijheid van het slachtoffer gebonden. Haar vrije wil wordt als het ware geprogrammeerd. Het recept gaat dan als volgt verder:

Neem een loden plaatje, beschrijf het met deze spreuk (die verderop volgt, JD), terwijl je hem ook reciteert. Bind het loden plaatje aan de beeldjes met een draad van een weefgetouw, nadat je er eerst 365 knopen in gemaakt hebt. Zeg zoals je hebt geleerd: “Abrasax, houd vast!” Plaats het naast het graf van iemand die te vroeg of gewelddadig gestorven is, wanneer de zon ondergaat. Zet er ook bloemen van het seizoen naast. (PGM IV.328-34)

In het recept volgt nu een spreuk van ongeveer 70 regels, die ik straks bespreek. Op de achterkant van het tablet schrijft de magiër dan ook nog een serie magische namen. De eerste is de zogenaamde *iaeô* formule, een palindroom, die ook in andere magische teksten uit die tijd voorkomt. De naam moet in de hartvorm (*kardia*) geschreven worden. Dat wil zeggen dat de palindroom op een nieuwe regel herhaald wordt terwijl de eerste en laatste letter steeds verwijderd worden totdat er één letter, de middelste, overblijft. Op die manier ontstaat een driehoek van letters met de punt naar beneden, de hartvorm (zie afb. 3). De magiër voegt dan nog een serie klanken toe, voornamelijk klinkercombinaties zoals *aô*, *ea*, *iô*, *uo*, *io*, etc, en een reeks magische letters, *kharaktêres* genoemd.

Vervolgens bevestigt de magiër het beschreven loden plaatje aan de poppetjes en deponeert ze bij zonsondergang in een graf van iemand die te vroeg of gewelddadig gestorven is, zoals eerder in het recept beschreven. De geesten van dergelijke gestorvenen werden als bijzonder kwaadaardig

iaēōbaphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerphabōēai
 aeōbaphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerphabōēa
 eōbaphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerphabōē
 baphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerphabō
 baphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerphab
 aphrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerpha
 phrenemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomenerph
 renemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomener
 enemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomene
 nemounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuomen
 emounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuome
 mounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonuom
 ounothilarikriphiaeueaiphirkiralithonu
 unothilarikriphiaeueaiphirkiralithonu
 nothilarikriphiaeueaiphirkiralithon
 othilarikriphiaeueaiphirkiralitho
 thilarikriphiaeueaiphirkiralith
 ilarikriphiaeueaiphirkirali
 larikriphiaeueaiphirkiral
 arikriphiaeueaiphirkira
 rikriphiaeueaiphirkir
 ikriphiaeueaiphirki
 kriphiaeueaiphirk
 riphiaeueaiphir
 iphiaeueaiph
 phiaeueaiph
 iaeueai
 aeuea
 eue
 u

Afb. 3: In hartvorm (kardia) gerangschikte palindroom van een uitgebreide iaēō-formule.

gezien. Gefrustreerd dat zij hun leven op aarde niet hadden kunnen voltooien, wilden ze wraak nemen op de levenden. Zij waren zodoende een makkelijke prooi voor magiërs om hen in vervloekingrituelen in te zetten.

Terwijl hij naar de ondergaande zon kijkt, reciteert de magiër een hymne in hexameters aan de zon. Hij houdt tegelijkertijd een stuk kleding, haar of gebeente van het lijk in zijn hand. In poëtische bewoordingen vraagt hij de zonnegod om de geest van de gestorvene uit de onderwereld omhoog te sturen. Hier wordt duidelijk het Egyptische idee verwoord dat de zonnegod 's nachts door de onderwereld vaart en de doden tot leven wekt.

Luister, zalige, want ik roep u aan, koning van hemel,
 aarde, chaos en onderwereld, waar dwalen

de zielen van mensen die ooit het licht aanschouwden,
 ik smeed u nu, zalige, onsterfelijke, heerser van de kosmos:
 wanneer u in de diepte der aarde gaat, het gebied der doden,
 stuur deze geest naar NN, in de middernachtelijke uren,
 van wiens lichaam ik dit overblijfsel in mijn handen houd,
 komend op bevel door uw dwang. (PGM IV.442-49)

Met deze aanroeping komt het ritueel ten einde. De magiër verlaat de begraafplaats in het vertrouwen dat de bevelen zoals beschreven op het loden plaatje correct zullen worden uitgevoerd.

De handelingen die in het recept voorgeschreven worden, kunnen we nu als volgt classificeren.¹

I. Het ritueel (296-335 + 406-62)

A. De magische poppetjes (296-328)

1. Mannelijk (= Ares) en vrouwelijk poppetje maken van was of klei (296-302)
2. Haar of stuk kleding van slachtoffer (*ousia*) bevestigen aan vrouwelijk poppetje (303)
3. Vrouwelijk poppetje beschrijven met magische namen (304-21)
4. Vrouwelijk poppetje met naalden doorboren (321-28)

B. Het tablet (328-35)

1. Loden tablet met spreuk beschrijven (en tegelijkertijd spreuk opzeggen) (328-30)
2. Tablet beschrijven met *iaeô* formule in hartvorm en *kharaktêres* (406-33)
3. Tablet aan poppetjes vastbinden met linnen draad met 365 knopen (330-32)

C. Het graf (332-34 + 434-62)

1. Tablet met poppetjes bij een graf deponeren, bij zonsondergang (332-33)
2. Seizoensbloemen naast het graf neerzetten (334)
3. Gebed tot de ondergaande zon met *ousia* van gestorvene in de hand (434-62)

Wanneer we dit schema met de artefacten vergelijken, valt meteen op dat geen van de magiërs het ritueel precies volgens de aanwijzingen van het recept heeft uitgevoerd (zie tabel 2). Het Louvre ensemble heeft weliswaar

¹ De schema's en tabellen die volgen zijn geïnspireerd op die van David Martinez in zijn publicatie van het Michigan tablet, SM 48 (Martinez 1991), maar wijken op meerdere punten af.

een vrouwenbeeldje van klei in de vorm van een gevangene, maar geen beeldje van Ares ($\approx A1$). Haar ledematen zijn niet beschreven met magische namen ($\neq A3$) en het tablet mist de *iaêo* formule en *kharaktêres* ($\neq B2$). Het Michigan tablet heeft deze formule en tovertekens echter wel en één van de Oxyrhynchus tabletten (SM 49) heeft iets soortgelijks. Het Hawara tablet heeft twee paar gaatjes, waarmee het eventueel aan één of twee magische beeldjes was vastgebonden ($=A1 + B3$). De Michigan en Oxyrhynchus tabletten waren waarschijnlijk zonder beeldjes begraven. De spreuk op deze drie tabletten spreekt echter wel over hoofdharen van het slachtoffer in de hand van de magiër. We mogen dus aannemen dat de magiër deze in het ritueel gebruikte als *ousia* (“materie”) om het slachtoffer fysiek te identificeren ($\approx A2$). Er zijn geen aanwijzingen dat *ousia* gebruikt werd in de Hawara en Louvre rituelen. Ongetwijfeld werden alle vijf tabletten in een graf begraven ($=C1$), maar of het ritueel op de begraafplaats werd uitgevoerd volgens de voorschriften van het recept (C2+3) zullen we nooit weten.

	Recept	SM 46	SM 47	SM 48	SM 49	SM 50
ritueel	I.A.1	(-)	-			
	I.A.2			-	-	-
	I.A.3					
	I.A.4		+			
	I.B.1	+	+	+	+	+
	I.B.2			+	-	
	I.B.3	(-)				
	I.C.1	+	+	+	+	+
	I.C.2					
	I.C.3					
+ grote overeenkomst met recept; - opvallend verschil met recept; (-) eventueel vergelijkbaar						

Tabel 2

De spreuk

De bevelen aan de geest van de overledene (*nekudaimon*) staan beschreven in een lange spreuk van ongeveer 70 regels (PGM IV.335-406). De *nekudaimon* moet naar het slachtoffer gaan, waar ze zich ook maar bevindt,

en bezit van haar nemen. Hij moet haar vervullen met een razende liefde voor de cliënt en verhinderen dat ze met een andere man slaapt. Ze mag geen rust hebben zolang ze niet naar de cliënt komt en zich aan zijn verlangens onderwerpt. Zodra de *nekudaimon* de bevelen heeft uitgevoerd, zo belooft de magiër, zal hij hem weer vrijlaten.

De spreuk is helder gestructureerd. In de aanhef worden eerst de goden van de onderwereld aangeroepen en vervolgens de demonen en overledenen die op de begraafplaats aanwezig zijn. De magiër beveelt hun de *nekudaimon* bij te staan in zijn taak. Dan volgen de drie bevelen aan de *nekudaimon* afgewisseld met twee bedreigingen. Als eerste dreigt de magiër de “angstaanjagende en vreeswekkende naam” uit te zullen spreken: “bij het horen van de naam zal de aarde zich openen, demonen zullen in angst vervallen en rivieren en rotsen zich splijten” (PGM IV.357-61). Als tweede dreigement beweert de magiër niemand minder dan een god te zijn: “Want ik ben Barbaradonai, die de sterren verbergt, de sprankelende heerser van de hemel, de gebieder van de kosmos, etc.” (PGM IV.385-87). Ter afsluiting roept hij de *nekudaimon* aan “bij de angstaanjagende en grote *Iaêo baphrenemoun othi larikriphia eueai phirkiralithon uomen er phabôeai*” (PGM IV.397-99; de naam is een palindroom, vgl. afb. 3).

De structuur van de spreuk zoals voorgeschreven in het recept kan dus als volgt worden ontleed.

II. De spreuk (335-406)

- A. Aanroeping van de onderwereldgoden (335-42)
- B. Aanroeping van de demonen en overledenen (*daimones*) op de begraafplaats (342-47)
- C. Aanroeping van de overledene in het graf (*nekudaimon*) (347-406)
 1. Eerste bevel om slachtoffer te binden (347-56)
 2. Eerste dreigement – de gruwelijke naam (356-67)
 3. Tweede bevel (367-84)
 4. Tweede dreigement – *Barbaradonai* (385-94)
 5. Derde bevel (395-96)
 6. Afsluitende aanroeping – *iaeô* formule (396-406)

Geen van de vijf tabletten wijkt af van deze structuur, maar op het niveau van de afzonderlijke secties en fraseologie is er ruime variatie, zowel in vergelijking met het recept als onderling. Tabel 3 maakt inzichtelijk hoe de vijf versies zich in hun tekststructuur tot elkaar en het recept verhouden. Secties C.5 en 6 komen op geen enkel tablet voor en sectie C.4 enkel op het Michigan tablet (SM 48). Dit suggereert dat de spreuk van het

recept een bewerking is van een oorspronkelijk kortere spreuk. Deze spreuk eindigde met sectie C3 zoals het geval is op de tabletten van Hawara (SM 46), het Louvre (SM 48) en Oxyrhynchus (SM 50). De afsluitende regel van sectie C.3, “als je dit voor mij uitvoert, laat ik je meteen (weer) vrij”, lijkt inderdaad een logische conclusie van de spreuk. Wat nog volgt in de versie van het recept (C4-6) is eigenlijk niet meer dan herhaling van wat al gezegd is.

