

“PICATRIX”
DAS ZIEL DES WEISEN
VON
PSEUDO-MAGRIŦI

STUDIES OF THE
WARBURG INSTITUTE

EDITED BY G. BING

VOL. 27



"PICATRIX"
DAS ZIEL DES WEISEN
VON
PSEUDO-MAĞRİTİ
GERMAN VERSION

Arabic Text: *Studien der Bibliothek Warburg*, Vol. XII, 1933

80/1927
replacing 62/4698

"PICATRIX"
DAS ZIEL DES WEISEN
VON
PSEUDO-MAĞRİTİ

TRANSLATED INTO GERMAN FROM THE ARABIC
BY HELLMUT RITTER AND MARTIN PLESSNER



LONDON
THE WARBURG INSTITUTE
UNIVERSITY OF LONDON
1962

IN MEMORIAM

ABY WARBURG ET FRITZ SAXL

© THE WARBURG INSTITUTE, 1962
PRINTED IN THE NETHERLANDS
BY E. J. BRILL — LEIDEN

CONTENTS

	PAGE
Foreword by G. Bing	i
Preface by M. Plessner	iv
Sigla in the critical apparatus of the Arabic edition and the German translation	ix
List of abbreviations and bibliography	lxxvi
Introduction by H. Ritter	xx
Summary of the work by M. Plessner	lix
Translation of the Arabic table of contents by chapters	lxxvi
German translation	I
Book I	4
Book II	55
Book III	156
Book IV	297
Addenda et Corrigenda to the German translation	424
Additional Errata to the Arabic text	428
Indices	429

FOREWORD

The protective obscurity in which the Arabic author of this treatise has veiled its contents, and the warnings from believers and unbelievers down to the eighteenth century against the misuse of its teachings by the profane, seem to have been in league with external circumstances to prevent its publication even in a spirit of enlightened historical criticism. Two wars and the dispersal of editors and sponsors to Istanbul, Jerusalem and London have delayed its appearance in an annotated modern translation for nearly fifty years.

Aby Warburg's discovery of the mediaeval Latin compendium of magic which hides its Arabic origin behind the name of *Picatrix* goes back to before 1912. In order to give it its historical place as a link between Arabic cosmology and the lore and imagery of magic in the mediaeval West it was necessary to approach the text from the Eastern as well as from the Western side. When in 1912 Fritz Saxl drew attention to Warburg's find by publishing his identification of the prayers to the planets in *Picatrix* with those addressed by the Šābians in Ḥarrān to their astral divinities, he proved its connection with the ancient Near East. Warburg added a note on the Spanish origin of the translation and its European diffusion (*Der Islam*, III, 1-2). Three years later, the illustrations of a newly-found MS. in Cracow enabled Saxl to recognise Graeco-Roman models in Arabic star images, and in his introduction to the first volume of his *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters* he showed that their descriptions in Islamic cosmographies had acted as intermediaries in their transmission to the West. Warburg carried the story a stage further to more recent times by comparing the healing planetary figures described in *Picatrix* with the amulets mentioned by Agrippa of Nettesheim and the magic square in Dürer's *Melencolia* (*Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, 1920). The circle was completed when Wilhelm Printz discovered the immediate source of the Latin text in a well-known Islamic treatise on magic, called *The Aim of the Sage* and attributed by some late Arabic authors to the mathematician Maslama al-Mağrīṭī.

This identification disclosed *Picatrix* as a classic example of the way in which remnants of ancient Greek thought surviving in Hellenistic metaphysics found their way into Arabic cosmology, in alliance with the belief in the sorcerer's art descended from a still remoter antiquity. In its crude mixture of recipes for amulets, potions and fumigations, stripped of all philosophical trappings, the esoteric wisdom of the Arabs was reduced to popular belief; but it had penetrated deeply into European imagery and was the source from which humanists like Ficino were able to draw some of their knowledge of Neoplatonic doctrines. The clue to a chapter in the history of Western magic, instead of having to be picked up in fragments here and there, had become available in the Arabic text.

In the first volume of the *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1922) Hellmut Ritter gave the first coherent account of the philosophical and magical tenets underlying the original treatise and its Latin translation; and an edition of both by Hellmut Ritter, Martin Plessner and Elsbeth Jaffé as well as a German translation were announced. In 1933 Ritter's edition of the Arabic text was published as the twelfth volume of the *Studien der Bibliothek Warburg*. The indebtedness of the West to this body of cosmological theory and astrological practice was further documented in the appendix to Warburg's paper on the Palazzo Schifanoia (published in 1932, *Gesammelte Schriften* II), and in Wilhelm Gundel's book on *Dekane und Dekansternbilder* (1936) by adding the images of the decans in *Picatrix* to those known from other sources.

Since then *Picatrix* has led a shadowy existence in a number of learned papers dealing with the occult arts. But the mediaevalists had to limit themselves to the later part of the story. The source of *Picatrix* was locked up for them in Ritter's Arabic edition. In publishing the present translation, therefore, the Warburg Institute does not simply honour an old promise. It follows the precedent of the Spanish and Jewish translators of the twelfth and thirteenth centuries whose translations into the languages current in the West of their day enabled scholars to take cognizance of the learning of the East. The present publication is meant to provide common ground for orientalists and Western mediaevalists.

When it was decided in 1949 to face the work involved in correcting and re-setting the only copy of the German translation to have survived the war, rather than bury the whole project, the question of an English version was raised and rejected. The editors had spent much labour and heartsearching on finding the best possible equivalents for the intricate wording and phrasing of the Arabic text, and to turn it into yet another

modern language would only have exposed it to fresh ambiguities and near-truths. In the event this decision was proved right by the great number of improvements made during the revision in the light of wider experience and new information. Professor Ritter, though engaged on other work, showed that his old interest in *Picatrix* was not extinct. He generously offered to contribute a reworked and enlarged version of his earlier paper as an introduction to the book. Those responsible for the Warburg Institute would have preferred this introduction to appear in English, in the interest of making the significance of the text more readily apparent to English-speaking scholars who might be unacquainted with Professor Ritter's previous work. As an alternative solution a summary of the contents of the text was prepared by Professor Plessner and translated by Mr. J. B. Trapp of the Warburg Institute, giving English (and other) readers some much-needed guidance to the understanding of the work. For in spite of the editors' success in tracing its sources and pointing out parallels in other Arabic writings it still retains some of its well guarded secrets.

July 1961.

G. Bing

VORWORT

Von der deutschen Übersetzung des Picatrix, die in diesem Bande erscheint, lagen bei Beginn meiner Mitarbeit an der Ausgabe eine Anzahl Kapitel in einem ersten Entwurf Ritters vor. Sie wurden von mir aufgrund des inzwischen von Ritter konstituierten arabischen Textes neu durchgearbeitet. Ritter steuerte in der Folge noch die Übersetzung einiger Abschnitte bei; das Übrige, besonders die Rezeptteile in Teil 3 und 4, übernahm ich selbst. Während des Sommers 1929 durfte ich als Ritters Gast in Konstantinopel noch einmal mit ihm das Ganze durcharbeiten und abschließen.

Als 1933 der arabische Text erschien, konnte Ritter in seinem Vorwort dazu von dem unmittelbar vor dem Abschluß stehenden Druck des Übersetzungsbandes sprechen. In der Tat war damals der gesamte deutsche Text gesetzt und bis S. 382 des arabischen Textes (S. 390 des vorliegenden Bandes) sogar umbrochen. Weitere Studien zeigten jedoch, daß das Verständnis des schwierigen Buches noch erheblich gefördert werden konnte; und so fand vor dem Reindruck jedes Bogens noch eine umfangreiche schriftliche Diskussion zwischen Ritter und mir statt. Der Umstand, daß ich seit 1933 in Haifa lebte, wo mich nichtakademische Pflichten fast völlig in Anspruch nahmen und wo mir eine wissenschaftliche Bibliothek nicht zur Verfügung stand, bewirkte, daß bis zum Ausbruch des 2. Weltkrieges nur ein Drittel des Buches ausgedruckt war; und auch das wäre nicht möglich gewesen, wenn mich das Warburg-Institut nicht von London aus ständig mit zum Teil seltenen und wertvollen Büchern aus seinen Beständen versorgt hätte ¹⁾.

Während des Krieges konnte selbstverständlich der Druck in Leipzig nicht fortgesetzt werden. Die bei Teubner lagernden ausgedruckten Bogen sowie die gesamten Druckplatten wurden ein Opfer des Krieges. Ende der vierziger Jahre beschloß das Warburg-Institut, aufgrund eines Gutachtens von G. Scholem, trotz der veränderten Verhältnisse, einen Neudruck der deutschen Übersetzung zu unternehmen. Da Ritters

¹⁾ Ich möchte bei dieser Gelegenheit besonders der Hilfsbereitschaft und Freundschaftlichkeit des damaligen Bibliothekars des Instituts, Dr. Hans Meier, gedenken, der leider bei einem Bombenangriff auf London ums Leben kam.

eigene Arbeiten ihm eine erneute Beschäftigung mit den Problemen des Picatrix unmöglich machten, unternahm ich mit seiner Zustimmung die Durchführung des Neudrucks allein.

Es war klar, daß im Jahre 1949 an eine einfache Reproduktion des Textes von 1929 nicht gedacht werden konnte. Immerhin war es möglich, die glücklicherweise geretteten Korrekturbogen ¹⁾, mit den notwendigen Verbesserungen versehen, als Druckvorlage für den Neudruck des Textes zu benutzen. Der Kommentar dagegen mußte gänzlich neu geschrieben werden. Ein Stipendium des Warburg-Instituts ermöglichte mir, von Herbst 1950 bis Herbst 1951 in London die dazu nötigen Studien zu machen.

Für die Einleitung zu Text und Übersetzung war schon vor 1933 ein besonderer Band in Aussicht genommen worden. Die unter dem Zwang der Verhältnisse erfolgte beschleunigte Ausgabe des arabischen Textes enthielt nicht einmal ein Verzeichnis der im Apparat vorkommenden Handschriftensiglen, da man an ein baldiges Erscheinen der Einleitung ²⁾ denken zu dürfen glaubte. H. Frankfort, der nach F. Saxls Tode (1948) die Leitung des Warburg-Instituts übernommen hatte und meine Arbeit mit dem freundschaftlichsten Interesse unermüdlich verfolgte, riet mir jedoch, zunächst alle Kraft dem Neudruck der Übersetzung zu widmen. Der Leser findet daher in dem jetzt erscheinenden Bande die notwendigen philologischen Informationen (S. ix-xv).

In den neuen Übersetzungstext waren nicht nur die Ergebnisse der teilweisen Kollation der Handschrift B einzuarbeiten, die erst nach Abschluß des Drucks des arabischen Originals bekannt geworden war, sondern auch die Verbesserungen, die sich aus der von mir im British Museum gefundenen arabischen Handschrift und der ebenfalls dort befindlichen Schwesterhandschrift des hebräischen Monacensis ergaben; dazu kamen die zum Teil recht wichtigen Lesarten der von G. Scholem gefundenen zweiten hebräischen Übersetzung, die in zwei längeren Fragmenten der Bibliothek Adler in New York erhalten ist; schließlich war die lange Reihe von neuen Paralleltexten — Quellen und Abschriften — zu berücksichtigen, die gleichfalls erst nach Abschluß des arabischen Druckes aufgetaucht waren und von denen Ġābir's *kitāb al-baḥṭ* der

¹⁾ Ein Exemplar davon lag W. Gundel bei der Ausarbeitung seines Buches *Dekane und Dekansternbilder* (1936) vor; leider hat er nach den Seitenzahlen jener Korrekturbogen (statt nach den am Rande stehenden des arabischen Textes) zitiert, die natürlich mit denen des jetzt vorliegenden Buches nicht übereinstimmen.

²⁾ Die 1931 bereits fertig gewordenen Teile hatten der Frankfurter Philosophischen Fakultät als meine Habilitationsschrift vorgelegen, waren aber nicht im Druck erschienen.

wichtigste, aber bei weitem nicht der einzige ist. Dadurch wurde es notwendig, den kritischen Apparat zur deutschen Übersetzung, der ursprünglich nur dem Nichtorientalisten die interessantesten Lesarten aus dem Apparat der arabischen Edition zugänglich machen sollte, so umzuarbeiten, daß er zusammen mit den Anmerkungen auch die inhaltlichen Abweichungen der deutschen Übersetzung von dem edierten arabischen Text rechtfertigt. Der deutsche Apparat enthält also vieles, was im arabischen Apparat gar nicht steht.

Was den Kommentar betrifft, so sollte er eigentlich nur die fortlaufende Lektüre des Übersetzungstextes inhaltlich verständlich machen, ferner Parallelen verzeichnen sowie Lesungen und Auffassungen begründen und schließlich die notwendigen Literaturhinweise geben. Es ließ sich aber bei einem so umfangreichen und schwierigen Buch nicht immer vermeiden, daß dieser Rahmen gesprengt wurde. Für die endgültige Fassung von Übersetzungstext, deutschem Apparat und Kommentar trage ich allein die Verantwortung, soviel davon auch auf den mir uneingeschränkt zur Verfügung stehenden Arbeiten Ritters beruht (dessen Auffassung ich selbstverständlich nach Möglichkeit unangetastet gelassen habe). Nur in solchen Fällen, wo ich mich für verpflichtet hielt, Ritters Verdienst um die Kommentierung von Stellen ausdrücklich festzustellen, sowie in wenigen, in denen ich heute eine Auffassung vertreten zu können glaube, die von seiner damaligen abweicht, habe ich Ritters Eigentum mit R. bezeichnet. In Wahrheit stammt unendlich viel mehr von ihm oder doch aus der Zusammenarbeit mit ihm. Umgekehrt habe ich einige Anmerkungen, besonders textkritischer Natur, für die ich Ritter die Mitverantwortung nicht aufbürden wollte, mit P. gezeichnet.

Selbstverständlich sind alle von anderen stammenden Beiträge als solche kenntlich gemacht. Im übrigen wird der Leser dringend auf die Nachträge und Berichtigungen verwiesen, die sich während des fast ein Jahrzehnt dauernden Druckes ergeben haben.

Zum Verständnis des Ganzen sei auf Ritters Einführung, für deren Beisteuerung ich ihm besonders danke, sowie auf meinen Vortrag *Die Stellung des Picatrix innerhalb der spanischen Kultur*¹⁾ verwiesen. Spezielle Untersuchungen einzelner Fragen hoffe ich später vorzulegen, sei es in einzelnen Aufsätzen, sei es in dem geplanten Studienband, für den ich hoffentlich schon die Edition der lateinischen Übersetzung werde benutzen können. Der vorliegende Band bietet dem Leser Ergänzungen

¹⁾ *Actes du IXe Congrès International d'Histoire des Sciences*, Barcelone, 1959, S. 312-24.

zur Liste der Druckfehler im arabischen Text sowie Register. Dabei habe ich von einem detaillierten Sachregister abgesehen, weil die Übersetzung noch zu viel Unsicheres enthält, besonders hinsichtlich der Wiedergabe der Stoffnamen aus den drei Naturreichen. Zum Ersatz findet der Leser die Übersetzung des „langen Inhaltsverzeichnisses“, das Ritter nicht mit ediert hatte, das aber von mir dem arabischen Text beigegeben worden war, nachdem sich aus Handschrift B seine Authentizität ergeben hatte (vgl. S. 2 Anm. 6), weiter eine fortlaufende detaillierte Inhaltsangabe des ganzen Werkes in englischer Sprache und endlich innerhalb von Ritters Einführung eine Reihe von Sammlungen von Textstellen zu bestimmten Gegenständen, die er zusammengestellt hat.

* * *

Die Zahl derer, die Ritter und mich bei dieser Arbeit unterstützt haben, ist zu groß, als daß eine namentliche Aufzählung an dieser Stelle möglich wäre. Von denen, die inzwischen verstorben sind, seien wenigstens genannt: G. Bergsträßer, A. Fischer, J. Horovitz, P. Kraus, R. Reitzenstein, J. Ruska und H. H. Schaeder, ferner der Bibliothekar der Bayezit-Moschee in Istanbul, Ismail Efendi, sowie Professor 'Abd al-Wahhāb 'Azzam in Kairo. Die anderen werden hoffentlich ihre Namen in den Anmerkungen als Dank für ihre Hilfe annehmen. Dagegen muß hier der Institutionen gedacht werden, die das Werk gefördert haben.

Die erste Stelle gebührt dem Warburg-Institut selbst, in dessen Auftrag das Werk unternommen wurde und das uns mit allen Büchern, Handschriften, Photographien, Reisestipendien und technischen Erfordernissen versorgte, die zur Durchführung der Arbeit nötig waren.

Die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (später Deutsche Forschungsgemeinschaft) hat mich durch Gewährung von Forschungsstipendien weit über die Zeit hinaus unterstützt, auf die solche Stipendien gewöhnlich beschränkt waren, in Würdigung der besonderen Kompliziertheit des Gebietes. Der damalige Preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, Professor C. H. Becker, hat für meine Konstantinopler Reise und den Aufenthalt dort (April-September 1929) nicht nur die materiellen Voraussetzungen geschaffen, sondern sie mir auch von sich aus nahegelegt. Nach meiner Übersiedlung nach Palästina wurde mir die Weiterarbeit zunächst dadurch ermöglicht, daß die Hebrew University, Jerusalem, mir auf Antrag des Dozenten für Arabische Sprache und Literatur, L. Billig, der 1936 ein Opfer der Unruhen wurde, für das Studienjahr 1933-34 das Stipendium für Arabische Studien auf den Namen von Fieldmarshall Lord Plumer (High Commissioner for Palestine, 1925-

1928) verlieh. Der Aufenthalt in London 1950-51 wurde mir auf die Fürsprache von Professor Norman Bentwich durch ein Stipendium des Israel Zangwill Memorial Trust erleichtert, durch welches das des Warburg-Instituts in dankenswerter Weise ergänzt wurde. Im Jahre 1954 erhielt ich anlässlich meiner Teilnahme am 23. Internationalen Orientalistenkongress zu Cambridge ein zweites Stipendium des Warburg-Instituts auf die Dauer von 3 Monaten; die Reise wurde mir durch ein Reise-Stipendium der Hendon Society in London auf die Fürsprache des inzwischen verstorbenen Professors L. A. Mayer, Jerusalem, und durch Vermittlung der Friends of the Hebrew University, London, ermöglicht. Das Londoner Büro der „Friends“ und sein Leiter, Dr. W. Zander, haben mir auch sonst jede erforderliche Hilfe, besonders auch beim Transport der wissenschaftlichen Materialien von London nach Israel, gewährt.

