

# **Van Bismillah tot Simsalabim**

De invloed van de Arabische magie op de magie in  
christelijk Europa

Voor Prof. Dr. P.C.M. Hoppenbrouwers

Bachelor Eindscriptie

20/ 06/ 2014

Door M.I. den Hartog (s1035150)

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	3
<b>Hoofdstuk 1: De ontstaanscontext van de Ghayât al-Hakim en de Picatrix</b>	
1.1 De ontstaanscontext van de Ghayât al-Hakim	9
1.2 De ontstaanscontext van de Picatrix	11
<b>Hoofdstuk 2: Structuur, publiek en vertaling van de Ghayât al-Hakim</b>	
2.1 De structuur en het publiek van de Ghayât al-Hakim	14
2.2 De verhouding tussen de Ghayât al-Hakim en de Picatrix	16
<b>Hoofdstuk 3: Classificatie Ghayât al-Hakim: soort magie</b>	18
<b>Hoofdstuk 4: Classificatie Ghayât al-Hakim: aard van de magie</b>	
4.1 Theoretische of praktische; hoge of lage magie?	24
4.2 Zwarte magie of witte magie?	25
<b>Hoofdstuk 5: De invloed van de Picatrix op het München handboek</b>	
5.1 De ontstaanscontext en structuur van het München handboek	31
5.2 Classificatie: soort magie	33
5.3 Classificatie: aard van de magie	35
<b>Hoofdstuk 6: De invloed van intellectuele tradities op de Ghayât al-Hakim, de Picatrix en het München handboek</b>	
6.1 De invloed van intellectuele tradities op de Ghayât al-Hakim en de Picatrix	39
6.2 De invloed van intellectuele tradities op het München handboek	41
<b>Conclusie</b>	43
<b>Appendix</b>	47
<b>Bibliografie</b>	50

## Inleiding

Meer dan 200 jaar na de Verlichting en de Wetenschappelijke Revolutie lijkt de westerse mens het geloof in magie los te hebben gelaten. Hoewel er nog steeds websites zijn die adverteren met ‘charms on order’ en er een levendige handel bestaat in helende kruidenpreparaten zonder enige empirische basis, wordt dit vooral gebruikt vanuit de baat-het-niet-dan-schaadt-het-niet-logica dan om oprecht geloof in de werking (de incidentele *neopagan* of *wicca* daargelaten). De rationele mens doet nu lacherig over bijgelovige praktijken of is ronduit verontwaardigd over het feit dat Chinezen grof geld betalen voor geneesmiddelen op basis van neushoornpoeder en daarvoor Afrika leeg laten stropen. Dit soort gevallen wordt daarbij stevast weggezet als ‘middeleeuwse praktijken’, waarbij het woord ‘middeleeuws’, zoals sinds de Renaissance meestal zijn lot is geweest, staat voor alles wat ‘barbaars’ en irrationeel is. Hoewel over de logica achter dat idee valt te twisten, blijven de middeleeuwen de periode waar magie het meeste mee wordt geassocieerd. ‘Magie’ is echter een concept waar niet eenvoudig een vinger op te leggen is.

Eén van de redenen waarom magie een lastig te definiëren begrip is, is het feit dat zij onlosmakelijk is verbonden met twee andere complexe concepten: religie en wetenschap. De eerste die het verband tussen deze drie zaken legde was Lynn Thorndike, die in zijn achtdelige reeks *A history of magic and experimental science* (New York 1923) aan de hand van een overvloed aan primaire bronnen liet zien dat magie en experimentele wetenschap nauw met elkaar verbonden zijn. Magiërs waren de eersten die experimenteerden en zijn daardoor volgens Thorndike de grondleggers van de experimentele wetenschap. De wetenschap, op haar beurt, kon dankzij dat empirisme weer magische praktijken ‘redden’, door hun werking te verklaren.

Net als wetenschap is ook magie gebaseerd op een eigen systeem van logica, waartoe bijvoorbeeld de opvatting behoort dat twee zaken die op elkaar lijken elkaar kunnen beïnvloeden (James Frazer's theorie van sympathische magie, uiteengezet in zijn boek *The Golden Bough*). Wat magische praktijken momenteel onderscheidt van wetenschap is dat de werking van magie niet wordt getest aan de hand van empirisch onderzoek. Die scheiding is echter voor de middeleeuwen veel lastiger toe te passen aangezien het empirisch onderzoek toen nog in haar kinderschoenen stond. Veel van de wetenschappelijke ‘feiten’, zoals het geocentrisch wereldbeeld, waren niet het resultaat van observaties, maar van discussies aan de hand van de logica.

Ook de scheiding tussen magie en religie is lastig te trekken, terwijl juist die scheiding voor de menselijke maatschappij heel belangrijk is. Het is voor de vorming van een culturele identiteit in een samenleving essentieel om duidelijk te stellen wat voor sociaal-religieuze praktijken geaccepteerd zijn en welke tegen de norm in gaan. Zo werd al in de klassieke oudheid het onderscheid tussen magie en religie gemaakt op basis van het feit of een bepaalde handeling in het geheim werd uitgevoerd, of voor het oog van de gemeenschap.

Met de opkomst van het christendom en de kerstening van Europa in de vroege middeleeuwen vond echter iets heel interessants plaats: voor het eerst werd het onderscheid tussen magie en religie gemaakt op basis van theologische in plaats van sociale redenen. Religie was voor haar werking afhankelijk van de christelijke religie, terwijl magie afhankelijk was van *daimones* (de geesten en goden uit het heidens geloof). In haar boek *The rise of magic in early medieval Europe* (Oxford 1993) richtte Valerie Flint zich op deze bijzondere overgangsfase en verklaarde zij hoe ondanks de opkomst van het christendom magische praktijken bleven bestaan. Hoewel deze gebruiken vaak worden gepresenteerd als ‘heidense overblijfselen’ die door zwakte van de christelijke kerk stand konden houden, is volgens Flint het tegendeel het geval. In verband met de strategie van geleidelijke bekering werden deze vormen van ‘christelijke magie’ namelijk door de kerk zelf ingesteld als alternatief voor de veel schadelijkere ‘heidense magie’. Bovendien heeft de kerk actief bijgedragen aan het ‘redden’ van magische doctrines van een veroordeling door de christelijke orthodoxie omdat zij ze zelf nodig had. Zo kon astrologie gebruikt worden voor het christelijk wereldbeeld, en werden *daimones* gebruikt ten behoeve van het goed en kwaad- paradigma. Dit betekent echter niet dat alle magische praktijken in de middeleeuwen christelijk van aard waren. Historici zoals Richard Kieckhefer en Bengt Ankarloo benadrukken juist de veelheid aan tradities die hierin terug te vinden zijn. Zowel het Grieks-Romeinse erfgoed en lokale heidense tradities (Keltisch, Germaans, Scandinavisch, Slavisch) als het christendom speelden een rol. Beide historici zijn met een verschillende methode gekomen om de middeleeuwse magische praktijken te classificeren.

Richard Kieckhefer maakte in zijn boek *Magic in the Middle Ages* (Cambridge 2000) een onderscheid op basis van de beoefenaars van de magie en het materiaal dat door hen werd gebruikt. De magie die door gewone mensen en niet alleen door geleerden werd beoefend wordt door hem de ‘common tradition of medieval magic’ genoemd. Hiertoe behoren: medische magie die gebruik maakt van plantaardige en dierlijke ingrediënten (dat om die reden ook wel ‘natuurlijke magie’ genoemd kan worden); toverspreuken die gebruik maken van de kracht van het woord; beschermende amuletten en talismans; *sorcery* (zwarte magie)

die van al het voorgaande misbruik maakt door het voor slechte daden te gebruiken; en divinatie en populaire astrologie, die als doel het verkrijgen van kennis over heden, verleden en toekomst hebben. Naast die ‘common tradition’ zijn er echter vormen van magie die alleen mensen met specialistische wetenschappelijke kennis kunnen uitvoeren. Dit zijn astrologie (in een wetenschappelijke, meer astronomische vorm); astrale magie (het aantrekken van de macht van de hemellichamen met behulp van talismans); alchemie (dat zich richt op het ontdekken van het *elixir*); en necromantie (het oproepen van geesten en demonen).

Bengt Ankarloo pakte het in zijn boek *Witchcraft and Magic in Europe. Vol 3: The Middle Ages* (Londen 2002) anders aan met een classificatie op basis van de doeleinden van de magie. Hij onderscheidde magie die gericht is op genezing; bescherming; divinatie; en het verkrijgen van occulte kennis (waartoe zowel ‘sorcery’ als necromantie behoren). Alle door Kieckhefer genoemde soorten magie zijn volgens hem onder deze verschillende doelen te scharen.

In de classificatie van zowel Kieckhefer als Ankarloo is de invloed van bepaalde meer ‘normatieve’ interpretaties van magie terug te zien. Hieronder vallen het onderscheid tussen hoge en lage magie en het onderscheid tussen zwarte en witte magie. Deze concepten zijn het gevolg van een twaalfde eeuwse paradigmaverschuiving betreffende de definitie van magie. De intellectuele revolutie van de twaalfde eeuw zag tegelijkertijd een vertaalbeweging, waarbij allerlei astrologische en astronomische teksten vanuit het Arabisch naar het Latijn werden vertaald, en de oprichting van universiteiten. Hierdoor ontstond een groep geleerde individuen die uit zichzelf de occulte wetenschappen ging bestuderen. Deze geleerde occulte wetenschap, die zich vooral met astrologie en alchemie bezighield, onderscheidde zich van de natuurlijke magie van de gewone bevolking, waarvoor geen wetenschap nodig was: een onderscheid tussen hoge en lage magie. De kerk, die de natuurlijke magische praktijken aanvankelijk door de vingers zag als heidense overblijfselen, begon magie door de nieuwe praktijken van de geleerde elite te associëren met ketterij, waardoor het beeld van witte en zwarte magie ontstond.<sup>1</sup>

Vanaf de twaalfde eeuw is dus een duidelijke omslag te zien in de aard van middeleeuwse magie. Waar het hiervoor ging om de praktijken van gewone mensen, die veelal tot de natuurlijke magie gerekend konden worden, werd magie hierna ook het domein van een geleerde elite die zich bekwaamde in veel occultere vormen ervan: met name astrale magie, alchemie en necromantie. Het belangrijkste doorgeefluik voor deze magie was de

---

<sup>1</sup> B. Ankarloo, *Witchcraft and Magic in Europe. Vol 3: The Middle Ages* (Londen 2002).

Arabische traditie, die via de twaalfde eeuwse vertaalbeweging haar weg naar Europa vond. Deze Arabische traditie is uiteraard het product van een heel andere traditie van magie: die van het islamitisch cultuurgebied.

Wat betreft magie in het islamitisch cultuurgebied is de situatie vergelijkbaar met die in Europa. Aan de ene kant is er een islamitische vorm van magie, gebaseerd op de Koran en hadith, net als er in Europa magisch-christelijke gebruiken zijn. Aan de andere kant zijn er de magische gebruiken die moslims hebben overgenomen van pre-islamitische volkeren als de Perzische Sassaniden en de Grieken. Volgens islamwetenschapper Johann Christoph Bürgel is het verschil echter dat in het islamitisch cultuurgebied dankzij de vermenging met de Koran en hadith een vorm van magie bestond die werkelijk als legitiem werd gezien door islamgeleerden, terwijl voor de christelijke kerk magie altijd een duistere macht bleef.<sup>2</sup> Het feit dat zij een meer christelijke versie bood als alternatief voor schadelijkere heidense gebruiken betekent niet dat zij vanaf dat moment niet alsnog argwanend tegenover magie en bijgeloof stond.

De grootste autoriteit op het gebied van magie in het islamitisch cultuurgebied is Emilie Savage-Smith. Onder legitieme magie viel volgens haar magie die gericht was aan Allah, Mohammed, de familie van de Profeet, engelen en heiligen. Illegitiem was magie gericht aan *jinn*s (bovennatuurlijke wezens die zowel goed als slecht kunnen zijn) en demonen. Volgens haar is het grote verschil tussen christelijke en islamitische magie dat de eerste meestal demonen aanroept, waar de laatste bijna altijd gericht is aan Allah, en dat het grootste gedeelte van de islamitische magie op bescherming is gericht. Deze beschermende magie nam de vorm aan van talismans en amuletten, magisch-medicinale schalen en talismanshirts (allen beschreven met koranverzen), waarbij ook lettermagie en magische vierkanten een rol speelden. Daarnaast was er de *khawass* literatuur die zich bezig hield met de toepassing van de occulte eigenschappen van planten, dieren en mineralen ten behoeve van bescherming en genezing. Ten slotte waren er diverse vormen van populaire divinatietechnieken, waaronder *geomantie* (divinatie met behulp van zand) dat zelfs in het officiële curriculum van de *madrasas* (koranscholen) was opgenomen.<sup>3</sup>

Hoewel Savage-Smith een mooi beeld schetst van de legitieme magie in het islamitisch cultuurgebied besteed zij niet genoeg aandacht aan het feit dat ook hier sprake was van een meer occulte vorm van magie. Deze 'occulte magie' was vooral het gevolg van de

---

<sup>2</sup> J.C. Bürgel, *The feather of Simurgh: the "licit magic" of the arts in medieval Islam* (New York 1988).

<sup>3</sup> E. Savage-Smith ed., *Magic and divination in early Islam* (Aldershot 2004) en E. Savage-Smith, 'Popular medicine' in: P.E. Pormann en E. Savage-Smith ed., *Medieval Islamic Medicine* (Washington 2007).

invloed van pre-islamitische tradities, waarvan de belangrijkste wellicht de hermetische traditie was. Het *hermetisme* was een hellenistische mysteriecultus rondom de mythische meester Hermes Trismegistus, die zich richtte op de goddelijke natuur van de mens en het verkrijgen van ‘geheime kennis’ (*gnosis*) en die een grote invloed had op de Arabische magie, divinatie en alchemie. Dit hermetisme verbond zich aan de opkomende *sufi* ordes, waarvan de *sheykh* (stichter van de orde) een status als magiër begon te krijgen.<sup>4</sup> Behalve alchemie en divinatie werd ook de studie van astrologie gestimuleerd door de aanwezigheid van pre-islamitische bronnen. Deze astrologische traditie, afkomstig van de Grieken en doorgegeven via de Perzische Sassaniden, werd door islamitische heersers als de Abbasieden aangemoedigd en gaf een impuls aan de productie van boeken als *De verborgen geheimen over het aanroepen van de sterren* van Al-Razi (†ca. 1209), waarin astrologie, tovenarij en gebeden aan de hemellichamen samengaan.<sup>5</sup>

Juist deze occulte magie gebaseerd op pre-islamitische tradities werd tijdens de twaalfde eeuwse vertaalbeweging vanuit de islamitische wereld naar Europa verspreid. Hoe heeft deze Arabisch-islamitische magie echter precies haar weg gevonden naar het centrum van de Europees-christelijke magie en wat kunnen wij zeggen over de mate van haar invloed? Deze kwesties zijn nog onvoldoende opgehelderd en daarom luidt de hoofdvraag van dit onderzoek: **Wat was de invloed van de Arabisch-islamitische magie op de Europees-christelijke magie?** Om deze vraag te beantwoorden zal intensief onderzoek worden gedaan naar een van de magische handboeken die als doorgeefluik voor de Arabische magie naar de christelijke wereld hebben gediend: de *Picatrix*.

De *Picatrix* is wellicht het bekendste magische handboek van de Europese middeleeuwen en vroegmoderne tijd. Het was zelfs zo berucht dat *Picatrix*, zowel de naam van het boek als van de vermeende auteur, in de boekenreeks *Gargantua et Pantagruel* (1532-1552) van Rabelais als de “Rector van de faculteit van Diabologie [duivelstudies]” wordt genoemd. De *Picatrix* is een vertaling van een Arabisch werk over magie dat in 1256 aan het hof van de Koning van Castilië is vervaardigd. De oorspronkelijke tekst – *Ghayât al-Hakim*, ‘Het doel van de wijze’ in het Arabisch – is waarschijnlijk ergens in de tiende of elfde eeuw geschreven. Door haar brede bekendheid in Europa is de *Picatrix*/*Ghayât al-Hakim* het ideale boek om als voorbeeld van de Arabische magische traditie te gebruiken. Voor de andere kant van het onderzoek, de Europees-christelijke magie, zal een handboek worden gebruikt dat qua inhoud precies voldoet aan de kenmerken van post-twaalfde-eeuwse geleerde magie: het

---

<sup>4</sup> Bürgel, *The feather of Simurgh*, 40-41, 47.

<sup>5</sup> H. Ritter en M. Plessner ed., “*Picatrix*”: *das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrîfî* (Londen 1962) xxxi.

*München handboek*. Deze tekst, daterend uit de vijftiende eeuw, houdt zich bezig met zowel astrale magie als necromantie en is daardoor goed vergelijkingsmateriaal voor de Picatrix.