	Recept	SM 46	SM 47	SM 48	SM 49	SM 50
spreuk				* (1)		
					* (1-5)	* (1-4)
	II.A	+ (1-3)	+ (1-3)	+ (2-4)	+ (6-11)	- (5-8)
	II.B	+ (4-6)	+ (3-6)	+ (4-6)	+ (11-16)	- (8-11)
	II.C.1	+ (6-12)	+ (6-11)	+ (6-10)	+ (16-27)	- (12-14 // 17-31)
				* (10-14)		
	II.C.2	+ (12-18)	+ (11-17)	+ (14-19)	+ (28-38)	- (14-16 // 32-48)
	II.C.3	+ (18-27)	+ (17-28)	- (19-26)	- (38-39)	+ (48-72)
				* (26-40)		
					* (39-83)	
	II.C.4			+ (40-47)		
	II.C.5					
	II.C.6					
	+ grote overeenkomst met recept; - ietwat verschillend van recept; * niet in recept					

Tabel 3

Op het niveau van de fraseologie is er onderling ook opvallend veel variatie. Geen enkele zin van het ene document is woordelijk gelijk aan dezelfde zin in een ander document. De variatie bestaat uit 1) passages die zijn toegevoegd of achterwege gelaten, 2) afwijkende formuleringen en 3) situatieafhankelijke informatie, zoals naam van cliënt en slachtoffer. In geen van deze gevallen wordt de betekenis of toepassing van de spreuk wezenlijk veranderd. Een paar voorbeelden voldoen om een indruk te krijgen.

De aanroeping begint met “Ik leg deze vervloekingspreuk (*katadesmos*) bij jullie neer”, waarna de onderwereldgoden één voor één genoemd worden. In de twee Oxyrhynchus tabletten echter wordt deze regel voorafgegaan door een bruusk “Laat Matrona, die Tagene baarde, wier *ousia* je

hebt, houden van Theodoros, die Techôsis baarde, gedurende haar hele leven, snel, snel, vlug, vlug” (SM 49.2-5; ≈50.1-4). De langste van de twee eindigt met een sectie van 40 regels die in geen enkel ander tablet voorkomt en twee metrische passages bevat (SM 49.39-83). De magiër in Oxyrhynchus maakte dus ofwel gebruik van een alternatief recept of veroorloofde zich veel vrijheid bij het kopiëren van de spreuk.

De onderlinge afwijkingen in standaardformuleringen beperken zich vooral tot synoniemen van werkwoorden, voegwoorden en voorzetsels. In enkele gevallen varieert de volgorde in een opsomming. In het Hawara tablet gebruikt de schrijver datieven in plaats van de gebruikelijke accusatieven in de standaardformulering “van jaar tot jaar, maand tot maand, dag tot dag, uur tot uur, nacht tot nacht” (SM 46.4-5). In het Louvre en Oxyrhynchus tablet (SM 47 en 49) worden de naamvallen zelfs door elkaar gebruikt. De verwarring kan misschien verklaard worden door aan te nemen dat deze magiërs kopieerden van een origineel waarin veelvoorkomende woorden werden afgekort.

Een ander interessant voorbeeld van hoe magiërs van hun origineel kopieerden doet zich voor met de situatieafhankelijke informatie. Het recept laat ruimte om de naam van de *nekudaimon* in te vullen zoals in dit bevel (cursief in de vertaling): “Wek jezelf op voor mij, *wie je ook mag zijn, man of vrouw!*” (PGM IV.347-48). In het Louvre tablet heeft de magiër op deze plekken de naam ‘Antinoös’ ingevuld. De magiër voerde zijn ritueel dus uit bij het graf van een zekere Antinoös.² De magiër uit Oxyrhynchus was hier echter onzorgvuldig. Op beide tabletten kopieerde hij blindelings de brontekst, “wie je ook mag zijn.” Op het tweede tablet voegde hij daarna de naam ‘Kames’ toe boven de regel (SM 50.12). Is het mogelijk dat hij de tabletten thuis uit een receptenboek gekopieerd had en de naam van de overledene pas toevoegde op het moment dat hij een geschikt graf op de begraafplaats had gevonden? Waarschijnlijk was hij gewoon slordig. Zoals blijkt uit dit bevel aan de *nekudaimon* gebruikte hij hoofdhaar van het slachtoffer om haar fysiek te identificeren: “Bind Matrona, die Tagene baarde, wier hoofdhaar je hebt, in liefde aan Theodoros, die Techosis baarde” (SM 50.19-23). In het recept stond er geen verwijzing naar hoofdhaar, maar simpelweg *ousia* (“materie”). De magiër

² In de eerste publicatie van de vondst identificeerde Pierre du Bourguet de aangeropen geest met de beroemde geliefde van keizer Hadrianus (du Bourguet 1975). Deze Antinoös verdronk in 130 n.Chr. in de Nijl toen Hadrianus een bezoek aan Egypte bracht. Op de plek van zijn verdrinkingsdood stichtte de keizer de stad Antinoöpolis in Midden Egypte. De suggestie is aanlokkelijk, maar onbewijsbaar. Antinoös was een populaire naam in Romeins Egypte, in het bijzonder na de deïficatie van Hadrianus’ geliefde.

kon zo de spreuk afstemmen op wat voorhanden was (bv. hoofdhaar, nagel, een stuk kleding). In dit geval paste de magiër de tekst slechts driemaal aan; in de andere gevallen kopieerde hij achteloos het woord *ousia* van het origineel. In één geval corrigeerde hij zichzelf terwijl hij aan het schrijven was: “Bind Matrona, [die] Tagene baarde, van wie je deze *ousia* — haar hoofdharen — hebt” (SM 49.19-21).

Ondanks deze verschillen is de verwantschap tussen de loden plaatjes dusdanig groot dat we mogen concluderen dat de magiërs gebruik maakten van een receptenboek bij het uitvoeren van het ritueel. Maar hoe verklaren we de verschillen? Ten eerste is het zeer aannemelijk dat geen receptenboek gelijk was aan een ander. Er was geen centraal scriptorium waar identieke receptenboeken voor het gehele land werden geproduceerd. De afwijkingen in de tekst kunnen dus gedeeltelijk aan kopiïsten toegeschreven worden. Een recept voor hetzelfde ritueel zag er zodoende in Oxyrhynchus iets anders uit dan in Hawara. Bovendien bezaten de meeste magiërs waarschijnlijk geen zorgvuldig gekopieerde — en dus dure — receptenboeken zoals die van de Thebaanse Magische Bibliotheek. Veeleer kopieerden ze recepten op losse vellen papyrus en wisselden die onderling uit, soms geïncorporeerd in een brief. Iedere keer dat het recept gekopieerd werd, werd de tekst ongetwijfeld iets veranderd, al was het alleen maar uit eerezucht en de behoefte om de eigen expertise aan vriend of collega te tonen.

Een bijkomende oorzaak is dat de magiërs hun recepten waarschijnlijk slechts als een sjabloon zagen zonder enige canonieke status. Ze kopieerden de tekst slechts met een half oog uit het receptenboek en steunden ongetwijfeld enigszins op hun geheugen. De intentie was niet woordelijke, maar structurele en thematische overeenkomst. In contracten kunnen we dezelfde houding ten opzichte van het kopiëren van een brontekst observeren. Deze houding stond de magiërs dan ook toe secties toe te voegen of weg te laten zonder dat dit in hun ogen het beoogde effect van het ritueel teniet deed. Eventueel werd deze keuze door economische factoren bepaald: des te meer de cliënt bereid was te betalen, des te langer de spreuk werd.

Huwelijk of seks?

Waar werd dit ritueel nu eigenlijk precies voor gebruikt? Eén theorie stelt dat dergelijke rituelen om een vrouw naar het huis en bed van een man te leiden (*agôgê* in het Grieks) functioneerden in een omgeving waar vaders en broers de seksualiteit van dochters en zusters angstvallig bewaakten om de eer van de familie voor schande te bewaren (Winkler 1991 en

Faraone 1999). Het eigenlijke doel van het ritueel was het verkrijgen van een geschikte huwelijkspartner uit een goeude familie. De agressie van het ritueel was dus niet ingegeven door vrouwenhaat, maar blijkt zo een algemene projectie van de frustratie van verliefde jongemannen die geen toegang krijgen tot het object van hun liefde. Het ritueel kanaliseert hun gevoelens van passie en onmacht. Tegelijkertijd bood het besef dat jongemannen dergelijke rituelen in het geheim zouden kunnen laten uitvoeren een excuus aan vaders en broers als hun dochter/zuster aan hun controle ontsnapte en verliefd werd op een ongewenste partner. Men kon de schuld altijd op magie afschuiven. Gezichtsverlies bleef op die manier voor iedereen beperkt.