Aus dem Hamburger Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients und aus Ruska's altem Berliner Forschungsinstitut für Geschichte der Naturwissenschaften konnte ich Handschriften und Photographien bis zum Abschluß der Arbeit in meiner Wohnung benutzen. Die Bibliotheken von Leiden, London und Oxford standen Ritter und mir für die Benutzung ihrer Handschriften und die Beschaffung von Photographien sowie mit der Genehmigung zur Publikation unveröffentlichter Texte aus ihren Handschriftensammlungen hilfreich zur Seite.

Ich kann dieses Vorwort nicht schließen, ohne der nie versagenden Hilfsbereitschaft zu gedenken, die mir der Begründer des Warburg-Instituts und seine drei ersten Nachfolger, Fritz Saxl, Henri Frankfort und Gertrud Bing, wissenschaftlich und freundschaftlich gewährt haben. Die Umstände, unter denen ich zu arbeiten genötigt war, ließen uns alle manches Mal an der Fertigstellung des Werkes verzweifeln; umso mehr bin ich den Leitern des Instituts zu Dank verpflichtet, daß sie die Arbeit bis zu ihrem Abschluß in jeder nur denkbaren Hinsicht unterstützt haben.

Endlich danke ich mit besonderer Freude den an dieser Publikation beteiligten Mitarbeitern des Warburg-Instituts sowie der Buchdruckerei E. J. Brill in Leiden.

Jerusalem, April 1961

M. Plessner

SIGLEN DES KRITISCHEN APPARATS VON EDITION UND ÜBERSETZUNG

Da die Edition des arabischen Textes seinerzeit ohne Einleitung erschien, werden hier zu den Siglen der Handschriften des Textes und der Übersetzung die notwendigsten Informationen nachgeholt. Bei den arabischen und hebräischen Handschriften werden in Anmerkungen auch die uns bekannt gewordenen, aber nicht benutzten angeführt. Für die Siglen der Paralleltexte haben wir uns im allgemeinen mit Auflösung der Abkürzung und Verweisung auf die Stelle im vorliegenden Band begnügt, an der sie zuerst eingeführt werden; nur diejenigen Paralleltexte, die in großem Umfang zitiert werden, sind hier eingehender behandelt. Die Liste enthält nur die durch Siglen im kritischen Apparat repräsentierten Texte; die allein in den Anmerkungen angeführten Werke sind im folgenden Abschnitt unter dem Titel „Abkürzungen und häufiger benutzte Literatur“ behandelt. Siglen, die mit einem Sternchen versehen sind, kommen nur im Übersetzungsband, nicht aber im arabischen Text vor.

A. HANDSCHRIFTEN DES TEXTES UND DER VERSIONEN

1. Arabischer Text.

- *B = Berlin, Ms. or. qu. 1596, erworben Ende der zwanziger Jahre, reicht nur bis S. 318 Z. 8 *taskin* des arabischen Textes, daher Datum unbekannt. Hängt nicht vom falsch gebundenen Archetyp der zur Edition verwendeten Handschriften ab (s. Ritters Vorwort zur Edition, S. VI), enthält das detaillierte Inhaltsverzeichnis (vgl. unten, S. 2 Anm. 6) und den authentischen Text der Widderdekane in II 11 (unten S. 134). Nach Abschluß des Druckes des arabischen Textes konnte die Hs. im Original zu vielen Stellen kollationiert und das Ergebnis für den vorliegenden Übersetzungsband verwendet werden. Nicht zu verwechseln mit der Oxforder *Iṣṭamāṭis*-Handschrift, die vom Editor gelegentlich mit *B.* bezeichnet worden war, vgl. Abteilung B dieses Verzeichnisses unter *Istt.*
- C = Die postulierte gemeinsame Vorlage von C₁ und C₂.
- C₁ = Oxford, Marsh 155 (Uri, *Bibl. Bodl. codicum mss. or. Cat.*, I, S.

- 216, Nr. 990), bei Dozy-De Goeje (s. *Abkürzungen*) O, vollendet 771/1370. Beschreibung im Katalog. Benutzt in Photographien im Besitz des Warburg-Instituts.
- C₂ = Leiden, Warner (jetzt Or.) 496 (De Jong et De Goeje, *Cat. codd. or. Bibl. Ac. Lugd.-Bat.*, III, S. 169, Nr. 1212; Voorhoeve, *Handlist of Arab. Mss.*, S. 100), bei Dozy-De Goeje B. Undatiert. Benutzt im Original, Mikrophotographie im Warburg-Institut.
- *E = London, Brit. Mus. Or. 9577, datiert 1190/1776, erworben 1925. 140 foll. Nachträglich an einigen Stellen ergänzend zu Rate gezogen; hinsichtlich des Bindefehlers und der Widderdekane (s. oben zu B) stimmt die Hs. mit den übrigen gegen B überein, hat auch nur das kurze Inhaltsverzeichnis.
- K = Istanbul, Hamidiye 852. Undatiert, relativ jung, feines *nashī*. 176 foll. Benutzt in Abschrift von der Hand des früheren Hamburger Lektors Necati Hüsni Lugal (nur bis S. 156 des arabischen Textes; Fortsetzung s. W).
- L = Leiden, Warner (jetzt Or.) 571 (De Jong et De Goeje, III, S. 168, Nr. 1211; Voorhoeve, S. 100), bei Dozy-De Goeje A. Undatiert; das Kolophon führt den Stammbaum der Hs. bis auf eine Abschrift von der Hand des Ibn al-Sid al-Baṭaljausī (gest. 521/1127) zurück. Gut leserliches *nashī*, leider sehr sparsam mit Punkten. Benutzt im Original; Mikrophotographie im Warburg-Institut.
- *R = Istanbul, Ragib 870, undatiert, etwa 10./16. Jahrhundert. 160 foll. *nashī*. Nach Ritters Meinung anscheinend Vorlage von V, enthält auch das detaillierte Inhaltsverzeichnis. Von Ritter zu einzelnen Stellen an Ort und Stelle eingesehen.
- S = Hamburg, Seminar für Geschichte und Kultur des Vorderen Orients (ohne Signatur), abgeschrieben 1322/1904 von einer Vorlage von 989/1581. 236 Seiten verschiedener Formats und verschiedener Zeilenzahl. Modernes türkisches *nashī*, sehr fehlerhaft. Benutzt im Original.
- V = Wien, Mxt. 470 (Flügel, *Die arab., pers. u. türk. Hss. der K.K. Hofbibl.*, II, S. 559, Nr. 1491). Undatiert, ausführlich im Katalog beschrieben, anscheinend Abschrift von R, enthält das detaillierte Inhaltsverzeichnis, sehr fehlerhaft. Benutzt im Original.
- W = Istanbul, Privatbesitz von Wehbi Efendi. Als Fortsetzung von K ab S. 157 des arabischen Textes von Necati Hüsni Lugal abgeschrieben. Nähere Angaben fehlen.

Ferner sind bekannt:

1. Istanbul, Aya Sofya 2443, datiert Donnerstag, 25. Du 'l-hiġga 1021 (laut Wüstenfeld-Mahler, *Vergleichungstabellen*, war der 1. ein Mittwoch), jedenfalls = Februar 1613. Abschreiber Walī al-dīn 'Abd al-Rahmān Ibn Aḥmad al-B ... hī. 225 foll. zu 22 Zeilen, *nashī*.
2. Istanbul, Nuru Osmaniye 2794. Sammelband, enthält unseren Text an erster Stelle. Undatiert, 12./18. Jahrhundert? 83 foll. zu 25 Zeilen *nashī*.
3. Istanbul, Ragib 963, Sammelband, der auf fol. 39r das Stück von S. 6 Z. 16 bis S. 8 Z. 12 des arab. Textes enthält; vgl. die ausführliche Inhaltsangabe des Bandes bei M. Plessner, *Islamica*, IV, 1931, S. 547 ff.
4. Edirne (Adrianopel), Selimiye 788. Undatiert, 9.-10./15.-16. Jahrhundert, 148 foll. zu 21 Zeilen *nashī*.

2. Hebräische Übersetzungen.

Es sind drei hebräische Übersetzungen unseres Werkes bekannt, von denen jedoch nur eine in Handschriften, die Anfang und Schluß haben, vorliegt; diese allein stand zur Zeit der Edition des arabischen Textes zur Verfügung, und zwar damals nur in einer einzigen Handschrift.

- Mon. = München, Cod. Hebr. 214. Sammelhandschrift, von M. Steinschneider, *Die hebr. Hss. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, 2. Aufl., 1895, S. 95 beschrieben und *Zur Pseud-epigr. Literatur* (s. *Abkürzungen*) eingehend analysiert. Unser Buch umfaßt die foll. 46-100, die fortlaufend numeriert sind, obwohl verschiedene Blätter fehlen. Sprünge mitten im Text beweisen, daß auch die Vorlage bereits Blattverluste gehabt hat. Der Text ist in der Überschrift als Abkürzung (*qiṣṣūr*) des Originals bezeichnet. Die fehlenden Stücke sind meist im Apparat zum arabischen Text angegeben; doch muß eine genaue Konkordanz noch nachgeholt werden. Benutzt im Original.
- *Br. = London, Brit. Mus. Or. 9861. Ebenfalls Sammelhandschrift, im wesentlichen mit Mon. übereinstimmend, beginnt aber erst mit unserem Buch. Die textliche Übereinstimmung mit Mon. geht bis in alle Einzelheiten; nur sind manche Stücke vorhanden, die in Mon. auf verlorenen Blättern gestanden haben müssen. Benutzt im Original, im wesentlichen zur nachträglichen Kontrolle von Lesarten des Mon.

Eine zweite hebräische Übersetzung stand zur Zeit des Drucks des vorliegenden Bandes zur Verfügung.

- *Adl. = New York, Jewish Theological Seminary, Sammlung Adler. 2 lange Fragmente, die verschiedene Nummern haben, obwohl sie Stücke einer und derselben Handschrift sind: 1. Adler 1920,

von S. 42 ult. des arabischen Textes bis Ende von Abhandlung I (S. 53), worauf mit II 9 (S. 104) fortgefahren wird. Das Fragment bricht S. 132 Z. 11 ab.- 2. Adler 2439, beginnt mit S. 382 Z. 3 und reicht bis zum Schluß, unter Auslassung von S. 387 Z. 13 bis S. 392 Z. 3. Gegen Ende noch zwei kürzere Lücken, s. die Anmerkungen zur Übersetzung. Nach dem Schluß folgt noch S. 315 Z. 16 bis S. 316 Z. 11. Adler 1920 ist nicht foliiert; der Text umfaßt 14 foll. zu 24 Zeilen. Adler 2439 ist von 1-11 foliiert; der Text reicht von 11-111. Datiert Rabi' II 965 der Weltschöpfung (= 1205), aber wohl gemeint: der Hiġra (= 1558), wofür nicht nur der arab. Monatsname spricht, sondern besonders auch der Umstand, daß offenbar auch ein lateinischer Text als Vorlage gedient hat, der nach dem anscheinend den Tatbestand absichtlich verschleiern den Kolophon sogar die einzige Vorlage gewesen sein soll. In Wahrheit beruht die Übersetzung im wesentlichen auf dem arabischen Original und verdient monographische Behandlung. Benutzt in Photographien im Besitz des Warburg-Instituts.

Eine einzige Seite aus einer dritten hebräischen Übersetzung liegt in der Oxforder Handschrift Mich. 288 (Old 176) vor (Neubauer, *Cat. of Hebr. Mss. in the Bodl. Libr.*, Nr. 1352,8), einer Sammelhandschrift, in der sich auf fol. 171r der Anfang des Textes befindet. Das Vorhandene ist eine gekürzte Wiedergabe der Vorrede des Verfassers, die zahlreiche Mißverständnisse enthält, welche beweisen, daß der Übersetzer eine arabische Vorlage gehabt hat. Die Übersetzung enthält den Anfang des detaillierten Inhaltsverzeichnisses der arabischen Handschrift V bis II 6 und schließt mit den Worten „Abschnitt 7“. Da diese Worte mitten in der Zeile stehen, weiß man nicht, ob schon die Vorlage hier aufhörte oder nur der Abschreiber nicht fortgesetzt hat. Sprache und Fähigkeiten des Übersetzers beweisen, daß keineswegs ein Stück von einer der beiden anderen hebräischen Übersetzungen vorliegt, das nur in den vorhandenen Hss. fehlt.

3. Lateinische Übersetzung.

Pic. = Picatrix, bezeichnet keine bestimmte Handschrift. Dem Editor lag eine Kollation von der Hand von W. Printz sowie die Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek Cod. Mag. N. 188 vor, welch letztere am Schluß unvollständig ist (s. unten, S. 387 Anm. 4). Eine Edition der Übersetzung ist in Vorbereitung.

B. PARALLELTEXTE UND QUELLENSCHRIFTEN

*A = *Sēfer hā-ʿāšāmīm* von R. Abraham Ibn ʿEzrā, vgl. unten, S. 194 Anm. 1.

A.M. = Abū Maʿšar al-Balḥī, vgl. unten, S. 60 Anm. 3.

B. s. Istt.

Ber. = Cod. Berol. Sprenger 1839 (Ahlwardt 5874), enthaltend Ibn al-Dāja's Commentar zum *Centiloquium* des Ps. - Ptolemaeus, vgl. unten, S. 56 Anm. 1.

D. = al-Dimašqī, *Kosmographie*, ed. Mehren, vgl. unten, S. 239 Anm. 3.

*Far. = al-Fārābī, *ārā'* („*Musterstaat*“), vgl. unten, S. 354 Anm. 5.

Fil. = Ibn Waḥšija, *al-Filāḥa al-nabaṭīja* (*Nabatäische Landwirtschaft*), benutzt in folgenden Handschriften:

1. Leiden, Warner (jetzt Or.) 303 a-b und 476 (De Jong et De Goeje, III, S. 213, Nr. 1279), enthalten das vollständige Buch; Or. 476 ist in Wahrheit der Schluß von 303 a (S. 553-628) und nur fälschlich getrennt gebunden und signiert;

2-3. Leiden, Warner (jetzt Or.) 303 c (De Jong etc., Nr. 1281) und d (Nr. 1280), beide Hss. Teile von zwei verschiedenen Gesamthandschriften.

Die Hss. 303 a-d sind hier mit Fil. I-IV bezeichnet; 476 ist einfach als Teil von Fil. I behandelt. Konkordanz und Inhaltsangabe dieser Handschriften bei M. Plessner, *Der Inhalt der Nabatäischen Landwirtschaft*, in *ZS*, VI, 1928, S. 35 ff.

4. Istanbul, Umumi 4064.

5. Istanbul, Hamidiye 1031.

Zu den Istanbuler Hss. vgl. M. Plessner, *Islamica*, IV, 1931, S. 554 ff.

Fp. 6. Handschrift im Privatbesitz von M. Plessner, erworben 1959, früher im Besitz von A. G. Ellis, dessen Namenszug mit Datum 6.22. (Tag unleserlich) auf dem Titelblatt steht. 269 foll. kl. 8°, früher größer; durch Beschneiden seitens des Buchbinders sind frühere Besitzvermerke auf dem Titelblatt verloren gegangen und Eintragungen am Rande verschiedener Seiten verstümmelt. Text von fol. 1v-264v, übrige Blätter leer, entspricht Fil. I, S. 1-478. Die Fortsetzung ist unkenntlich gemacht, um den Schein der Vollständigkeit zu erwecken; auch auf dem Titelblatt ist eine Zeile mit Gold übermalt, in der offenbar gestanden hat, daß dies Band I ist. Von anderer Hand ist *kitāb* dar-

über geschrieben. 29 Z. arabisches *nashī*, von fol. 61v Z. 6 ab türkisches *nashī*. Schwerlich älter als 150-200 Jahre.

*I.a.R. = Ibn abi 'l-Riḡāl, *al-Bārī' fī ahkām al-nuḡūm* (siehe auch *Abkürzungen*), benutzt in Photographien der Handschrift Istanbul, Umumi 4654 (unvollständig), fortgesetzt durch Veliyeddin 2253, beide im Besitz des Warburg-Instituts. Erste Handschrift ohne Datum; die Geburtsanzeige eines Knaben auf dem letzten Blatt (215) vom 15. Ġumādā II 514 (11.9.1120) beweist Abschrift vom Beginn des 6./12. Jahrhunderts. Zweite Handschrift datiert Dienstag, 3. Šafar 654 (nach Wüstenfeld-Mahler war der 1. ein Dienstag) = 2. März 1256. Beide Handschriften in deutlichem *nashī*.

I.Š. = Iḥwān al-Šafā' („Lautere Brüder“), vgl. *Abkürzungen*.

Istch. = *kitāb al-Iṣṭamāhīs*, eine hermetische Schrift in Form eines Sendschreibens von Aristoteles an Alexander. Einzige bekannte Handschrift Oxford, Marsh 556 (Uri 515), fol. 111-152. Benutzt in Photos im Besitz des Warburg-Instituts.

Istt. = *kitāb al-Iṣṭamāṭīs*, gleichfalls eine hermetische Schrift, nur in Fragmenten erhalten, anfänglich (S. 188 ff. des arabischen Textes) vom Editor mit Istmt., später (S. 233 ff.) kurz Istt. bezeichnet. Bekannt sind folgende Handschriften:

1. Oxford, Marsh 556 (Uri 515), fol. 4-110, also dieselbe Handschrift, die Istch. enthält. Das Buch wird hier *al-Madīṭīs* genannt und als Kommentar zu *Iṣṭamāṭīs* eingeführt. Diese Handschrift ist gemeint, wo im Apparat einfach Istt. genannt ist; wo jedoch ein Stück durch mehrere Handschriften bezeugt ist, heißt diese Handschrift *B.* (Nicht zu verwechseln mit der in Abteilung A beschriebenen Handschrift *B* der *ḡājat al-ḥakīm*.)

P. 2. Paris, anc. f. 1167 (De Slane, S. 466, Nr. 2577 Vajda, *Index général*, S. 716), auf dem Titelblatt als *k. al-Ustūwatīs* bezeichnet, Text fol. 1v-105r, vgl. unten, S. 259 Anm. 1. (Nicht zu verwechseln mit einer an anderer Stelle ebenfalls mit *P.* bezeichneten Handschrift, siehe S. xv).

Pet. 3. Berlin, Petermann I 66 (Ahlwardt 5908), vgl. unten S. 200. Die Handschriften *B.* und *P.* wurden in Photos im Besitz des Warburg-Instituts, *Pet.* im Original benutzt.