Om tot een volledige beantwoording van onze hoofdvraag te komen, zal gebruik worden gemaakt van de volgende deelvragen. In wat voor context is de Ghayât al-Hakim geschreven en vertaald en wat was haar verspreidingsradius? (Hoofdstuk 1 en 2) Hoe is de magie in de Ghayât al-Hakim/Picatrix te classificeren? (Hoofdstuk 3 en 4) Wat was de invloed van de Ghayât al-Hakim/Picatrix op het München handboek? (Hoofdstuk 5) En ten slotte: op wat voor intellectuele tradities berusten de Ghayât al-Hakim/Picatrix en het München handboek? (Hoofdstuk 6)

Ik zal dus beginnen met een externe analyse van de Ghayât al-Hakim/Picatrix. In het eerste hoofdstuk moet vastgesteld worden in welke context zowel de Ghayât al-Hakim als de Picatrix is ontstaan en welke factoren van invloed zijn geweest op de productie. In hoofdstuk twee wordt onderzocht wie het publiek van het werk was en of er verschillen tussen beide versies zijn, zodat duidelijk is wat de (Europese) lezers precies onder ogen hebben gekregen. Vervolgens zal ik overgaan tot een interne analyse van de tekst om een duidelijke classificatie van het werk te krijgen die kan worden vergeleken met het München handboek. In hoofdstuk drie zal aan de hand van een vergelijking van het ‘materiaal’ dat bij de magische praktijken wordt gebruikt worden vastgesteld om wat voor soort magie het in de Ghayât al-Hakim/Picatrix gaat. In hoofdstuk vier zal worden onderzocht wat de aard van de magie in het werk is (hoge/lage magie, zwarte/witte magie). In het vijfde hoofdstuk zal het München handboek wat betreft de soort magie en de aard van de magie worden vergeleken met de Picatrix. Ten slotte zullen in hoofdstuk zes de intellectuele tradities achter beide handboeken in kaart worden gebracht, zodat ook de invloed van andere tradities op het München handboek aan bod komen.

Hoewel zowel tekstedities van de Ghayât al-Hakim en de Picatrix, als monografieën over magie waarin de Picatrix tezamen met andere magische teksten wordt besproken zijn verschenen, is er nog geen onderzoek gedaan waarin gedetailleerde tekstanalyse van de Picatrix is gecombineerd met een systematische vergelijking met andere magische teksten. Hierdoor was steeds slechts in algemene termen iets te zeggen over de classificatie van de Picatrix, zonder concrete onderbouwing, en was het niet mogelijk om iets substantieels te zeggen over de verhouding tussen de Picatrix en Europese magische teksten. Met dit comparatieve onderzoek hoop ik door een combinatie van intern en extern, kwantitatief en kwalitatief onderzoek een antwoord te vinden op de vraag in hoeverre de Arabisch-islamitische traditie werkelijk de Europees-christelijke magie heeft beïnvloed.

# Hoofdstuk 1: De ontstaanscontext van de Ghâyat al-Hakim en de Picatrix

## 1.1 De ontstaanscontext van de Ghâyat al-Hakim

De oorsprong voor de Spaanse, en later Latijnse, Picatrix is het Arabische boek Ghâyat al-Hakim. Veel meer dan bij de Picatrix het geval is, zijn de omstandigheden rondom het ontstaan van de Ghayât al-Hakim in nevelen gehuld. Het enige waarover alle historici het eens zijn, is dat het boek in Andalusië moet zijn geproduceerd, waarschijnlijk ergens in de tiende of elfde eeuw. Een schets van de intellectuele situatie aldaar kan helpen een context te bieden voor de productie van de Ghâyat al-Hakim.

Vanaf 929 viel Andalusië onder het Kalifaat van Córdoba. Het intellectuele milieu onder deze kaliefen wordt vaak gepresenteerd als conservatief en intolerant vanwege hun actieve beleid om op hun grondgebied uitsluitend de doctrines van de Malikitische rechtsschool toe te staan. Filosofie, sufisme en batinisme (een bepaalde tak van het sjiisme die zich bezighield met het verborgen [*batin*] aspect van de Koran) werden gezien als verdacht, en aanhangers van het gedachtegoed van Ibn Masarra (mysticus en filosoof) werden vervolgd.<sup>6</sup> Vanaf 1002 werd het Kalifaat geplaagd door burgeroorlogen waarna het in 1031 uiteen viel in tientallen kleine vorstendommen (*taifas*). Deze fragmentatie in Andalusië leidde tot een intensivering van de Reconquista door christelijke koninkrijken als Castilië.

Ondanks het vermeende repressieve beleid en de politieke turbulentie staat deze periode echter ook bekend om haar grote bloei op intellectueel gebied. Niet alle kaliefen waren namelijk even strikt in het toepassen van de islamitische orthodoxie. Gedurende de periode van het mogelijk ontstaan van de Ghayât al-Hakim zien we zowel Al-Hakam II (915-976), een zeer tolerante kalief die bibliotheken en de universiteit van Córdoba stichtte, als Al-Mansur (978-1002), een zeer religieuze vizier (toen *de facto* heerser) die boeken over filosofie en met name astrologie publiekelijk liet verbranden. De rest van de elfde eeuw kenmerkte zich weer door een klimaat van relatieve tolerantie. Juist in het Andalusië van de centrale middeleeuwen kon daardoor grote vooruitgang worden geboekt in (met name) de natuurwetenschap. Onder de vele Andalusische geleerden zijn bijvoorbeeld Al-Zarqali (1029-1087), een invloedrijk astronoom die de astrolabe heeft geperfectioneerd en Al-Zahrawi (936-1013), schrijver van een medische encyclopedie. Veruit de bekendste die geprofiteerd heeft van de Andalusische intellectuele traditie is echter Ibn Rushd (1126-1198, beter bekend onder

---

<sup>6</sup> M.I. Fierro Bello, 'Batinism in Al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (+ 353-964), Author of the Rutbat al-Hakim and the Ghayât al-Hakim (Picatrix)' in *Studia Islamica* 84 (1996) 109.

zijn Latijnse naam Averroes) die met zijn commentaren op Aristoteles en medische traktaten van cruciale betekenis was voor de ontwikkeling van de Europese natuurfilosofie.

De studie van exacte wetenschappen was daarbij vaak nauw verweven met astrologie en magie. Een wetenschapper als Maslama al-Majriti (†ca. 1007) kon zich aan de ene kant bezig houden met astronomie en wiskunde, en aan de andere kant de occulte wetenschappen van de *Ikhwan al-Safa* (Broeders der Reinheid) bestuderen.<sup>7</sup> Deze Ikhwan al-Safa vormden in de tiende eeuw een ‘geheime’ broederschap van filosofen die gevestigd was in Basra. Hun leer, die zij uiteenzetten in een Encyclopedie (de *Rasa’il Ikhwan al-Safa*), was sterk beïnvloed door het hermetisme. Islamitische geleerden, die na de grote expansie van de eerste kalifaten de beschikking kregen over de erfenis van de hellenistische cultuur, maakten gebruik van de grote hoeveelheden hermetische literatuur die geleerden daar hadden achtergelaten. Zij stelden een groots, gestructureerd systeem van occulte wetenschappen samen en publiceerden werken over astrologie, magie en divinatie.<sup>8</sup>

Het is dus zeker niet vreemd dat de Ghayât al-Hakim juist in deze context is geschreven: het sluit door zowel haar occulte inhoud als haar (natuur)wetenschappelijke basis precies aan bij het intellectuele klimaat van Andalusië in die tiende en elfde eeuw. Wanneer het boek precies gemaakt is en door wie, is echter een veel lastiger kwestie gebleken. De auteur zelf noemt zijn naam niet, misschien uit angst vanwege de controversiële inhoud vervolgd te worden. De enige informatie die hij omtrent zijn identiteit geeft is dat hij het werk heeft gemaakt tussen 343 en 348, (wat correspondeert met 955-960 volgens de christelijke jaartelling) en dat hij behalve de Ghayât al-Hakim ook de *Rutbat al-Hakim* (letterlijk: de rang van de wijze), een alchemistisch werk, en de ‘Geschiedenis van Arabische filosofen’ (nooit gevonden) heeft geschreven.<sup>9</sup>

De veertiende-eeuwse historicus Ibn Khaldun schreef het werk in zijn boek *Al-Muqaddimah* toe aan de Arabisch-Spaanse wiskundige al-Majriti (†ca. 1007), maar hier hebben latere historici zoals Hellmut Ritter grote bezwaren tegen gevonden. De Ghayât al-Hakim wordt namelijk niet genoemd in diens publicatiegeschiedenis en de *Rutbat al-Hakim* dateert van 1047/1051, dat wil zeggen een half jaar na de dood van al-Majriti.<sup>10</sup> Sinds Ritter zijn andere historici met vele potentiële auteurs gekomen. Zo schreef Maribel Fierro het werk

---

<sup>7</sup> C. Burnett, *Magic and divination in the Middle Ages : text and techniques in the Islamic and Christian worlds* (Aldershot 1996) 1038.

<sup>8</sup> W. Eamon, *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture* (Princeton 1994) 39-40.

<sup>9</sup> H. Ritter en M. Plessner ed., *“Picatrix”: das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīti* (Londen 1962). Inleiding pag. 1; Abhandlung 1 Abschnitt 12, pag. 151.

<sup>10</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xxi.

toe aan Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (906-964), een hadith geleerde die door de historicus Ibn Faradi in diens *Geschiedenis van Andalusische Geleerden* “een man van tovenarij en talismans” wordt genoemd. Volgens haar klopt de datering van de *Rutbat al-Hakim* niet en is het werk wel in de tiende eeuw geproduceerd. Daarnaast bedoelde Ibn Khaldun met de naam “Abu I-Qasim Maslama” niet Maslama al-Majriti, maar Maslama b. Qāsim.<sup>11</sup> Hoewel haar stelling qua datering goed in elkaar zit, past Al-Qurtubī wat betreft zijn studie-richting (eerder theologische wetenschap dan natuurwetenschap) echter niet goed bij de inhoud van de *Ghayât al-Hakim*.

Er zijn in totaal nog dertien Arabische handschriften van de *Ghayât al-Hakim* gevonden, waarvan vier ongedateerd zijn. De overige zijn uit 1127, 1370, 1596, 1613, de zestiende/zeventiende eeuw, 1776, de negentiende eeuw en 1931.<sup>12</sup> Aan de hand van het relatief grote aantal manuscripten dat is overgebleven en uit het feit dat de tekst gedurende een periode van acht eeuwen lang steeds opnieuw gekopieerd is kunnen we afleiden dat de verspreiding van de *Ghayât al-Hakim* en haar populariteit aanzienlijk moet zijn geweest. Een andere aanwijzing voor de verspreidingsradius en bekendheid is het feit dat het werk drie à vier eeuwen na zijn vervaardiging als magisch handboek wordt genoemd door Ibn Khaldun. Het moet dus in de islamitische wereld in ieder geval bekend zijn geweest onder geleerden.

## 1.2 De ontstaanscontext van de *Picatrix*

Dat de *Ghayât al-Hakim* uiteindelijk in Europa ook grote bekendheid heeft verworven, is te danken aan Koning Alfonso X van Castilië, ook wel ‘de Wijze’ genoemd, die de opdracht gaf voor een vertaling. Alfonso de Wijze stond bekend om zijn waardering van astrologie en magie. Waar over divinatie elders vaak hard geoordeeld werd, liet hij in zijn wetscode opnemen dat divinatie aan de hand van de sterren voor astronomen was toegestaan en dat wanneer men ‘met goede intenties’ bezweringen uitsprak zij eerder een beloning dan een straf verdienden.<sup>13</sup> Aan het hof van de koning vonden dan ook op grote schaal vertalingen en vervaardigingen van astrologische en magische teksten plaats. Behalve de *Picatrix* worden nog twee andere belangrijke magische handschriften met het hof van Alfonso verbonden: een *Lapidarium* (boek over de occulte krachten van (edel)stenen) en het handschrift *Astromagia*, dat bestaat uit een compilatie van magisch-astrologische talismans.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Fierro Bello, ‘Batinism in Al-Andalus’, 108.

<sup>12</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, ix-xii.

<sup>13</sup> L. Thorndike, *A History of magic and experimental science* (New York 1923) 814.

<sup>14</sup> N. Weill-Parot, *Les "images astrologiques" au moyen âge et à la renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIIe-XVe siècle)* (Parijs 2002) 123-24.

Het is natuurlijk erg interessant om te achterhalen wat de motieven voor Koning Alfonso zijn geweest om dit soort controversiële teksten te laten vervaardigen en vertalen. De enige primaire bron die wij hiervoor hebben is echter de proloog, die als reden geeft: “voor de lof en de glorie van God, de allerhoogste en almachtige, aan wie het toebehoort om de geheimen van de wetenschappen aan zijn uitverkorenen te openbaren, en ook voor de verlichting van Latijnse geleerden die boeken, gemaakt door de oude filosofen, nodig hebben”.<sup>15</sup> De verwijzing naar God klinkt in dit geval als een apologie, als een poging het vervaardigen van ‘heidense’ occulte teksten te legitimeren. Ook het ‘verlichtings-motief’ klinkt niet als een sterk motief: een Arabische auteur van slechts twee- of driehonderd jaar geleden is nauwelijks een ‘oude filosoof’. Het tweede gedeelte van de zin, het ‘openbaren van geheimen’ is echter een argument dat wel degelijk bij deze specifieke context zou kunnen horen. Volgens William Eamon in zijn boek *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture* (Princeton 1994), was de belofte geheimen te openbaren en op die manier de lezer een vrijwel onbeperkte macht te geven wat mensen het meeste aansprak in dit soort boeken. Doordat deze boeken de lezer steeds op het hart drukten de informatie niet met ‘onwaardigen’ te delen, droeg het ook bij aan het creëren van een soort groepsidentiteit voor de geleerde elite van deze periode.<sup>16</sup>

In de proloog van de *Picatrix* staat dat het werk in 1256 vanuit het Arabisch naar het Castiliaans is vertaald. Wanneer de vertaling van Castiliaans naar Latijn heeft plaatsgevonden, en wie de vertalers zijn geweest, is onbekend, al zijn er wel speculaties. David Pingree wijst Yehuda ben Moshe, een belangrijke astronoom, vertaler en lijfarts van Koning Alfonso, aan als vertaler naar het Castiliaans en Aegidius Thebaldus, een bekende dertiende eeuwse vertaler, als vertaler naar het Latijn.<sup>17</sup> Tijdens de vertaling naar het Latijn (en waarschijnlijk naar die in het Castiliaans, maar van deze versie is helaas geen tekst bewaard gebleven) is de titel van het werk omgezet van ‘Ghayât al-Hakim’ naar ‘Picatrix’. Picatrix is de naam waarmee de Andalusische vertalers de auteur van het Arabische origineel omschrijven en al vele historici hebben zich het hoofd gebroken over de betekenis van die naam.

Volgens Ritter is ‘Picatrix’ waarschijnlijk afgeleid van de auteur Buqratis die in de Arabische versie wordt genoemd. Deze Buqratis zou volgens anderen weer een verbastering van Hippokrates zijn, maar aangezien deze gewoon bij naam wordt genoemd in de Arabische

---

<sup>15</sup> B. Bakhouché ed., *Picatrix : un traité de magie médiéval / trad. [d'Arabe], introd. et notes par Béatrice Bakhouché* (2003). Proloog, vertaald uit het Frans.

<sup>16</sup> Eamon, *Science and secrets of nature*, 42-44.

<sup>17</sup> Pingree, D., ‘Between the Ghâya and Picatrix I: The Spanish version’ in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1980) 28.

versie lijkt dat onwaarschijnlijk.<sup>18</sup> Weer anderen geloven dat Picatrix is afgeleid van het Spaanse woord *picatrix*, de vrouwelijke versie van *picador*, wat weer de vertaling is van *maslama*, en Maslama is een van de namen van Majriti.<sup>19</sup> Ondanks al deze creatieve pogingen is op deze vraag nog geen eenduidig antwoord gevonden.

Met betrekking tot de verspreidingsradius van de Picatrix is onze belangrijkste autoriteit David Pingree, die alle zeventien bekende manuscripten heeft gerecenseerd en in groepen onderverdeeld. De eerste vijf groepen zijn af te leiden van een Italiaans mid vijftiende-eeuws manuscript; de zesde van een nauw verwante codex uit Luik in de jaren tachtig van de veertiende eeuw. Deze manuscripten stammen respectievelijk uit ca. 1380, 1410, 1459, 1466, eind vijftiende eeuw, 1509, 1536, 1586, de zestiende eeuw (twee), 1648, en de zeventiende eeuw (zes).<sup>20</sup> Uit de productiedata van deze manuscripten kunnen we ten eerste concluderen dat er vanaf eind dertiende eeuw, toen de Picatrix gemaakt werd, tot aan het midden van de vijftiende eeuw, toen het werk opnieuw in grote aantallen werd gekopieerd, er een stilte is. Volgens Pingree is deze stilte gedeeltelijk te verklaren uit het feit dat de tekst vooral circuleerde in de vorm van extracten zonder indicatie van de herkomst (mensen lazen niet het hele boek, waardoor zij niet wisten waar het vandaan kwam, en het daardoor ook niet citeerden).<sup>21</sup> Alleen al uit het feit dat zowel uit de vijftiende, als de zestiende en zeventiende eeuw een groot aantal manuscripten is overgebleven, blijkt natuurlijk de aanhoudende grote populariteit van de Picatrix. Er zijn echter ook andere aanwijzingen. Ten eerste wordt er letterlijk uit geciteerd - door Rabelais in 1514, en in 1477 door een dokter in Cambridge.<sup>22</sup> Ten tweede is de Picatrix in het bezit gevonden van drie vooraanstaande en heel verschillende figuren: Agrippa von Nettesheim (een vijftiende-eeuwse alchemist), Pietro d'Abano (1257-1316, medicus en astroloog), en Maximiliaan I, Keizer van het Heilige Roomse Rijk.<sup>23</sup> Ten slotte is er nog de invloed die de Picatrix volgens historici gehad heeft op het werk van andere auteurs, onder wie Johannes Trithemius (een vijftiende eeuwse occultist) en Anselmus de Turmeda (1354-1424, Majorcaans schrijver).<sup>24</sup>

Over het algemeen kan dus worden aangenomen dat de Picatrix welbekend en populair was, in ieder geval onder de geleerde elite. Een reden voor die populariteit is volgens Béatrice Bakhouché dat de Picatrix met haar inbedding van magie en astrologie in een neoplatoonse

---

<sup>18</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xxii.