Deze analyse baseert zich meer op moderne inzichten in de etnografie en psychologie van schaamteculturen dan op de magische teksten zelf. Bij nader inzien lijken de rituelen zich eerder te richten op seksueel actieve vrouwen die beschikbaar waren of tot overspel te verleiden waren (Dickie 2000). In het corpus van erotische spreuken (ongeveer 50 documenten), zijn er geen expliciete verwijzingen naar een huwelijk. Het veelvoorkomende bevel dat het slachtoffer voor de rest van haar leven aan de cliënt onderworpen moet blijven zou natuurlijk wel in deze context begrepen kunnen worden. In het Hawara tablet wordt het als volgt verwoord:

Sleur Heronous bij haar haren en ingewanden naar mij, Posidonios, ieder uur voor altijd, 's nachts en overdag, totdat Heronous naar mij, Posidonios, komt en onafscheidelijk van me is tot de dood, zodat ik haar, Heronous, die Ptolemais baarde, onderdanig heb, ik Posidonios, die Thsenoubasthis baarde, voor de gehele periode van mijn leven, snel, snel, vlug, vlug. (SM 46.22-27)

Behalve de naam geven de spreuken geen informatie over de identiteit en status van het slachtoffer. Of het altijd onschuldige maagden waren is echter twijfelachtig. De spreuk in het recept beveelt de *nekudaimon* het slachtoffer op te sporen: “ga naar iedere plek en naar ieder huizenblok en naar ieder huis en grijp en bind (haar)” (PGM IV.348-49). De magiër uit Oxyrhynchus voegde aan dit lijstje toe: “en naar iedere bar (*kapèlion*)” (SM 49.19 en SM 50.19). Deze bewuste toevoeging suggereert dat Matrona, het slachtoffer van de spreuk, allesbehalve thuis opgesloten zat. Zij was eerder een prostituee dan een maagd. De spreuk in het recept voorziet ook in het geval van overspel: “Weerhoud haar van eten en drinken en sta niet toe dat zij een ervaring heeft met een andere man voor plezier, *zelfs niet haar echtgenoot*, behalve met mij alleen” (PGM IV.372-76). Geen van de vijf loden plaatjes bevat deze expliciete verwijzing naar de echtgenoot, maar het Michigan tablet heeft wel een suggestieve variant in een andere passage: “bind Kopria (...) opdat ze niet vaginaal noch anaal genomen

wordt en geen plezier heeft *met een andere jongeling of andere man*, behalve met Ailourion alleen” (SM 48.7-9 en 22). Deze toevoeging doet vermoeden dat Kopria geregeld omgang had met jongelingen en volwassen mannen.

Het lijkt dus aannemelijker dat de cliënten, in plaats van een huwelijk, zich wilden verzekeren van de onvoorwaardelijke en onverdeelde attentie van seksueel actieve vrouwen met wie ze geen formele relatie aan wilden gaan, zoals prostituees en getrouwde vrouwen (Dickie 2000: 571). Dit verklaart ook beter dan het huwelijksmodel waarom dezelfde formules gebruikt werden voor rituelen om een man naar een vrouw te lokken of een man naar een andere man of een vrouw naar een vrouw (Montserrat 1996: 136-62). De rituelen gaan immers over seksuele activiteit, niet over formele, sociaal aanvaarde relaties.

Grieks-Egyptische magie

Het ritueel is een typisch voorbeeld van Grieks-Egyptische magie. Zowel in de uitvoering als het taalgebruik combineert het Griekse en Egyptische elementen (Ritner 1993:112-190 en Faraone 2002). Bovendien verraden meerdere namen van de aangeropen bovennatuurlijke machten een Joodse herkomst of Semitische etymologie.

Het recept noemt het ritueel een *katadesmos*, een “ritueel om te binden”. Dit is de gebruikelijke technische term voor Griekse vervloekingrituelen met behulp van beschreven loden plaatjes (*defixio* in het Latijn; Gager 1992). De plaatjes werden opgerold, eventueel met spijkers doorboord en in een graf of waterput gedeponerd. Ongeveer 1600 dergelijke vervloekingtabletten zijn gevonden, daterend van de zesde eeuw vóór Christus tot het eind van de Romeinse periode. De vroegste voorbeelden zijn gevonden in Athene en Sicilië, maar later werden ze in het gehele Romeinse rijk gebruikt. Soms begroef men het tablet met een loden poppetje met vastgebonden of verdraaide handen en voeten. Het hierboven beschreven ritueel is duidelijk geënt op dit Griekse gebruik. Tegelijkertijd leent het ook elementen van het Egyptische execratieritueel. Egyptische priesters voerden deze rituelen gedurende de gehele faraonische periode uit. Poppetjes van klei of was werden eerst beschreven met de namen van buitenlandse vorsten of demonen en dan ritueel verminkt of zelfs vernietigd om te verhinderen dat de genoemde personen en wezens de faraonische staat zouden kunnen aanvallen — een vorm van “preemptive warfare” dus. Deze poppetjes werden altijd in de vorm van een gevangene uitgevoerd, precies zoals het

Louvre poppetje (SM 47; afb. 2). Volgens het recept moet het poppetje ook met magische namen beschreven worden. Execratiepoppetjes werden ook vaak in een kruik begraven. Hoewel het recept dit niet voorschrijft, zijn de Louvre en Hawara objecten toch in een kruik gevonden (SM 47 en SM 49-50).

De namen van de aangeroepen goden en demonen zijn van Griekse, Egyptische en Semitische afkomst. Enkele zijn traditioneel, maar de meeste zijn eerder *abracadabra* dan reële namen. De aanhef van de spreuk biedt een goed voorbeeld.

Ik leg deze vervloekingspreuk bij jullie neer, goden en godinnen van de onderwereld,

Pluto *uesmigadôth*

en Kore Persefone Ereschigal

en Adonis, die ook *barbaritha* genoemd wordt,

en Hermes van de onderwereld *thoouth*

en Anubis, de machtige, *psêriphtha*, die de sleutels tot de onderwereld heeft. (SM 46.1-3)

Dit is een bonte mengeling van culturen. De onderwereldgoden zijn Grieks (Pluto, Kore Persefone en Hermes), Babylonisch (Ereschigal), Foenicisch (Adonis — al in de Archaïsche periode opgenomen in het Griekse pantheon) en Egyptisch (Anubis). De schuingedrukte namen zijn niet conventioneel, maar wel heel gebruikelijk in Grieks-Egyptische magie. Volgens de magiërs zijn het de authentieke namen van de goden, enkel bekend aan ingewijden. De goden luisteren naar wie ze uitspreekt. Deze artificiële namen, tegenwoordig *voces magicae* (“magische klanken”) genoemd, zijn onvertaalbaar maar hebben vaak een Egyptische of Semitische etymologie. Zo is de naam *thoouth* te herleiden tot Thoth, de naam van de Egyptische god van de wijsheid, die algemeen met Hermes gelijkgesteld werd. In de andere tabletten wordt *thoouth* nog gevolgd door de namen *phôkensepseu arektathou misonktaik*, die verder niet herleid kunnen worden. *Psêriphtha* is waarschijnlijk een verbastering van Egyptisch “de zoon van (de god) Ptah,” een epitheton dat verder onbekend is voor Anubis. De naam *uesmigadôth*, hier met Pluto geassocieerd, is in andere spreuken de eerste naam van een langere reeks namen (bijv. PGM II.32-34).

Deze interesse voor magische klanken hangt nauw samen met een ander belangrijk kenmerk van Grieks-Egyptische magie. De magiërs buiten de functie van schrift om klanken zichtbaar te maken ten volle uit. Schrift geeft taal immers een fysieke kwaliteit: je kunt klanken en woorden *zien* en *aanraken*. Met behulp van het Griekse alfabet konden de spellingen van namen van goden en demonen gemanipuleerd en zodoende van extra

rituele kracht voorzien worden. Zo hadden magiërs een voorliefde voor palindromen (bijv. *ablanathanalba*) en klinkercombinaties (*aeëiouô*), omdat ze in geometrische patronen geschreven konden worden, zoals in een vierkant, ruitvormig of hartvormig (afb. 3 en 4). Omdat deze technieken enkel met een alfabetisch schrift kunnen worden toegepast, is het zeer aannemelijk dat Grieks-Egyptische magie allereerst in het Grieks geschreven en ontwikkeld werd en pas in tweede instantie ook in lokale talen zoals Demotisch Egyptisch en Aramees werd omgezet.

A E H I O Y Ω E H I O Y Ω A H I O Y Ω A E I O Y Ω A E H O Y Ω A E H I Y Ω A E H I O Ω A E H I O Y	A E H I O Y Ω E H I O Y Ω H I O Y Ω I O Y Ω O Y Ω Y Ω Ω	A E H I O Y Ω E H I O Y Ω H I O Y Ω I O Y Ω O Y Ω Y Ω Ω
vierkant (“plinthion”)	helling (“klima”)	vleugel (“pterugion”)

Afb. 4: Voorbeelden van in geometrische patronen geschreven palindromen.

Deze eclecticische vorm van magie is ongetwijfeld ontstaan in de stedelijke centra van Hellenistisch Egypte, waar Egyptenaren, Grieken en Joden naast en met elkaar leefden. De stedelijke, multiculturele omgeving vroeg om een vorm van magie die individuen de mogelijkheid bood om met behulp van bovennatuurlijke machten de sociale competitie in de meertalige, interculturele wereld van alledag aan te gaan. Grieks-Egyptische magie was dus een gevolg van de demografische en sociale veranderingen die Alexander de Grote en zijn opvolgers veroorzaakten toen zij het Midden Oosten onder Grieks bestuur brachten. Oude rituelen werden zo aangepast en geschikt gemaakt voor een nieuwe tijd.

Literatuur

- DU BOURGUET, P. 1975. Un ancêtre des figurines d'envoûtement percées d'aiguilles, avec ses compléments magiques au Musée du Louvre, in: *Institut Français d'Archéologie Orientale, Livre du Centenaire 1880-1980*, Cairo, 225-238.
- DANIEL, R.W. en F. MALTOMINI 1990-92. *Supplementum Magicum I-II*, Keulen.
- DICKIE, M.W. 2000. Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?, *The Classical Quarterly, New Series*, 50.2, 563-583.

- FARAONE, C.A. 1999. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, Mass.
- FARAONE, C.A. 2002. The Ethnic Origins of a Roman-Era Philtrokatadesmos (PGM IV.296-466), in P. Mirecki en M. Meyer (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden, 319-343.
- GAGER, J.G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. New York en Oxford.
- MARTINEZ, D.G. 1991. *P. Michigan XVI: A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*. Atlanta.
- MONTSERRAT D. 1996. *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*. Londen, New York.
- PREISENDANZ, K. 1928-31. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri I-II*. Leipzig (tweede, herziene editie: Henrichs, A. 1973-74, Stuttgart).
- RITNER, R.K. 1993. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
- WINKLER, J.J. 1991. The Constraints of Eros, in: C. A. Faraone en D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 214-243.

EEN SCHAAL IN DE MANESCHIJN

REMKE KRUK

Magische schalen

Zo'n vijf-en-twintig jaar geleden stonden wij in het museum voor islamitische kunst in Cairo met aandacht de prachtige magische schalen te bekijken die daar waren tentoongesteld. Ze dateerden uit de veertiende eeuw. De gedachte kwam bij ons op dat veel van die middeleeuwse traditionele gebruiken, vooral op het gebied van de magie, in Egypte gewoon hebben voortgeleefd, en zou het niet mogelijk zijn dat je op de kopermarkt gewoon nog magische schalen kon kopen? We gingen op zoek, en het bleek geen enkel probleem te zijn. Ze waren meestal van een wat ander type dan de schalen uit het museum, maar er waren er genoeg. De winkel naast ons pension had zelfs een hele stapel, want toeristen kochten die leuke koperen kommen met een paar Arabische woorden erop heel graag, zonder overigens enig idee te hebben wat ze aanschaften.