Ki. = al-Kindī, *fī mulk al-‘Arab wa-kamījatihī* (Über die Länge der Dauer des arabisches Reiches), vgl. unten, S. 184 Anm. 1.

M. = al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, s. *Abkürzungen* und unten, S. 322 Anm. 3.

P. = Paris, Suppl. ar. 878 (De Slane, Nr. 2775, Vajda, S. 595), vgl. unten, S. 320 Anm. 2. (Nicht zu verwechseln mit der Istt.-Handschrift *P.*, s. oben.). Analysiert von J. Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, 1919. Benutzt in Photographien aus dem damaligen Heidelberger Institut für Geschichte der Naturwissenschaft.

ABKÜRZUNGEN UND HÄUFIGER ZITIERTE LITERATUR

Zweck dieser Liste ist, dem Leser die schnelle Identifizierung jedes Buches zu ermöglichen, das in den *Anmerkungen* in verkürzter Form zitiert ist. Die im *kritischen Apparat* des arabischen Textes und der deutschen Übersetzung verwendeten Siglen sind in der vorhergehenden Liste zusammengestellt und erläutert.

- Abenragel s. Ibn abi 'l-Riḡāl.
Abrégé des Merveilles s. Ps.-Mas'ūdī.
 AGNT = Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik.
 AGWG = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
 Alcabitius (al-Qabīṣī), *Ad magisterium iudiciorum astrorum* Isagoge. Paris, 1521.
 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Firdausu 'l-Hikmat or Paradise of Wisdom*, ed. by M. Z. Siddiqi. Berlin, 1928.
 Altmann, A., and S. M. Stern, *Isaac Israeli, a neoplatonic philosopher of the early tenth century*. London, 1958.
 al-Anṭākī, Dāwūd, *Taḍkirat uli 'l-albāb*. Kairo 1343/1923.
 Aristoteles, *Steinbuch* s. Ruska.
 Asín Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914.
 Badawī, 'Abdurrahmān, *Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*. Cahirae, 1955.
 al-Battānī sive Albatēnī *Opus astronomicum*, arab. ed., lat. vers. a C. A. Nallino. 1-3. Mediolani, 1899-1907.
 al-Bērūnī (Bīrūnī), *al-Āṭār al-bāqija 'an al-qurūn al-hālija*. *Chronologie orientalischer Völker*, hrsg. v. C. Eduard Sachau. Leipzig, 1878.
 —, *Chronology of ancient nations*, transl. by E. Sachau. London, 1879.
 —, *al-Gamāhīr fī ma'rifa al-ḡawāhīr*. Haidarābād, 1355/1936.
 —, *al-Taḥīm li-awā'il šinā'at al-taḡīm*, Engl. transl. facing the text by R. Ramsay Wright. London, 1934.
 BGA = Bibliotheca Geographorum Arabicorum.
 Bodenheimer-Kopf s. Ibn Qutaiba.
 Boll, F., *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*. Leipzig, 1903.
 —, *Stern Glaube und Sterndeutung*. 3. Aufl., hrsg. v. W. Gundel. Leipzig-Berlin, 1926.
 Bouché-Leclercq, A., *L'astrologie grecque*. Paris, 1899.
 Brockelmann, C., *GAL = Geschichte der arabischen Literatur*. 1-2. Weimar-Berlin, 1898-1902. (Die Seitenzahlen dieser Auflage sind in der zweiten an den Rand gedruckt.)
 —, *GALS = Gesch. d. arab. Lit., Supplement*. 1-3. Leiden, 1937-42.
 CAG = Commentaria in Aristotelem Graeca.
 CCAG = Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum.
 Cheikh, *Traité inédits* s. Traité.
 Corbin, H., *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne*, in: *Eranos-Jahrbuch*, XIX, 1951, S. 192 ff.
 Chwolson, D., *Über Tammūz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern*. St. Petersburg, 1860.
 —, *Über die Überreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Übersetzungen*. St. Petersburg, 1859. (*Mémoires des Savants étrangers prés. à l'Ac. Imp. des Sciences*, VIII, p. 329-524, zitiert nach Seiten des Sonderdrucks).

- Dieterici, F. s. Iḥwān al-Ṣafā'.
 Dietrich, A., *Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten*. Heidelberg, 1954. (*Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, N. F. 1.).
 Dorotheus Sidonius s. Stegemann.
 Dozy-De Goeje = Mémoire posthume de M. Dozy contenant de Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens, achevé par M. J. De Goeje. Leiden, 1884. (Aus: *Travaux de la 6e session du Congrès Intern. des Orientalistes*. II.)
 Dubler, C. E., *Über das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI. zum XIII. Jahrhundert*. Genf, 1943.
 EI = Encyclopaedia of Islam.
 EJ = Encyclopaedia Judaica.
 al-Fārābī, *Arā' ahl al-madīna al-fāḍila*. Alfārābī's Abhandlung *Der Musterstaat*, hrsg. v. F. Dieterici. Leiden, 1895.
 —, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, hrsg. v. F. Dieterici. Leiden, 1890.
 Festugière, A.-J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*. I-IV. Paris, 1944-54. (vol. I², 1950.).
 Fihrist = (Ibn al-Nadīm), *Kitāb al-Fihrist*, hrsg. v. G. Flügel. Leipzig, 1871-72. (gelegentlich auch zitiert nach Ausg. Kairo, 1348/1929).
 Firdaus al-hikma s. 'Alī Ibn Rabban al-Ṭabarī.
 al-Fullānī (im Druck fälschlich al-Gullānī, s. Brockelmann, *GALS*, II, S. 494, Nr. 5), *al-Durr al-manẓūm wa-ḥulāṣat al-sirr al-maktūm* (des Faḥr al-dīn al-Rāzī) fī 'l-siḥr wa-'l-ṭalāsim wa-'l-nuḡūm. 1-2. Kairo, 1350/1931.
 Ḡābir Ibn Ḥajjān s.a. Kraus.
 —, *k. al-baḥt*, Hs. Istanb. Carullah 1721 (Photo Warburg-Institut), teilweise hrsg. v. P. Kraus, s.d.
 al-Ḡāfiqī = The abridged version of „The Book of Simple Drugs“ of Ahmad Ibn Muhammad al-Ḡhāfiqī, by Gregorius Abu'l-Farag (Barhebraeus), ed. with transl. by M. Meyerhof (and) G. P. Sobhy. Cairo, 1932-40. (Nur Alif-Waw).
 Garbers s. al-Kindī.
 Goldziher, I., *Kitāb ma'ānī al-naḡs. Buch vom Wesen der Seele*. Von einem Unge-nannten. Berlin, 1907. (AGWG, N.F. IX, 1.).
 —, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden, 1920.
 —, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*. Berlin, 1916. (Abhandl. d. Preuss. Ak., Jahrg. 1915, Nr. 8).
 —, *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910. (2. Aufl., 1925).
 Gundel, W., *Dekane und Dekansternbilder*. Glückstadt-Hamburg, 1936. (*Studien d. Bibl. Warburg*, XIX.)
 Gutschmid, A. v., *Die Nabatäische Landwirtschaft und ihre Geschwister*, in *ZDMG*, XV, 1860, S. 1-110 (= *Kleine Schriften*, II, 1890, S. 568-716.)
 ḤḤ = *Lexicon bibliographicum ... a ... Haji Khalfa ... compositum*, ed., lat. vert. G. Flügel. 1-7. Leipzig-London, 1835-58.
 al-Ḥwārizmī, *Mafātīḥ = Liber Mafātīḥ al-'ulūm auctore Abū Abdallah Moham-mad ... al-Khowarezmi*, ed. G. van Vloten. Leiden, 1895.
 (daraus:) E. Seidel, *Die Medizin im Kitāb Mafātīḥ al 'Ulūm*. Erlangen, 1916. (*Sitzungsberichte d. Phys.-med. Sozietät*, 47, 1915.)
 Ibn abi 'l-Riḡāl, *K. al-bārī' fī aḥkām al-nuḡūm*, s. Verzeichnis der Siglen unter I.a.R. (Lat. Übers.:) Albhazen Haly filius Abenragel, *Preclarissimus in iuditiis astrorum*, z.B. Venedig, 1523.
 Ibn Abī Uṣaib'a, *'Ujūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, hrsg. v. August Müller. Königsberg i. Pr., 1884.
 Ibn al-Aṭīr, Maḡd al-dīn, *al-Nihāja fī ḡarīb al-ḥadīṭ wa-'l-aṭār* (zitiert nach Lem-mata).

- Ibn al-Baiṭār, *Traité des Simples*, trad. L. Leclerc. 1-3. Paris, 1877-83. (*Notices et Extraits*, XXIII, 1. XXV, 1. XXVI, 1.)
- Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima* = *Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun*, texte arabe par Quatremère. Paris, 1858. (*Notices et Extraits*, XVI-XVIII.)
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*. Transl. by Franz Rosenthal. 1-3. New York, 1958. (*Bollingen Series*. XXIII.)
- Ibn al-Qiftī's *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, hrsg. v. J. Lippert. Leipzig, 1903.
- Ibn Qutaiba = *The Natural History Section from a 9th century „Book of useful knowledge“*, *The 'Uyūn al-akhbār* of Ibn Qutayba, tr. L. Kopf, ed. F. S. Bodenheimer and L. Kopf. Paris-Leiden, 1949. (*Coll. de Travaux de l'Acad. Intern. d'Hist. des Sciences*. 4.)
- Ibn Šā'id s. Šā'id.
- Ibn Waḥšija, *Nabatäische Landwirtschaft* s. Chwolson, Gutschmid, sowie im Verzeichnis der Siglen unter *Fil*.
- Iḥwān al-Šafā', *Rasā'il*. 1-4. Bombay, 1303-06/1886-89. (Nach dieser Ausg. wird zitiert.)
- , Kairo, 1928.
- (Teilübersetzung:) Dieterici, F., *Die Propädeutik der Araber*, Leipzig, 1865.
- JA = *Journal Asiatique*.
- JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.
- Jāqūt, *Muḡam al-buldān*. *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, hrsg. v. F. Wüstenfeld. 1-6. Leipzig, 1866-73.
- JQR = *Jewish Quarterly Review*.
- JWCI = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*.
- Kaufmann, D., *Die Spuren al-Baṭlajūs in der jüdischen Religions-Philosophie*. Leipzig, 1880.
- al-Kindī, *Kitāb kīmiyā' al-ʿitr wat-taṣʿidāt*. *Buch über die Chemie des Parfüms und die Destillationen*, hrsg. u. übs. v. Karl Garbers. Leipzig, 1948.
- Kraus, P., *Jābir Ibn Ḥayyān. Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. vol. I. *Textes choisis*. Paris-Le Caire, 1935. (Dieser Band ist gemeint, wenn mit Zusatz „Textes“ zitiert oder wenn Gābir-Schriften in ed. Kraus angeführt werden.)
- , *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. vol. I. *Le Corpus des écrits jābiriens*. 1943. (Die Schriften werden nach Kraus' Nummern zitiert.) vol. II. *Jābir et la science grecque*. 1942. (*Mémoires Inst. d'Égypte*, t. 44-45.) Le Caire. (Dieses Werk ist gemeint, wenn ohne Zusatz zitiert.)
- Löw, Immanuel, *Aramäische Pflanzennamen*. Leipzig, 1881.
- al-Maidānī, *Maḡma' al-amāl*, z. B. in G. W. Freytag, *Arabum Proverbia*, Bonn 1838-43, vol. 1-2. (Auch in zahlreichen orientalischen Drucken.)
- Maimonides, *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār* (*L'explication des noms des drogues*). Texte avec transl. par Max Meyerhof. Le Caire, 1940. (*Mém. Inst. Eg.*, t. 41.)
- al-Maqrizī, *Ḥiṭa' = El-Mawā'iz wa'l-i'tibār fi dhikr el-Khitat wa'l-āthār*, ed. G. Wiet. Le Caire, 1911 ff. (Gelegentlich auch zitiert in Ausg. Būlāq, 1270/1854.)
- al-Mas'ūdī, *Murūḡ al-ḡaḥab* = Maḡoudi, *Les prairies d'or*. Texte et trad. par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. 1-9. Paris, 1861-77.
- Ps.-Mas'ūdī, *Aḥbār al-zamān*. Kairo, 1357/1938.
- (franz. Übers.:) Carra de Vaux, *L'Abrégé des Merveilles*. Paris, 1898.
- Nallino, C. A., *'Ilm al-falak, ta'riḥuh 'ind al-ʿArab fi 'l-qurūn al-wuṣṭā*. Rom, 1911. (Italienisch mit Erweiterungen:) *Storia dell'astronomia presso gli Arabi nel Medio Evo*, in: *Raccolta di Scritti*, V. Roma, 1944.
- al-Nuwairī, *Nihājat al-arab fi funūn al-adab*. Kairo, 1923 ff.
- OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*.
- PGM = *Patrologia Graeca Migne*.
- Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936.

- Pohlenz, M., *Die Stoa*. Göttingen, 1948.
- PW = Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.
- al-Qazwīnī, *Aḡā'ib al-maḥlūqāt* = el-Cazwini's *Kosmographie*, hrsg. v. F. Wüstenfeld. I. Göttingen, 1849.
- REI = *Revue des Etudes islamiques*.
- Rosenthal, *Muqaddimah* s. Ibn Ḥaldūn.
- RSO = *Rivista degli Studi Orientali*.
- Ruska, J., *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*. Heidelberg, 1919. (*Sitzungsberichte d. Heidelb. Ak.*, 1919, 3.)
- , *Das Steinbuch des Aristoteles*. Heidelberg, 1912.
- , *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*. Berlin, 1931.
- Sahl Ibn Bišr = *Zahelis de Electionibus*, in: *Julii Firmici Materni Astronomicōn Libri VIII*. Basel, 1533.
- al-Šahrastānī, *K. al-milal wa'l-niḥal*. *Book of religious and philosophical sects*, ed. W. Cureton. London, 1846.
- Šā'id Ibn Aḥmad Ibn Šā'id, *K. Ṭabaqāt al-umam ou Les Catégories des nations*, p.p. L. Cheikho. Beyrouth, 1912.
- , Trad. par R. Blachère. Paris, 1935.
- Sarton, G., *Introduction to the History of Science*. 1-3. Baltimore, 1927-48.
- Seidel, E. s. al-Ḥwārizmī.
- Sigge, A., *Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe aus den drei Naturreichen, die in arabischen alchemistischen Handschriften vorkommen*. Berlin, 1950.
- Sprenger, A., and W. Nassau Lees, *A Dictionary of the technical terms used in the sciences of the Musalmans* (al-Tahānawī, *kaššāf iṣṭilāḥāt al-funūn*). 1-2. Calcutta, 1854-62.
- Stegemann, V., *Dorotheos von Sidon und das sogenannte Introductorium des Sahl Ibn Bišr*. Prag, 1942.
- , *Die Fragmente des Dorotheos von Sidon*. Lief. 1-2. Heidelberg, 1939-43.
- Steinschneider, M., *Zur Pseudepigraphischen Literatur insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters*. Berlin, 1862. (*Wissenschaftl. Blätter a. d. Veitel Heine Ephraim'schen Lehranstalt*. I, 3.)
- Strauss, Leo, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis u. seiner Vorläufer*. Berlin, 1935.
- Sur. = Sura. Koranzitate werden mit Flügels Verszählung, dahinter mit der der offiziellen ägyptischen Standardausgabe angeführt.
- Traité inédits d'anciens philosophes arabes musulmans et chrétiens*, p.p. L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho. 2e éd. Beyrouth, 1911.
- Turba Philosophorum* s. Ruska.
- ʿUbaidallāh Ibn Ḡibrāʾil Ibn Baḥtīšūʿ, *al-Rauḍa al-ṭibbiya (Le jardin médical)*, ed. P. Sbath. Kairo, 1927.
- Vajda, G., *Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain*, Paris, 1954. (*Collection Hespéris*. XV.)
- VBW = *Vorträge der Bibliothek Warburg*.
- Wellmann, M., *Die Georgika des Demokritos*. Berlin, 1921. (*Abh. Preuss. Ak.* 1921, 4.)
- , *Die ποικίλ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa*. I. Berlin, 1928. (*Abh. Preuss. Ak.* 1928, 7.)
- Wensinck, A. J., *La Pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.
- Wiedemann, E., *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*. I ff. (in: *Sitzungsber. d. Physikalisch-med. Sozietät Erlangen*, 1920 ff.)
- Wiet, G., *L'Égypte de Murtadi, fils du Gaphiphe*. Paris, 1953.
- ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.
- ZII = *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*.
- ZNTW = *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*.
- ZS = *Zeitschrift für Semistik und verwandte Gebiete*.

EINFÜHRUNG *

Der bayerische Hof- und Leibarzt Johann Hartlieb schrieb im Jahre 1456 für den Markgrafen Johann von Brandenburg, genannt „der Alchemist“, das *puch aller verpotten kunst, vnglaubens vnd der zaubrey*, in welchem er den Markgrafen vor allerhand teuflischen Künsten warnt und eine Reihe von Büchern nennt, vor denen er sich besonders hüten soll. Da heißt es im 35. Kapitel:

„Es ist noch gar ain mercklich püch jn der künst nigramancia das hebt sich an: ‚ad laudem dei et gloriosissime virginis Marie‘, haisst picatrix. das ist das vollkomnest püch, das jch ye gesach jn der kunst. das selp püch ist ainem künig von Hysponia gesambelt worden durch ainen hohen doctorem sunder zweifel, wann er hat die kunst also gerümt mit natürlichen aygenschaft vnd mit sprüchen der hailigen geschrift, das maniger wolgelerter man gantz gelaubt, das es nit sünd sey, das püch verführt gar vil lewt zu ewiger verdambnuss. vor dem püch sol sich dein fürstlich genad am maisten hütten, wann vnder seinen süssen Worten ist der potter gift vermist. das püch Picatrix ist grösser dann drey psalter. o was hoche list vnd gespenst hat gehabt sathanas, bis er das püch einpläsen hat.“

(Johann Hartliebs *Buch aller verbotenen Kunst*, untersucht und herausgegeben von Dora Ulm, Halle 1914, S. 24).