<sup>19</sup> Bakhouché, *Picatrix*, 22-24.

<sup>20</sup> D. Pingree, "Picatrix". *The Latin Version of the "Ghāyat Al-Hakīm"* (Londen 1986) xvi-xxiii.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>22</sup> Thorndike, *History of magic*, 813-14.

<sup>23</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xx.

<sup>24</sup> Pingree, "Picatrix" *the Latin version*, 237; Weill-Parot, *Images astrologiques*, 127.

basis als het ware een filosofische legitimatie gaf voor de occulte wetenschap die geleerden werkelijk wilden bestuderen.<sup>25</sup>

## **Hoofdstuk 2: Structuur, publiek en vertaling van de Ghayât al-Hakim**

Nu de ontstaanscontext en de verspreiding van zowel de Ghayât al-Hakim als de Picatrix zijn behandeld, wordt het tijd om naar de inhoud van dit magische handboek zelf te gaan kijken. Bij dit interne onderzoek is voor de Arabische versie (de Ghayât al-Hakim) de standaardvertaling van H. Ritter en M. Plessner uit 1962 gebruikt. Voor de Latijnse versie (de Picatrix) is de vertaling van B. Bakhouché uit 2003 gebruikt, die daarvoor uitging van de standaard Latijnse versie die in 1986 door David Pingree werd samengesteld uit alle beschikbare Latijnse manuscripten.

### **2.1 De structuur en het publiek van de Ghayât al-Hakim**

Wanneer men de Ghayât al-Hakim openslaat en doorbladert, kan dit boek op het eerste gezicht één grote chaos lijken. Waar op de ene pagina de symbolen van hemellichamen staan; staat op de ander een mythische anekdote over de Egyptische geschiedenis; en waar de ene passage de kosmologie van Plato uitlegt, geeft weer een ander aan hoe men de hersens van een zwarte kat kan gebruiken voor macht en aanzien. Wanneer men echter niet de alinea's, paragrafen of zelfs de hoofdstukken uitzonderlijk bekijkt, maar het handboek als een geheel beschouwt, valt wel degelijk een achterliggende structuur te ontdekken.

De auteur zelf doet in de Inleiding van de Ghayât al-Hakim de grote structuur achter het boek uit de doeken en deelt het werk op in vier Verhandelingen. In de Eerste Verhandeling wordt een lof op de filosofie gegeven en wordt inzicht geboden in de hemelse constellaties en hun functie voor talismans.<sup>26</sup> In de Tweede Verhandeling gaat het over sterrenbeelden en hun geheime werking en over de bron van magische kracht in de wereld (de *Ether*). In de Derde Verhandeling behandelt de auteur de invloed van de sterren op de drie rijken en de elementen en hoe deze, wanneer zij zich vermengen, een magische werking kunnen hebben. De Vierde Verhandeling, ten slotte, gaat over de toverkunsten van de

---

<sup>25</sup> Bakhouché, *Picatrix*, 37.

<sup>26</sup> Het Arabische woord 'falsafa' dat door Ritter wordt vertaald als 'filosofie' had in deze periode een andere betekenis dan de huidige definitie. Filosofie stond voor de (natuur)wetenschap in het algemeen, zoals deze was gevestigd door de filosofen uit de klassieke oudheid. Hierna zullen daarom in plaats van Ritters 'Philosoph' en 'Philosophie' 'wetenschap' en 'wetenschapper' worden gebruikt.

Koerden, Nabateeërs en Abessiniërs.<sup>27</sup> Al deze vier Verhandelingen zijn vervolgens opgedeeld in respectievelijk zeven, twaalf, wederom twaalf, en negen paragrafen.

Als je deze duidelijke door de auteur opgegeven structuur vergelijkt met de werkelijke inhoud van de Ghayât al-Hakim kom je echter al snel tot de conclusie dat, hoewel deze onderverdeling grofweg klopt, de overzichtelijkheid van dit boek door verschillende dingen wordt onderbroken. Ten eerste zijn er theoretische passages over kosmologie en natuurfilosofie die over de hele hoofdtekst zijn verspreid. Daarnaast zijn er anekdotes over bijvoorbeeld de Egyptische geschiedenis, maar ook over magische praktijken van andere volkeren. Ten derde wordt vaak lang uitgeweid over een magische praktijk van een bepaald volk, dat op dat moment niets met het thema te maken heeft. Ten slotte heeft de auteur de behoefte constant zijn bronnen te herhalen en neemt hij heel veel citaten van die autoriteiten op in zijn boek (waarschijnlijk eerder om zijn eruditie te tonen dan uit angst voor plagiaat).

Wanneer de auteur afdwaalt en zich verliest in een (irrelevante) anekdote of theoretisch debat is hij echter wel zo sympathiek om met de formule “keren wij nu tot ons onderwerp terug” de lezer wakker te schudden wanneer er weer iets gaat volgen wat het algemene verhaal ondersteunt. Dat ‘algemene verhaal’ achter de Ghayât al-Hakim is direct verbonden met het didactische doel van het boek: de lezer onderwijzen in de magische wetenschap. Velen van zijn tijdgenoten, schrijft de auteur, houden zich namelijk bezig met magie zonder te weten waar ze die magie op moeten richten. De ware kennis over magie werd verborgen door filosofen en zijn doel is die kennis te ontsluiten en openbaar te maken voor zijn lezers.<sup>28</sup> Om magie te kunnen bevatten moet men echter eerst alle theorie erachter begrijpen, want “niemand kan de kunst van de werking van de bovenwereld op de benedenwereld begrijpen zonder alle disciplines van de filosofie (mathematica, fysica en metafysica) te beheersen”.<sup>29</sup>

Via dit soort passages wordt een duidelijk beeld gecreëerd van het publiek dat de auteur van de Ghayât al-Hakim voor ogen had. Magie is volgens hem voor de meeste mensen ontoegankelijk omdat zij moeilijk te begrijpen is.<sup>30</sup> Zo schrijft hij: “Onopgeleide mensen kunnen en mogen deze magie niet gebruiken en zelfs wetenschappers lukt het pas na grote moeite”<sup>31</sup> en “deze wetenschap is niet bedoeld voor wie haar niet waardig zijn en men mag

---

<sup>27</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, Inleiding.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, Abhandlung 2, Abschnitt 1.

<sup>30</sup> *Ibidem*, Abhandlung 1, Abschnitt 2.

<sup>31</sup> *Ibidem*, Abhandlung 2, Abschnitt 11.

haar niet aan onopgeleiden en onwetenden laten zien”.<sup>32</sup> De notie dat het publiek van de Ghayât al-Hakim niet de lagere klassen betreft, wordt bevestigd wanneer de auteur claimt dat de magische wetenschap alleen bedoeld is voor hen die alle tien de wetenschappen beheersen, waaronder ook de politieke wetenschap en de militaire tactiek.<sup>33</sup> Dit handboek is daardoor dus niet bedoeld voor gewone mensen, maar voor de elite, mensen met een opleiding en waarschijnlijk een hoog ambt. Deze boodschap wordt niet alleen duidelijk via de directe boodschap van de auteur aan de lezer; maar ook indirect door de ingewikkelde filosofie die wordt behandeld en het grote aantal autoriteiten dat wordt geciteerd. Dit suggereert dat de auteur de lezer zag als iemand die uit dezelfde intellectuele kring afkomstig was.

Wanneer de lezer wordt aangesproken wordt dat meestal gedaan met het woord “discipel/volgeling” (Ritter: ‘Jünger’). Hierdoor doet de relatie tussen auteur en lezer denken aan het principe van de meester met zijn discipelen, dat ook bij mystieke broederschappen (zoals de Ikhwan al-Safa) van groot belang was: de meester die de discipel inwijdt in de mysteriën van de magie. De relatie lijkt echter wel informeler doordat de lezer wordt getutoyeerd en de didactische toon eerder doet denken aan een gesprek tussen leraar en leerling. Vaak begint de auteur een passage met de frase “Weet dat”, en ook de volgende zinnen benadrukken die didactische insteek: “de leer van de sterrenbeelden is moeilijker dan wat je tot nu toe hebt gehad, maar ik zal het je uitleggen” en “ik zet al deze dingen nu zo verwarrend door elkaar zodat jij je loutert om ernstig die wetenschap te bestuderen”.<sup>34</sup>

## **2.2 De verhouding tussen de Ghayât al-Hakim en de Picatrix**

Wanneer we in een later stadium de invloed van de Ghayât al-Hakim op het München handboek gaan analyseren, is het natuurlijk van belang om eerst stil te staan bij de vorm waarin dit werk is doorgegeven. Wanneer in de middeleeuwen boeken werden vertaald, of zelfs alleen gekopieerd, waren er namelijk altijd discrepanties tussen de nieuwe versie en het origineel. Aangezien de Ghayât al-Hakim, zoals wij hebben gezien, uit een andere culture context afkomstig is dan de Picatrix, waarbij het belangrijkste verschil misschien wel religieus is, zijn ook hier beide boeken niet identiek.

Het meest in het oog springende verschil is de proloog. Waar de Ghayât al-Hakim begint met een lofprijzing op Allah, dan een introductie van de auteur en vervolgens de

---

<sup>32</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, Abhandlung 3, Abschnitt 4.

<sup>33</sup> *Ibidem*, Abhandlung 4, Abschnitt 5. Deze tien wetenschappen betreffen achtereenvolgens de: wetenschap van de landbouw, veeteelt en zeevaart; wetenschap van militaire strategie, rijkunst en valkenjacht; politieke wetenschap; regeringswetenschap; ethische wetenschap; mathematica; logica; geneeskunde; natuurwetenschap; en metaphysica. Deze tiendelige categorisering is tot nu toe in geen enkele andere tekst gevonden (Ritter).

<sup>34</sup> *Ibidem*, Abhandlung 2, Abschnitt 2; Abhandlung 2, Abschnitt 8.

indeling van het boek, heeft de Picatrix een afwijkende indeling. De eerste alinea geeft het doel van het boek (de glorie van God en de verlichting van geleerden), waarop de naam van de opdrachtgever volgt en wanneer het boek is voltooid. In de tweede alinea staat net als in de Arabische versie een lof op God, maar deze God wordt veel minder neoplatoons omschreven, eerder joods-christelijk, als de ‘scheider van dag en nacht’. In de derde en vierde alinea wordt de geheimhouding van de magische wetenschap extra benadrukt en wordt gebeden dat zij alleen gebruikt zal worden voor het goede en ten dienste van God. Pas in de vijfde alinea volgt de indeling van het boek.

Wat bij de vertaling van een islamitische auteur voor een christelijk boek natuurlijk vooral interessant is, is hoe de vertaler is omgegaan met het indirect of direct islamitische materiaal. De auteur van de Ghayât al-Hakim citeert herhaaldelijk hadith materiaal of soera’s uit de Koran en deze teksten worden zeer verschillend aangepast. Soms is de hadith of de soera simpelweg weggelaten in de Latijnse tekst,<sup>35</sup> maar de vertaler heeft ook inventiever oplossingen, zoals het schuiven met bronnen om het citaat een andere herkomst te geven.<sup>36</sup> Wanneer in de Arabische versie een citaat vooraf wordt gegaan door een phrase als “zoals in het Woord van God aangeduid wordt”, wordt dat deel van de zin meestal weggelaten, maar soms laat men het staan en wordt gedaan alsof het een christelijk citaat is.<sup>37</sup>

De vertaler heeft ook de gewoonte om islamitisch getinte termen te vervangen door westerse termen. Zo worden sufi’s veranderd in “zij die opereren door de naam van de allerhoogste”,<sup>38</sup> wordt de aanwijzing “richting de qibla” vervangen door “richting het zuiden”, het woord “minbar” veranderd in “troon” en de term “djinn” weggelaten of vervangen door “duivel”.<sup>39</sup> Dit kan een manier zijn geweest om de tekst meer bij de gedachtewereld van christelijke lezers aan te doen sluiten, maar kan ook een bewuste poging zijn geweest het islamitisch karakter van de tekst uit te wissen.

Wat deze stelling nog eens extra benadrukt is het feit dat de twee passages die als enige als expliciet islamitische magie kunnen worden aangewezen, een passage over het boze oog en een hele paragraaf over het verband tussen verzen uit de Koran en magie, worden weggelaten.<sup>40</sup> In plaats van de paragraaf over soera’s staat in de Picatrix slechts een paragraaf

---

<sup>35</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, pag. 351; Bakhouché, *Picatrix*, Livre 4, Chapitre 5. In deze passage wordt de lezer aangespoord zich te bekwamen in de tien wetenschappen om zo deelachtig te worden aan de grootsheid van God en zijn schepping. Volgens de auteur is dat waar de volgende soera op doelt: “Voowaar, ik stel op aarde een plaatsvervanger in.” (Soera 2:28-30)

<sup>36</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, pag. 10; Bakhouché, *Picatrix*, pag. 50.

<sup>37</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, pag. 11; Bakhouché, *Picatrix*, pag. 51.

<sup>38</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, pag. 36; Bakhouché, *Picatrix*, pag. 67.

<sup>39</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, Abhandlung 3, Abschnitt 6; Abhandlung 3, Abschnitt 5.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 4.5; 3.4.

van een paar regels over hoe de geheimen van de islam alleen door geïnitieerden kunnen worden begrepen. Waar de Ghayât al-Hakim, ten slotte, eindigt met een lof op God, de Profeet Mohammed, en het Huis van de Profeet, wordt deze in de Picatrix, logischerwijs, weggelaten.<sup>41</sup>

Dat de maker van de Picatrix niet slechts een vertaler was, maar ook een actieve auteur, is tevens te zien aan een aantal passages uit de Picatrix zonder equivalent in de Ghayât al-Hakim, die door David Pigree zijn gelokaliseerd. Zo is er een lange formule met een Davidster tussen een stuk over talismans (het teken van Salomon);<sup>42</sup> een lange toevoeging met medische toepassingen voor astrologische talismans; een passage over de medicinale kracht van organen en humoren; en twee paragrafen met de opinies van Socrates en Pythagoras en de 28 huizen van de maan volgens Plinius, waarmee het boek heel abrupt eindigt.<sup>43</sup> Deze toevoegingen hebben echter geen spectaculaire gevolgen voor de interpretatie van het boek, maar lijken slechts ter volledigheid, of als vertoning van de eruditie van de vertaler, toegevoegd.

Concluderend, wanneer wij de Picatrix vergelijken met de Ghayât al-Hakim, valt op dat het boek duidelijk gekerstend is door het te ontdoen van specifiek islamitisch materiaal of door dat materiaal om te zetten naar een meer neutrale versie ervan. Wat echter met betrekking tot ons onderzoek veel belangrijker is, is dat de werkelijke inhoud, de vloeken, de amuletten, de engelen en hemellichamen, niet of nauwelijks is aangepast. Dat betekent dat het materiaal dat wij in de volgende hoofdstukken zullen analyseren om de Ghayât al-Hakim te classificeren, vrijwel hetzelfde is als wat verspreid is in Europa onder de naam Picatrix,

### **Hoofdstuk 3: Classificatie Ghayât al-Hakim: soort magie**

Al veel historici hebben zich gebogen over de vraag hoe we de Ghayât al-Hakim kunnen classificeren, maar aangezien het werk een hotspot van allerlei kennis is, zowel theoretisch als praktisch en zowel (natuur)filosofisch als ‘occult’, blijft het lastig er een stempel op te drukken. De belangrijkste autoriteit met betrekking tot de Ghayât al-Hakim, vertaler Hellmut Ritter, typeerde het werk als een klassiek voorbeeld van astrale magie.<sup>44</sup> De auteur van de Franse vertaling van de Picatrix, Béatrice Bakhouché, meent dat behalve astrale magie,

---

<sup>41</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 4.9.

<sup>42</sup> Dit is een voorbeeld van de invloed van de Joodse traditie op de Latijnse Picatrix, waarop in ‘Hoofdstuk 6: de invloed van intellectuele tradities op de Ghayât al-Hakim en de Picatrix’ dieper in zal worden gegaan.

<sup>43</sup> Pingree, ‘Ghaya and Picatrix’, 29, 37.

<sup>44</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xxxii.

natuurlijke magie ook een belangrijke rol speelt.<sup>45</sup> Hoewel beide auteurs, evenals veel auteurs van algemene literatuur over magie, dus wel een classificatie van de Ghayât al-Hakim/Picatrix geven, ontbreekt bij beiden daarvoor een structurele onderbouwing die daarbij het hele werk in aanmerking neemt.

Omdat een goede classificatie van groot belang is wanneer wij de Ghayât al-Hakim gaan vergelijken met het München handboek zal daarom in het komende hoofdstuk een poging worden gedaan om via zowel kwalitatieve als kwantitatieve data tot een classificatie van de Ghayât al-Hakim te komen. Bij dit onderzoek is voor iedere paragraaf onderzocht om wat voor soort magie het in deze passage gaat. Dat kan via aanwijzingen van de auteur zelf, die daar soms uitspraken over doet, maar vooral door te analyseren welke ‘middelen’ voor de magie worden gebruikt. Voor zeven verschillende soorten magie die zich onderscheiden door de middelen die worden gebruikt, astrale magie, astrologie, divinatie, rituele magie, alchemie, necromantie en ‘natuurlijke magie’, zal nu worden aangegeven in welke mate deze een rol spelen in de Ghayât al-Hakim.