Wijde koperen kommen, met Arabische inscripties erin, soms alleen de naam van God en een enkele vrome formule, soms hele Koranverzen. De maat kon verschillen. Sommige hadden binnenin nog een klein kommetje met gestileerde sleuteltjes hangend aan de rand. Het kommetje kon draaien. Andere schalen hadden geen bakje, maar een los bosje sleuteltjes dat aan een gaatje in de rand kon worden vastgemaakt (Zie afbeelding 1).

Worden die nu nog veel gebruikt? vroegen we de verkoper. Nou nee, 't was meer iets van zijn moeder. En wat moest je er dan precies mee doen? Waar dienen ze voor? O, je moest ze gebruiken als je erg geschrokken was, een emotionele schok had gehad waardoor je geestelijk en lichamelijk ontregeld was. Je moest dan de schaal vullen met water en hem 's nachts buiten in het maanlicht zetten. 's Morgens moest je er dan met de sleuteltjes goed doorheen roeren, en dan moest je het water opdrieken. Hielp dat niet, dan de volgende nacht opnieuw.

Schrikschalen waren het dus, een speciaal type van magische schaal (zie afbeelding 1 en 2). Wat de verkoper ons vertelde klopte perfect met wat er in de literatuur over geschreven is.



Afb. 1: Schrikschaal, ca. 1985 in Cairo gekocht. Binnenin een draaibaar kleiner bakje met gestileerde sleuteltjes.



Afb. 2: Schrikschaal, ook ca. 1985 in Cairo gekocht. Deze schaal heeft geen binnenbakje maar een gaatje in de rand waar een los sleutelbosje aan bevestigd kan worden.

Koran en magie

Zoals we al zeiden hadden al die schalen inscripties, en dat waren allemaal islamitische teksten. Het brengt ons direct op de vraag hoe magie en islam zich tot elkaar verhouden. Erkent de islam het bestaan van magie en tovenarij, en wat is er op dat gebied verboden en toegestaan? Wat het eerste

punt betreft: ja, de islam erkent het bestaan van magie, en die komt ook in de Koran al aan de orde. Sura (hoofdstuk) 113 gaat helemaal over tovenarij:

Zeg: “Ik zoek bescherming bij de Heer van de doorbraak
Tegen het kwaad van wat Hij geschapen heeft,
Het kwaad van een duistere nacht die opdoemt,
Het kwaad van haar die op de knopen blazen,
En het kwaad van een afgunstige in zijn afgunst”.

“Het kwaad van haar die op de knopen blazen”. De 14^e-eeuwse geleerde Ibn Khaldûn (1958 III, 160) vertelt ons, aansluitend bij oudere bronnen, wat er aan de hand was. De Profeet was onder een betovering gebracht die maakte dat hij dacht dat hij iets deed terwijl hij het in werkelijkheid niet deed. Het tovermiddel (welke vorm dat had, vertelt Ibn Khaldûn niet) was in een kam gedaan, de kam was in vlokken wol gewikkeld en die weer in het schutblad van de bloeiwijze van een palm, en het geheel was begraven in de bron van Dharwân. God openbaarde toen het Koranvers over de knopenblaasters, en, zo vertelt Mohammeds vrouw ‘A’isha, “zo gauw de Profeet dat vers reciteerde over de knoop die om dat tovermiddel heen zat, ging hij los”. En daarmee was de betovering verbroken.

Kwaadaardige en niet-kwaadaardige magie

Het voorbeeld laat zien dat de magie een vanzelfsprekend onderdeel was van de cultuur waarin de islam ontstond. Ze is door de islam ook altijd au sérieux genomen. Tovenarij wordt door de islam verboden, maar in de praktijk ligt het met dat verbod niet zo eenvoudig. Het is duidelijk dat tovenarij waarmee men anderen kwaad wil doen slecht is, maar veel magie heeft andere doelen. Het kan immers ook gebruikt worden om kwaad ongedaan te maken of om er bescherming tegen te bieden. Ook kan magie steun bieden om ergens succes in te hebben. Dat kan bijvoorbeeld een maatschappelijk doel zijn (een examen halen bijvoorbeeld). Een terrein waarop het gebruik van magie welig tiert is dat van de liefde. Langs magische weg kan men proberen iemand verliefd te maken, of kan men proberen een rivaal in de liefde uit te schakelen. Dat de grens tussen kwaadaardige en goedaardige magie daarbij al gauw niet scherp meer is zal duidelijk zijn.

Wat de zaak nog ingewikkelder maakt is dat bij magie veel gebruik wordt gemaakt van islamitische elementen: de naam van God, Koranversen, vrome formules. In de beleving van de mensen vallen godsdienst en magische praktijk daarbij vaak samen. Heel sterk geldt dat voor alle magie waarmee men zich tegen kwaad probeert te beschermen. In die vorm is

magie bijna geruisloos in de praktijk van het islamitische leven opgenomen. Overal worden islamitische heilige teksten of -symbolen gebruikt om bescherming tegen allerlei onheil te zoeken of om eenmaal aangericht onheil weer ongedaan te maken. Miniatuur-Korans worden aan een kettingje om de hals gedragen, of aan de binnenspiegel van de taxi opgehangen. Amuletten in de vorm van een hand, een hoefijzer, een maansikkel, een peer, een sleutel, een hart, met Koranverzen erop, blauwe balletjes eraan, gestileerde ogen erop, ze zijn overal te vinden. Een van de soorten kwaad waartegen men zich te weer moet stellen is het boze oog, een aangeboren kracht die sommige mensen hebben om kwaad te veroorzaken en die geactiveerd wordt door jaloezie. Zowel de ogen op de amuletten als de kleur blauw beschermen tegen het boze oog, en de daarmee gecombineerde beschermende Koranteksten zijn natuurlijk tegen alles effectief.

Juist in deze sfeer ziet men dat symbolen die, in wat voor context dan ook, als machtig en belangrijk worden ervaren, moeiteloos worden geassimileerd



Afb. 3: Voorbeelden van beschermende amuletten.

en geïslamiseerd. Het hoefijzer en het hart zijn goede voorbeelden, en veel eerder gebeurde dat al met het hand-symbool, waarvan de vijf vingers geassocieerd werden met de vijf leden van de heilige familie: de profeet Mohammed, zijn dochter Fâtima, haar man ‘Alî en hun zonen Hasan en Husayn. Een uitgebreid overzicht van al deze zaken geeft Kriss (1960).

Toverpraktijken, vroeger en nu

Hierboven citeerden we Ibn Khaldun en zijn toelichting bij het Koranhoofdstuk over de knopenblaasters. Dat verhaal laat nog veel vragen onbeantwoord, zoals de vraag hoe die bezwering of betovering zelf er nu precies uitzag, en Ibn Khaldûn licht het nader toe met eigen observaties. Hij heeft gezien, zegt hij, hoe een tovenaar eerst een afbeelding maakte van de persoon die hij wilde betoveren en daarna toverspreuken uitsprak over die afbeelding, waarbij hij op de afbeelding spuugde. Hij was bovendien een overeenkomst met de *jinn*, geesten, aangegaan om hem te helpen bij het spugen. Tenslotte “legde hij een knoop op de afbeelding in een voorwerp dat hij daar speciaal voor in orde had gemaakt, want hij beschouwde het leggen van knopen en het aan elkaar hechten van dingen als goed voor het welslagen van magische handelingen”. De adem die hij over de afbeelding blies tijdens het spugen maakte de betovering effectief, zodat er met de betoverde persoon inderdaad gebeurde wat de tovenaar van plan was.

Ibn Khaldun’s verhaal lijkt misschien iets van lang geleden, maar het soort praktijken dat hij beschrijft is in het Egypte van vandaag aan de orde van de dag. Wie iets gedaan wil krijgen dat langs natuurlijke weg niet wil lukken, gaat naar een sheikh toe die de toverkunst beheerst en legt hem het probleem voor. De sjeikh kan dan een middel maken om het beoogde doel te bereiken. Hij maakt daarbij gebruik van zijn contacten met *jinn*, geesten. Die geesten moeten dan bijvoorbeeld, in opdracht van hun hoofdman, het lichaam van het slachtoffer binnendringen en daar kwaad aanrichten.

Voorbeeld: De boze nicht

Een van mijn collega’s, een groot kenner van het modern Egyptisch en van volksgebruiken, bewoonde tijdelijk de flat van een bevriend echtpaar, waarvan de echtgenoot Egyptenaar was en de vrouw Duits. Op een dag vond zijn bediende een vreemd bundeltje onder het bed, en hij wist onmiddellijk dat hij met een tovermiddel te doen had. Er werd een sjeikh

ingeschakeld om het bundeltje (waar een aantal vreemde substanties in zaten, zoals apenpoep) los te maken en de betovering onschadelijk te maken. Door navraag bij het echtpaar kwam mijn collega erachter wat er aan de hand was. De Egyptische echtgenoot had een nicht, die erop gerekend had met haar neef te trouwen, zoals in Egypte heel gebruikelijk is. Maar de neef was plotseling komen aanzetten met een Duitse vrouw. Langs magische weg -het tovermiddel onder hun bed- probeerde de nicht toen om het seksuele leven van het echtpaar te ontregelen en zo het huwelijk op de klippen te laten lopen.

Toverboeken

Wie meer wil weten over dit soort praktijken kan natuurlijk in de leer gaan bij een sjeikh, maar hij kan ook gewoon naar de boekwinkel gaan, bij voorkeur een van de boekwinkeltjes in het oude hart van Cairo, het gebied rond de Azhar-moskee en de Husein-moskee. Daar is ook de bazar waar toeristen graag hun souvenirs kopen. De middeleeuwse Arabische toverboeken, in steeds nieuwe drukken, zijn daar gewoon te koop, en ook nieuwe boeken van hedendaagse auteurs die in feite niets anders zijn dan een selectie van materiaal uit de middeleeuwse boeken. Een auteur die al-Tūkhī heet, en die blijkens de tekst op de omslag van zijn boeken in zijn praktijk in Gizeh te consulteren is (of in elk geval was), heeft een hele rij van zulke boeken op zijn naam staan.