Trotz solcher Warnungen hat sich das Buch mit dem merkwürdigen Namen *Picatrix*, von dessen Ursprung man nicht viel mehr wußte, als daß es der spanische König Alfons („der Weise“) für sich hatte schreiben lassen, sehr weit verbreitet. Es gab eine große Reihe von Handschriften davon, Kaiser Maximilian hatte sogar zwei in seiner Bibliothek ¹⁾. Die großen Magier Pietro d'Abano ²⁾ und Agrippa von Nettesheim ³⁾ haben es benutzt, und bis in das achtzehnte Jahrhundert hinein wird es in der

* Die vorliegende Einführung ist eine erweiterte und auf den gegenwärtigen Stand der Forschung gebrachte Neubearbeitung meines Vortrags *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (VBW, 1921-22, Leipzig-Berlin, 1923, S. 94-124).

1) Theodor Gottlieb, *Büchersammlung Kaiser Maximilians I.*, Leipzig, 1900, S. 99.

2) Vgl. Symphorien Champier, bei A. W. E. Th. Henschel, *Biographisch-literarische Notizen, berühmte Wundärzte und Aerzte des XIII. und XIV. Jahrhunderts betreffend*, in *Janus* (II), II, 1853, S. 385.

3) Vgl. Prosper Marchand, *Dictionnaire historique ou mémoires critiques et littéraires*, La Haye, 1758-59, Bd 2, S. 142, und Dora Ulm, *Johann Hartliebs Buch...*, S. LV.

Literatur — freilich in sehr verschiedenem Sinne — genannt. Die einen nehmen die magische Lehre gläubig hin, die anderen kämpfen einen erbitterten Kampf dagegen, so wie der vorhin zitierte Johann Hartlieb. Einen besonderen Anlaß, das Buch zu verketzern, boten offenbar die in dem Buch enthaltenen Gebete an die Planeten und die Beschwörungen der Sternengeister. Diese erregten auch bei solchen Leuten Widerspruch, die im übrigen die magische Wirkung von Talismanbildern verteidigten und sie als reine Wirkungen von Naturkräften zu erklären sich bemühten. (So z.B. bei E. Gaffarel, *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans* etc., 1650). Der Spötter Rabelais behauptet übrigens im *Pantagruel*, in der Zeit, als er an der Schule von Toledo studierte, habe er von dem „Reverend Père en Diable Picatrix, docteur de la faculté diabolique“, Belehrung empfangen. (Ausgabe Favre, 1879, S. 94 f.).

Der Ursprung des rätselhaften Buches war lange in Dunkel gehüllt; denn der Name Picatrix war nirgends unterzubringen. Erst A. Warburg, der die Bedeutung des Buches an der Hand eines Exemplares der Hamburger Stadtbibliothek erkannte, und Wilhelm Printz ist es gelungen, festzustellen, daß das große Zauberbuch nichts anderes ist als eine auf Befehl des Königs Alfons von Kastilien im Jahre 1256 gefertigte spanische Übersetzung des arabischen Buches *Ġāyat al-ḥakīm wa-ahāqq al-natiġatain bi-'l-taqdīm* „Das Ziel des Weisen und diejenige der beiden Konklusionen (nämlich Alchemie und Magie), die es am ehesten verdient, vorangestellt zu werden“. Dieses Buch, das später ins Lateinische übersetzt wurde, wird in späteren arabischen Quellen, z.B. in der *Muqaddima* des Ibn Chaldūn ¹⁾ als das Handbuch der Magie schlechthin bezeichnet und einem Manne namens Abu 'l-Qāsim Maslama Ibn Aḥmad al-Maġriṭī zugeschrieben. Dieser Maġriṭī, das heißt der Mann aus Madrid, war der führende Mathematiker des arabischen Spaniens im vierten Jahrhundert d. H. und ist zwischen 395/1005 und 398/1008, kurz vor Ausbruch der politischen Wirren in Spanien, gestorben ²⁾.

Gegen die Zuweisung an diesen Mann erheben sich jedoch gewichtige Bedenken. Die schwerwiegendsten sind die, daß das Buch in dem Schriftenverzeichnis des Maġriṭī nicht aufgeführt wird, und daß das von dem gleichen Verfasser stammende alchemistische Buch *Rutbat al-ḥakīm* „Die Rangstufe des Weisen“ (vergl. S. 1-2) sich selber auf die Zeit nach Ausbruch der Wirren, und zwar auf die Jahre 439-442/1047-1051 datiert; das ist fast ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Maġriṭī. Die

1) Übersetzung v. Franz Rosenthal, *The Muqaddimah*, 1958, III, S. 164, s. auch Index.

2) Brockelmann, *GAL*², I, S. 281, *GALS*, I, S. 431.

Angabe des Verfassers, daß er das Zauberbuch im Anschluß an die „Rangstufe“ zwischen 343-348 h verfaßt habe (S. 2), ist also nur annehmbar, wenn man die Hunderterstelle um 1 erhöht¹⁾. Aus dem Inhalt der beiden Bücher läßt sich nur schließen, daß ihr Verfasser, der von Spanien als „unserem Lande“ redet, in Spanien gelebt hat. Er will noch eine Geschichte der arabischen Philosophen geschrieben haben, die aber nicht erhalten ist. Das Buch ist also offenbar von einem Manne geschrieben, der sich nicht nennen wollte, und ist dann dem bekannten Mathematiker und Astronomen, dessen Name den spanischen Arabern besonders nahe lag, untergeschoben worden. Ihm sind ja auch andere Bücher, wie die „Abhandlungen der Lauteren Brüder“, von denen noch zu reden sein wird, zugeschrieben worden.

Wer ist aber nun Picatrix, der in der lateinischen Übersetzung des Buches als Verfasser erscheint? Die arabischen Handschriften wissen nichts von einem Verfasser dieses Namens. An der Stelle, wo in dem Buche über die Verfertigung von Steintalismanen gesprochen wird, wird neben anderen Autoren ein gewisser Buqrātīs (oder Bīqrātīs), der ein Buch über die pneumatischen Talismane übersetzt habe, genannt (S. 115). An der betreffenden Stelle wird der Name Bu(i)qrātīs von dem spanischen und nach ihm von dem lateinischen Übersetzer mit Picatrix wiedergegeben. Wir hatten früher angenommen, daß Buqrātīs die arabische Entstellung des Namens Hippokrates sei. Meinem Mitarbeiter ist es aber aufgefallen, daß der Name des Hippokrates sonst immer, so auch in dem Buche selbst (S. 175, Z. 14 und 339, Z. 11) durch Buqrāt wiedergegeben wird. So wird die Gleichung wieder zweifelhaft. Welcher Name sich hinter dem Bu(i)qrātīs des Textes verbirgt, ist uns nicht bekannt.

Von dem Buche, dessen Übersetzung wir hier vorlegen, war vor unserer Ausgabe (Pseudo-Māgrīṭī, *Das Ziel des Weisen*, hersg. v. Hellmut Ritter, 1933), abgesehen von einem kurzen Passus über die einander liebenden Zahlen²⁾, nur ein kleines, aber interessantes Stück ediert und übersetzt worden, nämlich die Nachrichten über die religiösen Bräuche der Harrānīer, von denen noch zu reden sein wird³⁾.

Dem Inhalte nach stellt sich das Buch dar als ein in vier Abhandlungen mit Unterabschnitten abgeteiltes, umfassendes Compendium der Magie, mit unzähligen Zauberrezepten und langen Erörterungen, die

1) Die Handschriften der *rutba* bieten in ihrer Mehrheit die Jahre 439-442, einige allerdings auch 339-342, was in offenbarem Widerspruch zu der Bezugnahme auf den spanischen Bürgerkrieg steht. Die bekannten Handschriften der *gāja* enthalten alle die unmöglichen Jahre 343-348. [P.]

2) M. Steinschneider, *ZDMG*, XXIV, 1870, S. 368, s. unten, S. 286.

3) *Mémoire posthume* de M. Dozy contenant de Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens, achevé par M. J. De Goeje, s.u. S. 146 Anm. 1.

hauptsächlich die Magie mit den von den Griechen ererbten philosophischen Lehren begründen sollen. Dazu kommen Berichte über Zauberpunkten aller möglichen Völker und viele Exkurse. (Siehe die ausführliche fortlaufende Inhaltsangabe, die auf diese Einführung folgt, unten S. lix).

Die Theorie, die der in unserem Buche gelehrt magischen Praxis zugrunde liegt, ist eine eigentümliche Synthese von verschiedenen Denkweisen oder Denkmotiven. Zu allerunterst, wenn man so sagen darf, liegt jene volkstümliche Anschauung, die wir in der Zauberpunkt aller Naturvölker wiederfinden, die Anschauung nämlich, daß das Ähnliche auf das Ähnliche wirke. Man pflegt den Zauber, der auf dieser Anschauung beruht, als Sympathiezauber zu bezeichnen. Nun gibt es ja ein Gebiet, auf dem die Ähnlichkeit tatsächlich wirksam ist, das ist das Gebiet des Seelenlebens. Das Bild eines Menschen oder eines Vorgangs übt auf den Betrachter eine ähnliche Wirkung aus, erregt dieselben Affekte bei ihm wie der Mensch oder der Vorgang selber, und der Zauberglaube beruht ja darauf, daß diese psychologische Wirksamkeit nach außen projiziert wird. Wir werden sehen, daß diese volkstümliche Vorstellung von der homöopathischen Wirksamkeit der Dinge aufeinander, der Wirksamkeit auf Grund der bloßen Ähnlichkeit, auch in den sehr viel weiter entwickelten Formen der Magie, die in unserem Buche gelehrt werden, immer wieder offen zutage tritt. Mit diesem volkstümlichen Element hängt dann zusammen der Glaube an mancherlei wunderbare Eigenschaften, *virtutes*, von Tieren, Pflanzen und Mineralien, soweit diese Vorstellungen nicht rein pharmakologisch und von humoralpathologischen Theorien beherrscht sind, Theorien, die auch in der Magie eine bedeutende Rolle spielen.

Wird das Prinzip, eine Beziehung der Dinge aufeinander nach dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit herzustellen, auf die Betrachtung des ganzen Kosmos, des Weltganzen ausgedehnt (dies ist nicht im Sinne einer historischen Abfolge von Denkweisen zu verstehen), so entsteht jenes Weltbild, das Ernst Cassirer¹⁾ als das Weltbild des strukturalen Denkens gekennzeichnet hat, das heißt eines Denkens, das die ganze Welt nach morphologischen Gesichtspunkten aufteilt und in Klassen ordnet.

Diese Anschauungsweise findet ihre stärkste Verankerung in einem weiteren, sehr wichtigen Element der entwickelten Magie, der Astrologie. Und alle diese Denkweisen endlich gehen eine eigentümliche Verbindung ein mit derjenigen Form des griechischen Denkens, die man als neoplatonisch bezeichnet.

1) *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Studien der Bibliothek Warburg, I), 1922, S. 34 ff., 46 ff.; *Philosophie der symbolischen Formen*, II. Das mythische Denken, 1925, S. 230 Anm. 4.

In der hellenistischen Philosophie hat sich die Verbindung dieser verschiedenen Elemente zum Teil schon in starkem Maße vollzogen. Der philosophischen Theorie geht die Praxis der Zauberpapyri parallel. Der Hermetismus verleiht den Lehren öfters den Charakter von Offenbarungsweisheit.

Ganz besonders stark ausgeprägt finden wir diese Verbindung, speziell die der Astrologie mit dem Neoplatonismus, in der Form, in der die neoplatonische Naturphilosophie bei den Arabern auftritt.

Wir besitzen aus dem vierten Jahrhundert der Hedschra eine im Irak entstandene Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, welche die Anschauungen eines merkwürdigen philosophischen Geheimbundes wiedergibt, deren Mitglieder sich die „Treuen“, oder, wie man gewöhnlich sagt, die „Lauteren Brüder“ nannten¹⁾. Sie standen der schiitischen Sekte der Ismā'ilija nahe, welche Sekte aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, sich für das antike philosophische Gedankengut besonders aufgeschlossen gezeigt hat. Noch die heutigen Anhänger dieser Sekte betrachten diese Enzyklopaedie als eine der grundlegenden Lehrschriften ihrer Gemeinschaft.

Hören wir, was die „Lauteren Brüder“ über die Entstehung der Welt zu sagen haben²⁾:

„Das erste Ding, das der Schöpfer — geehrt ist sein Name! — hervorbrachte und ins Dasein rief, war eine einfache, pneumatische (*rūhānī*) Substanz von äußerster Vollendung, Vollkommenheit und Vortrefflichkeit, in der sich die (Ur)bilder aller Dinge befanden. Sie wird der Intellekt genannt. Und aus dieser Substanz strömte eine andere, an Rang niedrigere Substanz, welche die Allseele heißt. Und der Allseele entfloß eine andere, im Range niedrigere Substanz, welche die erste Hyle genannt wird. Diese Hyle nahm die Ausdehnungen an, das sind Länge, Breite und Tiefe, und wurde dadurch zu einem absoluten Körper, das ist die zweite Hyle. Dann nahm dieser Körper die Kugelgestalt an, welches die beste der Gestalten ist, und so entstand die Welt der Sphären und der Sterne, nach Reinheit und Feinheit abgestuft von der umgebenden Sphäre aus bis zum Ende der Sphäre des Mondes, und das sind

1) Brockelmann, *GAL*³, I, S. 236-38, *GALS*, I, S. 379-81.

2) Die Stücke aus den „Lauteren Brüdern“ sind neu übersetzt nach der Istanbuler Handschrift Atif 1681, geschrieben im Jahre 578/1182 von dem Arzte Maudūd Ibn 'Otmān Ibn 'Omar al-Sirwānī in der Stadt Šammāhija (Hauptstadt der Landschaft Širwān am Westufer des Kaspiischen Meeres. Der Name ist im Kolophon der Hs. so vokalisiert, im Gegensatz zur üblichen Schreibung Šamāhī) in schönem, voll vokalisiertem *nashī*. Auf ihr beruhen die Abweichungen von den in meinem Vortrag (s.o.) gegebenen Übersetzungen. Die Stellen sind jedoch auch hier nach der Ausgabe Bombay, 1303-6 angegeben.

neun Kugeln, eine im Innern der andern. Die dem Mittelpunkt Erde nächste ist die Sphäre des Mondes Die Allseele ist eine pneumatische Kraft, die aus dem Intellekt ausströmte mit Erlaubnis des Schöpfers — geehrt ist sein Name —, wie wir schon gesagt haben. Sie hat zwei Kräfte, die alle Körper durchfließen von der umgebenden Sphäre an bis zum Ende des Mittelpunktes Erde, so wie das Licht der Sonne alle Teile der Luft durchfließt. Die eine der beiden Kräfte ist die wissende und die andere die tätige. Durch ihre tätige Kraft vollendet sie die Körper und macht sie vollkommen durch die Bilder und Formen und Formkomplexe (*hai'āt*) und Schmuck und Schönheit und Farben und Färbungen, die sie darauf anbringt“, usw. (III, S. 7-9). Dieses irdische Geschehen wird nun nicht, nachdem der erste Schöpfungsanstoß gegeben ist, sich selber überlassen, es ist nicht eine Kausalreihe mit einem Anfang, die nun einfach abläuft; nein, die Wirkung von oben dauert fortwährend an.

„Der Intellekt freilich empfängt die Emanation des Schöpfers und seine guten Gaben, d.i. Dauer, Vollendung und Vollkommenheit, auf einmal, ohne Zeit und Bewegung und ohne Mühe, darum weil er dem Schöpfer sehr nahe und weil er sehr geistig ist. Die (All)seele aber erhält ihr Sein vom Schöpfer durch die Vermittlung des Intellekts und steht daher auf einer niedrigeren Stufe als dieser, und deshalb ist ihre Aufnahme jener guten Gaben mangelhaft. Außerdem ist sie auch das eine Mal dem Intellekt zugekehrt, um von ihm die guten Gaben in Empfang zu nehmen, das andere Mal der Hyle, um an sie diese Gaben weiterzugeben. Wenn sie sich dem Intellekt zuwendet, um von ihm die guten Gaben zu empfangen, so kann sie sich nicht mit dem Weitergeben an die Hyle beschäftigen, und wenn sie sich der Hyle zuwendet, um ihr die guten Gaben weiterzugeben, kann sie sich nicht mit dem Intellekt und dem Empfangen der guten Gaben von ihm beschäftigen. Und da die Hyle hinter den vollkommenen Gaben der (All)seele an Rang sehr zurücksteht und gar kein Verlangen hat nach ihrer Emanation, muß die Allseele sehr heftig gegen sie vorgehen und sich sehr anstrengen, um sie zu bessern. Dadurch wird sie müde und matt und elend; und wenn Gott sie nicht dauernd durch den Intellekt stärkte und ihr zu ihrer Befreiung (aus diesem Zustand) Beistand leistete, würde sie in dem Meer der Hyle ganz zu Grunde gehen“. (III, S. 6-7).

Bei dieser nicht einmalig, sondern rhythmisch sich vollziehenden Weitergabe der guten Gaben, der göttlichen Ausflüsse, durch die Allseele spielen nun die Sterne als Organe eben dieser Allseele eine Vermittlerrolle. Sie nehmen, wenn sie oben im Apogäum ihrer Bahn angekommen und daher dem tätigen Intellekt besonders nahe sind, jene Ausflüsse auf und

geben sie im Perigäum, wenn sie der sublunaren Welt nahe sind, an die irdische Welt weiter.

„Die Wandelsterne steigen in ihren Bewegungen einmal auf die Höhen und Apogäen ihrer Sphären hinauf und kommen jenen edlen Individuen, die man die Fixsterne nennt, nahe und empfangen von ihnen Licht und Ausflüsse und Kräfte; das andere Mal steigen sie herab in ihr Perigäum und nähern sich der Welt des Entstehens und Vergehens und geben jene Einflüsse und Kräfte an die unteren Individuen ab“. (I, S. 76).

Zugleich ist nun dieses System der Planeten das Mittel, durch das die Emanation der Allseele qualitativ differenziert wird, da jedem Stern eine bestimmte, spezifische, ihm allein zukommende Wirkungssphäre eigen ist, innerhalb deren er allein jene Ausflüsse weitergeben kann.