Astrale magie, dat hier wordt gedefinieerd als magie waarbij met behulp van afbeeldingen van de hemellichamen (talismans) de macht van die hemellichamen naar de aarde wordt getrokken om ze voor magie te kunnen gebruiken, speelt inderdaad een grote rol in de Ghayât al-Hakim. Ten eerste komt dit doordat de auteur zelf alle magie in zijn werk als ‘de werking van talismans’ aanduidt, zelfs wanneer het in onze ogen gaat om natuurlijke magie. Met de huidige definitie van talisman zou men het maken van een toverdrank uit natuurlijke producten daar bijvoorbeeld nooit onder doen vallen. Vanwege dit verschil in definitie is het daarom beter om alleen talismans die werkelijk bedoeld zijn als amulet (om te dragen of neer te zetten) te behandelen. Dit soort talismans speelt in veel van de paragrafen een rol. Soms worden zij alleen genoemd in verband met de theorie<sup>46</sup> en soms in verhouding tot de stand van de hemellichamen<sup>47</sup> of de *virtutes* (occulte krachten) van natuurlijke producten.<sup>48</sup> In veel gevallen worden echter specifieke instructies gegeven over hoe men talismans kan maken voor een bepaald doel. In het eerste deel van de tekst zijn deze talismans het belangrijkste deel van de paragraaf,<sup>49</sup> later in het boek zijn talismans niet het enige waarvoor instructies worden gegeven, maar worden zij genoemd tussen instructies voor

---

<sup>45</sup> Bakhouché, *Picatrix*, 20.

<sup>46</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 1.2; 2.1; 2.5.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 1.4; 2.3.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 2.6; 2.7.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 1.4; 1.5; 2.9; 2.10; 2.12; 3.5.

andere middelen, zoals toverdranken en rookoffers.<sup>50</sup> Over het algemeen kan men echter zeggen dat het maken van talismans ten behoeve van astrale magie in 18 van de paragrafen een belangrijke, zo niet de hoofdrol speelt.

Astrologie heeft uiteraard veel overlappings met astrale magie. Wij kunnen haar hier echter van distantiëren met de definitie dat astrologie alleen beschrijvingen van de hemellichamen en sterrenbeelden betreft, wanneer verder niet wordt verwezen naar talismans. Aangezien de auteur het belang van theoretische kennis voor men overgaat tot de magische wetenschap heel belangrijk vindt, heeft ook astrologische theorie een belangrijke plaats in de Ghayât al-Hakim. Zo wordt beschreven welke dekanen en symbolen, maar ook welke virtutes, en zelfs welke soera's bij welk hemellichaam of sterrenbeeld passen. Daarnaast wordt een nadere toelichting gegeven over hoe men de beweging van de hemellichamen kan berekenen.<sup>51</sup> In zes van de paragrafen speelt astrologie een belangrijke, zo niet de hoofdrol.

Ondanks de belangrijke rol voor astrologie is de daaraan verwante wetenschap divinatie ondervetegenwoordigd in de Ghayât al-Hakim. Divinatie kan men definiëren als het verkrijgen van kennis over heden, verleden en toekomst door het interpreteren van 'tekens' via verschillende middelen. In de vijfde paragraaf van de Tweede Verhandeling worden een aantal divinatiepraktijken (*skapulomantie* en *augurie*, die respectievelijk de schouderbladen van dieren en de vlucht van vogels interpreteren, en droomduiding) genoemd als voorbeeld van de magische praktijken van andere volkeren. In de vierde paragraaf van de Derde Verhandeling vindt men divinatiepraktijken in combinatie met astrologie, getallenmagie en de Koran. Met slechts een rol in twee paragrafen is de invloed van divinatie op de Ghayât al-Hakim echter niet heel groot.

Rituele magie, waaronder ik alle magie versta die voor haar werking afhankelijk is van ritueel (het op een vaststaande manier, in een vaststaande volgorde, op een vaststaande plaats uitvoeren van handelingen of woorden) speelt ook een grote rol in de Ghayât al-Hakim. Hieronder vallen ten eerste de instructies voor het maken van (wassen) beeldjes, die men begraaft, elkaar laat omarmen, stukken afslaat, doorboort met stukjes lood, in kisten opbergt of volgooit met een bepaalde 'toverdrank'.<sup>52</sup> Gebedsformules/toverformules zijn, indien niet gericht aan een specifieke macht (wat ze tot een invocatie zou maken), ook een vorm van rituele magie, omdat het precies op de juiste manier uitspreken van de formule (de volgorde en het aantal keer) doorslaggevend is voor het resultaat. Vaak maken deze formules gebruik

---

<sup>50</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.10; 3.11; 4.2; 4.8; 4.9.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 2.2; 2.4; 2.11; 3.1; 3.2; 3.4.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 1.5; 3.10; 3.11.

van een sympathetisch verband (verbind X aan Y, zoals het vuur, de lucht, het water en de aarde met elkaar verbonden zijn).<sup>53</sup> Een andere vorm van ritueel betreft offers, waar rookoffers<sup>54</sup> en dierenoffers van bijzondere dieren als zwarte bokken en luipaarden<sup>55</sup> een belangrijk deel van uitmaken. Hier vallen echter ook minder onschuldige varianten onder, zoals de mensenoffers van de Sabiërs.<sup>56</sup> Ten slotte zijn er rituele handelingen en voorschriften als reinigingsrituelen, het dragen van bepaalde kleding, op en neer lopen in een bepaalde rivier en, wellicht het merkwaardigst, menstruerende vrouwen in een veld laten liggen om hagel af te wenden.<sup>57</sup> Wanneer al deze zaken samenkomen kon dat een volgend ritueel (om de Volkomen Natuur op te roepen) opleveren: men moet eerst het tijdstip vaststellen, dan bekers vullen met bepaalde oliën, vier bekers met wijn in verschillende richtingen zetten, waxkaarsen neerzetten, een vuurpot vullen met bepaalde stoffen, een bepaalde richting op staan, en zevenmaal een bepaalde naam uitspreken.<sup>58</sup> In totaal is in twaalf van de paragrafen van de Ghayât al-Hakim ritueel van groot belang.

Alchemie, dat in de Rutbat al-Hakim de hoofdrol speelt, is van minder belang voor de Ghayât al-Hakim. In de tweede paragraaf van de Eerste Verhandeling staat een theoretische uitwijding over alchemie en het elixer en in de achtste paragraaf van de Vierde Verhandeling staat een uitleg over de invloed van verschillende metalen op elkaar. Andere aanwijzingen voor alchemistische invloed zien we echter alleen in indirecte zin, wanneer het gaat om het smelten en samenstellen van bepaalde (edel)metalen voor het maken van een amulet.<sup>59</sup> In vier paragrafen speelt alchemie dus een rol, maar zij is nergens het belangrijkste thema.

Necromantie, waarbij hogere machten als hemellichamen, sterren, engelen en demonen worden opgeroepen om opdrachten uit te voeren, speelt in de Ghayât al-Hakim ook een grote rol. In de tiende paragraaf van de Tweede Verhandeling is een eerste aanwijzing hiervoor te vinden wanneer er instructies worden gegeven voor een talisman met als expliciet doel het oproepen van geesten.<sup>60</sup> De belangrijkste aanwijzingen voor necromantie zijn echter incantatieformules, formules die gericht zijn aan hogere machten met als doel die macht op te roepen. In de zesde paragraaf van de Derde Verhandeling wordt zo'n incantatieformule voor het eerst genoemd: in het ritueel om de Volkomen Natuur op te roepen dient men zevenmaal de naam Tamagis Bagdasiwad Wagdas Nufanagadis uit te spreken tijdens een vaste formule

---

<sup>53</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 1.5; 3.10; 4.2.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 3.6; 3.7; 3.9; 3.11; 4.2; 4.6; 4.7.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 3.7; 3.9; 4.2; 4.7.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 2.12

<sup>57</sup> *Ibidem*, 2.12; 3.7; 4.2; 4.8.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 3.6.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 3.10; 3.11.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 2.10, pag. 130.

waarbij om hulp wordt gevraagd.<sup>61</sup> Eén paragraaf later staan instructies voor het oproepen van alle zeven hemellichamen. Hierbij wordt de naam van de planeet in vijf talen (Arabisch, Perzisch, Indisch, Grieks en Romeins) genoemd, een lof op de planeet gegeven (zoals: “heer van gerechtigheid en schone eigenschappen”) en ten slotte gevraagd het gebed van de oproeper aan te horen.<sup>62</sup> Ook in andere paragrafen gaat het om incantaties aan de zon, aan de pneuma’s van de hemellichamen, aan de maan en aan sterren.<sup>63</sup> Een andere aanwijzing voor necromantie is het schetsen van bepaalde tekens, zoals een kruis, op de grond.<sup>64</sup> Ten slotte is het doen van buigingen een aanwijzing voor necromantie, waarbij de magiër zich onderdanig maakt aan de hogere macht die hij oproept.<sup>65</sup> De passage uit de Ghayât al-Hakim die in verband met necromantie wellicht het meest interessant is, is de paragraaf over de maanmagie van de Koerden en de Abessiniërs. Waar in andere delen van de tekst niet wordt bevestigd of de hogere machten daadwerkelijk “fysiek” aanwezig zijn bij dit soort rituelen, wordt hier bij de meeste rituelen aangegeven hoe aan het einde een gestalte zal verschijnen die alles zal doen wat je vraagt. Dit is dus geesten oproepen, necromantie, in haar zuiverste vorm.<sup>66</sup> In negen paragrafen van de Ghayât al-Hakim speelt necromantie een rol en in meer dan de helft van die paragrafen speelt zij de hoofdrol.

Natuurlijke magie ten slotte, magie die gebruikt maakt van de virtutes van natuurlijke producten als planten, voedingsmiddelen, geur- en kleurstoffen, extracten van dieren en mensen, en (edel)metaal, speelt, zoals Bakhouche al aangaf, inderdaad een grote rol in de Ghayât al-Hakim. Dit kan in zuiver theoretische zin zijn, wanneer de auteur de kennis van de drie rijken en de planetenkrachten die in hen verspreid zijn (in het Arabisch *khawāss* genoemd); hun verband met de sterren, de hemellichamen en de sterrenbeelden; en waarvoor zij gebruikt kunnen worden (voor talismans, maar bijvoorbeeld ook geneeskunde), uiteenzet.<sup>67</sup> Praktischer wordt het in paragrafen waarin de geneeskrachtige/magische doeleinden van deze natuurlijke producten worden beschreven<sup>68</sup> en hoe men deze bij elkaar kan voegen voor het maken van een brouwsel dat men door het eten van de patiënt/het slachtoffer kan mengen.<sup>69</sup> Ten slotte spelen natuurlijke producten vaak een hoofdrol bij rituele magie en bij het maken van talismans. Zo moet de talisman van een bepaalde steen of metaal

---

<sup>61</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.6.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 3.7.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 3.8; 3.9 en 3.10; 4.2; 4.6 en 4.7.

<sup>64</sup> *Ibidem*, 4.2.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 3.7.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 4.2.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 1.2 en 2.8; 2.7; 3.1; 3.3; 2.6.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 3.3; 4.8.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 3.11; 4.7.

gemaakt zijn en moeten voor het rookoffer planten, geurstoffen en dierlijke producten worden gebruikt die bij het specifieke hemellichaam horen.<sup>70</sup> In totaal speelt natuurlijke magie in 16 van de paragrafen een belangrijke rol.

Wanneer wij de Ghayât al-Hakim als geheel bekijken wordt dus duidelijk dat het grootste deel ervan inderdaad geassocieerd kan worden als astrale magie (invloed op 18 van de 45 paragrafen) of als natuurlijke magie (invloed op 16 paragrafen). Daarnaast spelen echter rituele magie (invloed op 12 paragrafen) en necromantie (9 paragrafen) een aanzienlijke rol. Ten slotte is er nog een kleine, maar zeker niet verwaarloosbare, invloed te vinden vanuit de astrologie, de alchemie en de divinatie (respectievelijk invloed op zes, vier en twee paragrafen). In de tabel van *Appendix 1* zijn deze gegevens aanschouwelijk gemaakt. Wat daarbij belangrijk is om te benadrukken, is dat de ene vorm van magie de ander niet uitsluit. Bij natuurlijke magie kan uiteraard ook sprake zijn van ritueel en bij necromantie ook van astrale magie. Daarom overlappen deze soorten magie ook in de paragrafen.

#### **Hoofdstuk 4: Classificatie Ghayât al-Hakim: aard van de magie**

De classificatie van de soort magie in de Ghayât al-Hakim hierboven was volledig gebaseerd op het onderscheid in “materiaal” dat bij de magie werd gebruikt. Er is voor die aanpak gekozen omdat op deze manier een zo objectief mogelijk oordeel over de magie kon worden geveld. Wanneer men namelijk naar magie kijkt aan de hand van definities als hoge en lage; theoretische en praktische; en zwarte en witte magie, spelen latere waardeoordelen een rol. Het is daarom belangrijk om een classificatie op basis van de soort magie gescheiden te houden van een classificatie op basis van meer normatieve classificaties.

Omdat dit soort onderscheid echter wel degelijk een interessante invalshoek is voor onze interpretatie van de Ghayât al-Hakim zelf, en voor een latere vergelijking met het München handboek, zal in het komende hoofdstuk worden ingegaan op hoe de Ghayât al-Hakim met het oog op dit soort definities geïnterpreteerd kan worden. Eerst zal daarbij worden onderzocht in hoeverre het boek tot de hoge/theoretische magie en in hoeverre tot de lage/praktische magie behoort. Daarna zal de wellicht nog veel interessantere vraag over in hoeverre we het werk als zwarte of als witte magie moeten zien worden beantwoord. Net als bij de classificatie van de soort magie zullen hiervoor zowel kwalitatieve als kwantitatieve data gebruikt worden.

---

<sup>70</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.5; 3.7; 3.8; 3.9; 3.10; 3.11; 4.6; 4.9.

#### 4.1 Theoretische of praktische; hoge of lage magie?

Hoewel een onderscheid tussen theoretische en praktische magie wellicht kunstmatig lijkt, geeft de auteur van de Ghayât al-Hakim zelf hier wel degelijk een goede aanleiding voor. Wanneer hij in de tweede paragraaf van de Eerste Verhandeling een definitie van magie geeft, verdeelt hij deze onder in wat hij zelf de theoretische magie (de leer van hemelconstellaties) en de praktische magie (de kennis van de virtutes) noemt. Hellmut Ritter greep dit definitie-onderscheid aan om de Ghayât al-Hakim in twee delen op te delen: eerst een theoretisch deel met een astrologische grondslag, waarin het gaat over het beïnvloeden van de onderwereld met de macht van bovenwereld; en daarna een praktisch deel waarin de nadruk ligt op de occulte krachten van zaken.<sup>71</sup> Deze tweedeling lijkt mij echter geen recht doen aan de structuur van het boek, vanwege twee redenen. Ten eerste is de koppeling van de term ‘theoretisch’ aan astrologie en astrale magie en de term ‘praktisch’ aan de virtutes niet geheel terecht, aangezien er ook over de virtutes grote delen theorie in het boek staan<sup>72</sup> en de astrale magie in het boek in veel gevallen eerder als praktisch gezien kan worden, wanneer er specifieke instructies worden gegeven voor talismans met een bepaald doel.<sup>73</sup> Ten tweede zijn zowel de ‘theoretische’ als de ‘praktische’ passages en ook de passages over astrale magie en virtutes over het hele boek verspreid, tot aan de laatste Verhandeling toe.<sup>74</sup> Hoewel er inderdaad pas vrij laat sprake is van een praktische toepassing van virtutes (vanaf 3.3), wordt er wel al vanaf de tweede paragraaf van de Eerste Verhandeling over gesproken. Er is dus geen sprake van een tweedeling in een praktisch en een theoretisch deel.

Ik stel daarom een andere benadering voor, die ‘theoretisch’ definieert als informatie zonder specifiek doel en ‘praktisch’ als informatie met een specifiek doel. Wanneer we iedere paragraaf op die manier analyseren zien we dat 23 van de 45 paragrafen (meer dan de helft) kan worden gedefinieerd als volledig theoretisch. Dit betreft de achtergrondinformatie over bijvoorbeeld kosmologie, de aard van virtutes en astrologie die de auteur als noodzakelijke kennis voor de beginnende magiër beschouwde. In tien paragrafen zien we een combinatie van theoretische en praktische informatie, en in acht paragrafen wordt alleen praktische informatie gegeven die de lezer direct kan gebruiken voor magische handelingen met een specifiek doel. Hoewel het overgrote deel dus als theoretisch kan worden beschouwd, is een aanzienlijk deel ook (deels) praktisch.

---

<sup>71</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xxxvi.

<sup>72</sup> *Ibidem*, 1.2; 2.6; 2.7; 2.8; 3.1; 3.3.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 1.4; 1.5; 2.9; 2.10; 2.12; 3.5; 3.10; 3.11; 4.2; 4.8; 4.9.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 4.9.