Alles is in die boeken te vinden. Hoe men iemand dood krijgt, hoe men een vrouw verliefd kan maken, hoe men kinderen moet laten stoppen met huilen, of honden laten stoppen met blaffen. Hoe men een rivaal in de liefde impotent kan maken, of een vrouw onvruchtbaar. Hoe men de gunst van een machthebber kan verwerven. Hoe men een ei door een flessenhals krijgt. Magische bestrijding van allerlerlei soorten ongedierte.

Is een toverboek misschien een gewoon huishoudelijk artikel? Ik kreeg die indruk, toen ik eens op een houten krukje zat te wachten bij een klein winkeltje, zo'n winkeltje waar men blijkjes Fanta verkoopt, pakken biskwietjes, goedkope schriftjes, ballpoints, papieren zakdoekjes, en ook nog wat populaire traditionele volksboeken over ridders en helden. Op zo'n boek zat ik te wachten. Een klein meisje kwam aangerend, stak een handje met geld over de toonbank en zei: "De Zon astublieft!" Het gevraagde artikel, een dik boek, werd haar meteen aangereikt, en ik begreep wat het was: de *Zon der Kennis* van al-Būnī, een beroemd toverboek uit de dertiende eeuw. Er staan vele toverrecepten in, zelden kwaadaardig overigens,

en vooral ook heel veel over het magische nut van specifieke hoofdstukken en verzen uit de Koran.¹

Boeken contra tovenarij

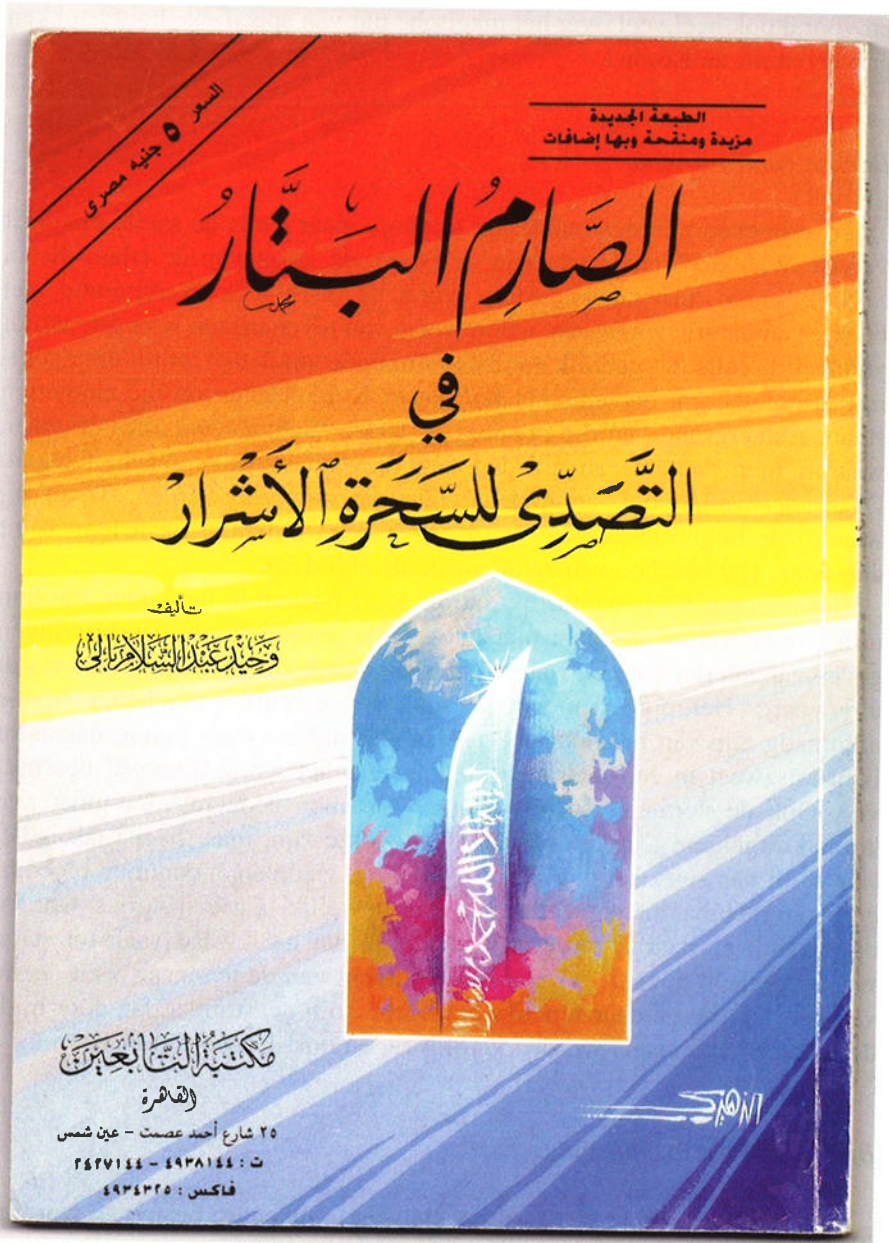
Toverboeken zijn dus makkelijk te koop, maar sinds de snelle opkomst van de Wahhabitische vorm van de islam, de vorm van de islam die in Saoedi-Arabië staatsgodsdienst is, wordt de markt ook overstromd met boekjes en pamfletten waarin iedere vorm van tovenarij ten strengste wordt afgekeurd. Zelfs het gebruik van beschermende amuletten wordt door sommigen afgewezen, ondanks het feit dat er Koranteksten op die amuletten staan. Achtergrond van die houding is dat de Wahhabiteten alles afwijzen waarbij men aan iets anders dan God bovennatuurlijke macht toekent. Daaronder vallen ook amuletten, want dat zijn voorwerpen. Tovenarij waarbij de hulp van geesten wordt ingeroepen is natuurlijk helemaal uit den boze. Dat beschouwen ze allemaal als afgoderij.

Het interessante is natuurlijk dat dit soort boeken in het kader van hun uitleg over wat er allemaal niet mag, vaak gedetailleerde beschrijvingen geven van allerlei vormen van tovenarij en van de manier waarop die wordt uitgevoerd. Het oproepen van geesten, het gebruik van elementen die afkomstig zijn van het lichaam van het slachtoffer, zoals haren, nagels of lichaamszweet in een gedragen kledingstuk, het wordt allemaal beschreven. Ook de vormen van betovering waar men beducht voor moet zijn komen uitgebreid aan de orde. Dat kan ziekte zijn, maar heel vaak is het een vorm van seksueel ongerief: impotentie, vaginisme, continue bloedingen, onvruchtbaarheid, afkeer van het huwelijk. Case histories worden opgevoerd, en daarbij wordt ook duidelijk dat het kwaad vaak tot stand wordt gebracht doordat een geest in opdracht van de tovenaar bezit neemt van het lichaam en daar functies ontregelt. Zo'n geest moet dan door middel van een exorcisme worden verdreven, en ook dat wordt beschreven.

Bali's Het scherp snijdend zwaard

Een goed voorbeeld van zo'n boekje waarin tovenarij bestreden wordt is *Het scherp snijdend zwaard: Uitdaging van de slecht tovenaars*. De auteur

¹ Wie meer wil over dit onderwerp wil weten wordt verwezen naar de werken van Kruk en Dorpmüller in de literatuurlijst.



Afb. 4: Omslag van Bālī, Het scherp snijdend zwaard.

is Wahīd Abd al-Salām Bālī, een Saoedische sheikh. Zijn boekje kwam ongeveer twintig jaar geleden op de markt en is daarna snel over de hele islamitische wereld populair geworden. Ook in Egypte was en is het overal te koop, in nieuwe, uit Egypte zelf afkomstige drukken. Bālī legt in eenvoudig Arabisch duidelijk uit wat er voor toverpraktijken zijn en waarom die ongeoorloofd zijn.² Een belangrijke vraag daarbij is of men tovenarij mag gebruiken om kwade tovenarij te bestrijden. Dat mag niet, tenminste niet als men daarbij dezelfde middelen gebruikt als de kwade tovenaar, dus hulp van geesten. Het enige wat geoorloofd is, is het gebruik van Korantekst. Daarmee mag men geesten uitdrijven, en men mag ze ook gebruiken ter bescherming of genezing. Het oplossen van op papier geschreven Korantekst in water dat men daarna opdrinkt is nog net toegestaan.

We kunnen ons afvragen of men volgens deze regels een schrikschaal zou mogen gebruiken. Niet volgens het hierboven beschreven recept in elk geval. Water drinken uit de schaal met de vrome formules erin mag, maar de maneschijn (Kracht van hemellichamen! Afgoderij!) mag er zeker niet bij te pas komen. De sleuteltjes? Vaak staat daar “Allah” op, en dat zou dus wel weer zijn toegestaan.

Magisch gebruik van dieren

Wie in het oude deel van Cairo kruidenwinkels bezoekt, ziet daar vaak allerlei dode dieren hangen: vogels, hagedissen, slangen, etcetera. Delen van zulke dieren worden in de traditionele medicijnbereiding gebruikt, maar vaak hadden ze ook een magische toepassing. De grens tussen medisch en magisch is in de traditionele geneeskunde overigens niet scherp, zeker niet wat het gebruik van dieren betreft.

Magie van dat soort hoort tot de alledaagse praktijk van het traditionele Arabische leven, niet alleen vroeger, maar ook tegenwoordig nog. Sommige dieren zijn wat dat betreft zo populair geweest dat men zich erover verbaast dat ze nog niet geheel zijn uitgeroeid. De hop (een vogelsoort) is zo'n dier: hij fungeerde als boodschapper tussen Salomo en de koningin van Sheba, en deze legende heeft hem een aura van wonderbaarlijke kracht gegeven. Dat blijkt uit zijn vele magische toepassingen. De middeleeuwse Arabische auteur Damîrî, die in de veertiende eeuw leefde, noemt daarvan bijvoorbeeld: een hoppenoog omhangen helpt tegen vergeetachtigheid; de snavel van een hop met een stukje leer erop genaaid, beschermt tegen

² Voor wie meer wil weten over Bālī's boek: zie remkekruk.com.

tegenslag; een hoppenstaart met een beetje bloed aan een boom gehangen zorgt dat die geen vrucht draagt, en kan ook een kip laten ophouden met eieren leggen; wafels met hoppenhersens erdoor, en aangeboden onder het uitspreken van een bepaalde formule, garanderen liefde; het omhangen van een hoppenklauw beschermt tegen het boze oog; het eten van geroosterd hoppenhart maakt slim; de uitgetrokken veren van tien hoppen, achtergelaten in een huis of winkel, zorgen dat die in verval raken en nooit meer bewoond worden; het dragen van een hoppenveer helpt om tegenstanders te overwinnen; verbrand de linkervleugel van een hop, strooi de as op iemands pad, en die persoon zal je intens beminnen; enzovoorts.