„Der Rang der Allseele ist über der umgebenden Sphäre, und ihre Kräfte durchfließen alle Teile und Individuen (*ašhās*) der Sphäre mit Lenkung, Künsten und Weisheiten, und alles, was die Sphäre an anderen Körpern umschließt. Und sie hat (betätigt) in jedem Individuum von den Individuen der Sphäre eine spezifische Kraft, die es regiert und aus ihm ihre Wirkungen hervorbringt. Diese Kraft wird Teilseele für das betreffende Individuum genannt. So wird z.B. die spezifische Kraft für den Körper des Saturn, die ihn regiert und aus ihm und durch ihn ihre (der Allseele) Wirkungen hervorbringt, Saturnseele genannt. Und ebenso wird die spezifische Kraft für den Körper des Jupiter, die ihn regiert und durch ihn und aus ihm ihre Wirkungen hervorbringt, Jupiterseele genannt. Und entsprechend ist es mit den spezifischen Kräften für jeden einzelnen Stern und jeden einzelnen Körper von den Körpern und Individuen der Sphäre ... Und das ist der eigentliche Sinn dessen, was in den göttlichen Büchern gesagt wird, (nämlich) daß es die Engel sind und das höchste „Plenum“ (*al-mala' al-a'lā*) und die Heer(scharen) Gottes, die Gott nicht ungehorsam sind in dem, was er ihnen befiehlt, und die tun, was ihnen befohlen wird. Und dies ist auch der eigentliche Sinn dessen, was die Philosophen über die einzelnen Teilseelen in der Welt der Sphären und der Elemente (*arkān*) ausführen. Sie werden Geistwesen („Pneumata“, *rūḥānījūn* „Geistwesen“, oft auch *rūḥānījāt*, sächlich, „Spritualitäten“) genannt, die den Auftrag haben, die Welt zu erhalten und die Geschöpfe zu regieren und die Sphären umlaufen zu lassen und den Lauf der Sterne und das wechselnde Walten der Zeitperioden und die Veränderungen der Zeiten zu bewirken und für die Elemente zu sorgen bei der Aufzucht der Pflanzen und Tiere und ihrer Erhaltung“. (III, S. 9-10).

Die „Geistwesen“ oder „Pneumata“ sind einer der wichtigsten Be-

griffe der Magie. Vielleicht wird damit der griechische Ausdruck *daimonia* umschrieben. H. H. Schaeder hielt eine iranische Herkunft für wahrscheinlich. Die Ḥarrānier galten bekanntlich als Verehrer dieser „Geistwesen“ (*al-Šahrastānī*, S. 203 ff.).

Diese Lehren sind, wie schon angedeutet, die durch das Eindringen des Dämonenglaubens und der Astrologie ausgestaltete neoplatonische Anschauung von dem Zusammenhang zwischen der oberen und unteren Welt, so wie sie ihren literarischen Niederschlag bei den spätesten Vertretern dieser Schule, insbesondere bei Jamblichus und Proclus, gefunden hat. Das Charakteristische für diese Form des Neoplatonismus ist ja, daß die Emanationen der oberen Welt der unteren durch Zwischenwesen vermittelt werden, die, je weiter sie in der Stufenreihe oben stehen, sich desto mehr dem Charakter von Göttern und Dämonen nähern, und je inniger sie sich mit der Materie verbinden, desto mehr sich als spirituelle Kräfte darstellen, die in den Tieren, Pflanzen, Steinen und allen anderen Naturwesen schlummern. Diese Lehre bot Raum genug, um der ganzen orientalischen Engel- und Dämonenwelt einen philosophisch begründeten Platz zu bieten. Die Engel, die als Diener Gottes das Weltgeschehen verwalten, stammen aus dem Judentum. Wir sehen deutlich bei den Lauteren Brüdern, wie die Kräfte der Allseele ein verschiedenes Gesicht zeigen können, wie sie sich bald als Kräfte, bald als Engel Gottes, bald als „Geistwesen“, „Pneumata“ präsentieren.

Dieses Zwischenreich zwischen der Allseele und der irdischen Welt galt nun schon bei den späteren Neoplatonikern als geordnet durch eine Anzahl von Reihen oder Ketten, *seirai*, wie es bei Proclus heißt, der diese Lehre besonders ausgebildet hat, in denen gewisse Serien von zusammengehörigen und miteinander in sympathetischer Verbindung stehenden Dingen zusammengefaßt werden. Hier manifestiert sich jenes strukturelle Denken, von dem schon die Rede war, das die Welt morphologisch in Klassen und Gruppen aufteilt. An der Spitze jeder solchen, den Himmel mit der Erde verbindenden Ketten steht eine Gottheit, und unter ihrem Banner schart sich eine Menge von ähnlichen, wenn auch uns oft heterogen erscheinenden Dingen zusammen, die ihr sympathisch sind und ihr Wirken weiterleiten¹⁾.

Proclus hat noch kein bestimmtes, zahlenmäßig abgegrenztes System solcher Reihen, und auch die Götter, die an der Spitze der Reihen stehen,

1) Diese Lehren und ihr Verhältnis zu den in den Zauberpapyri zur praktischen Anwendung kommenden Anschauungen haben durch Th. Hopfner eine eingehende Behandlung erfahren, auf die ich mich hier stütze: *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber (Studien zur Paläographie und Papyruskunde)*, hrsg. v. K. Wessely, Bd 21, Leipzig, 1921. Vgl. auch A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, S. 90, Anm. 1, und IV.

sind noch die alten, bekannten griechischen Götter und noch nicht von den sieben Planetengöttern verdrängt. In den Zauberpapyri tritt uns eine ganze Fülle von solchen sympathetischen Reihen entgegen, die das synkretistische Pantheon des Hellenismus in seinem Reichtum widerspiegeln. Auf der späten Stufe, auf der diese Lehren bei den Arabern erscheinen, wird das System der Reihen jedoch ausschließlich von der Astrologie geliefert und von ihr völlig beherrscht. Die sympathetischen Reihen des Proclus sind dort mit den astrologischen Reihen eins geworden. Alle anderen Götter sind versunken, nur die der Astrologie haben sich behauptet und haben alle anderen verdrängt oder in sich aufgenommen. Wir können Spuren anderer Götter vielleicht zuweilen noch nachweisen, aber auch in diesen Spuren sind sie völlig dem astrologischen Schema eingeordnet.

Einen guten Eindruck von dem Wesen dieser astrologisierten sympathetischen Reihen, die den Himmel mit der Erde verbinden, gibt eine andere Stelle der Abhandlungen der „Lauteren“. Man ersieht daraus zugleich, wie man sich die Durchdringung der ganzen Natur durch die göttlichen Emanationen vorgestellt hat, wie sie bald als eine Art von Kräften, bald anthropomorph als Dämonen oder Engel vorgestellt werden. Das Folgende ist die Reihe des Saturn:

„Die Sphäre (*dā'ira*) des Saturn. Von ihr strömen Geistwesen (*rūḥānījāt*) aus, welche die ganze Welt, die Sphären und Elemente (*arkān*), die „Mütter“ und die Naturreiche durchfließen. Durch sie wird der Zusammenhalt der Formen in der Hyle bewirkt; sie geben den Dingen die Schwere und Gewichtigkeit und das Stillestehen und die Langsamkeit. Ihr Ort im Körper des Menschen ist die Milz und die von ihr in den Körper sich ergießende schwarze Galle; und dadurch entstehen die Teile des Körpers, als da sind die Knochen und Sehnen und die Haut und das Festwerden der Feuchtigkeiten. Und zu seinen Wirkungen gehört die Kälte und die Trockenheit. Und von den Tieren (gehören ihm zu) die, welche von schwarzer Farbe und häßlicher Gestalt sind, und von den Pflanzen desgleichen; und von den Mineralen das Blei und das Pech und alles, was schwarze Farbe und stinkenden Geruch hat, und von der Erde die schwarzen Berge und die dunklen Täler und die rauen Wege und die öden, schrecklich aussehenden Wildnisse, und von der Welt des Menschen das, was diese Eigenschaften hat. Und zu den Werken dieser Geistwesen gehört der Tod und das Zuruhekommen der Bewegung.

Und die Engel, die von ihm aus sich verstreuen in der Welt, sind charakterisiert durch die Wirkungen und Taten, die von ihnen zutage treten und hervorkommen, damit durch dies Tun die ungehorsamen Seelen und

die unachtsamen Geister quälende Strafe erleiden; und das sind ausgelöschte Bücher und umgestürzte Bilder. Und die Wirkungen seines Geistwesens in der Welt sind Kälte und Trockenheit; und die Engel, die herabsteigen, um die Lebensgeister wegzunehmen und den Tod der Leiber ¹⁾ zu bewirken, sind über die Stunden der Nacht und des Tages gesetzt. Es sind so viel an Zahl, daß sie niemand zählt außer Gott dem Erhabenen, und sie reiten auf schwarzen Reittieren, und vor ihnen her reitet ein Engel mit einer schwarzen Fahne in der Hand ²⁾, auf der geschrieben steht: Es gibt keinen Gott außer dem Gott, der Nacht und Tag bestimmt und Finsternis und Licht einsetzt . . . Von den Gegenden der Erde gehören ihm (Saturn) zu die verfallenen Orte und die abgeschnittenen Plätze und die hohen Berge und die rauen Wege. Sie (die Geistwesen) sind die Bewohner der verfallenen Orte der Erde, und durch sie bleiben die Pflöcke der Erde fest und halten zusammen; wären sie nicht, so würden ihre (der Erde) Teile auseinanderfließen und sich mit dem Wasser vermischen und in den Meeren herumschwimmen. Diese Engel sind eingesetzt über sie, damit sie sie festhalten mit Gottes Erlaubnis. Und die Philosophen nennen sie Geistwesen (*rūḥānījāt*) des Saturn, und das heilige Gesetz (*nāmūs*) nennt sie Engel und Heerscharen und Hilfsorgane (*a'wān*), und sie sind betraut mit dem Fortnehmen der Lebensgeister, und der Todesengel gehört zu ihnen“. (IV, S. 243-44).

Als Gegensatz zu dieser ganz von dämonologischen und religiösen Vorstellungen beherrschten Reihe sei eine andere Sympathiereihe aus unserem Buche, dem Picatrix, angeführt, bei der die zusammengehörigen Dinge ohne dämonologische Vorstellungen und ohne Eingehen auf kausale Zusammenhänge, trocken, den Bedürfnissen des Magiers entsprechend, aufgezählt werden. Es ist die Marsreihe:

„Mars ist die Quelle der anziehenden Kraft. Ihm untersteht die Naturwissenschaft, die Tierarzneikunde, die Chirurgie, das Zahnziehen, das Schröpfen und das Beschneiden. Von den Sprachen gehört ihm zu das Persische, von den Gliedern außen am Leibe das rechte Nasenloch und im Innern die Galle und die Wirkungen, die von ihr in den Körper strömen, nämlich Entflammung und Hitze, die Zorn und Haß

¹⁾ Nach *maut al-aḡsād* steht in ms. Atif: *wa-rūḥānījāt*, in dem Bombayer Druck: *rūḥānījāt*. Ich vermute, daß das ein alter Einschub ist von einem Leser, der andere Wesen über die Stunden gesetzt wissen wollte als die Engel. Mit den Stunden der Nacht und des Tages, über die die Todesengel gesetzt sind, dürften die als *āḡāl* festgesetzten Todesstunden gemeint sein.

²⁾ Zu den Engelreitern mit den Fahnen ist zu bemerken, daß es auch in deutschen mittelalterlichen Handschriften Planetendarstellungen gibt, bei denen die Götter als Reiter mit Fahnen von bestimmter Farbe erscheinen. Vgl. F. Saxl, *Verzeichnis astrologischer . . . Handschriften des lateinischen Mittelalters*. I. In römischen Bibliotheken (*SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl., 1915, 6.-7. Abh.), S. 114 u. Abbildung 40.

und Fieber erregen. Von den Religionen gehört ihm zu die Gottesleugnung ¹⁾ und der schnelle Religionswechsel, von den Kleider(stoffe)n die Halbseide und die Felle der Hasen, Panther und Hunde, von den Künsten die Eisen- und Feuerarbeit, das Kriegswesen und der Straßenraub, von den Geschmücken die heiß-trockene Bitterkeit, von den Landschaften die Festungen, Burgen, Schlachtfelder, Feuerstätten, Schlachtstätten, die Schlupfwinkel der wilden Tiere und die Gerichtshöfe, und von den Edelsteinen der Karneol und alle dunkelroten Steine, und von den Mineralien das Schwefelarsen, der Schwefel, das Naphtha, das Glas und das Kupfer, und von den Pflanzen alle von heißer Natur, wie Pfeffer, Seidelbast, Wolfsmilch, Scammonium, wilde Raute, Kümmel, Rauke, Stechapfel, Lotus und alle Bäume mit Dornen, wie Christdorn, Mispel, Safflor, und was sich zum Feueranzünden eignet, und von den Drogenpflanzen alle Drogen von schlimmer Qualität, die durch ihre Schärfe und Hitze töten, und von den Wohlgerüchen das rote Sandelholz, und von den Tieren die roten Kamele und alle wilden Tiere mit Hauern und verletzenden Krallen und alle schädlichen, roten Kriechtiere und die Schlangen, Skorpione und großen Eidechsen, und von den Farben die dunkle Röte, und von den Zeichen:“, es folgt das Planetensigel des Mars. (S. 159-60. Die übrigen Planeten mit Einschluß der Noden der Mondbahn, „Kopf und Schwanz“, S. 157-64).

Weitere Stellen, an denen die Planetenbereiche aufgezählt werden: die Steine, als Einleitung für die Gravierung von Ringsteinen 113-14, die Farben der Planetensphären 147, Kleiderstoffe und -farben 167-68, Räucherungen 168, Planetensigel 114, Menschenklassen 207-9, Naturen, Tätigkeiten, Temperamente, Gemütszustände u. dergl. 209-13.

Dieses Weltbild also bildet die Grundlage der entwickelten astrologischen Magie. Das Wichtigste an dem ganzen System sind die Emanationen, die sehr verschiedene Aspekte zeigen können. Bei Plotin sind dasjenige, was durch die Allseele der Welt vermittelt wird, noch die Ideen, die Urbilder, nach denen die Allseele die Dinge der Welt formt, und wir werden sehen, daß in den theoretischen Darlegungen unseres Buches auch dieser Aspekt zur Geltung kommt. Später werden die Emanationen zu Kräften, welche die ganze Welt durchfließen und unter dem Einfluß des Engel- und Dämonenglaubens gern anthropomorph vorgestellt werden. Die Sterndämonen können endlich auch als echte

¹⁾ Das Wort heißt auch, wie wir übersetzt haben: „Leugnung der göttlichen Attribute“; al-Sahrastānī (S. 432) bezeichnet aber als *mu‘aṭṭilat al-‘Arab* die altarabischen Heiden, die im Koran genannt werden, und die nicht an Gott und die Auferstehung glauben, sondern alle Wirkungen der „Zeit“ dem *dahr*, zuschreiben.

Götter auftreten, welche die einem Gotte gebührende Verehrung mit Gebet und Opfer genießen.

Stößt nun dieses System mit einer der grossen Religionen zusammen, so gibt es die verschiedensten Möglichkeiten der Auseinandersetzung. Eine besonders interessante Form von teilweiser Hellenisierung einer alten Religion, nämlich der altbabylonischen, ist der Gestirndienst der Šābier; das sind die Einwohner von Harrān, dem alten Carrhae, die mit großer Zähigkeit an ihrem alten Glauben — der berühmte Sin-Mondtempel wird inschriftlich schon 2000 v. Chr. erwähnt — festhielten und bis ins 11. Jahrhundert der von Edessa ausgehenden Ausbreitung des Christentums ebenso erfolgreich widerstanden wie dem Vordringen des Islam. Dieser verdankt ihnen eine Anzahl hervorragender Astronomen und Mathematiker. Einige Harrānier waren Sekretäre am Chalfenhof und Historiker, weigerten sich aber zum Teil standhaft, den neuen Glauben ihrer Brotherren anzunehmen ¹⁾.

Auf die Auseinandersetzung der monotheistischen Religionen mit Astrologie und Zauberesen kann hier nicht näher eingegangen werden. Was den Islam anlangt, so sei nur daran erinnert, daß die „Lauteren Brüder“ an der Idee des Schöpfergottes festhalten, und daß sie ausdrücklich sagen, in den „heiligen Gesetzen“ würden die Geistwesen Engel genannt. Erstaunlich ist, daß der große Religionsphilosoph und Koranexeget Fahr al-dīn al-Rāzī (gest. 606/1209) es über sich gebracht hat, ein Buch mit dem bedenklichen Titel „Das verborgene Geheimnis über die Anrede an die Sterne“ zu schreiben, in dem sich all die heidnischen Greuel der Astrologie, des Zaubers und der Planetengebete ebenso finden wie in unserem „Picatrix“. Unser Autor schreibt ein Buch eines sonst unbekannten Ġa‘far al-Baṣrī aus, in dem die Suren des Korans auf die sieben Planeten verteilt werden, woraus sich u.a. der berühmte zauberkräftige „größte Name Gottes“ (S. 36 ²⁾) ergeben soll. Und schon der alte arabische Philosoph al-Kindī hat aus den geheimnisvollen Buch-

¹⁾ Die erste, trotz ihrer Irrtümer fast klassisch gewordene Monographie ist D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, Petersburg, 1856. Weitere Literatur im Artikel *al-Šābi‘a* von Carra de Vaux in der *EI*. Neuerdings hat das Britische Archäologische Institut in Ankara archäologische Forschungen in Harrān und Umgebung unternommen. In der Zeitschrift dieses Institutes, *Anatolian Studies*, sind bisher drei Aufsätze über Harrān erschienen: Seton Lloyd and William Brill, with a note by C. J. Gadd, *Harrān* (I, 1951, S. 77-111); D. S. Rice, *Medieval Harrān. Studies on its Topography and Monuments* (II, 1952, S. 36-84); J. B. Segal, *Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa* (III, 1953, S. 97-119). Dort findet man auch reiche Literaturangaben. Besonders interessant ist, daß man die in der Literatur, auch in unserem Buche (S. 90), erwähnten Tempel mit verschiedenen geometrischen Grundrissen, offenbar für die Plantengötter bestimmt, in Sumatar, 100 km sō. von Urfa, 40-50 km nō. von Harrān, gefunden hat.

²⁾ Zu diesem jetzt: Fritz Meier, *Die Fawā'id al-ḡamāl wa-fawā'id al-ḡalāl des Naḡm ad-dīn al-Kubrā* usw., Wiesbaden, 1957, S. 137 ff.

staben, die am Anfang mancher Suren stehen, die Dauer des arabischen Reiches errechnen wollen (S. 176-185). Buchstabenspekulationen, mit oder ohne Beziehungen zu astrologischen Lehren, den Planeten zugeordnete magische Quadrate und anderes haben sich unter der Herrschaft des Islam reich entwickelt.

Unserem Autor scheint übrigens manchmal ein wenig das muhammedanische Gewissen zu schlagen. Er weiß, daß der Zauber verboten ist, weiß aber Entschuldigungen für seine Beschäftigung mit diesen schlimmen Dingen vorzubringen (S. 81, 245).