De indeling van Ritter is wellicht in verwarring geraakt toen hij aan de virtutes-magie en de astrale magie de begrippen ‘praktisch’ en ‘theoretisch’ koppelde, waar hij eigenlijk het onderscheid tussen ‘lage’ en ‘hoge’ magie bedoelde. Magie die gebruikt maakt van de virtutes van natuurlijke producten wordt namelijk vaak ‘lage magie’ genoemd, omdat zij toegankelijk was voor ‘gewone mensen’ die geen universitair onderwijs hadden gehad, maar wel bekend waren met de geneeskrachtige of magische werking van dingen uit de natuur. Hiertegenover wordt tovenarij als ‘astrale magie’ gezet, ‘hoge magie’ die alleen mensen die bekend waren met de natuurfilosofie konden begrijpen en gebruiken. Het aandeel van de ‘natuurlijke magie’ in de Ghayât al-Hakim is, zoals we hebben gezien, 16 van de 45 paragrafen, waar het aandeel van de astrale magie 18 paragrafen betreft. Bij de paragrafen waarin natuurlijke magie een rol speelt is echter een groot gedeelte (natuur)wetenschappelijke kennis, en gaat een nog groter gedeelte samen met rituele magie en het maken van talismans. Hierdoor blijven voor de echte lage magie, de pure op zichzelf staande praktische toepassing van de virtutes van natuurlijke producten, slechts vier paragrafen over.<sup>75</sup>

Om effectief vast te stellen welk deel van het werk ‘hoge’ magie is en welk deel ‘lage’ magie moeten echter ook de andere vijf soorten magie die bij de classificatie een rol speelden in acht worden genomen. Alchemie en astrologie zijn duidelijke gevallen van ‘hoge magie’: om deze te beoefenen is hoger onderwijs nodig. Voor necromantie, divinatie en rituele magie ligt dat iets lastiger. Was, wanneer de rituelen zo gedetailleerd beschreven staan, een verdere achtergrond wel nodig om deze uit te voeren? En was de kennis van het “lokale kruidenvrouwkje” niet groot genoeg voor het samenstellen van een brouwsel voor een rookoffer, het op en neer lopen in een rivier, of droomduiding? Hoewel dit in sommige gevallen wellicht opgaat, gaat het ook hier veelal om ‘hoge magie’, omdat het bepalen van de stand van de hemellichamen, waar iemand zonder astrologische achtergrond niet toe in staat was, meestal voorafging aan de magische praktijk. We kunnen dus vaststellen dat, behalve vier eerder genoemde paragrafen, vrijwel de gehele Ghayât al-Hakim “hoge magie” betreft, die niet geschikt was voor mensen zonder universitaire achtergrond. Precies zoals onze auteur al aangaf toen hij het publiek voor zijn handboek afbakende.

#### **4.2 Zwarte magie of witte magie?**

Toen in het vorige hoofdstuk het aandeel van natuurlijke magie in de Ghayât al-Hakim werd beschreven, kwamen daarbij ook de verschillende “producten” aan bod die hiervoor gebruikt

---

<sup>75</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.3; 3.11; 4.7; 4.8.

werden. In het kader van de discussie omtrent “witte” en “zwarte” magie is het wellicht interessant duidelijk te stellen wat het aandeel van welk soort natuurlijk product was. Niet ieder “natuurlijk product” heeft tenslotte dezelfde connotaties: de moderne mens is eerder geneigd een brouwsel van kattenhersens en mensenbloed als tovenarij te zien, dan een brouwsel van planten en stenen. In vrijwel alle paragrafen waarin de praktische toepassingen van de virtutes worden behandeld blijken dierenextracten een grote rol te spelen. Hierbij kan men inderdaad denken aan zaken als de hersens van een zwarte kat, de urine van een zwarte geit en vleermuizen-uitwerpselen.<sup>76</sup> Delen van het menselijk lichaam worden ook veel toegepast bij deze “natuurlijke magie”. Mensenbloed, dat in vijf van de paragrafen als ingrediënt wordt genoemd, is daarbij populair<sup>77</sup>, maar ook mensen-hersens, -hoofd, -lever, -schedel en -sperma worden genoemd.<sup>78</sup> Kunnen wij deze “natuurlijke magie” daarom veroordelen tot het stigma van de zwarte magie? Hoewel het verleidelijk is dat te doen, denk ik niet dat het materiaal dat voor magie gebruikt wordt ons de juiste informatie kan geven over wat “witte” en wat “zwarte magie” was. Over een tijd als de middeleeuwen waarin bloedzuigers een wetenschappelijk goedgekeurde remedie voor veel kwalen waren, is het niet aan ons om te zeggen dat het gebruik van kattenhersens niet als net zo legitiem door de middeleeuwse bevolking werd ervaren. Wat daarom volgens mij veel meer dan de middelen zegt over de morele kwalificatie van magie in de Ghayât al-Hakim, is de moraliteit van zowel auteur als lezer; de aard van de hogere machten die uiteindelijk verantwoordelijk waren voor de werking van de magie; en de doelen die deze magie diende.

De vraag wat de moraliteit van de auteur was is moeilijk te beantwoorden: de enige aanwijzingen hiervoor, aangezien de auteur zelf anoniem blijft, zijn tenslotte tekstueel en blijven speculatief. Zo kan ten eerste worden gekeken of de auteur het gebruik van magie voor het kwaad doen van andere mensen, wat in de Ghayât al-Hakim veelvuldig voorkomt, veroordeeld. Dit lijkt niet het geval. Hoewel de auteur gezien de volgende zin “het werkt voor goede en voor slechte werken, maar vooral voor slechte”,<sup>79</sup> wel een onderscheid maakt tussen goede en slechte magie, lijkt hij “slechte magie” niet te veroordelen. Zo zegt hij, na een verhaal over een koopman die een jongeman die hij begeerde door een tovenaars liet ontvoeren, “Wij hebben dit bericht zodat jij daarvan nut hebt”.<sup>80</sup> De Latijnse vertaler maakt het overigens nog bonter in de Picatrix, wanneer hij toevoegt: “ook jij kan zo je doel

---

<sup>76</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.7; 3.8.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 3.7; 3.10; 3.11; 4.7; 4.9.

<sup>78</sup> *Ibidem*, 4.7.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pag. 130.

<sup>80</sup> *Ibidem* 3.5, pag. 190-92.

bereiken”.<sup>81</sup> Dit lijkt eerder een aansporing dan een waarschuwing voor de lezer. Het enige moment waarop de auteur zijn afschuw uitspreekt over een magische praktijk is na een passage over de kinderooffers van de Sabiërs. Kennelijk ging die afschuw echter ook weer niet zo ver dat hij niet tot in het detail wilde vertellen hoe zo’n offer in zijn werk ging.<sup>82</sup>

Wellicht is deze fascinatie echter werkelijk slechts academisch van aard. De auteur van de Ghayât al-Hakim wil ons tenslotte graag doen geloven dat zijn werk alleen bedoeld is ter studie en voor de openbaring van waarheden en niet om daadwerkelijk mensen aan te zetten tot magische praktijken. Zo vertelt hij zijn lezer: “tussen wat jij zoekt [het eeuwige leven] en waartoe ik je aandrijf [ijverige studie en streven] ligt een grote afgrond” en “mijn doel is alleen maar te onthullen wat anderen geheim hebben gehouden”.<sup>83</sup> Ook maant hij de bezitter van het boek niemand erin te laten kijken, omdat mensen “die geen religie bezitten” dan wellicht dingen uit gaan voeren die verboden zijn.<sup>84</sup> Er zijn echter aanwijzingen dat de auteur zich er wel degelijk van bewust was dat men met zijn boek magie ging praktiseren. Zo drukt hij de lezer op het hart zich altijd goed voor te bereiden en alles precies uit te voeren omdat er anders verschrikkelijke dingen kunnen gebeuren.<sup>85</sup> Ook het feit dat hij alle magische handelingen, ook de zwarte magie, zo secuur en gedetailleerd beschrijft lijkt een aanwijzing dat de Ghayât al-Hakim wel degelijk een handboek in de praktische zin van het woord is. Ten slotte geeft het feit dat de auteur toegeeft dat hij zelf een talisman heeft gebruikt om mensen te beïnvloeden zodat hun vriendschap en liefde werden bevorderd (en dat het werkte) wellicht de beste aanwijzing dat de moraliteit van de auteur niet tegen het gebruik van, tenminste “grijze” magie was.

Hoewel de auteur de informatie geeft om alle soorten magie, ook “zwarte”, uit te voeren, was het natuurlijk aan de lezer zelf wat deze vervolgens met die informatie deed. Wat dat betreft lijkt de auteur het morele dilemma bij de lezer te leggen. Over de moraliteit van de lezers, en of zij daadwerkelijk probeerden (zwarte) magie uit te oefenen, is echter helaas nog veel minder te zeggen. Het belangrijkste is dat zij dit dankzij de Ghayât al-Hakim zouden kunnen doen, dus óf de auteur dacht werkelijk dat al zijn lezers van een onberispelijke moraal zouden zijn, óf het maakte hem niet uit dat het werk voor slechte doeleinden gebruikt zou kunnen worden.

---

<sup>81</sup> Bakhouché, *Picatrix*, 200.

<sup>82</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.7.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 4.1; 1.4.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 3.8.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 4.2.

Een andere belangrijke aanwijzing voor de vraag of de magische praktijken in de Ghayât al-Hakim zwarte of witte magie betreffen, is wie er uiteindelijk verantwoordelijk was voor de werking van de magie. In de islam was magie tenslotte legitiem wanneer zij gericht was op God; (het Huis van) de Profeet; of op heiligen, maar illegitiem als zij gericht was op djinns of demonen.<sup>86</sup> De auteur presenteert God als hoofdverantwoordelijke voor het slagen van magische praktijken. Zo zegt hij: “God de Verhevene zal het alleen in de handen doen vallen van hem die Hem bevalt, het is in alles Zijn kunst, wat hij [deze magiër of God zelf?] doet”.<sup>87</sup> Ook wordt meerdere malen gezegd dat God hem en de lezer helpt bij het doen van het onderzoek, bij het bereiken van waar zij naar streven, en dat hij hen leidt via Zijn intellectuele licht.<sup>88</sup> Incantaties worden vaak afgesloten met het woord ‘Amen’, over talismans wordt gezegd dat zij effectief zijn omdat zij God aanroepen, en de werking van de virtutes wordt goddelijke wijsheid genoemd.<sup>89</sup> Tegelijkertijd blijkt de auteur echter wel degelijk op de hoogte van het feit dat de islam de magische praktijken in zijn boek niet goedkeurt, wanneer hij zegt: “Daarom heeft de Wetgever [volgens Ritter de Profeet] het beoefenen van de sterrenwetenschap verboden, omdat men door die kennis de wetenschap van de talismans bereikt”.<sup>90</sup> Bovendien, hoewel in drie gevallen een incantatie direct gericht is aan God,<sup>91</sup> is de overgrote meerderheid van de incantaties, talismans en rituelen gericht aan andere hogere machten.

Wie zijn er dan werkelijk verantwoordelijk voor de werking van de magie in de Ghayât al-Hakim? Verschillende woorden worden gebruikt voor de hogere machten die de magie moeten doen slagen: in de zevende paragraaf van de Derde Verhandeling worden zij in incantaties afwisselend “engel”, “ster”, “heer”, en “geest” genoemd.<sup>92</sup> Door de auteur wordt letterlijk gezegd dat de werking van de talismans te danken is aan de hemellichamen en hun krachten vertegenwoordigd in de dingen op aarde en het doel van talismans wordt het oproepen van de pneumatische geesten van de hemellichamen genoemd.<sup>93</sup> Deze pneumatische geesten krijgen in incantaties namen als Diwas, Sawatalis en Bajalus.<sup>94</sup> De herkomst van deze namen is onbekend, maar zeker is dat ze niet teruggaan op de joods-christelijke engelen- en demonenleer. Waarschijnlijk zijn het Arabische, Indische of Perzische variaties op de namen

---

<sup>86</sup> E. Savage-Smith ed., *Magic and divination in early Islam* (Aldershot 2004) xxii.

<sup>87</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 4.5. Oorspronkelijk: “das ist seine Art bei allem, was er tut.”

<sup>88</sup> *Ibidem*, 4.1; 1.7; 4.9.

<sup>89</sup> *Ibidem*, 3.7; 1.5; 4.8.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 2.3.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 3.7; 4.6; 4.7.

<sup>92</sup> *Ibidem* 3.7.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 2.6 en 3.1; 2.9.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 3.10.

van de hemellichamen. De werkelijke verantwoordelijken voor de werking van de magie zijn tenslotte de hemellichamen, die door de auteur ook als engelen en geesten werden gezien, en daarom waarschijnlijk het beste onder de oude interpretatie van het begrip daimones geschaard moeten worden. Hoewel er aanwijzingen zijn voor het feit dat de auteur deze daimones als tussenpersonen zag “om voorspraak te doen bij onze Schepper”,<sup>95</sup> was de magie volgens de islam dus illegitiem, omdat zij zich richtte tot demonen.

In twaalf paragrafen van de Ghayât al-Hakim wordt bij de magische praktijken aangegeven welk doel deze dienen. Daarbij kan het gaan om instructies voor talismans,<sup>96</sup> om incantaties van de hemellichamen,<sup>97</sup> om instructies voor amuletten, rookoffers, eten of wassen beelden,<sup>98</sup> of om de geneeskundige/magische krachten van planten, stenen, dieren en voedingsmiddelen.<sup>99</sup> Hoewel deze doelen zeer uiteen lopen is het toch mogelijk ze in bepaalde categorieën te plaatsen die weer onder te verdelen zijn in zwarte, witte, en ‘grijze’ magie. Voor ieder van deze categorieën zal nu aangegeven worden hoe vaak zij voorkomt in de Ghayât al-Hakim. Deze gegevens zijn ook aanschouwelijk gemaakt in de tabellen van *Appendix 2* en *Appendix 3*.

Onder witte magie versta ik ten eerste het zegenen van de handel, de jacht, de visserij en de landbouw, waar ook het beïnvloeden van het weer onder valt: dit komt 60 keer voor. De daarna grootste categorie betreft de geneeskundige magie, die mensen geneest van bijvoorbeeld ziektes, doofheid en liefdesverdriet: 56 keer. Het verdrijven van ongedierte en wilde dieren is ook een zeer populair doel voor magie: dit komt 49 keer voor. Het positief beïnvloeden van mensen (met name het verzoenen van mensen) is 32 keer het doel van de magie. Het beschermen van mensen, met name tijdens een reis, komt ten slotte nog 29 keer voor. Het totale aandeel van witte magie in de Ghayât al-Hakim bedraagt daarom 255 van de 538, wat neer komt op 47,4%

Onder zwarte magie valt ten eerste het negatief beïnvloeden van mensen, door hen bijvoorbeeld uit elkaar te drijven, maar ook door de toorn van de sultan over iemand af te roepen: dit komt 52 keer voor. De daarna grootste categorie betreft het fysiek kwaad doen van mensen door hen bijvoorbeeld ziek te maken of te doden: 43 keer (het doden van mensen komt daarbij 17 keer voor). Het ontnemen van het bezit van mensen, door hun dieren of gewassen kwaad te doen, maar ook door hun slaven weg te laten lopen, komt 22 keer voor.

---

<sup>95</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.7.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 1.4, 1.5, 2.9, 2.10, 2.12.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 3.7.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 3.10; 3.11; 4.6.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 4.7; 4.8; 4.9.

Onder de categorie “in het algemeen kwaad doen”, vallen doelen die niet gericht zijn op één specifieke persoon, zoals het verwoesten van een hele stad; schipbreuk; en “kwade werken” in het algemeen: dit komt 17 keer voor. Tenslotte is er nog het op een niet-fysieke wijze kwaad doen van mensen, door hen bijvoorbeeld te verjagen of hun verstand te verwarren: dit komt 13 keer voor. Het totale aandeel van zwarte magie in de Ghayât al-Hakim bedraagt daarom 147 van de 538, wat neerkomt op 27,3%

Andere categorieën zijn veel lastiger onder de begrippen “zwarte” of “witte” magie te vangen, omdat zij niet expliciet mensen helpen, of mensen kwaad doen. Het betreft hier eerder een vorm van “grijze” magie, die beide kanten op kan gaan. Ten eerste is er een categorie magie waarbij het doel het verkrijgen van macht, aanzien, of gewin is. Hieronder vallen zeer uiteenlopende zaken als het behalen van een militaire overwinning; het vinden van een schat; onzichtbaar worden of onkwetsbaar voor vuur; en het verkrijgen van kennis. In totaal komt dit 53 keer voor. Daarnaast is er het beïnvloeden van mensen voor macht of aanzien, waarbij het vaak gaat om “bewonderd en geliefd zijn bij iedereen”, maar ook om bijvoorbeeld in de gunst te komen bij de sultan of de rechtbank. Dit komt 41 keer voor. Magische praktijken die liefde of begeerte moeten opwekken komen 39 keer voor. Ten slotte zijn er nog drie illusionistische trucs, zoals het creëren van paars vuur. Het totale aandeel van grijze magie in de Ghayât al-Hakim bedraagt daarom 133 van de 538, wat neerkomt op 24,7%

Uiteindelijk hangt de conclusie hier dus af van de interpretatiewijze. Kunnen wij onzichtbaar worden of schatten vinden zien als zwarte magie puur omdat zij iemand machtig maken? En kunnen wij het beïnvloeden van mensen om geliefd bij hen te worden zien als zwarte magie alleen omdat het mensen beïnvloed? Sommigen mensen zullen bevestigend op deze vragen antwoorden, waardoor zij “grijze magie” tot de zwarte rekenen. Anderen zullen misschien zeggen dat het gaat om wat er uiteindelijk met die macht of die invloed wordt gedaan, en dat die doeleinden niet per se slecht hoeven te zijn. Zeker blijft echter dat, wanneer men ze toch zal moeten indelen, “grijze magie” eerder tot de “zwarte” dan de “witte” magie gerekend kan worden, omdat onder “witte magie” alleen magische praktijken vallen die expliciet bedoeld zijn om goed te doen. Dus ondanks het feit dat het aandeel van de witte magie de zwarte magie in de Ghayât al-Hakim overtreft, betekent dat niet dat heel het werk daardoor onder de witte magie geschaard moet worden.