En, een voorbeeld uit hedendaags Egypte: een Egyptische collega vertelde me dat in zijn jeugd het schrijven van een brief met bloed van de hop, de liefdesboodschapper bij uitstek, nog als een probaat middel werd gezien om iemands liefde te winnen.

Een bijzondere vorm van magie: de zār

Een bijzondere vorm van magie die we in Egypte tegenkomen is de *zār*. Welke plaats die heeft in het Egyptische leven, vinden we prachtig geïllustreerd in *Aisha*, een briljante korte roman van de bekende Egyptische schrijfster Ahdaf Soueif. *Aisha* gaat over een jonge Egyptische vrouw die net als haar man deel uitmaakt van een sterk verwesterd milieu, en die in de rationaliteit van haar westerse leven en opvoeding het contact met haar eigen cultuur is kwijtgeraakt. Tot de vitaliteit van het niet-rationele dat zo'n belangrijk onderdeel van haar eigen cultuur uitmaakt heeft zij geen toegang meer, en dat leidt tot letterlijke en figuurlijke steriliteit.

De traditionele Egyptische cultuur wordt in het boek gepersonifieerd door de figuur van Aisha's onafscheidelijke nanny. Voor haar is het volkomen vanzelfsprekend om gevoelsmatig en instinctief te handelen, een wijze van doen die haaks staat op de beheerste rationaliteit die het gedrag van Aisha's echtgenoot bepaalt. Tussen deze twee polen zwalkt Aisha heen en weer, niet in staat om werkelijk voeling te krijgen met één van beiden.

Aisha is kinderloos, en dat baart de nanny haast nog meer zorg dan haarzelf. De medische testen en behandelingen waar zij en haar man zich aan onderwerpen beziet ze met hoofdschuddende verachting. Als Aisha niet zwanger wordt, moet er een macht zijn die dat belet, die haar natuurlijke functies blokkeert, en daar moet iets aan gedaan worden. Zo is dat nog steeds in Egypte, ook in 2011. En zo laat Aisha zich op een dag meetronen

naar een van de volkswijken van Cairo, zonder veel enthousiasme of interesse, maar wel met een vage nieuwsgierigheid naar dat wat in het leven van mensen als haar nanny zo belangrijk is. Ze banen zich moeizaam een weg door de stegen, en komen uiteindelijk terecht bij het doel van hun tocht: een tent waarin een magische sessie, namelijk een *zār*-bijeenkomst, aan de gang is. Want daar zal Aisha genezing vinden, is de overtuiging van de nanny.

Aisha blijkt na de expeditie inderdaad zwanger, maar of dat door het *zār*-ritueel komt wordt in de roman in het midden gelaten. Daar gaat het de auteur ook niet om: haar centrale thema is het conflict tussen west en oost, tussen verstand en gevoel. Bij het uitstapje met haar nanny komen die elementen voor Aisha tot een gewelddadige fusie, en dat zal ze uiteindelijk niet overleven. Ze sterft bij de geboorte van haar kind.

Wat zijn dan belangrijke elementen van de *zār* en wat moeten we ons bij zo'n ritueel voorstellen? Allereerst het woord: *zār* wordt gebruikt voor een bepaald soort geest -of geesten-, maar vooral ook voor de bijeenkomsten waarop men met deze geesten contact zoekt. De *zār* komt oorspronkelijk uit Afrika, en is waarschijnlijk via Ethiopië naar Egypte gekomen. De eerste beschrijvingen ervan door westerse auteurs dateren uit het einde van de vorige eeuw: Snouck Hurgronje (1889 II, 124-8) schrijft bijvoorbeeld over de *zār* in Mekka.

Er zijn een groot aantal *zār*-geesten. Ze zijn ruwweg in groepen te verdelen: geesten die met een bepaalde plaats of streek zijn verbonden; geesten die aan een beroepsgroep geliëerd zijn; natuurgeesten; en belangrijke islamitische persoonlijkheden (mystici, heiligen) die geruisloos in het *zār*-pantheon zijn opgenomen. Veel geesten komen in paren voor, in een mannelijke en een vrouwelijke gedaante, die als broer en zuster worden aangeduid. Ze worden vaak afgebeeld op *zār*-amuletten, dunne zilveren schijfjes, rond, druppelvormig of rechthoekig, met zilveren balletjes eraan, die ter bescherming op de kleren of om de hals worden gedragen. Veel voorkomende afbeeldingen op de schijfjes zijn: een of twee vissen; een man in traditionele kledij met een aar of tak in de hand, soms met een vrouw naast zich; een man in militair uniform met een fez op het hoofd, soms met een vrouw in uniform naast zich. Ook komen we een kameel tegen met een z.g. *mahmal*, een draagconstructie, op zijn rug. Die kameel symboliseert het vroegere gebruik om ter gelegenheid van de bedevaart een nieuw kleed voor de Ka'ba, het heiligdom in Mekka, te laten maken en dat met de pelgrimskaravaan mee te sturen. Ook hier zien we weer hoe een belangrijk islamitisch gebruik moeiteloos met de *zār* wordt verbonden.

Nog sterker blijkt dat uit het feit dat op de andere zijde van zo'n schijfje meestal een Koranvers wordt gegraveerd, bij voorkeur een deel van het zgn. Troonvers (Koran, hoofdstuk 2, vers 256) dat een krachtige bescherming tegen kwade invloeden biedt: "God, er is geen god dan Hij, de Levende, de Altijdurende. Sluimer noch slaap bevangt Hem; aan Hem behoort al wat in de hemelen en op aarde is."

Men gelooft dat *zār*-geesten van iemand bezit kunnen nemen en op die manier de persoon kwaad kunnen berokkenen, zowel geestelijk als lichamelijk. Allerlei stoornissen worden dan ook aan *zār*-geesten toegeschreven, en omdat de *zār* vooral een aangelegenheid van vrouwen is nemen klachten die te maken hebben met de vruchtbaarheid (of liever gezegd, onvruchtbaarheid) daarbij een belangrijke plaats in. Problemen op dat terrein kunnen in de traditionele maatschappij nu eenmaal een bron van psychosociale en psychosomatische problemen zijn. De *zār* is in zijn algemeenheid een magisch ritueel dat zich concentreert op het deblokken, losmaken, van uitgeschakelde functies, en het idee van Aisha's nanny om een *zār*-sessie bij te wonen en zo een oplossing te zoeken voor Aisha's problemen ligt binnen de Egyptische volkscultuur dan ook erg voor de hand.



Afb. 5: *Zār*-amulet: De zgn. *sayyid* en zijn vrouwelijke vorm, de *sayyida*, met plantmotief.

De voornaamste bestanddelen van de cultus zijn muziek, dans, het zingen van liederen en het uitvoeren van speciale rituelen door de leidster van de sessie, de *kudya*. Het ritueel is -onder andere- uitgebreid beschreven door Kriss/Kriss-Heinrich (1960 II, 140-60), die zelf zo'n sessie hebben meegemaakt. Tot de rituelen hoort ook het offeren van dieren, meestal kippen of duiven. Soms worden daarbij voorwerpen in het bloed van het offerdier gedompeld. Een ooggetuige beschrijft hoe een munt in het bloed werd gedoopt en daarna in een doek geknoopt. Ter afsluiting van het *zār*-ritueel, dat in dit geval een week duurde, maakte de "patiënt" de knoop los en hing de munt om de hals (Littmann 1950, 2-4).

Bij elke geest hoort speciale kledij, en elke geest heeft ook zijn eigen liederen. Een voorbeeld van zo'n lied, in dit geval voor Sitt al-Safīna, "Mevrouw Schip", de watergeest die als zeemeermin wordt afgebeeld: (Littmann 1950: 99-100).

Zegen over de Profeet, O Safīna! O wonder van God,	O Safīna!
Sultan van de zeebewoners,	O Safīna!
O wonder van God,	O Safīna!
Safīna van de zee, die daar zwemt,	O Safīna!
Zij lacht en maakt plezier, zij zwemt in de zee,	O Safīna!



Afb. 6: Zār-amulet: Sitt al-Safīna, watergeest in de vorm van een zeemeermin.

Een spelende vis die in de zee zwemt,	O Safina!
Speel met je vissen,	O Safina!
O, wees welkom,	O Safina!
Wat mooi is het licht van je kaarsen,	O Safina!
Ze hebben de tafel neergezet,	O Safina!
En je gewaden gebracht,	O Safina!
Jij die zwemt in de zee,	O Safina!
En op de amulet staat je beeltenis,	O Safina!
Je offerdieren zijn bereid,	O Safina!
En je overkleed van witte zijde,	O Safina!
Ze brachten je voetringen, rinkel,	O Safina!
Kom, wees tevreden!	O Safina!

Zang, ritme en muziek bij de bijeenkomst hebben de functie om de aanwezigen (vrouwen meestal) op te zwepen en in trance te brengen, waarbij ze extatische dansen uitvoeren. Het is de bedoeling dat ze in een cadans raken die synchroon is met die van de geest. Als dat gebeurt kan de blokkade die hun functioneren belemmert worden opgeheven. De bijeenkomsten bieden daarmee tevens een sociaal acceptabel kader om emoties te uiten.

Magie ook in modern Egypte alomtegenwoordig

Het zijn maar enkele voorbeelden die in dit artikel werden gegeven, maar het zal duidelijk zijn dat de magie in Egypte niet alleen iets van het verleden is. Ook in het Egypte van vandaag spelen magische praktijken een grote rol. Wie er dieper op in gaat en de magie van tegenwoordig bestudeert in samenhang met die uit vroeger eeuwen, wordt getroffen door de grote mate van continuïteit.

Literatuur

- Ibn Khaldûn. 1958. *The Muqaddima*, Franz Rosenthal (vertaling), Londen.
- KRISS, R. & H. KRISS-HEINRICH 1960, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden.
- KRUK, R. 1995, "Knopen en Ontknopen. Magie in de Arabische letterkunde". Mineke Schipper & Piet Schrijvers, (red.), *Bezweren en Betoveren. Magie en literatuur wereldwijd*, Baarn: 24-34.
- KRUK, R. 2005, "Harry Potter in the Gulf: contemporary Islam and the occult". *British Journal of Middle Eastern Studies* 32,1: 47-73.
- DORPMÜLLER, S. 2005, *Religiöse Magie im "Buch der probaten Mittel"*; Analyse, kritische Edition und Übersetzung des Kitâb al-Mugarrabât von Muhammad ibn Yûsuf as-Sanûsî (gest. um 895/1490), Wiesbaden.