Die astrologische Magie, deren verschiedene Formen darzulegen und deren Technik auseinanderzusetzen das Hauptziel unseres Buches ist, stellt nun den Versuch dar, in den geschilderten Weltzusammenhang, in das dauernde Wirken der himmlischen Kräfte auf die irdische Welt, einzugreifen und es nach den eigenen Wünschen zu beeinflussen. Je nach der Gestalt, welche die Ausflüsse der oberen Welt zeigen, nimmt auch die Magie ein anderes Gesicht an. Haben die Sterne die Funktion, die himmlischen Urformen der Dinge der Welt zu übermitteln, so wird es sich für den Magier darum handeln, zu bewirken, daß eine von ihm gewünschte Form im richtigen Augenblick an der richtigen Stelle der Materie eingepreßt wird. Sendet die Allseele durch die Sterne bestimmte Kräfte oder Geistwesen auf die Erde, so wird die Aufgabe des Magiers darin bestehen, diese auf irgendeine bestimmte Stelle, etwa auf einen Talisman, herabzuziehen und dort festzuhalten. Erscheinen diese Geistwesen in anthropomorpher Gestalt, so gilt es, diese Wesen sich geneigt zu machen und zu einem bestimmten Zweck herbeizulocken. Handelt es sich endlich darum, einen Sternengott für menschliche Wünsche zugänglich zu machen, so wird man zu ihm beten und ihm Opfer darbringen und so seine Gunst zu gewinnen suchen.

Welche ist nun die Methode, mit der der Magier Einfluß auf diese schillernde Welt dieser Zwischenwesen gewinnt? Das Wesentliche dieser Methode ist fast für alle Fälle dasselbe, es ist ein Prinzip, das ihm eben durch das System der sympathetischen Reihen, in die die Welt aufgeteilt ist, vorgeschrieben wird. Die den einzelnen Planeten zugehörigen Kräfte sind normalerweise in der Welt verstreut, und daher kommt ihre Wirksamkeit gewöhnlich nicht ganz rein und ungemischt zur Geltung. Will man das Letztere erreichen, so muß man möglichst viele zu einer Reihe gehörige Dinge zusammenbringen, möglichst eine Sphäre herstellen, in der ein Planet vollkommen und ausschließlich herrscht und in seiner Wirkung durch keinen anderen Planeten gestört, vielmehr eher von einem solchen unterstützt wird. Wenn dann die Reihe des Sterngottes

nach Raum, Zeit, Qualität und Materie völlig rein hergestellt ist, so wirkt er, muß er wirken, da er ja mit seinen Emanationen in den Gliedern seiner Reihe in größerer oder geringerer Klarheit gegenwärtig ist.

Man kann die Kräfte des Planeten in eine geeignete Materie einströmen lassen. Wenn ich z.B. zur Stunde eines Sternes, wenn dieser am Himmel in einer Konstellation steht, wo er größere Kraft als die anderen Planeten hat, in einen dem Planeten sympathischen Stein mit einem Griffel, der aus einem ihm sympathischen Metall besteht, sein Bild hineingraviere und dabei die dazu passenden Worte spreche (S. 37-38), so strömt die Emanation des Planeten in diesen Stein hinein (S. 36, Z. 2-7), und es wird nun die himmlische Wirkung auf den Ort oder den Menschen gelenkt, mit dem er sich in Berührung befindet. Das so hergestellte Zaubermittel ist ein Talisman. „Der Sinn der Talismane liegt in ihrer Verknüpfung mit den Himmelskörpern“ (S. 34, Z. 21). Ebenso wird ja auch ein Kultbild dann wirklich Wohnung des Gottes bzw. seiner Kraft werden, wenn es aus ihm gemäßem Metall mit den ihm entsprechenden Zeremonien zu der entsprechenden Stunde hergestellt ist (Hopfner, *Offenbarungszauber*, §895). Wird das durch den Stern der Erdenwelt Vermittelte als Idee, als Urbild gedacht, so wird man sagen, daß die und die bestimmte Form einer für diese Form empfänglichen Materie eingepreßt wird. Wird das herabgezogene Geistwesen als persönliches Wesen vorgestellt, so kommt es auch bei dieser „Geisterbeschwörung“ auf die peinlichst genaue Beachtung der Sympathiebereiche an. Wenn ich z.B. am Saturnstage, zur Saturnstunde, mich anziehe wie ein Jude, wenn Saturn in einer günstigen Stellung am Himmel steht, mit der dem Planetengott sympathischen Farbe, also schwarz, und ihm ein aus ihm sympathischen Kräutern hergestelltes Räucherwerk und ein ihm sympathisches Opfer darbringe und ihn dann mit allen seinen Namen in allen bekannten Sprachen anrufe und alle seine Eigenschaften dabei aufzähle und ihn dann um etwas bitte, was zu seiner Kompetenz, zu seiner Wirkungskette gehört, so wird er mich erhören, ja mir vielleicht sogar erscheinen in der Gestalt, wie die Götter zu erscheinen pflegen, sei es in menschlicher Gestalt, sei es in der Form eines Lichtscheines.

Zauberanweisungen dieser Art sind aus der Zeit des Hellenismus in großer Menge erhalten; die Dinge müssen also sehr lebendig gewesen sein. Die späten Neoplatoniker lieferten die Theorie dazu.

Wenden wir uns nunmehr unserem Buche zu und sehen, wie sich diese Dinge dort darstellen. Da ist nun zunächst zu sagen, daß darin eine selbständig durchdachte, klare und einheitliche Theorie der Magie nicht zu finden ist, und daß wir eine solche Theorie aus den *dissecta membra*

von Andeutungen, Zitaten und oft nur halb verstandenen — und nur halb verständlichen — Auszügen aus allen möglichen Schriften, zum großen Teil Pseudoepigraphen, erst zusammensuchen müssen. Denn der Autor ist kein Denker, sondern ein Kompilator. Er hat aus einer recht großen Anzahl sehr disparater Quellen, — die aufzuspüren der Gelehrsamkeit meines Mitarbeiters zum größten Teil, aber doch nicht restlos gelungen ist — in einem Zeitraum von sechs Jahren, wie er sagt (S. 193), mit unendlicher Mühe offenbar alles zusammengetragen, was ihm überhaupt über Magie und Zauberwesen und — fast möchte man sagen — „verwandte Gebiete“ erreichbar war. Auch sind die magischen Praktiken, über die er Belehrungen erteilt, nicht alle in dem geschilderten astrologisch-neoplatonischen Weltbild verankert. Aber dennoch ist die Lehre von der wirksamen Verbindung der oberen Welt mit der unteren das, was ihn in erster Linie interessiert, und dasjenige, was ihn, als sie ihm in seiner Jugend zum ersten Male begegnete, so erregte, daß er beschloß, den Geheimnissen der Talismankunst nachzuforschen. Diese Begegnung bestand darin, daß er in der pseudo-ptolemaeischen Aphorismensammlung *karpós* auf den Aphorismus stieß: „Die Formen, die in der Welt der Zusammensetzung sind, gehorchen den himmlischen Formen“. (S. 55). Zur praktischen Beschäftigung mit der Talismankunst hat ihn die Lektüre der Erzählung von einer geglückten magischen Operation gegen Skorpionstich, die er in dem Kommentar des Ibn al-Dāja (gest. 340/951) zu eben diesem Aphorismus fand, veranlaßt. Er hat als geschickter Zeichner den Talisman nachgeahmt und behauptet, auch Erfolge damit erzielt zu haben (S. 56-57). Für ihn sind die Magie und die Alchemie, über die er ja auch ein Buch geschrieben hat, philosophische Disziplinen, genauer gesagt, sie sind die beiden „Schlußfolgerungen“, *conclusiones*, aus den Prämissen der Philosophie (S. 6, 351). Ohne die Kenntnis der Philosophie — im encyklopädischen Sinne — gibt es keinen Weg zu der in seinem Buche dargestellten Kunst; sie wäre nicht, wenn die Philosophie nicht wäre (S. 6, Z. 7). Keiner kann diese Kunst verstehen, der nicht alle Disziplinen der Philosophie: Mathematik, Physik, Metaphysik, beherrscht (S. 58-59). Daher wird er auch nicht müde, philosophischen Lehrstoff vorzutragen, auch solchen, dessen Zusammenhang mit seinem eigentlichen Thema nach unseren Begriffen nicht immer sehr eng ist.

Z.B.: Allgemeines über die Philosophie S. 5-6, Logik S. 6-7, Anthropologie und Makrokosmos-Mikrokosmos-Lehre ¹⁾ S. 40-47, wesenhafte Existenz der Universalien, zu denen auch der Universalienmensch-Urmensch gehört S. 48-50, die Stufen

1) Vgl. Festugière *Révélation*, I, S. 92 ff., 429.

des Seins S. 51-53, sinnliche Wahrnehmung und Erkenntnis S. 57-58, Traum S. 86-87, Seherkunst und Theorie der Prophetie S. 88-89, die Kategorien S. 101-7, die Physeis S. 107-10, Verstand und Scharfsinn S. 132-33, Bedeutung des Symbols S. 177-78, Erkennbarkeit Gottes S. 178-79, das Wesen des Geistes S. 186, die Rangstufen der Tiere, Menschen, Engel und Dämonen S. 187-88, Theorie der Liebe S. 191-92, 351-53, die metaphorischen (mythologischen) Geschichten S. 292-93, der Begriff Natur S. 293-95, die fünf Substanzen des Empedokles S. 297-300, das Wesen des Intellekts S. 300-05, die Seele S. 304-08, der Schatten S. 308, sprichwortartige Aphorismen S. 331-32, Moralisches über Körper und Geist nach Plato S. 346, Psychologie der Wirkung der Musik S. 346-48, der böse Blick S. 353-54, die Zeugung S. 354-58, das Testament des Sokrates S. 421-22 und sieben Sprüche des Pythagoras S. 422.

Es fehlt auch nicht an philosophischer Paränese:

Man soll tugendhaft sein an Leib und Seele (S. 50, Z. 14-16), das Denken und die Seele üben (S. 348). Durch Erkenntnis und überlegtes Handeln wird der Leser sich zu den Lichtern des ersten Anfangs erheben und vollkommener in der Menschlichkeit werden als die anderen (S. 49), die angeführten Lehren sollen zur Korrektur des Verstandes und Schärfung des Sinnes führen (S. 53). Nur deswegen hat der Verfasser all diese wunderbaren Dinge auseinandergesetzt, damit der Leser sich läutere und dasjenige erlange, was die alten Weisen erlangt haben (S. 110). Durch Tugend und Erkenntnis wird das höchste Gut, die Glückseligkeit, das ewige Leben, erreicht (S. 52, 89-90 in der Theorie der Prophetie, 308).

Aber diese Wissenschaft ist eine Geheimwissenschaft. Die alten Philosophen, zu denen auch die Urheber der Hieroglypheninschriften gehören, haben diese Lehren mit Fleiß geheimgehalten und mit geheimen Zeichen und in verhüllten Ausdrücken dargestellt, weil mit der offenen Darstellung die Gefahr der Zerstörung der Welt verbunden ist (S. 2). Die Rede der alten Weisen ist dunkel und schwer verständlich (S. 50-51, 180). Aber es gibt einen Weg, den dunklen Sinn herauszubringen (S. 51). Jedoch muß auch der Jünger dieser Kunst die Lehren geheimhalten und sie nicht Unwürdigen mitteilen (S. 132, 180, 185-87, 245, 343. Vgl. auch Festugière, I, S. 351; II, S. 47).

Einen gewissen Raum nimmt natürlich allgemeiner astronomischer und vor allem astrologischer Lehrstoff ein (z.B. S. 11-14, 29, 63-83). Auch dieser ist keineswegs einheitlich. Er ist aus verschiedenen Quellen abgeschrieben oder excerpiert, und der Verfasser hat keinen Versuch gemacht, durch Harmonisierung oder Bevorzugung bestimmter Lehren oder gar mit eigenen Gedanken ein einheitliches System aufzustellen. Von grenzenloser Bewunderung für die alten Meister beseelt, stellt er ihre Lehren nebeneinander und bricht nur manchmal in Bewunderungsrufe aus.

Doch nun zu dem eigentlichen Zauber selber! Unser Autor teilt ihn in einen theoretischen und einen praktischen Teil ein (S. 3). Unter dem theoretischen Zauber versteht er hauptsächlich denjenigen, der auf astrologischer Grundlage ruht, und bei dem man die Wirkung der oberen Welt auf die untere zu beeinflussen trachtet, unter dem praktischen Zauber den, der mit den „virtutes“ der Dinge der drei Naturreiche, die ihrerseits aus zerstreuten Planetenkräften bestehen, arbeitet. Dem „theoretischen“ Zauber sind im wesentlichen die beiden ersten, dem praktischen die beiden letzten Abhandlungen des Buches gewidmet. (Vgl. S. 9-10 und S. 10, Anm. 1).

In den Anweisungen für „theoretischen Zauber“ und in den theoretischen Erörterungen sind das, was die Wirkung hervorruft, oft die himmlischen Urbilder der irdischen Dinge, die sich der Materie einprägen, oder denen die Formen der sublunaren Welt gehorchen (siehe oben S. xxxiv). Für jedes Ding, das im Inneren der Erde, auf ihrer Oberfläche und darüber in der Luft und noch höher entsteht, gibt es an der Sphäre ein Bild, das seinem Bilde ähnlich, und eine Form, die seiner Form entsprechend, und ein Analogon, das seinesgleichen ist ... Wenn man also ein Ding „bewegen“ will, so stellt man durch Observation die Zeit dazu fest; und wenn dann gerade seine am Himmel befindliche Form vorbeiläuft und senkrecht über dem Orte steht, an dem man die gewünschte Wirkung eintreten lassen will, so „bewegen“ wir (im aristotelischen Sinne) die Natur der betreffenden Form ... Dann entsteht hieraus in dem irdischen Ding eine gewaltige pneumatische Bewegung“ (S. 156-57). An einer anderen Stelle heißt es: „Das gesamte Geben aber — und das ist das, was man mit den Talismanen erreichen will — ist das „Bewegen“ des empfangenden Dinges und sein Herausführen aus der Potentialität zur Aktualität. Denn in der Form ist das Bild eines jeden Dinges und in der Materie das Aufnehmen jedes Dinges“ (S. 100, Z. 27-31). Einmal heißt es: „Die Universalien sind wesentlich existent“ (S. 48, Z. 1-2); unter Hinweis auf die Ideenlehre Platons wird dann gesagt, daß diese Lehren die Grundlage für die Wissenschaft von den Talismanen bilden (S. 50). An einer Stelle, wo von Talismanen die Rede ist, heißt es: „Denn Vereinigung ist das Geprägtwerden zur Aufnahme der Form, so daß Hyle und Form eins werden“. Interessanterweise wird dabei u.a. das Spiegelbild und die christologische Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christus zum Vergleich herangezogen. (S. 22. Vgl. dazu H. Ritter, *Das Meer der Seele*, S. 449-50).

Das ist die synkretistisch alterierte Lehre von der Formverwirklichung in der Materie und die plotinische Lehre von der Vermittlung der ewigen

Ideen an die Welt durch die Tätigkeit der Allseele, die sich dabei der Sterne als ihrer Organe bedient. Diese ewigen Formen der Dinge, die die Allseele vom Allintellekt empfängt, um danach die Sinnendinge zu bilden, sind in den himmlischen Bildern enthalten, ja, diese sind die ewigen Formen selbst, die die zeitlichen Formen der Welt beherrschen.

Die himmlischen Formen sind nun zunächst die am Himmel stehenden Fixsternkombinationen (S. 51), vor allem die zwölf Tierkreiszeichen, die ja nicht nur solche Eigenschaften aufweisen, die sich aus dem Charakter der von ihnen dargestellten Wesen: Löwe, Skorpion usw. ergeben, sondern denen noch nach allen möglichen Gesichtspunkten differenzierende Eigenschaften beigelegt werden. Da gibt es gerade aufsteigende, krumm aufsteigende, feurige, wässerige, bewegliche, unbewegliche, einleibige, zweileibige und anderes mehr (vergl. S. 23, 72 ff.). Jedem Tierkreiszeichen gehören bestimmte Dinge auf dieser Erde zu (S. 164-66).

Neben den Tierkreiszeichen stehen die 28 Mondstationen, die S. 15-24 nach indischer Lehre, aber, wie mein Mitarbeiter nachweist, noch nach zwei anderen Quellen aufgezählt werden. Es gibt auch noch andere Sternfiguren, die willkürlich durch Ziehen von Linien zwischen Sternen hergestellt werden, und die „Siegel“ heißen. (S. 85, S. 111-13 werden die Talismane aufgezählt, die man damit machen kann). Bei einigen dieser „Siegel“ läßt sich ein nicht zodiakales Sternbild erkennen. Es wird aber gesagt, daß es diese Formen nur am Himmel, nicht auf der Erde gebe. Den Namen des Meisters, dessen Buch er diese Lehren entnommen hat, verschweigt unser Autor.

Daneben gibt es nun noch unsichtbare Bilder, die kein sichtbares Substrat am Himmelsgewölbe haben. Da sind zunächst die 36 Dekane, von denen je drei zu einem Tierkreiszeichen gehören. Sie sind deshalb nicht sichtbar, weil sie schon ihren Ursprung nach zunächst nichts mit dem Raume, sondern mit der Zeit zu tun haben; denn es sind bekanntlich die ägyptischen Vorstellungskreisen angehörigen Zeitgötter, Herrscher über je zehn Tage. (vergl. W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*. Studien der Bibl. Warburg, 19, 1936).

Von Dekanen ist die Rede: S. 60-63, 111-12, 130-31, ausführlich S. 133-40, die indischen Dekane S. 141-43, Planetendekane S. 147-51, Dekantinten S. 168-71.

Der Verfasser erwähnt auch die Paranatellonta der Grade, d.h. die phantastischen Gestalten, die in den 360 Graden des Himmels aufgehen, und die aus der *Sphaera barbarica* des Teukros stammen (vergl. S. 13, Anm. 9), weiß aber nicht viel über sie zu sagen. Sie sind nach ihm Zusammenfassungen und Symbole für die Bedeutungen und Wirkungen der einzelnen Himmelsgrade (S. 3, 62, 85). Das Buch des Teukros ist

wahrscheinlich unter Anōšervān im Jahre 542 ins Mittelpersische übersetzt worden.¹⁾ Im Arabischen lautet der Name Tankalūšā, eine Form, die nur in der Pahlawischrift entstanden sein kann.²⁾ Das Buch ist in arabischer Übersetzung erhalten³⁾. Unser Autor hat die Paranatellonta der Grade aber nicht in sein Buch übernommen.