Concluderend kunnen wij zeggen dat de Ghayât al-Hakim niet zo makkelijk in het “zwart”-“wit” kader van magie te passen is. Aan de ene kant neigt de tekst sterk naar de “zwarte” as van het spectrum. De auteur veroordeelt slechte magie nauwelijks en is zich ervan bewust dat de magie in zijn boek ook door de lezer gepraktiseerd kan worden. De hogere

machten die verantwoordelijk zijn voor de werking van de magie zijn de pneumatische geesten van hemellichamen: een illegitieme vorm van magie volgens de islam. Tenslotte kan 27,3% van de doelen van magie als zwarte magie geïnterpreteerd worden, en is de moraal achter 24,7% van de magische praktijken verdacht. Aan de andere kant is “witte magie” een factor die zeker niet genegeerd mag worden, omdat in 47,4% van de gevallen de magische praktijken het doel hebben te beschermen, genezen en verzoenen.

## **Hoofdstuk 5: De invloed van de Picatrix op het München handboek**

Het eerste diepgaande onderzoek naar het München handboek is gedaan door Richard Kieckhefer, die hier het boek *Forbidden rites: a necromancer's manual of the fifteenth century* (Sutton 1997) over publiceerde. Dit boek bevat zowel een “selectieve vertaling van representatieve en interessante passages” verdeeld over een aantal door Kieckhefer bedachte thema’s, als de oorspronkelijke Latijnse tekst. Het München handboek is sindsdien bij andere historici bekend als necromantisch handboek, en het wordt in die hoedanigheid ook genoemd, maar er is nog geen sprake geweest van verder onderzoek naar deze tekst. Het externe onderzoek voor het komende hoofdstuk is daarom sterk schatplichtig aan het eerdere werk van Kieckhefer. Voor het interne onderzoek wordt gebruik gemaakt van zowel de Latijnse tekst als de beschikbare vertalingen.

### **5.1 De ontstaanscontext en structuur van het München handboek**

Het München handboek is een vijftiende-eeuws manuscript dat zich in de Beierse Staatsbibliotheek bevindt. Net als bij de Ghayât al-Hakim is onduidelijk wie de auteur van het werk was, maar hier is het zelfs nog lastiger tot een mogelijke naam te komen omdat de eerste folio’s, waarop vaak informatie staat als de naam van de auteur en de datum en plaats van de productie, missen. Het is wel mogelijk om iets te zeggen over de groep waartoe hij waarschijnlijk behoorde. Hoewel de auteur (of eerder: de compiler, het München handboek bestaat vooral uit een samenstelling van materiaal uit andere bronnen) zelf claimt dat hij verbonden was aan een hof, is het waarschijnlijker dat het om een geestelijke/klerk ging. Gerechtig bewijs suggereert namelijk dat necromantie vooral werd uitgevoerd door priesters, monniken, klerken en universiteitsstudenten, door Kieckhefer de ‘clerical underworld’ genoemd. Daarnaast zijn het feit dat de compiler Latijn gebruikte en bepaalde

kerkelijke rituelen als bekend achtte hier sterke aanwijzingen voor.<sup>100</sup> Zeker is in ieder geval dat, om deze tekst te maken, de maker een geleerde moet zijn geweest die de beschikking had over allerlei occulte teksten.

Wat met betrekking tot het huidige onderzoek wellicht belangrijker is dan de herkomst, is de representativiteit van het München handboek. Wij gebruiken de tekst tenslotte als een voorbeeld van Europees-christelijke geleerde magie die mogelijk is beïnvloed door Arabische magie. Drie elementen wijzen op de representativiteit van het werk. Ten eerste het feit dat de magie vooral necromantie bevat, een vorm van magie die kenmerkend is voor de post-twaalfde-eeuwse geleerde magie. Ten tweede is de tekst afkomstig uit een kerkelijke context, waar dit soort teksten meestal werd geproduceerd. Ten slotte is het materiaal van het handboek niet origineel, maar samengesteld uit verschillende bronnen als gebedenboeken en traktaten over astrale magie, die ook door andere auteurs gebruikt werden.

Onder de nog bestaande magische handboeken is er een verschil tussen handboeken die integraal zijn gemaakt door één auteur en handboeken die samenstellingen zijn van materiaal van diverse herkomst. Waar de eerste meestal ook een theoretisch kader omtrent de werking van de magie hebben, ontbreekt dat bij de tweede, waar het vooral om de instructies voor magische handelingen zelf gaat.<sup>101</sup> Het München handboek behoort tot de tweede categorie: een samenstelling van magische handelingen zonder alomvattend theoretisch kader. Het manuscript bestaat uit 107 folio's, waarvan de structuur vrij onsamenvattend is. Bij dit onderzoek zal de indeling van Kieckhefer (in 47 paragrafen) worden gevolgd. Net als in de Picatrix<sup>102</sup> zijn er specifieke instructies voor magische experimenten, 42 in totaal, en theoretische passages (zonder specifiek doel) die door het manuscript heen zijn verspreid.<sup>103</sup>

Kieckhefer deelt de magie in het München handboek op in drie categorieën: psychologische, illusionistische en divinatoire magie.<sup>104</sup> Deze categorieën richten zich echter alleen op het doel van de magie en niet op het materiaal dat wordt gebruikt, waardoor met deze methode weinig over de soort magie gezegd kan worden. Bovendien geeft deze indeling ons nog geen uitsluitsel over de aard van de magie (zwart of wit, theoretisch of praktisch). In de volgende paragrafen zal daarom van deze indeling worden afgestapt om op basis van dezelfde criteria als bij de analyse van de Picatrix tot een eigen classificatie van de soort en aard van de magie te komen.

---

<sup>100</sup> R. Kieckhefer, *Forbidden rites: a Necromancer's manual of the fifteenth century* (Sutton 1997) 4, 12-13, 37.

<sup>101</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, 22-23.

<sup>102</sup> Vanaf dit moment zal naar de inhoud van de Picatrix en de Ghayât al-Hakim worden verwezen door het noemen van alleen de Picatrix, omdat deze Latijnse versie de bron was voor Europese magische handboeken.

<sup>103</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, 25.

<sup>104</sup> *Idem*.

## 5.2 Classificatie magie: soort magie

Het München handboek wordt door Richard Kieckhefer een necromantisch handboek genoemd, maar necromantie is niet de enige vorm van magie die een rol speelt. In de komende paragraaf zal de invloed van de verschillende soorten magie worden geanalyseerd.

<sup>105</sup> Deze gegevens zijn ook aanschouwelijk gemaakt in *Appendix 4*.

Het deel van het München handboek waaruit de invloed van de Arabische astrale magie het meeste blijkt is het deel van het manuscript dat door Kieckhefer als nummer 37 op de lijst met paragrafen wordt aangegeven. Paragraaf 37 lijkt vanwege haar theoretische opzet met lijsten en systematiek sterk op de Picatrix. Er zijn lijsten van welke invocaties men op welke dag van de week moet gebruiken; welke engelen en geesten bij welke weekdag en welk uur van de dag en nacht horen; welke geurstoffen en functies bij welke weekdag en welk uur van de dag horen; en tenslotte lijsten met de zegels van de dagen van de week en de daarbij horende engelen. Naast dit theoretische gedeelte zijn er ook praktische instructies voor het maken van specifieke talismans (*ymaginibus*) met een bepaalde functie. De functies hiervan lijken vrijwel letterlijk overgenomen uit de Picatrix: in het München van de vijftiende eeuw zal tenslotte niet veel behoefte zijn geweest aan het verjagen van leeuwen en/of schorpioenen.<sup>106</sup> Afgezien van de hoofdrol die astrale magie in paragraaf 37 speelt, is de rest van de invloed vooral indirect. In twee gevallen staan er astrologische tekens in de magische cirkels die voor rituelen worden gebruikt.<sup>107</sup> Daarnaast is de astrale magie terug te zien in het grote belang dat bij magische praktijken aan de positie van de hemellichamen wordt gehecht. Met name de positie van de maan wordt hierbij genoemd, maar een bepaalde praktijk moet bijvoorbeeld ook plaatsvinden tijdens de conjunctie van Venus en Jupiter, of wanneer de zon in Leeuw staat.<sup>108</sup> In totaal speelt astrale magie een rol in 13 van de paragrafen.

Astrologie, dat alleen beschrijvingen van de hemellichamen zonder verwijzingen naar directe magische handelingen betreft, speelt een kleinere rol, omdat het München handboek weinig theorie bevat. Het beperkt zich hier tot een lijst met gunstige en ongunstige dagen van de maand voor magie en de theoretische passages over de hemellichamen in paragraaf 37.<sup>109</sup> Astrologie speelt dus een rol in slechts twee paragrafen.

---

<sup>105</sup> In de komende twee paragrafen zal naar de oorspronkelijke tekst worden verwezen door het nummer van dat tekstdeel, volgens Kieckhefers indeling, aan te geven.

<sup>106</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 37m.

<sup>107</sup> *Ibidem*, no. 9, 10.

<sup>108</sup> *Ibidem*, no. 20, 41.

<sup>109</sup> *Ibidem*, no. 46, 37.

Een vorm van magie die in de Picatrix nauwelijks voor komt maar in het München handboek een grote rol speelt is divinatie. De ‘tekens’ die hierbij worden geïnterpreteerd voor het verkrijgen van kennis over heden, verleden en toekomst komen via verschillende media tot de magiër. Via het verschijnen van beelden in spiegels,<sup>110</sup> vingernagels,<sup>111</sup> kristallen, kommen en botten,<sup>112</sup> waarbij een kind wordt gebruikt als intermediair, en via dromen.<sup>113</sup> Die laatste twee vormen van divinatie, skapulomantie en droomduiding, kwamen wij al eerder ook in de Picatrix tegen. De praktijken in het München handboek zijn echter van veel uitvoeriger aard, en vinden meestal in combinatie met invocaties, offers en toverspreuken plaats. Divinatie speelt een rol in 17 paragrafen.

Ritueel is een constante factor in het München handboek. Voor vrijwel elke magische handeling is een bepaalde vorm van ritueel nodig. Ten eerste zijn er de rituele voorschriften, zoals het vasthouden van een zwaard, het dragen van bepaalde kleding of het in een bepaalde richting bidden.<sup>114</sup> Daarnaast zijn er toverformules, sommigen met een Joodse of Arabische achtergrond.<sup>115</sup> Ten derde is er sprake van offers, zowel van dieren als van bijvoorbeeld melk en honing, en rokooffers.<sup>116</sup> Ten slotte speelt sympathische magie waarbij beeldjes worden gemaakt van steen of was met inscripties van de namen van hogere machten, de magiër en zijn ‘slachtoffer’, een grote rol. Deze beeldjes worden in het vuur gooit, tegen elkaar geslagen, of doorboort met naalden, net zoals in de Picatrix het geval is.<sup>117</sup> Rituele magie speelt in 36 van de paragrafen een belangrijke rol.

Alchemie komt in het München handboek vrijwel niet voor. De enige aanwijzing die wij hiervoor hebben is het allerlaatste deel van het boek, dat een fragment van een chemisch recept betreft. Het doel van dit recept ontbreekt echter en het doet daardoor verdwaald aan.<sup>118</sup>

Necromantie, waar het München handboek om bekend staat, speelt uiteraard een grote rol bij de magie. Het oproepen van geesten om hun hulp te vragen is de doorslaggevende factor voor het slagen van de meeste magische handelingen. Dit blijkt ten eerste uit de incantatieformules die in vrijwel iedere paragraaf worden gebruikt.<sup>119</sup> Er worden vaste formules gegeven waarmee een groot aantal verschillende krachten wordt aangeroepen, zowel

---

<sup>110</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 18-20, no. 23, 33.

<sup>111</sup> *Ibidem*, no. 27, 30, 38-40.

<sup>112</sup> *Ibidem*, no. 24, 25 – 22, 29 - 28.

<sup>113</sup> *Ibidem* no. 16, 41.

<sup>114</sup> *Ibidem*, no. 1, 6, 8 – 7, 11, 18 – 14, 43.

<sup>115</sup> *Ibidem*, no. 4, 5, 12, 13, 35, 37. Zie Hoofdstuk 6 voor voorbeelden van deze spreuken.

<sup>116</sup> *Ibidem*, no. 6, 26, 45 – 4, 7, 11, 18, 19, 37.

<sup>117</sup> *Ibidem*, no. 4, 5, 12, 13, 35, 37.

<sup>118</sup> *Ibidem*, no. 47.

<sup>119</sup> *Ibidem*, alle paragrafen behalve no. 21, 31, 34, 36, 37, 43, 46, 47.

God, als engelen en demonen. Een andere aanwijzing voor necromantie zijn de magische cirkels die bij de rituelen op de grond worden getekend. Hierin staan vaak de namen van de demonen, maar bijvoorbeeld ook astrologische tekens.<sup>120</sup> Waar in de Picatrix de ‘fysieke’ aanwezigheid van de opgeroepen geesten slechts in één van de paragrafen wordt bevestigd, is dit in het München handboek een vrij constante factor. De lezer wordt verzekerd dat direct wanneer hij de incantatieformule op de beschreven wijze heeft uitgesproken hij gestalten zal zien die precies zullen doen wat hij wil. Deze gestalten nemen bijvoorbeeld de vorm aan van ridders, gewapende mannen, of zelfs zeelieden.<sup>121</sup> Necromantie speelt in 38 van de paragrafen een belangrijke, zo niet de hoofdrol.

Natuurlijke magie, magie die gebruik maakt van de virtutes (occulte krachten) van natuurlijke producten als planten- en dierenextracten, is in haar zuiverste vorm niet terug te vinden in het München handboek. Nergens worden de magische eigenschappen van deze producten genoemd of hoe men die kan gebruiken voor magische/geneeskundige doeleinden. Natuurlijke magie speelt vooral een secundaire rol bij rituele magie en necromantie, waarvoor het gebruik van bepaalde dieren of geurstoffen als offer of anderszins onderdeel van het ritueel wordt voorgeschreven. Zo functioneren zowel een hopvogel als melk en honing als offer,<sup>122</sup> wordt bloed van bepaalde vogels gebruikt om mee te schrijven,<sup>123</sup> worden (voodoo)beelden gemaakt van bepaalde botten,<sup>124</sup> en spelen olijfolie en rookoffers van mirre en harspoeder een rol bij divinatierituelen.<sup>125</sup> Natuurlijke magie speelt, dankzij haar functie bij rituelen, alsnog een rol in 21 paragrafen, maar nergens is dat de hoofdrol.

### 5.3 Classificatie magie: aard van de magie

Bij de kwalificatie van de aard van de magie in het München handboek zal wederom gekeken worden naar de volgende concepten: theoretische of praktische magie; hoge of lage magie; en zwarte of witte magie. Op die manier kan de tekst niet alleen in soort, maar ook in aard vergeleken worden met de Picatrix.

Het München handboek bestaat uit 47 tekstdelen in totaal, waarvan slechts vijf alleen theoretische kennis bevatten. Dit zijn een *liber consecrationum* (gebedenboek), twee gebedsformules (een voor Satan, een voor Semiforas, een Hebreeuwse naam voor God), een

---

<sup>120</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 1 -3, 6-12, 15, 20, 22, 28, 33, 38, 45.

<sup>121</sup> *Ibidem*, no. 6, 9 – 7 – 8.

<sup>122</sup> *Ibidem*, no. 6, 7.

<sup>123</sup> *Ibidem*, no. 1, 3.

<sup>124</sup> *Ibidem*, no. 13, 35.

<sup>125</sup> *Ibidem*, no. 18, 19, 33, 24, 25, 38, 30, 39, 40.

lijst met geesten/demonen, en een lijst met gunstige en ongunstige dagen voor inscripties.<sup>126</sup> Het traktaat voor astrale magie is zowel praktisch als theoretisch. Het overgrote deel is dus praktisch, wat betekent dat er instructies worden gegeven voor magie met een specifiek doel. Dit in tegenstelling tot de *Picatrix*, waar de theorie juist het praktische gedeelte overstijgt.

Dat het München handboek dus een handboek in de meest praktische zin van het woord is betekent niet meteen dat het hier alleen om ‘lage magie’ (geschikt voor leken) gaat. Het aandeel van de natuurlijke magie, een goede indicator voor ‘lage magie’, is in het München handboek klein. Hoewel natuurlijke producten wel worden gebruikt voor een groot deel van de magische praktijken, zorgen zij nergens zelfstandig voor de werking van de magie. Astrale magie, alchemie en astrologie, alle drie ‘geleerde magie’, komen in het München handboek wel voor maar maken niet de hoofdmoot uit. De necromantie, rituele magie en divinatie zijn lastig te classificeren. De rituelen zijn immers zo gedetailleerd beschreven dat het een leek wellicht ook zou lukken ze uit te voeren. Voor het bepalen van het tijdstip was enige astrologische kennis nodig, maar vooral van de stand van de maan, en maanmagie werd al voor de twaalfde eeuw door de gewone bevolking beoefend.<sup>127</sup> In dit geval lijkt de necromantische aard van vrijwel alle praktijken, en diens connectie met de christelijke liturgie en het Latijn, echter sterk in de richting van de ‘hoge magie’ te wijzen. Uit de tekst blijkt ook dat de compiler zijn publiek ziet als mensen met kennis van de liturgie en van klassieke wijsgeren als Socrates, en niet als leden van de lagere klassen. Net als de *Picatrix* is het München handboek dus een handboek voor ‘hoge’ magie.

Om te bepalen of het München handboek zwarte of witte magie bevat zal nu gekeken worden naar de moraal van de auteur/compiler; de hogere machten die verantwoordelijk zijn voor de werking van de magie; en de doelen van de magische praktijken.