- LITTMANN, E. (ed. en vert.) 1950, *Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten*, Leipzig.
- SNOUCK Hurgronje, C. 1889, *Mekka*, 's-Gravenhage. 2 dln.
- SOUEIF, Ahdaf. 1985, *Aisha*, Londen.

EEN NIEUWE NEDERLANDSE GRAMMATICA VAN HET EGYPTISCH

JUDITH JURJENS & JACOBUS VAN DIJK

Het is voor een relatief klein taalgebied als het onze opmerkelijk dat er door de jaren heen verschillende Nederlandstalige grammatica's van het Egyptisch zijn verschenen, temeer omdat de potentiële gebruikers van zo'n boek natuurlijk ook maar gering in aantal zijn. Het bekendste voorbeeld uit de vorige eeuw is de *Egyptische Grammatica* van A. de Buck, uitgegeven door het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten in Leiden in 1941, waarvan al in 1944 een tweede, herziene editie verscheen.¹ Uit meer recente tijd dateert de nadrukkelijk voor zelfstudie bedoelde grammatica van J.F. Borghouts, *Egyptisch. Een inleiding in schrift en taal van het Middenrijk*, in 1993 verschenen in de reeks 'Mededelingen en Verhandelingen' van Ex Oriente Lux.² Naast deze meer of minder beknopte, als inleiding bedoelde grammatica's mag ook een ander beginnersboek hier niet onvermeld blijven, nl. *Hiërogliefen ontcijferen en lezen. Een stap-voor-stap leerboek voor zelfstudie* van Mark Collier en Bill Manley, dat weliswaar oorspronkelijk in het Engels verscheen, maar dat voor het Nederlandse taalgebied werd vertaald en bewerkt door Olaf Kaper.³ In zijn voorwoord merkt Kaper op dat hij ernaar gestreefd heeft zijn bewerking zo soepel mogelijk te laten aansluiten op de *Middel-Egyptische Grammatica* van zijn eigen leermeester Louis Zonhoven, zodat de gebruikers van het boek gemakkelijk verder kunnen gaan met Zonhovens grammatica.

Deze grammatica werd in 1992 door Louis Zonhoven in eigen beheer uitgegeven en was daarom niet altijd even gemakkelijk te verkrijgen, maar nu is er een grondig herziene en sterk uitgebreide versie verschenen, in feite een geheel nieuwe, up-to-date grammatica van het Middel-Egyptisch, in twee prachtige, gebonden delen uitgegeven door de firma Peeters in

¹ De Buck's leerling Jozef M.A. Janssen gebruikte deze grammatica in de laatste oorlogsjaren voor een tweejarige schriftelijke cursus Middel-Egyptisch voor beginners en schreef er een (niet gepubliceerde) toelichting bij. In 1951 zag een derde editie van de grammatica het licht, ditmaal echter in het Frans: *Grammaire élémentaire du Moyen Égyptien* (Leiden, E.J. Brill).

² In 2010 verscheen bij Peeters in Leuven een uitgebreide en herziene Engelstalige editie: *Egyptian. An Introduction to the Writing and Language of the Middle Kingdom* (Egyptologische Uitgaven, dl. 24).

³ Amsterdam, Uitgeverij Bulaag, 2000.

Leuven.⁴ Het eerste deel beschrijft de grammatica van het Middel-Egyptisch, de taal die men in Egypte sprak ten tijde van de Eerste Tussenperiode, het Middenrijk en de vroege Tweede Tussenperiode (ca. 2150-1650 v. Chr.). Het is tevens de klassieke literaire taal van het Oude Egypte, die nog eeuwen nadien op de scholen werd onderwezen en die in gebruik bleef voor officiële inscripties en religieuze teksten. Dat is ook een van de belangrijkste redenen waarom studenten ook tegenwoordig nog voor een eerste kennismaking met taal en schrift van de Egyptenaren beginnen met het Middel-Egyptisch. Naast de beschrijving van de grammatica bevat deel I oefeningen en de (in fraai gedrukte hiërogliefen weergegeven) teksten waarop de grammatica is gebaseerd. In deel II zijn de belangrijkste hulpmiddelen bijeengebracht die nodig zijn om de oefeningen te maken en de teksten te vertalen: een tekenlijst om hiërogliefen in op te zoeken, een woordenlijst, indexen, de oplossing van de oefeningen en een letterlijke vertaling van de teksten (bij beide laatste wordt van studenten enige zelfdiscipline gevergd).

Uit de opzet blijkt duidelijk dat het boek speciaal op de beginner is gericht. Wie dit boek koopt, heeft alles bij de hand. Dat is erg praktisch, omdat men dan bijvoorbeeld —althans voorlopig— geen los woordenboek hoeft aan te schaffen. Ook de oefeningen maken het boek geschikt voor beginners: een taal leer je per slot van rekening door te doen. Daarbij wordt van de gebruiker niet alleen gevraagd zinnen uit het Egyptisch in het Nederlands te vertalen, maar vaak ook andersom. Dat lijkt misschien op het eerste gezicht vreemd omdat het Egyptisch een ‘dode’ taal is die niemand meer actief gebruikt, maar de ervaring leert dat niets zo’n goed inzicht oplevert in wat wel en niet kan in het Egyptisch als wanneer je zelf gedwongen wordt daarin iets te formuleren. Voor de Nederlandstalige gebruiker is het handig dat bepaalde grammaticale constructies met Nederlandse hulpwoordjes kunnen worden uitgelegd, bijvoorbeeld bij de ‘emfatische zin’. In zo’n constructie wordt een deel van de zin benadrukt door een andere woordvolgorde of door andere werkwoordsvormen te gebruiken. In het Nederlands kan zo’n emfatische zin verduidelijkt worden door voor het benadrukte zinsdeel ‘en wel’ toe te voegen: “Hij luistert, [en wel] naar zijn moeder”, “hij leest, [en wel] om te leren”. Dat is heel wat een-

⁴ L.M.J. Zonhoven, *Middel-Egyptische Grammatica. Een praktische inleiding in de Egyptische taal en het hiërogliefenschrift gebaseerd op een selectie van teksten*. Deel 1: *Grammatica, oefeningen en selectie van teksten*. Deel 2: *Hulpmiddelen (Selectieve tekenlijst, woordenlijsten, indexen, oplossingen van de oefeningen, transliteratie en vertaling van de tekstselectie)*. Leuven: Peeters, 2010, XII-625 pp.; ISBN 978-90-429-2304-1; prijs EUR 59,-.

voudiger dan het onhandige “Het is naar zijn moeder dat hij luistert” of, nog erger, “Dat hij luistert is naar zijn moeder”. Ook bij de uitgebreide woordenlijst is het een voordeel dat geen dubbele vertaalslag hoeft te worden gemaakt, bijvoorbeeld bij de notoir lastig weer te geven titels en beroepsaanduidingen — wie weet automatisch wat in het Engels precies bedoeld wordt met een ‘steward’ of een ‘chamberlain’, om van de beruchte ‘butler’ maar te zwijgen? Dat Zonhovens grammatica reeds als lesmateriaal bij diverse cursussen wordt gebruikt, laat al zien dat er behoefte is aan een Nederlandstalige grammatica.

Er zijn dus veel voordelen voor een beginner. Er zijn echter ook enkele punten die voor sommige lezers bezwaarlijk kunnen zijn. Zo gebruikt de auteur de internationaal gebruikelijke grammaticale terminologie (‘prepositie’ in plaats van ‘voorzetsel’, ‘consonant’ in plaats van ‘medeklinker’ enz.), op zichzelf een alleszins verdedigbare keuze, te meer daar iedere docent zal kunnen beamen dat bij de huidige generatie studenten een term als ‘onbepaalde wijs’ doorgaans op even veel onbegrip stuit als het synoniem ‘infinietief’. Bovendien is niet voor iedere term een algemeen bekend Nederlands equivalent te bedenken, bijv. voor termen als ‘resultatief’, ‘resumptief’ of ‘performatief’. Om de lezer tegemoet te komen is een verklarende woordenlijst van de meest gebruikelijke termen bijgevoegd op een losse, geplastificeerde inlegkaart en is er ook een uitvoerige index op grammaticale termen. Anderzijds schrikt Zonhoven er niet voor terug aan de moderne linguïstiek ontleende termen te gebruiken die ook lezers met een ouderwetse gymnasiumopleiding niet allemaal zullen kennen. Zo introduceert hij het begrip *rhema* tegenover *thema*, waarbij het laatste de reeds bekende informatie bevat en het *rhema* nieuwe informatie geeft, bijv. als antwoord op een specifieke vraag. In een simpele zin als “wij zijn de recensenten” kan zowel het subject/onderwerp als het predicaat/gezegde *rhema* dan wel *thema* zijn, afhankelijk van de gestelde vraag: “wie zijn jullie?”, antwoord: “wij (*thema*) zijn de recensenten (*rhema*)”, of “wie van jullie zijn de recensenten?”, antwoord: “wij (*rhema*) zijn de recensenten (*thema*)”. Een en ander heeft consequenties voor bepaalde Egyptische zinsconstructies. Ook de volledigheid van het werk (zie hieronder) kan een bezwaar zijn voor een beginner. Elke uitzondering op de regel wordt genoemd, waardoor het gevaar dreigt dat de lezer het overzicht kwijt raakt en de hoofdzaken niet meer van de bijzaken kan onderscheiden. Tenslotte zou de grammatica her en der gebaat zijn geweest bij wat meer voorbeelden, bijvoorbeeld ter illustratie van het hiëratisch (blz. 1) of de tekenschikking (blz. 4). Al met al blijft tussenkomst van een docent nodig, zoals ook de auteur zelf benadrukt in zijn voorwoord.