An einigen Stellen wird übrigens über eine Lehre referiert, nach der der Äther das allein Wirksame sein soll (S. 13-14, 95-96). Nach anderen soll die Wirkung des Himmels nur auf vermehrter und verminderter Wärme beruhen. Diese „nicht tief“ in die Wissenschaft „eingedrungenen Leute“ lassen alle Wirkung allein von Sonne und Mond ausgehen, die von den übrigen Planeten in ihrer Wirkung unterstützt werden (S. 65).

Das System der Fixsternbilder, die, in sich unveränderlich — die Trepidation der Fixsternsphäre wird nach Theo Alexandrinus wohl behandelt, hat aber eher eine astronomische als astrologische Bedeutung (S. 81-83) —, nur durch die Umwälzung der Sphäre ihren Ort am Himmel and damit ihre Wirksamkeit wechseln, und die die bleibenden Formen aller Dinge repräsentieren, bildet nun den Untergrund, auf dem die Planeten sich bewegen, die das variierende Moment in die Welt der Formen bringen.

Unter diesen kommt dem der Welt des „Entstehens und Vergehens“ am nächsten stehenden Mond eine besondere Bedeutung zu. Er hat schon in seinen verschiedenen Phasen nichtmagische, natürliche Wirkungen, die nach der *Nabatäischen Landwirtschaft* (s.u. S. lv) geschildert werden (S. 65-69). Im Anschluß daran wird seine astrologische Bedeutung für Elektionen und Talismane behandelt (S. 69-71). Dabei heißt es, daß ihm der Vorrang vor den anderen Planeten in Bezug auf die Regierung der unter ihm liegenden Welt des Entstehens und Vergehens gebühre; „denn er nimmt die Wirkungen der Planeten auf und gibt sie an die Welt des Entstehens und Vergehens weiter“ (S. 69-71). So bezieht sich denn auch die erste Anweisung für Herstellungen von Talismanen, die unser Autor gibt, auf Talismane, die bei der Stellung des Mondes in jeder seiner 28 Stationen gemacht werden (S. 15-22).

Durch die Mannigfaltigkeit der sich dauernd verändernden Sternkonstellationen ist also die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt bedingt. Diese Konstellationen lassen sich astronomisch berechnen; doch sie sind nur einer von zwei Faktoren, durch welche die Wirkung

1) A. von Gutschmid, *ZDMG*, XV, 1861, S. 87f. = *Kleine Schriften*, II, S. 685 f.

2) A. Borissov, *JA*, 226, 1935, S. 302; C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pchlevica*, in *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*, 1922, S. 356 = *Raccolta di Scritti*, VI, S. 296.

3) Brockelmann, *GALS*, I, S. 363 und 430-31.

zustande kommt. Der andere Faktor liegt in der Materie selbst, der die Formen eingeprägt werden sollen. Denn deren Empfänglichkeit für die Sternwirkung ist sehr verschieden. Zwar wirkt dieselbe Sternkombination in demselben Augenblick auf alle Wesen gleichartig ein, aber das Ergebnis fällt verschieden aus, je nach der Empfänglichkeit der Materie, die ihre Strahlen treffen. Es genügt also nicht, wenn man eine bestimmte „Entelechie“ braucht, durch Berechnung und Observation die Zeit festzustellen, wann die betreffende Form am Himmel gerade in wirksamer Stellung vorüberläuft und senkrecht über dem Ort steht, an dem die gewünschte Formverwirklichung eintreten soll (S. 156-57), sondern man muß ein möglichst empfängliches Substrat vorbereiten, das aus dem dem beherrschenden Stern gemäßen Stoff besteht. So muß man für Ringsteintalismane solche Steine und Metalle wählen, welche zum Herrschaftsbereich des betreffenden Planeten gehören. (Eine Liste dieser Mineralien S. 113-14.)

Außerdem kann man sich bei der magischen Operation auch die natürlichen Eigenschaften der Stoffe zunutze machen, sei es ihre *phyeis*, wie „heiß“, „trocken“ usw. (S. 107-10), sei es die besonderen Wirkkräfte (*virtutes*), die in manche Stoffe, wie die Heilkräuter, gelegt sind (S. 90-91; 94, Z. 5-12). Es ist auch davon die Rede, daß die „Qualität“ des Aufnahmestoffes durch gleiche Qualitäten gestärkt werden soll (S. 106-7). Dabei spielt auch die Ähnlichkeit, welche die Kategorie der Relation vertritt, wieder ihre Rolle (S. 91, Z. 15-17; 101, Z. 18-27; 106, Z. 14-17; 345, Z. 13-24).

Auch das Verhalten und die persönliche Vorbereitung des Operators ist von Bedeutung. Er muß sich körperlich durch sympathische Parfümierung und Nahrung vorbereiten (S. 193), er muß seine innere Energie auf das Tun konzentrieren und seinen Willen ganz rein auf die Sache richten, damit seine Seelenkräfte mit den himmlischen Kräften in Verbindung treten (S. 35, Z. 9-15). Aufrichtigkeit des Gedankens, Waschungen und Kasteiungen werden besonders von den „Indern“ gefordert und geübt, wodurch sie zu besonderen Stufen und Fähigkeiten gelangen (S. 144-145). Aus demselben Grunde soll er die Zauberhandlung möglichst in der ungestörten Stille der Nacht und verborgen vor den Blicken der Menschen, besonders vor denen ungläubiger Laien, vornehmen (S. 31, Z. 30-35). Der Lärm des Tages und die auf andere Dinge gerichtete Seele des ungläubigen Zuschauers stören ja das, worauf es vor allen ankommt, die Reinheit der sympathischen Atmosphäre, in der die Operation vor sich gehen muß. Der Operator muß auch fest „an die Richtigkeit dessen glauben, was er macht, und es darf ihn kein Zweifel

und keine Unsicherheit bei seiner Operation befallen, damit die Wirkung der vernünftigen Seele dadurch stark werde und damit der Wille von der Weltseele her ihre (der partikularen Seele) Welt erreiche, auf daß das Gewünschte zustande komme" (S. 14-15, ¹) S. 22, Z. 6-11). So kann das geistig-seelische Moment der reinen Willenskonzentration, zumal wenn der Wille sich mit dem Willen der Allseele vereinigt, zum Gelingen der Zauberhandlung beitragen. Die Wirksamkeit der Talismane wird ferner erhöht, wenn man sie bespricht, das heißt, das, was man vorhat und zu erreichen wünscht, in Worte faßt und ausspricht, sodaß man die Kraft des Wortes noch zum Gelingen mithelfen läßt (S. 37-38. Weitere Bedingungen S. 341-42).

Wenn nun der Vorgang bei der Entstehung eines Talismanes nichts anderes ist als die Verwirklichung von Form in Materie, so ist das ja grundsätzlich dasselbe wie das, was in den normalen Erscheinungen der Natur alltäglich vor sich geht. Auch beim Talisman geschieht ja nichts anderes als eine *corruptio* und *generatio*, die Annahme einer neuen Form nach Zerstörung der vorhergehenden, wobei der formenden Kraft eine für die Annahme der Form möglichst geeignete Materie zur Verfügung gestellt wird. Das ist aber dasselbe, was die Menschen bei der Züchtung von Tieren und Pflanzen und in allen Handwerken und Künsten alle Tage tun. (Die Formverwirklichung wird in hergebrachter Weise mit dem Tun der Handwerker in Parallele gesetzt). Der Vorgang der Herstellung von Butter aus Milch, von Faden aus Wolle ist prinzipiell dasselbe wie das, was bei der Herstellung eines Talismans geschieht. Jedes auf dieser Welt hergestellte Ding ist in gewissem Sinne ein Talisman (S. 91, Z. 4-5). „Die Menschen stellen jederzeit Talismane her, ohne es zu wissen" (S. 92-93). Der Magier unterscheidet sich vom Handwerker nur durch eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang der Dinge und die Möglichkeiten von dessen Ausnutzung zu ungewöhnlichen Zwecken.

Wie diese Lehren praktisch angewendet werden, sei an einigen Beispielen dargetan.

Der Verfasser beschreibt einen Talisman zur Vertreibung der Mäuse. Man zeichnet beim Aufgang des ersten Dekans ²) des Löwen auf eine Kupferplatte die Konstellation des Sternbildes des Löwen. Das ist eine Figur aus kleinen Ringen, die mit Linien verbunden sind (vergl. oben S. xxxvii über die „Siegel"). Wenn man diese Platte an irgendeinen Ort legt, so werden die Mäuse davon ferngehalten (S. 111). Der unbekannte

¹) Ich fasse den Text jetzt so auf.

²) Vgl. hierzu S. 110, Anm. 5.

Meister, dem diese Anweisung entnommen ist, hat vorher gesagt, „daß jede Form in der Welt des Entstehens und Vergehens von einer Kombination der Fixsterne herrühre" (S. 85, Z. 5-7). Das himmlische Bild wirkt, wenn es an einer besonders wirksamen Stelle, wie in diesem Fall im Aszendenten, steht, auf das ihm feindliche hemmend oder vernichtend. Die Feindschaft zwischen Löwe und Maus ist ja bekannt. Es handelt sich hier also um einen auf dem Prinzip der Allopathie aufgebauten Talisman.

Als Beispiel für homöopathische Zauberwirkung möge einer der berühmten Talismane dienen, der in der Literatur geradezu als Schulbeispiel für magische Wirkung von Bildern gebraucht wird:

Auf einen in einen goldenen Siegelring gefaßten Bezoarstein wird das Bild eines Skorpions eingraviert, in dem Augenblicke, wo der Mond am Anfang des zweiten Dekans des Sternbildes des Skorpions steht. Die Siegelabdrücke, die mit diesem Siegel hergestellt werden, helfen, in Wasser aufgelöst, gegen Skorpionenstich (S. 28-29). Wir bemerkten schon (oben S. xxxiv), daß der Verfasser erzählt, wie er durch die Lektüre des Berichtes über eine solche Heilung zum Studium der Talismankunst angeregt worden sei (S. 55).

Sehen wir ab von der astrologischen Beziehung, so kann man einen solchen Talisman als ein Beispiel normalen Sympathiezaubers auffassen. Er würde dann in eine Reihe zu stellen sein mit der Schlange des Moses (Numeri 21,9) und dem Schlangendreifuß auf dem Hippodrom in Konstantinopel, der die Schlangen von Konstantinopel abhielt, bis bei der Eroberung der Stadt durch die Türken der bronzene Kiefer einer der Schlangen abbrach, was zur Folge hatte, daß die Schlangen zu Scharen in die Stadt strömten ¹), oder mit den beiden Kranichen, die nach Hesychius (*Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, rec. Theodor Preger, Leipzig, 1907, S. 11) von Apollonius von Tyana zur Abwehr der Kraniche in Konstantinopel sollen errichtet worden sein. Unser Autor bzw. seine Quelle, wahrscheinlich Ġābir, kennt auch tatsächlich Talismane, vor allem zur Vertreibung von Ungeziefer, die offenbar ohne Rücksicht auf astrologische Bedingungen hergestellt werden. Auf einen Stein, dessen „Natur" der Natur des betreffenden Tiers entgegengesetzt ist, wird das Bild des Tieres eingraviert. Dann wirkt der

¹) E. Gaffarel, *Curiositez inouyes, sur la sculpture talismanique des Persans etc.*, 1650, S. 112 f. Die Schlangenköpfe sind aber erst viel später abgebrochen. Auf Miniaturen des 16. Jahrhunderts sind sie noch zu sehen. „Erst im Jahre 1700, nach dem Karlowitzer Frieden, wurde die Säule niedergedrückt und die Köpfe der beiden anderen Schlangen zerbrochen", so berichtet Pitton von Tournefort, *Beschreibung einer Reise nach der Levante*. Aus dem Französischen übersetzt. Nürnberg, 1777, Bd. II, S. 319. Vgl. auch *Preliminary Report upon the Excavations carried out in the Hippodrome of Constantinople 1927, on behalf of the British Academy*, London, 1928, S. 14.

Stein offenbar allopathisch und homöopathisch zugleich (S. 345). Bei der Gelegenheit erfahren wir etwas über die Größe bzw. das Gewicht der Talismane: zwischen 1 Ūqija und 1 Riṭl, und über den Wirkungsradius: etwa 100 Parasangen (S. 345, Z. 27-28).

Durch die Beziehung zum Sternenhimmel wird aber der Talisman über diese primitive Sphäre hinausgehoben und in den Kosmos, in das große Weltgeschehen hineingestellt. Ob man die Wirkung dann als die einer himmlischen Form auf eine irdische Form auffaßt oder als die einer himmlischen Kraft, die in den Talisman gleichsam wie in einen Akkumulator hineingeladen wird, das bleibt sich im Ergebnis ziemlich gleich.

Sehr interessant sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Gaffarel's über die Wirkung des Talismanbildes im vierten Kapitel seines Buches (S. 96-97). Er will die Wirkung der Figuren beweisen „par trois voyes, par l'influence des Astres, par la vertu de la ressemblance et par l'expérience". Er ist der Meinung, daß die bloße Ähnlichkeit zwar auch wirksam sei, daß sie aber durch die Einwirkung der Sterne wesentlich erhöht werde. Die Wirkung des Skorpionensiegels begründet er damit, daß alle Bilderformen von Tieren die Fähigkeit hätten, sich in die Tiere, die sie darstellen, selbst zu verwandeln, sobald die dafür günstigen Umstände eintreten. Würde das Skorpionbild mit etwas zusammengebracht, was von einem lebenden Skorpion herrühre, so reiße es das an sich, um sich selbst zu dem Tiere zu vervollkommen: „La figure d'un Scorpion marquee naturellement à la pierre cherche toujours de se perfectionner et par tout où elle trouve des qualitez qui luy sont propres elle les tire et les prend. Si doncques elle est appliquee sur la playe faicte par un Scorpion elle y trouve des qualitez imprimees par le Scorpion et les recognoissant propres et convenables elle les tire et les retient de façon que la playe n'estant plus occupee des ces qualitez qui l'enuenimoient, elle se consolid et se guarit. En un mot, en ceste affaire le fort enporte le foible pour se perfectionner d'auantage". Ob diese Idee eine Erfindung von Gaffarel ist, oder ob er sie irgendwo gelesen hat, ist mir nicht bekannt.

Daß derartige Talismane hergestellt und gebraucht worden sind, ist übrigens gut bezeugt¹⁾. Eine besondere Abart dieser Talismane bilden die apotropäischen Figuren an Bauwerken. Denn nicht nur werden, wie in den angezogenen Beispielen aus Konstantinopel, Kunstdenkmäler magisch gedeutet, sondern man hat auch Grund anzunehmen, daß

¹⁾ Hopfner, *Offenbarungszauber*, passim. Für den Orient siehe z. B. Ibn Ḥazm, *al-Faṣl, ʿuz'* 5, S. 4-5, für das Abendland Gaffarel, S. 112 ff.

tatsächlich derartige Bilder zu dem Zwecke, apotropäische Wirkung auszuüben, angelegt worden sind.

Für die Araber sind die alten Bauwerke Ägyptens nichts anderes als ebensoviel gewaltige Talismananlagen. Ein steinerner Löwe bei Hamadan soll die Stadt vor Mäusen schützen (Jāqūt, *Mu'ğam al-buldān*, IV, S. 988). Eine ganze Reihe solcher Talismane aus Iran finden sich bei Paul Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, 1896-1936. Im *Fihrist* (S. 309) heißt es: „Es gibt viele Talismane, die man noch sehen kann, in Ägypten und Syrien, nur daß ihre Wirkung aufgehört hat, weil die Zeit (in der sie verfertigt wurden) so weit zurückliegt".

Vergl. auch M. van Berchem in: Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, 1920, I, S. 38; ferner Ernst Herzfeld, ebenda, II, S. 213; über Ḥimṣ: E. Herzfeld in: Lehmann-Haupt-Festschrift, (*Janus, Arbeiten zur alten und byzantinischen Geschichte*, Heft 1, 1921), S. 238.

Talismane aus Steinen sind besonders dauerhaft (S. 344, Z. 17-21). Ganz besonders interessant ist eine Art von Talismanen, die aus Ringsteinen bestehen, auf welche Planetenbilder eingraviert werden. Anweisungen zur Verfertigung derartiger Ringsteine kennen wir auch aus der antiken Zaubervliteratur (Hopfner, *Offenbarungszauber*, § 569). Im Arabischen hat sich eine besonders reiche Fülle von Spezialschriften über dieses Thema erhalten. Da gibt es Steinbücher des Hermes, des Apollonius, des Kriton, übersetzt von Bu(i)qrāṭis, von 'Uṭārid, von Tābit ibn Qurra, dem Ḥarrānīer, die zum guten Teil in unserem Buche ausgeschrieben sind¹⁾. Diese Steinbücher sind mit Eifer, zum Teil mit starker Entstellung der Eigennamen, ins Lateinische übersetzt worden und haben weit gewirkt. Das berühmteste Buch dieser Art ist das Steinbuch des Alfonso, welches auf Befehl dieses spanischen Königs im dreizehnten Jahrhundert wohl in Toledo verfaßt wurde.

Es war dies einer der Wege, auf denen die antiken Göttergestalten in das europäische Mittelalter gelangten, freilich in einem sehr eigentümlichen Zusammenhange und in einer merkwürdigen Funktion, die recht verschieden war von der Art, wie man sie auf dem literarisch-ästhetischen Wege kennen lernte: nicht als tote Gestalten einer bewundernswerten, aber überwundenen Welt der Vergangenheit, sondern als höchst lebendige und wirksame Wesen. Die kleinen Götterbilder auf den Siegelringen lebten und wirkten ja, so wie sie unter den hellenistischen Heiden gelebt und gewirkt hatten.

¹⁾ Vgl. J. Ruska, *Griechische Planetendarstellungen in arabischen Steinbüchern*, 1919, und unser Buch, S. 114-15, dazu S. 114, Anm. 5.