De moraal van de compiler van het München handboek is wellicht nog lastiger te bepalen dan die van de auteur van de *Picatrix*, omdat hij zelf weinig toevoegt aan de informatie die hij uit andere bronnen heeft verzameld. Op de spaarzame momenten dat hij wel iets zegt over het boek, benadrukt hij vooral het belang van geheimhouding, dat ook in de *Picatrix* een belangrijk thema was. Dit is volgens hem echter vooral noodzakelijk vanwege de grote kracht en doeltreffendheid van de magie, niet specifiek om het uit handen te houden van mensen die het willen gebruiken voor dingen die verboden zijn.<sup>128</sup> Juist na één van de meest controversiële passages, een instructie voor het opwekken van de doden, schrijft de

---

<sup>126</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 31, 32, 42, 34, 46.

<sup>127</sup> Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge 2000) 75.

<sup>128</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 8, 10.

compiler dat hij deze dingen zelf heeft ervaren, en dat hij dingen die hij niet zelf heeft ervaren weglaat.<sup>129</sup> Dit lijkt te suggereren dat hij magie van dit soort bedenkelijke ethiek niet veroordeelt.

Bij de rituelen in het München handboek zijn invocaties van groot belang: de werking van de magie hangt af van de hogere machten die worden opgeroepen. Deze hogere machten zijn zeer divers en het kan zowel om God, Christus en de heiligen, als om engelen en demonen gaan. Waar in de Picatrix slechts in drie gevallen een incantatie gericht is aan God zelf (hij functioneert vooral op de achtergrond als de neoplatoonse God waar alles uiteindelijk van afhankelijk is) wordt in het München handboek God (en ook Christus en de heiligen) heel vaak bij de invocaties betrokken.<sup>130</sup> De christelijke natuur van deze invocaties is echter zeer dubbelzinnig, omdat God slechts wordt gebeden om zijn hulp bij de invocatie van hogere machten met heel andere namen. Er worden in totaal 189 namen genoemd, waarvan 88 letterlijk door de compiler zelf worden aangeduid als demonen. Voorbeelden van deze demonen zijn Astaroth, Baruch, Belial, Belzebub, Castiel, Lucifer, Mirael, Paymon en Sathan.<sup>131</sup> Zo kan het dus zelfs voorkomen dat de lezer bij een bepaald ritueel wordt voorgeschreven “Satan” op een talisman te schrijven, en in de bijbehorende invocatie “Onze Heer Jezus Christus, die eeuwig leeft, regeert en heerst” aan te roepen.<sup>132</sup> Wellicht het belangrijkste bewijs voor de grote rol van demonen in het München handboek is paragraaf 34, die bestaat uit een lijst van demonen, met daarbij hun rang, verschijningswijze en functie.

De afhankelijkheid van demonen maakt het München handboek, net als de Picatrix, tot een illegitieme, zwarte vorm van magie. In het München handboek gaat het echter om heel andere demonen dan in de Picatrix. Hier zijn het niet de pneumatische geesten van de hemellichamen, gebaseerd op de astrologie, maar de ‘gevallen engelen’ van de joods-christelijke leer. Interessant is dat in paragraaf 37, ‘het traktaat voor astrale magie’, een koppeling wordt gemaakt tussen de hemellichamen en de christelijke engelen wanneer deze laatste worden verbonden aan de verschillende weekdays. Zo wordt de maan bijvoorbeeld verbonden aan Gabriël en Mercurius aan Michaël.<sup>133</sup> Deze koppeling wordt echter in de rest van het handboek niet doorgevoerd.

In 41 paragrafen van het München handboek staan instructies voor magische praktijken met een specifiek doel. Het handboek voor astrale magie (paragraaf 37) bevat

---

<sup>129</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 10 “et ista sunt per me experta; inexperta vero per me relinquo”.

<sup>130</sup> *Ibidem*. Zie op pagina 134-135 een overzicht van de frasen in het München handboek waarin God, Christus of de heiligen worden aangeropen.

<sup>131</sup> *Ibidem*, no. 2, 5, 12, 33, 38, 20, 12, 1, 38, 3, 11, 39, 13, 27.

<sup>132</sup> *Ibidem*, no. 3.

<sup>133</sup> *Ibidem*, no. 37d.

daarnaast nog 29 instructies voor talismans met een specifieke functie. In totaal kon dus van 70 magische praktijken het doel worden geanalyseerd en verdeeld over dezelfde categorieën als bij de Picatrix is gedaan. In de tabellen van *Appendix 5* en *6* zijn deze gegevens aanschouwelijk gemaakt.

Onder witte magie versta ik ten eerste het zegenen van de handel, de jacht, de visserij en de landbouw: dit komt vier keer voor in het München handboek. Het verdrijven van ongedierte en wilde dieren komt drie keer voor, net als het positief beïnvloeden van mensen (met name het verzoenen van mensen). Het beschermen van mensen in het algemeen komt slechts één keer voor en nergens in de tekst is sprake van geneeskundige magie. Het totale aandeel van witte magie in het München handboek bedraagt daarom 12 van de 70, wat neer komt op 17,1%.

Onder zwarte magie valt ten eerste het negatief beïnvloeden van mensen, door hen uit elkaar te drijven, maar vooral door “het binden van tongen” (*ligandas linguas*), een handeling waardoor mensen geen kwaad meer over je kunnen spreken. Dit komt zes keer voor. De daarna grootste categorie betreft het op een niet-fysieke wijze kwaad doen van mensen, door hen bijvoorbeeld te verjagen of hun verstand te verwarren: dit komt drie keer voor. Het ontnemen van bezit van mensen, bijvoorbeeld door het verbranden van land, en algemene kwade werken, zoals het verwoesten van een stad, komen beide twee keer voor. Er is tenslotte maar één praktijk gericht op het fysiek kwaad doen van mensen door hen ziek te maken. Het totale aandeel van zwarte magie in het München handboek bedraagt daarom 14 van de 70, wat neer komt op 20%.

Verreweg de meeste van de praktijken behoren tot het ‘grijze gebied’. Dit komt met name door de grote hoeveelheid illusionistische en divinatorische magie. Waar we in de Picatrix al enkele illusionistische trucs zijn tegengekomen, staat het München handboek hier vol mee. Zo worden er onder andere instructies gegeven voor het creëren van de illusie van een kasteel, paarden, en een vliegende troon. Het is lastig om een onderscheid te maken tussen illusies die bedoeld zijn ter vermaak en illusies die bedoeld zijn voor het verkrijgen van macht en gewin. Daarom is er voor gekozen om al deze magische praktijken, in totaal acht, onder ‘grijze magie’ te plaatsen. Divinatie, dat 18 keer voor komt, gaat over het achterhalen van waarheden, wat zowel goed als slecht kan zijn, afhankelijk van hoe in praktijk met die informatie wordt omgegaan. Zo is het opsporen van een dief of moordenaar wellicht ethisch verantwoord, maar niet wanneer deze informatie wordt gebruikt om de dief te kunnen doden. Een andere belangrijke categorie is het verkrijgen van macht, aanzien of gewin. Hieronder vallen zeer diverse doelen als onzichtbaar worden, sloten openen, schatten vinden en zelfs de

doden opwekken. Dit komt elf keer voor. Magische praktijken die liefde of begeerte moeten opwekken komen vier keer voor en het beïnvloeden van mensen voor macht en aanzien, ten slotte, twee keer. Het totale aandeel van grijze magie in het München handboek bedraagt daarom 43 van de 70, wat neer komt op 61,4%.

Concluderend neigt het München handboek, net als de Picatrix, in het normatieve “zwart”-“wit” spectrum van magie eerder naar zwarte dan naar witte magie. De compiler raadt het gebruik van bepaalde (zwarte) magie niet af en zegt zelf alle magie die hij beschrijft te hebben meegemaakt. De hogere machten die verantwoordelijk zijn voor de magie zijn met name demonen. Tenslotte kan 20% van de doelen van magie als zwarte magie geïnterpreteerd worden en is de moraal achter een groot deel van de grijze magie verdacht. Waar in de Picatrix de witte magie echter ook een belangrijke factor is, is dat in het München handboek niet het geval: slechts 17,1% van de magie is expliciet bedoeld om goed te doen. Dit maakt het München handboek wellicht tot nog zwartere magie dan de Picatrix.

## **Hoofdstuk 6: De invloed van intellectuele tradities op de Ghayât al-Hakim, de Picatrix en het München handboek**

### **6.1 De invloed van intellectuele tradities op de Ghayât al-Hakim en de Picatrix**

In 1968 was er al zoveel geschreven over de intellectuele basis van de Ghayât al-Hakim en de Picatrix dat Willy Hartner hierover opmerkte, in zijn artikel *Notes on Picatrix*, “There is hardly one philosophic, theologic, magic, or mystic current surviving in popular or learned, pagan or Muslim, tradition that has been denied admission to the great melting pot”.<sup>134</sup> Sinds dit artikel is alleen nog maar meer verschenen over deze materie en wellicht heeft Hartner hierover gelijk. De auteur van de Ghayât al-Hakim kwam tenslotte uit een cultuurgebied met een zeer ontwikkeld intellectueel leven en had naar eigen zeggen honderden boeken gelezen, waardoor veel tradities een invloed op hem kunnen hebben gehad.

Al uit de Inleiding blijkt de invloed van de drie wellicht belangrijkste intellectuele tradities: de islam, het neoplatonisme en het hermetisme. Het beeld dat in de eerste alinea van de Ghayât al-Hakim van God wordt geschetst lijkt een vermenging van de islamitische en de neoplatoonse God. Er wordt begonnen met de *bismallah*, waarop een verwijzing naar het zegel van de Profeten volgt, er wordt verteld dat het Arabisch is gekozen omdat dit in de Heilige Schrift opgelegd is, en de Profeet en zijn Huis worden gezegend. Wanneer God hierna

---

<sup>134</sup> H. Hartner, ‘Notes on Picatrix’ in: G. Kerstein et al. ed., *Oriens - Occidens: Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte* (1968) 415-428.

wordt beschreven wordt dat echter in neoplatoonse bewoordingen gedaan: een God waaruit alles voortstroomt, die zich niet vermengt met dingen, “die gewordenen Dinge berühren ihm nicht.” Wanneer het gaat over het ontsluiten van het werk dat door filosofen in tempelgebouwen is verborgen, wordt het woord *barābī* gebruikt, dat “Egyptische tempel” betekent. Dit kan een verwijzing zijn naar het hermetisme, dat in hellenistisch Egypte is ontstaan en dat beschouwd werd als dé toegang tot allerlei gnostische kennis.<sup>135</sup>

De neoplatoonse invloed blijkt vooral uit de natuurfilosofie in de theoretische passages van de Ghayât al-Hakim. Zo wordt God beschreven als de Ene uit wie alles voortstroomt, maar die zelf nergens uit voortstroomt; is de wereld opgebouwd uit verschillende rangen en sferen; is er een passage over de vijf innerlijke en vijf uiterlijke zintuigen van de mens; en zijn er de vele verwijzingen naar de Universele Ziel.<sup>136</sup> Ook de natuurfilosofische basis achter de astrale magie van de Picatrix is volgens veel historici neoplatoons. Volgens David Pingree is het idee van goden of demonen die in een beeld wonen waardoor dat beeld goddelijke kracht krijgt afkomstig uit het neoplatonisme.<sup>137</sup> Volgens Hellmut Ritter is het in de werken van de neoplatonisten Jamblichus en Proclus dat de emanatiekrachten die bemiddelen tussen de bovenwereld en de onderwereld steeds meer op goden of demonen gaan lijken.<sup>138</sup>

De islamitische invloed blijkt in de rest van de tekst ten eerste uit het grote aantal soera- en hadith-citaten,<sup>139</sup> waarbij zelfs een heel hoofdstuk wordt gewijd aan de correspondentie tussen soera's en astrologie, en uit citaten van sufi's als Gabir ibn Haijan al-Sufi.<sup>140</sup> Deze citaten worden door de auteur vaak zeer ruim geïnterpreteerd om ze op zijn doeleinden aan te doen sluiten.<sup>141</sup> Bovendien worden er termen gebruikt als ‘djinn’, ‘satans’, ‘minbar’ en ‘qibla’<sup>142</sup> en er is sprake van typisch islamitische magie zoals die omtrent ‘het boze oog’, ‘magische vierkanten’, ‘magische bekertjes’ tegen vergiftiging en ‘magische inkt’ voor lettermagie.<sup>143</sup> Tenslotte is er een apologie van de auteur over de on-islamitische gebruiken in zijn boek: “in onze religieuze gemeenschap zijn deze zaken ongelovig en worden

---

<sup>135</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, Inleiding.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 1.1; 3.5.

<sup>137</sup> Weill-Parot, *Images astrologiques*, 132.

<sup>138</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, xxiii.

<sup>139</sup> Voorbeelden van geciteerde soera's zijn: “De geesten en mensen heb ik slechts geschapen zodat zij mij dienen.” (Soera 51:56 in Abhandlung 1, Abschnitt 1) en “Neem vier vogels”, een fragment van soera 2:262 over hoe Allah zijn macht aan Abraham bewees door vier vogels weer tot leven te wekken. Door de auteur gebruikt als voorbeeld van nuttige toverkunst (Abhandlung 1, Abschnitt 2).

<sup>140</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.4; 2.2 en 2.12.

<sup>141</sup> Zie bijvoorbeeld de soera's in voetnoot 34 en 139.

<sup>142</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 2.5; 3.5; 2.5; 2.6.

<sup>143</sup> *Ibidem*, 4.5; 4.8; 4.9.

tovenaars gedood” en sluit hij zijn boek af met een lof aan God, de Profeet en het Huis van de Profeet.<sup>144</sup>

De hermetische invloed is vooral terug te zien in het grote aantal keren dat “Hermes” (Trismegistos red.) wordt geciteerd.<sup>145</sup> Een andere aanwijzing zijn de constante verwijzingen naar de geheimen die in dit boek geopenbaard zullen worden. Bij de instructies voor het oproepen van de Volkomen Natuur, die de sleutel tot de wijsheid en het achterhalen van de geheimen achter de schepping biedt, wordt Hermes drie keer als bron genoemd.<sup>146</sup> Een interessante passage is tenslotte de anekdote over hoe Hermes in Egypte een tempel stichtte waarin alle pneumatische geesten woonden en hoe hij die voor iedereen geheim hield.<sup>147</sup> De Ismailieten, waaronder ook de Ikhwan al-Safa uit de tiende eeuw, waren de belangrijkste overleveraars van het hermetisme in de middeleeuwse islam, waardoor het aannemelijk is dat de auteur van de Ghayât al-Hakim dit van hen heeft overgenomen.<sup>148</sup> Van hen is volgens Hellmut Ritter ook het idee afkomstig dat de bemiddelaars van de universele ziel zich als engelen, geesten en pneumata kunnen presenteren, zoals zij doen in Ghayât al-Hakim.<sup>149</sup>

Zoals in het tweede hoofdstuk al eerder is besproken, verschilt de Picatrix in haar magische praktijken en theoretische basis niet essentieel van de Ghayât al-Hakim. Wat echter wel duidelijk te zien is, is een versluiering van het islamitische karakter van de oorspronkelijke tekst. Soera-citaten zijn weggelaten of omgebouwd, religieus-getinte termen werden neutraal vertaald. Bij dat proces vond tegelijkertijd een ‘kerstening’ van het materiaal plaats, waarbij God minder als neoplatoonse emanatiebron, en meer als joods-christelijke God werd omschreven, ‘als scheider van dag en nacht’. De joodse traditie werd tenslotte geïntroduceerd met de toevoeging van een lange formule inclusief Davidster (het teken van Salomo) tussen een stuk over talismans.

## **6.2 De invloed van intellectuele tradities op het München handboek**

Circa twee eeuwen na de productie van de Picatrix was er duidelijk een nieuwe fase aangebroken met betrekking tot het karakter van magische handboeken. Het München handboek, dat necromantisch is en daardoor volgens de meeste auteurs zonder de influx van de Arabische astrale magie niet had kunnen ontstaan, is echter beïnvloed door meer tradities dan alleen de Arabische.

---

<sup>144</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, 3.8; 4.9.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 1.2; 2.2; 2.9; 3.6.

<sup>146</sup> *Ibidem*, 3.6.

<sup>147</sup> *Ibidem*, 4.3.

<sup>148</sup> Eamon, *Science and secrets*, 41-42.

<sup>149</sup> Ritter, *Das Ziel das Wesen*, lvix.

Wanneer we de intellectuele tradities van de Picatrix vergelijken met die in het München handboek blijkt dat zowel de neoplatoonse als de hermetische invloed, het theoretisch kader, naar de achtergrond is verdwenen. Hoewel klassieke autoriteiten als Socrates en Parmenides terloops als getuigen voor de werking van de magische praktijken worden genoemd,<sup>150</sup> wordt nergens gerept over neoplatoonse emanatiekrachten dan wel kosmologie in het algemeen. Ook het hermetisme is slechts terug te zien in de nadruk van de auteur op geheimhouding: verwijzingen naar Hermes Trismegistus zijn er niet.