In dat voorwoord zegt Zonhoven dat een van de redenen om deze grammatica te schrijven was dat de tekenlijst in de klassieke grammatica van Sir Alan Gardiner “in die zin tekort schiet dat zij het gebruik van bepaalde tekens in bekende teksten voor beginners niet verantwoordt”. Deze alom bewonderde en didactisch nog altijd onovertroffen grammatica⁵ is gebaseerd op een zeer groot aantal teksten uit zowel het Middenrijk als uit latere in het Middel-Egyptisch geschreven bronnen. Daardoor is het aantal tekens en de gebruikswijzen ervan zo groot dat die onmogelijk allemaal in Gardiners tekenlijst konden worden opgenomen. Om dit probleem te omzeilen heeft Zonhoven ervoor gekozen zijn grammatica te baseren op veel minder teksten, maar de daarin gebruikte tekens wel uitputtend te verantwoorden. Hieruit blijkt eens te meer hoe nauwgezet de auteur bij zijn streven naar volledigheid te werk is gegaan. Natuurlijk is detailkritiek ook hier mogelijk; zo houdt de auteur zich om begrijpelijke redenen aan de sinds Gardiner ingeburgerde indeling van de tekenlijst, ook al zijn enkele zgn. ‘ongeclassificeerde’, merendeels onverklaarde tekens (categorie Aa) inmiddels van een overtuigende verklaring voorzien, bijv. Aa2 en de variant Aa3, die niet een ‘gezwel (?)’ of een etterende puist voorstellen, maar de incisie die de balsemer maakt om de organen bij het begin van de mumificatie uit het lichaam te kunnen verwijderen.⁶

Deze nauwgezetheid en aandacht voor detail komen ook op andere punten duidelijk naar voren. Om een voorbeeld te noemen: als in voorbeeldzinnen een vorm voorkomt die nog niet behandeld is, dan verwijst de auteur altijd vooruit naar de paragraaf waarin die vorm uitgelegd wordt, zodat de lezer ook over details die hij of zij nog niet geleerd heeft niet in het duister tast. Ook noemt Zonhoven consequent alle uitzonderingen op de regel (en ‘uitzonderingen’ komen in het Middel-Egyptisch veel voor). Voor een extreem voorbeeld, vergelijk §164 getiteld “De subjunctieve $\underline{s}dm=f / dj.(j)=f$ en $\underline{s}dm/dj.tw=f$: de syntactische gebruiken waarin de vorm exclusief optreedt” en §168 met als titel “De prospectieve $\underline{s}dm.(w)=f / rdj=f$ en $\underline{s}dm/rdj.tw=f$ optredend in exclusieve gebruiken van de subjunctieve $\underline{s}dm=f / dj.(j)=f$ ”! Zonhovens streven naar compleetheid blijkt verder uit het feit dat hij verder kijkt dan zijn eigen tekstselectie. Mocht bijvoorbeeld een schrijfwijze van een woord niet in zijn teksten voorkomen, maar

⁵ A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs* (Oxford 1929). Een tweede, herziene editie verscheen in 1950; een derde, met zes extra pagina’s met verdere aanvullingen en correcties, in 1957. Deze grammatica is nog altijd te verkrijgen; de laatste herdruk van de derde editie dateert van 1996.

⁶ M. Pezín & F. Janot, ‘La “pustule” et les deux doigts’, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 95 (1995), 361–365.

wel in een tekst daarbuiten, dan noemt hij die schrijfwijze toch (zie bijv. §51.7).

De aandacht voor detail, die in het hele werk naar voren komt, maakt de aanwezigheid van een aantal drukfouten des te opvallender. Zo wordt er een enkele keer verwezen naar een fout paragraafnummer⁷ en staat er soms een verkeerde tekst boven aan de pagina (blz. 58, 60 en 117). Ook is het jammer dat er naast een appendix over de offerformule niet ook een appendix is opgenomen waarin de koningstitulatuur behandeld wordt. De namen van de farao komen zo vaak voor in teksten dat een overzicht ervan handig zou zijn geweest.

Terwijl de eerste versie van Zonhovens *grammatica* uit 1992 nog stevig leunde op Gardiner, is dat bij zijn opvolger veel minder het geval. De nu verschenen *grammatica* is een origineel, op zichzelf staand werk, dat inhoudelijk gezien soms zelfs afwijkt van andere (recente) *grammatica*'s. Een in het oog springende afwijking komt voor in de indeling van de hiërogliefen. In de meeste traditionele *grammatica*'s vindt men een indeling in logogrammen (ook wel ideogrammen genoemd), fonogrammen (die worden onderverdeeld in één-, twee- en drieconsonanttekens) en determinatieven, waarbij geen helder onderscheid wordt gemaakt naar vorm (nl. het aantal consonanten waaruit een teken is opgebouwd) en functie van de tekens. Bij Zonhoven is dat onderscheid beter uitgewerkt, waarbij hij bovendien een nieuwe tekencategorie introduceert, de zgn. 'radikogrammen'⁸ (worteltekens). Deze tekens komen alleen voor in werkwoorden (bv. 'uitgaan') en hun afleidingen (bv. 'uitgang'). Soms hebben ze iets te maken met de betekenis van het werkwoord waarin ze voorkomen, bijvoorbeeld F21 (+ G17) voor *sdm* (door Egyptologen kunstmatig uitgesproken als 'sedzjem'; de Egyptenaren schreven geen klinkers) 'horen', waarin het radikogram F21 een dierenoor voorstelt. In andere gevallen is dat niet het geval en geven de radikogrammen puur en alleen een klankwaarde aan, bijvoorbeeld S34 (+ N35 + Aa1) voor 'nh' (spreek uit 'anch') 'leven'. Wat het radikogram S34 precies voorstelt is niet met zekerheid bekend (een sandaalriem? een archaïsche penishuls?), maar in elk geval heeft het niets met de abstracte betekenis 'leven' te maken. De radikogrammen komen zoals gezegd alleen maar in deze *grammatica* voor; in andere *grammatica*'s worden deze tekens simpelweg naar de vorm ingedeeld bij de twee- en

⁷ Zie bijvoorbeeld deel 1, blz. 8: 'zie reeds §6' moet zijn 'zie reeds §4'; deel 1, blz. 78: '§221.1a' moet zijn '§222.1a'.

⁸ De spelling met een k is enigszins merkwaardig gezien het feit dat verwante woorden als radicalen en radicaal-consonanten in het boek consequent met een c worden geschreven.

drieconsonanttekens (d.w.z. tekens die een klankwaarde van drie medeklinkers hebben: F21 staat voor de lettercombinatie *sdm* en S34 voor *'nh*).

Tot slot, op de achterflap staat de volgende zin: “Het (boek) is bedoeld voor allen die geïnteresseerd zijn in het verwerven van gedegen kennis van taal en schrift, zowel voor hen die Egyptologie willen gaan studeren als anderen die kennis willen opdoen zonder dat zij vertrouwd zijn met de studie van talen”. We kunnen concluderen dat het met die ‘gedegen kennis’ wel goed zit. Zonhoven heeft een zeer complete grammatica geschreven, opvallend door zijn aandacht voor detail. Maar het laatste ‘zonder dat zij vertrouwd zijn met de studie van talen’ moet toch met een korreltje zout worden genomen. In een interview in NRC Handelsblad gaf de auteur toe dat “alleen heel gemotiveerde leerlingen met een stevig taalgevoel kunnen doordringen in het Egyptisch”. Door de specialistische schrijfstijl zal een beginner dan ook het nodige doorzettingsvermogen moeten hebben om de grammatica te lezen en te begrijpen, helemaal als hij het zonder de hulp van een docent moet doen. Deze beginner, en ook menig gevorderde of in de Egyptische taal geïnteresseerde lezer mag zich niettemin gelukkig prijzen dat hij nu een dergelijke gedegen grammatica, die bovendien een lust voor het oog is, kan aanschaffen voor wat niet anders dan een spotprijs genoemd kan worden.

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”

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 lijkstafken 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 Midden rijk. I, Grammatica; II, Tekenlijsten, Oefeningen en Bloemlezing* (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) €32,00 (leden €20,50)

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 hulpschrift; 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 nieuwsgierigheid”. *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. De artikelen behandelen onder andere zijn bezoeken aan Turkije, Egypte, Palestina

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)

€27,00 (leden €20,00)

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 literaturopgave.

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)

€32,00 (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 ooggetuigeverslag 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.

35. R. VAN WALSEM, *Iconography of Old Kingdom Elite Tombs. Analysis & Interpretation, Theoretical and Methodological Aspects*. (XI, 130 pp., 17 ill.)

€25,00 (leden €19,50)

De zeer rijke en gevarieerde decoratiethematiek in de elitegraven van het Memphitisch gebied ten tijde van het Oude Rijk in Egypte beslaat terecht een prominente plaats in vele boeken over (materiële cultuur en kunst in) het Oude Egypte. De interpretatie van de iconografische boodschap(pen) hiervan door de egyptologie blijkt echter veel problematischer dan op het eerste gezicht vermoed zou worden. Na een inleidend hoofdstuk over materiële cultuur en kunst worden de complexiteit, de wetenschapsfilosofische aspecten rond de benodigde analytische methode en theorie en het pluralistische fundament die inherent zijn aan een wetenschappelijk verantwoorde interpretatie van deze cultuuruitingen systematisch behandeld.

36. D. BURGERSDIJK en W. WAAL (eds.), *Constantinopel. Een mozaïek van de Byzantijnse metropool* (2011, 261 p., 43 ill., 6 kaarten). €29,50 (leden €24,50)

Deze bundel biedt een overzicht van de rijke en veelzijdige cultuur van de stad Constantinopel, vanaf haar stichting tot de komst van de Ottomanen. De hoofdstad van het Byzantijnse rijk heeft in kunsthistorisch, religieus en letterkundig opzicht een belangrijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de Europese cultuur. Omdat de sporen hiervan in het straatbeeld nog zichtbaar zijn, is de stad zelf als uitgangspunt genomen. Vele bijdragen in de bundel handelen over het landschap, het stratenplan, de gebouwen, kerken en mozaïeken die herinneren aan de antieke en middeleeuwse cultuur in de stad van Constantijn. Daarbij komt ook de receptie van de oude stad in de Ottomaanse tijd, in 1453 begonnen met de inname van de stad door Mehmed de Veroveraar, ruimschoots aan bod. Door de chronologische opzet laat de bundel zich lezen als een geschiedenis van de stad en haar rijk.

SEOL 4 *Handel in het Oude Nabije Oosten*. (128 pag.) €23,00 (leden €14,00)

Handel kan worden gedefinieerd als het uitruilen van goederen of diensten tussen twee partijen, met het doel een gemis weg te nemen of te voldoen aan een behoefte.

Omdat handel ingrijpt in zoveel aspecten van de maatschappij, en we de maatschappijen willen doorgronden, is het noodzakelijk ons ook een beeld te vormen van hoe handelfunctioneerde in het Oude Nabije Oosten. Dit deel SEOL bevat vijf bijdragen waarin specialisten op de verschillende vakgebieden inzicht verschaffen over het reilen en zeilen van de handel als belangrijk aspect van de economie in het Nabije Oosten, Egypte, het Hettitische Rijk en oud Israel/Palestina en Transjordanïë.