De invloed van de Arabische traditie is zeker aanwezig. Paragraaf 37, het handboek van astrale magie, lijkt met haar systematische koppeling van astrologie aan talismans sterk op de Picatrix. Ook de sympathische rituelen waarbij gebruik wordt gemaakt van een combinatie van (voodoo)beeldjes en (rook)offers lijken verwant aan die in de Picatrix. Tenslotte is de invloed terug te zien in toverformules die gebruik maken van een verhaspelde vorm van Arabisch. Zo is er een lange formule die begint met ‘bismille araathe’, een duidelijke verwijzing naar de *bismillah* formule van de islam, en zijn soortgelijke formules te vinden in drie andere paragrafen.<sup>151</sup>

Ook de joodse traditie, waarmee de eerste stappen in de Picatrix werden gemaakt, speelt een belangrijke rol in het München handboek. Volgens Kieckhefer is dit onder andere terug te zien in de divinatiepraktijken. De Spiegel van Lilit is bijvoorbeeld gericht aan een oude Hebreeuwse demon.<sup>152</sup> Daarnaast is de lijst met geesten in paragraaf 34 volgens hem gebaseerd op oude joodse bronnen zoals Salomo’s Testament.<sup>153</sup> De joodse koning Salomo wordt sowieso vaak genoemd in het München handboek. Zo is er een lange invocatie die het Verbond van Salomo (*Vinculum Salomonis*) heet,<sup>154</sup> en worden geesten opgeroepen “bij de zeven tekens van Salomo en zijn zegel en wijsheid”.<sup>155</sup> Verdere aanwijzingen zijn de namen voor God, die onder andere wordt aangesproken met “rabbi”, “El”, ‘Ely’,<sup>156</sup> en “Tetragrammaton”,<sup>157</sup> en toverformules die op Hebreeuwse wijze (*more hebraeco*) moeten worden geschreven.<sup>158</sup>

---

<sup>150</sup> Kieckhefer, *Necromancer’s manual*, 9, 4.

<sup>151</sup> *Ibidem*, no. 18-21.

<sup>152</sup> *Ibidem*, no. 23.

<sup>153</sup> *Ibidem*, 161.

<sup>154</sup> *Ibidem*, no. 33.

<sup>155</sup> *Ibidem*, no. 27, “per vii signa Salomonis et per sigillum et sapienciam eius”.

<sup>156</sup> *Ibidem*, no. 41, 14, 23.

<sup>157</sup> *Ibidem*, no. 1, 14, 25. Tetragrammaton: Grieks woord dat ‘vier letters’ betekent, JHWH, en verwijst naar de God uit de Hebreeuwse Bijbel.

<sup>158</sup> *Ibidem*, no. 17.

Zonder twijfel de belangrijkste invloedsbron voor het München handboek is echter de christelijke traditie geweest. Deze invloed blijkt ten eerste uit het belang van God, Christus en de heiligen bij vrijwel alle invocaties, ook of juist die gericht aan demonen. Daarnaast maakt het opzeggen van gebeden als het Ave Maria of het delen van psalmen vaak een onderdeel van het ritueel uit,<sup>159</sup> en is er zelfs een gebedenboek opgenomen in het handboek.<sup>160</sup> Ook bij toverformules speelt niet alleen de joodse en Arabische, maar ook de christelijke traditie een rol, zoals bij de bekende formule “sator arepo tenet opera rotas”<sup>161</sup> Ten slotte is het gebruik (of misbruik, gezien de aard van de magie) van christelijk ritueel terug te zien in bijvoorbeeld het gebruik van heilig water en een crucifix, het dopen van een beeld, het slaan van een kruis bij divinatierituelen, en de opdracht drie missen te laten zingen wanneer dankzij de magie een schat is gevonden.<sup>162</sup>

## Conclusie

Aan het begin van dit onderzoek werd de vraag gesteld wat precies de invloed van de Arabisch-islamitische magie op de Europees-christelijke magie is geweest. Nu een van de belangrijkste doorgeefluiken van die magie, de Picatrix, uitgebreid is onderzocht en vergeleken met een representatieve Europese tekst, het München handboek, wordt het tijd om antwoord te geven op die vraag.

De oorspronkelijke tekst waarop de Picatrix is gebaseerd, de Ghayât al-Hakim, werd geschreven in het Andalusië van de tiende/elfde eeuw, in een context van grote intellectuele bloei op het gebied van zowel de natuurwetenschappen als de occulte wetenschappen. In de dertiende eeuw werd de Arabische tekst in opdracht van de Koning van Castilië omgezet naar de Latijnse Picatrix, waarbij het werk werd ontdaan van haar islamitische kenmerken. Het hof van deze koning was, in het verlengde van de wetenschappelijke revolutie van de twaalfde eeuw, een centrum voor de productie van occulte en natuurwetenschappelijke teksten geworden. Zowel de Ghayât al-Hakim als de Picatrix was bekend (en berucht) bij de geleerde klassen en werd gedurende een periode van 600 à 800 jaar steeds opnieuw gekopieerd. Hieruit blijkt de grote invloed die het werk op het intellectuele gedachtegoed moet hebben gehad en het feit dat, hoewel het werk zowel tegen de christelijke als de islamitische leer in ging, zeer populair moet zijn geweest.

---

<sup>159</sup> Kieckhefer, *Necromancer's manual*, no. 11, 15, 38, 39-41.

<sup>160</sup> *Ibidem*, no. 31.

<sup>161</sup> Deze formule is volledig spiegelbaar en de eerste twee woorden zijn een anagram voor pater noster.

<sup>162</sup> *Ibidem*, no. 11, 41, 12, 38, 39, 41.

De Ghayât al-Hakim/Picatrix is te classificeren als een typisch werk van astrale magie, met echter ook een aanzienlijke rol voor natuurlijke magie en rituele magie en, in mindere mate, necromantie. Het werk is voor een groot gedeelte theoretisch, en duidelijk hoge magie, bedoeld voor een geleerde klasse met universitaire achtergrond. Het werk is eerder zwarte dan witte magie, vanwege de bedenkelijke moraal van de auteur; het feit dat demonen (in dit geval de pneumatische geesten van de hemellichamen) verantwoordelijk zijn voor de werking van de magie; en het feit dat een aanzienlijk deel van de doeleinden als zwarte magie geclassificeerd kan worden. De Ghayât al-Hakim bevat echter ook een grote hoeveelheid witte magie die niet genegeerd mag worden.

Het München handboek is te classificeren als een typisch werk van zowel necromantie als rituele magie, met een aanzienlijke rol voor divinatie en astrale magie, en een bijrol voor natuurlijke magie. Wanneer deze classificatie wordt vergeleken met de Picatrix is een ontwikkeling te zien waarbij niet zozeer de samenstelling van de magie verandert (beide handboeken gebruiken ritueel, incantaties, talismans, natuurlijke producten en astrologie voor magische praktijken), als wel de factor die als het belangrijkste wordt geacht voor de werking van magie. Waar dit in de Picatrix het maken van talismans betrof, is de focus in het München handboek verschoven naar de invocatie van geesten. Dit verklaart waarom, hoewel er in het München handboek veel sporen van de Picatrix zijn terug te vinden (in de sympathische rituele magie met talismans; in het handboek voor astrale magie; in het belang van de stand van de hemellichamen), het München handboek toch een heel andere sfeer dan de Picatrix ademt.

Hoewel het München handboek, in tegenstelling tot de Picatrix, voor het grootste gedeelte een praktisch werk is, zijn de magische praktijken die worden beschreven ook hier wel degelijk bedoeld voor een geleerd publiek. De geheimhouding van de magie is in beide teksten een belangrijk thema: de auteur en de lezer behoren tot een kring van ingewijden waarvan 'gewone mensen' uitgesloten zijn. Het München handboek is net als de Picatrix een werk van zwarte magie, gezien de (joods-christelijke) demonen die verantwoordelijk zijn voor de magie en het feit dat het grootste gedeelte van de magie als zwart dan wel grijs moet worden gezien. Het München handboek is wellicht zelfs nog zwarter van aard dan de Picatrix, omdat witte magie hierin nauwelijks voorkomt.

De intellectuele tradities die een rol speelden bij de creatie van de Ghayât al Hakim zijn met name de islam, het neoplatonisme, en het hermetisme. Toen deze Arabische tekst werd omgezet naar de Picatrix vond een proces plaats waarbij de islamitische invloed werd versluierd en de joodse en christelijke traditie werd toegevoegd. Tegen de tijd dat het

München handboek werd gecompileerd waren de neoplatoonse en hermetische invloeden (die vooral voor het theoretisch kader, afwezig in het München handboek, van belang zijn) naar de achtergrond verdwenen. De Arabische traditie speelt duidelijk nog steeds een rol, maar zowel de joodse als de christelijke invloed neemt exponentieel toe, waardoor deze tradities overheersen.

Het is verleidelijk om in de combinatie van het toenemend belang van het oproepen van geesten; de afname van de witte en natuurlijke magie; en de overstap van de kracht van de hemellichamen (tot een bepaalde niveau geaccepteerd door de kerk) naar die van demonen (expliciet veroordeeld als anti-christelijk) een bredere ontwikkeling te zien op het gebied van de Europese magie. Hierbij bevindt de dertiende-eeuwse *Picatrix* zich tussen de natuurlijke magie van handboeken uit de vroegere middeleeuwen,<sup>163</sup> en de occulte necromantische magie van handboeken uit de late middeleeuwen (zoals het München handboek) in. De *Picatrix* bevat tenslotte zowel die natuurlijke als die occultere vormen van magie en is eerder grijs van aard dan zwart of wit. De grote vraag is echter: was de Arabische magie, zoals in de *Picatrix*, werkelijk nodig om die omslag in de Europese magie te veroorzaken? Mijn antwoord hierop is: wel degelijk, maar vooral op een indirecte manier. Ik ben met betrekking tot deze omslag tot de volgende hypothese gekomen.

Het is niet mogelijk om direct van de natuurlijke magie van de vroege middeleeuwen naar de necromantie van de late middeleeuwen te gaan. Daarvoor was eerst een omslag nodig waardoor een geleerde elite zich bezig ging houden met occulte wetenschap. *And that's where the Picatrix came in.* Met de influx van natuurwetenschap vanaf de twaalfde eeuw kwam ook de occulte wetenschap Europa binnen, van astronomie en astrologie tot nog occulte disciplines als alchemie en astrale magie. Hierdoor kwam de geleerde elite, zowel clerici als studenten die niet tot de geestelijkheid behoorden, voor het eerst in aanraking met de geleerde magie die zich in de Grieks-Romeinse oudheid en de islamitische wereld had ontwikkeld. Na de opname van deze kennis stapte die Europese elite echter langzaam maar zeker over van die Arabische astrale magie naar een soort magie die meer aansloot bij de belangrijkste culturele factor in hun omgeving: de christelijke kerk. Zo kon de magie uit het München handboek ontstaan: geleerde magie met een christelijke basis, en joodse invloeden. Hoewel christelijk-getinte magie er al in de vroege middeleeuwen wel degelijk was geweest, was zij toen nog verbonden met de heidense natuurlijke magie van de gewone bevolking. Een intellectuele

---

<sup>163</sup> Zie bijvoorbeeld de Angelsaksische magische handboeken zoals *Bald's Leechbook* (negende eeuw) en *Lacnunga* (tiende/elfde eeuw), die zich met name bezighouden met geneeskundige en beschermende magie (witte magie) op basis van de virtutes van natuurlijke producten (natuurlijke magie).

revolutie in de magie, aan de hand van boeken als de *Picatrix*, was nodig voor het ontstaan van een geleerde christelijke magie.

Uit dit onderzoek is gebleken dat de Arabisch-islamitische magie zowel een directe als een indirecte invloed heeft gehad op de magie in christelijk Europa. Direct, met betrekking tot de soort magische praktijken die aan de magie werden toegevoegd (astrale magie, astrologie, sympathische rituele magie) en indirect met betrekking tot de ontwikkeling van magie richting een geleerde wetenschap. Om tot een definitief antwoord te komen in deze kwestie is uiteraard verder onderzoek noodzakelijk, bijvoorbeeld naar vroegere handboeken dan de *Picatrix*, of uit andere regio's van Europa. Dit onderzoek heeft in ieder geval laten zien hoe een comparatieve, gedetailleerde (tekst)analyse van primaire bronnen met systematische classificatiemethoden kan bijdragen aan het onderzoek naar magie in de middeleeuwen.

## Appendix

### Appendix 1: Classificatie soort magie Ghayât al-Hakim

<b>Soort magie:</b>	<b>Totaal aantal keer aanwezig in paragraaf:</b>	<b>% aanwezig op totaal aantal paragrafen:</b>
Astrale magie	18	40%
Natuurlijke magie	16	35,6 %
Rituele magie	12	26,7%
Necromantie	9	20%
Astrologie	6	13,3%
Alchemie	4	8,9%
Divinatie	2	4,4%

NB: de som van de verticale kolommen betreft hier niet het totaal aantal paragrafen, in verband met de overlappende aanwezigheid van verschillende soorten magie in de paragrafen.

### Appendix 2: Classificatie aard magie Ghayât al-Hakim I

<b>Doel magie:</b>	<b>Aantal keer:</b>
<b>Witte magie</b>	
Zegenen handel/jacht/visserij/landbouw	60
Geneeskundige magie	56
Verdrijven van ongedierte/wilde dieren	49
Positief beïnvloeden van mensen	32
Bescherming	29
<b>Zwarte magie</b>	
Negatief beïnvloeden van mensen	52
Fysiek kwaad doen van mensen	43
Ontnemen bezit van mensen	22
In het algemeen kwaad doen	17
Kwaad doen van mensen	13
<b>Grijze magie</b>	
Verkrijgen van macht/aan zien/gewin	53
Beïnvloeden mensen voor macht/aan zien	41

Opwekken van liefde/begeerte	39
Creëren van illusies	3

### Appendix 3: Classificatie aard magie Ghayât al-Hakim II

Doel magie:	Totaal aantal keer:	% van totaal
Witte magie	255	47,7%
Zwarte magie	147	27,3%
Grijze magie	136	24,7%

### Appendix 4: Classificatie soort magie München handboek

Soort magie:	Totaal aantal keer aanwezig in paragraaf:	% aanwezig op totaal aantal paragrafen:
Necromantie	38	80,6%
Rituele magie	36	76,6%
Natuurlijke magie	21	44,7%
Divinatie	17	36,2%
Astrale magie	13	27,7%
Astrologie	2	4,3%
Alchemie	1	2,1%

NB: de som van de verticale kolommen betreft hier niet het totaal aantal paragrafen, in verband met de overlappende aanwezigheid van verschillende soorten magie in de paragrafen.

### Appendix 5: Classificatie aard magie München handboek I

Doel magie:	Aantal keer:
<b>Witte magie</b>	
Zegenen handel/jacht/visserij/landbouw	4
Positief beïnvloeden van mensen	3
Verdrijven van ongedierte/wilde dieren	3
Bescherming	2

Geneeskundige magie	0
<b>Zwarte magie</b>	
Negatief beïnvloeden van mensen	6
Kwaad doen van mensen (niet-fysiek)	3
Ontnemen bezit van mensen	2
In het algemeen kwaad doen	2
Fysiek kwaad doen van mensen	1
<b>Grijze magie</b>	
Divinatie	18
Verkrijgen van macht/aan zien/gewin	11
Creëren van illusies	8
Opwekken van liefde/begeerte	4
Beïnvloeden mensen voor macht/aan zien	2

#### **Appendix 6: Classificatie aard magie München handboek II**

<b>Doel magie:</b>	<b>Totaal aantal keer:</b>	<b>% van totaal</b>
Witte magie	12	17,1%
Zwarte magie	14	20%
Grijze magie	43	61,4%

## Bibliografie

Ankarloo, B., e.a. ed., *Witchcraft and Magic in Europe. Vol 3: The Middle Ages* (Londen 2002).

Bürgel, J.C., *The feather of Simurgh: the "licit magic" of the arts in medieval Islam* (New York 1988).

Burnett, C., *Magic and divination in the Middle Ages : text and techniques in the Islamic and Christian worlds* (Aldershot 1996).

Cavendish, R., *A history of magic* (Londen 1977).

Eamon, W., *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture* (Princeton 1994).

Fierro Bello, M.I., 'Batinism in Al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (+ 353-964), Author of the *Rutbat al-Hakim* and the *Ghayat al-Hakim* (Picatrix)' in *Studia Islamica* 84 (1996) 87-112.

Flint, V., *The rise of magic in early medieval Europe* (Oxford 1993).

Haq, S.N., 'Occult sciences and medicine' in: R. Irwin ed., *The New Cambridge History of Islam Volume IV* (Cambridge 2010).

Hartner, H., 'Notes on Picatrix' in: G. Kerstein et al. ed. *Oriens - Occidens: Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte* (1968) 415-428.

Johnston, S.I., *Religions of the ancient world. A guide* (Harvard 2004).

Kieckhefer, R., *Forbidden rites: a Necromancer's manual of the fifteenth century* (Sutton 1997).

Kieckhefer, R., *Magic in the Middle Ages* (Cambridge 2000).

Perrone Compagni V., 'Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica' in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 1 (1975) 239-337.

Pingree, D., 'Between the Ghāya and Picatrix I: The Spanish version' in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 44 (1980) 27-56.

Pingree, D., "Picatrix". *The Latin Version of the "Ghāyat Al-Ḥakīm"* (Londen 1986).

Weill-Parot, N., *Les "images astrologiques" au moyen âge et à la renaissance : spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIe-XVe siècle)* (Parijs 2002).

Pormann, P.E. en E. Savage-Smith ed., *Medieval Islamic Medicine* (Washington 2007).

Raby, J. ed., *Science, tools & magic; The Nasser D. Khalili collection of Islamic art* (Oxford 1997).

Ritter, H. en M. Plessner ed., *“Picatrix” : das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrîî* (Londen 1962).

Savage-Smith, E. ed., *Magic and divination in early Islam* (Aldershot 2004).

Thorndike, L., *A History of magic and experimental science* (New York 1923).

Bakhouché, B. ed., *Picatrix: un traité de magie médiéval / trad. [d'Arabe], introd. et notes par Béatrice Bakhouché* (Turnhout 2003).

Zambelli, P., *Astrology and magic from the medieval Latin and Islamic world to Renaissance Europe: theories and approaches* (Farnham 2012).