Zugleich war dies einer der Wege, auf denen die Kenntnis der äußeren Gestalten der alten Götter dem Mittelalter übermittelt wurden. Auf diese Bedeutung der Talismanbilder haben A. Warburg und Fritz Saxl seit langem die Aufmerksamkeit der gelehrten Welt zu lenken sich bemüht.¹⁾ Nehmen wir ein Beispiel:

Unser Text gibt nebeneinander eine ganze Reihe von verschiedenen Beschreibungen des Jupiter. Diese Verschiedenheit braucht an sich nicht wunderzunehmen; denn von derselben Gottheit wird nicht immer und nicht überall das Gleiche erzählt und geglaubt, ihr Wesen nicht gleich vorgestellt (Hopfner, § 806), und der Synkretismus tat das Seine, um unter demselben Namen verschiedene Gottheiten zu kontaminieren. Es heißt in unserem Text (S. 118): „Apollonios der Weise²⁾ sagt: Jupiter hat die Gestalt eines Mannes, der sich in Gewänder einhüllt. Er sitzt auf einem Adler, mit den Beinen auf den Schultern des Adlers, und einer Papierrolle in der rechten Hand. Nach dem *Buche der Erklärung der pneumatischen Talismane* (des Kriton, übersetzt von Bu(ī)qrāṭis) hat er die Gestalt eines Mannes mit dem Gesicht eines Löwen und Vogelfüßen. Unter seinen Füßen ist ein mehrköpfiger Drache, in der Rechten hat er eine Lanze, mit der er in den Kopf des Drachen sticht. Nach dem *Buch des Nutzens der Steine* (von 'Uṭārid) hat er die Gestalt eines Mannes, der mit einem Mantel angetan ist, reitend auf einem Geier, in der Hand eine Lanze oder einen Stab. Bei einem andern fand ich, daß Jupiter in seiner Sphäre die Gestalt eines Mannes hat, der auf einem Adler reitet, mit einer Rolle in der Rechten und einer Nuß in der linken Hand. Sein Gewand ist ganz gelb und grün.“

Die Deutung dieser Bilder ist eine reizvolle, aber auch recht schwierige Aufgabe. Der Jupiter, der auf einem Adler reitet, ist uns ganz verständlich; das Ding in der rechten Hand, bald ein Stab, bald eine Schriftrolle, bald eine Lanze, ist vielleicht ein Szepter, die Nuß vielleicht die Weltkugel. Diese verschiedenen, voneinander abweichenden Beschreibungen desselben Emblems lassen vermuten, daß hier unklare Bilder einer Vorlage gedeutet sind, ebenso wie dann später Bilder nach bloßen Beschreibungen gemacht werden, also nicht eine Form, sondern nur einen

1) Fritz Saxl, *Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Okzident*, in *Der Islam*, III, 1912, S. 151 ff.; derselbe, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer Handschriften* usw.; ders., *Rinascimento dell'antichità*, in *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 43, 1922; A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, 1932, II (die unter dem Sammelnamen *Die olympischen Götter als Sterndämonen* zusammengefaßten Arbeiten).

2) D.i. Apollonios von Tyana. Der Name erscheint in verschiedenen durch die Eigentümlichkeit der arabischen Schrift bedingten Entstellungen als Ilos, Bailuz, Balinas usw. Vgl. M. Steinschneider, *Apollonius von Thyana (oder Balinas) bei den Arabern*, in *ZDMG*, 45, 1891, S. 439 ff.; M. Plessner, *EI*, New Ed., s.v. Bālīnūs.

Inhalt wiedergeben. Der Mann mit dem Löwenkopf und den Geierfüßen, der den Drachen tötet, könnte auf assyrische Darstellungen zurückgehen (Saxl, *Rinascimento*, S. 230). Solche Bildbeschreibungen gibt es für alle Planeten (S. 114-119, 167).

Hier eine Gravierungsvorschrift für Jupiter (S. 128): „Man graviert auf einen Ringstein von weißem Korund das Bild eines Mannes mit einer Krone auf dem Haupte, der auf einem Thronessel mit vier Füßen sitzt, deren jeder auf dem Nacken eines stehenden Mannes steht; die Männer haben Flügel, er aber erhebt betend seine Hand. Diese Gravierung nimmt man vor zu seiner Stunde und in seiner Exaltation.“

Dieses Bild findet sich, dem Picatrix entnommen, in dem Steinbuch des Alfonso und entspricht nach Saxl vielleicht der Darstellung des Zeusbildes von Olympia, das Pausanias beschreibt: „Es sitzt aber der Gott auf dem Throne aus Gold und Elfenbein; ein Kranz liegt auf seinem Haupte ... in der Rechten hält er eine Nike ... in der Linken ein Szepter ... Der Thron aber ist bunt ... vier Niken sind an jedem seiner Füße usw.“ (Saxl, *Rinascimento*, S. 229). Es mutet zunächst etwas seltsam an, diesen antiken Götterbildern hier in diesem orientalischen Gewande zu begegnen. Aber mit der Literatur und Wissenschaft des Altertums ist ja im Orient etwas Ähnliches vorgegangen.

Die Wirkung eines solchen Talismans besteht nun nach unserem Buche darin, daß der Träger des Ringsteins bei den Richtern und Geistlichen beliebt wird, daß seine Feinde gedemütigt werden, sein Ansehn und sein Wohlstand sich mehrt und anderes mehr (S. 128-29), alles Dinge, die zum Machtbereich des Jupiter gehören. Die Wirkung wird besonders groß sein, wenn, wie wir in dem Anhang der persischen Bearbeitung der Kosmographie des Qazwīnī¹⁾ lesen, der Träger eines solchen Ringes gleichzeitig stets saubere weiße Kleider trägt und keine Fische und Kastanien ißt, welche offenbar dem Jupiter unsympathische Speisen sind. Das heißt: Der Schützling des Jupiter muß seine Lebenshaltung dem Sterne, der Herr seines Schicksals ist, gemäß einrichten, ein Gedanke, der dann bekanntlich von Marsilius Ficinus in seiner Schrift *De vita coelitus comparanda* in geistreicher und vertiefter Weise durchgeführt worden ist.

Stellen, an denen von Talismanen dieser Art die Rede ist: Talismane für den Mond in seinen Stationen, ohne Anweisung für die Herstellung S. 14-21; Konstellationen für die Herstellung von Talismanen für bestimmte Zwecke, mit Anweisungen für die Herstellung S. 24-34; dasselbe ohne Anweisungen S. 151-52; Talismane mit Gravierung von Planetenbildern S. 119-30; Talismane, wenn die Planeten in bestimmten Dekanen stehen, ohne Anweisungen für die Herstellung S. 130-31;

1) Brockelmann, *GAL*², I, S. 633, *GALS*, I, S. 822.

allgemeine Anweisungen S. 341-43; allopathische Talismane zur Vertreibung von Ungeziefer, Größe des Steins, Wirkungsradius S. 344-46.

Die Vorstellung von wirkenden himmlischen Formen und die von Pneumata, die von den Sternen ausgehen und durch besondere Operationen herabgezogen werden können, gehen nun leicht ineinander über und treten auch kombiniert auf. So zum Beispiel bei einer Reihe von ganz phantastischen Zauberhandlungen, die der Verfasser in dem „Großen Buch der Gesetze“ von Platon gelesen haben will. Da gibt es Wandeln auf dem Wasser und in der Luft, Reden mit den Toten, Spalten von Sonne und Mond, Verwandlung von Stäben in Schlangen und anderes mehr. Da heißt es: „Und alles dies durch die Wirkungen der Bilder und die Dienstbarmachung der pneumatischen Kräfte auf die ruhenden hylischen Formen ... Um solcher Dinge willen sind seine Bücher, die von der Philosophie handeln, so voll von der Erwähnung der Bilder ... in der Weise, daß sie Urbilder für die irdischen Dinge sind, d.h. daß es ewige pneumatische Substanzen gibt, die aus den Intelligenzen hervorgehen und welche dauernden Bestand haben“ (S. 154-55).

Dasselbe Nebeneinander zeigt sich bei einer Zauberhandlung, bei der ein hohles Kreuz eine besondere Rolle spielt, durch welches ein bestimmtes Räucherwerk „von der Natur des betreffenden Planeten“ hindurch geleitet wird, und zu der sich der Operateur durch dem Planeten gemäße Kleidung, Parfümierung und Nahrung vorbereiten muß (S. 193-197). Durch diese Operation soll das Pneuma eines Planeten herbeigezogen und seine Kräfte für einen bestimmten Zweck verbreitet werden (S. 193, Z. 10). Die Wahl der Kreuzform wird nun folgendermaßen begründet: „Wir wollen das obere Pneuma mit einem Bild von seiner Form in Verbindung bringen. Wir kennen aber keine Form des Pneumas und können nicht ausmachen, ob das Pneuma menschliche oder außermenschliche Gestalt hat. (Dazu bemerkt der Verfasser: „Diese Worte sind eine von ihren geheimen Andeutungen; denn diese Wissenschaft ist nach ihrer Ansicht auf den Urbildern (Ideen) aufgebaut ...“). Darum haben wir ihm die Form des Kreuzes gegeben; denn alles, was körperliche Ausdehnung hat, fällt unter diese Form“ (S. 195, Z. 13-28). Hier gehen Form und Pneuma eine merkwürdige Verbindung ein.

Die Kreuzform spielt auch eine Rolle in einer komplizierten astrologischen Zauberhandlung, durch die ein Knabe für einige Zeit zu seinem Liebhaber hingezaubert wird. Von beiden wird je eine kleine Figur gemacht, die Figuren werden mit dem Rücken gegeneinander in einem mit einem kreuzförmigen Gestell aus verschiedenen Hölzern versehenen Krug untergebracht. Dann dreht sich das Gesicht des Knaben allmäh-

lich, mit dem Übergang der Opposition von Mars und Venus zum Trigonalschein, dem seines Liebhabers zu. Dann wird noch geräuchert, und es werden indische Zauberworte gesprochen — der Zauberer ist ein Inder —, und schon tritt der Knabe zur Tür hinein und bleibt so lange, bis der Zauberer den Bann wieder löst. Es soll das eine wahre Geschichte sein (S. 190-92).

Eine Kombination beider Vorstellungen liegt auch vor in dem Auszug aus einer pseudo-aristotelischen Schrift, die der bekannte Übersetzer Ishāq ibn Ḥunain übersetzt haben soll. Nachdem zuerst von den himmlischen und irdischen Bildern die Rede war, geht es weiter: „Am besten wird der Talisman auf die Wirkung der sieben Planeten angelegt, und die dauerhafteste und höchste Wirkung übt ein Planet aus, wenn ihm ein Glücksstern gegenüber steht, der die Herabsendung seines Pneumas auf die Erde helfend fördert.“ Es wird auch auf die Gefährlichkeit der Operation hingewiesen: „Und wenn man durch bestimmte göttliche Namen die Pneumata anzieht, so kommt es vor, daß diese tief herabkommen und heruntersausen und unter Umständen den Herabziehenden töten, wenn er nicht die Natur des herabziehenden Sternes kennt.“ (S. 339-41).

Nur noch von Emanation der Pneumata ist die Rede in einem angeblich von Buddha zusammengestellten Buche, in dem Räucherungsrezepte für die einzelnen Planeten angegeben werden, bei deren Herstellung man das betreffende Pneuma anrufen soll. Das Produkt wird dann aufgehoben, bis man es braucht (S. 358-61).

Noch wieder eine andere Farbe nimmt der schillernde Pneumabegriff an, wenn eine Gebetsformel die Namen der in der Welt verstreuten Pneumata enthält (S. 260, Z. 3-4), und wenn davon die Rede ist, daß bei bestimmten Operationen der Nabatäer die Luft „das Pneuma der betreffenden Zusammensetzung zu dem Pneuma hintreibt, welches in dem Individuum, um das es sich handelt, verborgen ist“ (S. 190, Z. 5-8), und wenn durch die Kraft der pneumatischen, namentlich genannten, Geister das Pneuma der zu bezaubernden Frau in Liebe bewegt wird (S. 264-5) oder wenn das „Pneuma der Liebe und der Begierde nach diesem Mann die zu bezaubernde Frau erregt“ (S. 263, Z. 25-26). Doch dieser Pneumabegriff gehört schon dem zweiten Teil des Zaubers, dem „praktischen“, an, von dem noch die Rede sein wird.

Diejenigen magischen Riten, bei denen die Pneumata nicht mehr so sehr als eine Art von stofflichem Fluidum gleichsam mit physikalischen Mitteln an eine bestimmte Stelle gezogen und zur Wirkung gezwungen werden, sondern wo sie als persönliche Wesen erscheinen, die man durch

dargebrachte Opfergaben, Räucherung und Namensanrufung herbeilocken, und denen man, wenn sie erscheinen, seine Wünsche vortragen kann, verdienen eine etwas nähere Betrachtung.

Wieder spielt der Mond dabei eine besondere Rolle. Nach einer Schule von kurdischen und abessinischen Gelehrten werden Anweisungen gegeben, wie man den Mond in den zwölf Tierkreiszeichen beschwören kann. Diese Beschwörung heißt bezeichnenderweise bald „Gebet zum Mond“, bald „Herbeiziehung der Kraft des Mondes“, sie schwankt also zwischen religiöser Anrufung und magischer Praxis. Die wichtigsten Elemente der recht komplizierten Zeremonie sind ein Opfer — mehrmals wird der dem Mond heilige weiße Hahn genannt —, Räucherung, zerknirschte Anrufung, Hersagen von barbarischen Namen oder Formeln, bestimmte Operationen mit Wasser und gewisse Zeichnungen. Dann erscheint meistens eine schöne Gestalt, der man sein Anliegen vortragen kann. Einen Fehler zu begehen, ist gefährlich (S. 309-19).

Bei einer Reihe von Planetenbeschwörungen, die wieder bei den „Indern“ gebräuchlich sein soll, muß man eine Woche fasten, ein Opfer schlachten, dessen Leber verzehren und den über den betreffenden Planeten gesetzten Engel mit seinem Namen anrufen — die Engelnamen Rūfijā'il, Ba'il usw. haben aber gewiß nichts mit Indien zu tun — und ihm sein Anliegen vortragen. Außerdem verwendet man dabei die *qalṭaṭirijāt*. Dieses Wort ist eine Entstellung von *charaktēres* (vergl. S. 320, Anm. 1) ¹⁾. Wie man sie verwenden soll, wird nicht gesagt (S. 84, Z. 3-4, 319-22).

Ausführlicher beschrieben sind solche Riten in einem wieder Aristoteles zugeschriebenen Buche namens *Iṣṭamātīs*. Die Planetengeister erscheinen dabei merkwürdiger Weise in mehrere Unterpneumata aufgespalten, welche die Wirkungen des Planeten in den sechs Richtungen ²⁾, die Bewegungen des Sternes in seinen Sphären, seine Verteilung auf seine Gebiete und die Bahn des Pneumas, also recht abstrakte Dinge, verkörpern, und die durch einen übergeordneten Namen zusammengefaßt werden. So für Mars:

„Das Pneuma des Mars heißt Daḡdijūs, das Obere davon Hāḡīdis, das Untere Ġīdijūs, das Rechte Maḡrās, das Linke Ardaḡūs, das Vordere Handaḡijūs, das Hintere Mahandās, das Pneuma seiner Bewegung in seinen Gebieten, seiner Bahn und seiner Verteilung in seiner Sphäre

¹⁾ Über diese *charaktēres* vgl. Hoßner, *Offenbarungszauber*, §§ 819-21, und Festugière, *Révélation*, I, S. 140, Anm. 2. Das arabische Wort erklärt sich am einfachsten als eine durch die arabische Schrift bedingte Entstellung von *phylacteria*, was aber begrifflich nicht paßt. Offenbar Substitution des falschen Wortes.

²⁾ Vgl. auch unten S. lxx.

heißt Dahīdamās, und die Zusammenfassung, die Ordnung und der Ursprung alles dessen Daḡdijūs“ (S. 246).

Ehe dann die Anrufungen — wir würden sagen: Geisterbeschwörungen — beschrieben werden, deutet der Verfasser eine Lehre an, nach der man jedes Planetenpneuma in seinem Klima anrufen soll; denn die Wirkung jedes Planeten zeige sich nur in dessen Klima (S. 248 oben). Er redet auch von Männern in jedem Klima, über die der betreffende Planet regiert (S. 247, Z. 25-26). Was der Verfasser hier nur andeutet, wird in seiner Quelle, dem handschriftlich erhaltenen Buch *Iṣṭamātīs* selbst, weiter ausgeführt. Dort werden diese Männer mit Namen genannt. Sie spielen die Rolle von Planetenpropheten, jeder in seinem Klima.

Hier nun die Anweisung zur Anrufung des Jupiter nach *Iṣṭamātīs*: „Mache dich auf am Donnerstag, wenn die Sonne in den Schützen oder in die Fische eintritt ... baue ein reines Haus und lege es mit dem Schönsten aus, was dir möglich ist. Geh allein hinein; es ist das Heiligtum! Nimm ... verschiedene Arten von Süßigkeiten, mit Honig, Butter, Nußöl und Zucker ... rolle dünne Fladen aus feinstem Mehl mit Butter, Milch, Zucker und Safran, soviel du kannst, stelle eine große Tischplatte in eine Ecke des Hauses auf einen festen Tischuntersatz, lege vor dich eine Kohlenpfanne von seiner (des Jupiters) Substanz und lege auf die Tischplatte zunächst Moschus, Kampfer, Agallocheholz und eine Handvoll Mastix, ... schichte die Fladen aufeinander und lege auf jene Tischplatte die ... Süßigkeiten. Dann stellst du in die Mitte eine angezündete Wachskerze und neben sie vier offene Körbe, gefüllt mit Feinbrot, kaltem gebratenem und gekochtem Fleisch von Widdern, Hühnern und Kühen und verschiedene Gemüse, und neben jeden Korb eine Kanne Wein und einen reinen Becher und wohlriechende Blumen dazwischen. Dann räuchere mit dem Agallocheholz bei dem Tisch und mit dem Mastix in einer anderen Ecke; dann sagst du, während du allein bist: „Dahāmūs, Armās, Hilīs, Maḡas, Adrīs, Ṭamīs, Farūs, Dahīdās, Afrāwas, Kī'aqīras“, das ist nämlich das Pneuma Jupiters in den sechs Richtungen seiner Sphäre, und die Worte Afrāwas usw. bedeuten: Kommt alle miteinander vereint her, atmet diese Dufte ein, esset von dieser Speise und langt zu! Du wiederholst diese Gebetsformel sieben mal, dann gehst du aus dem Haus und wartest eine Zeitlang in Gemächlichkeit; dann kehrst du beim sechsten Mal zurück und bittest; dann kommen sie in schönster Gestalt und Kleidung, so daß du sie um alles bitten kannst, was du willst ... Dann rufe deine Gefährten zusammen, esset diese Speise, parfümiert euch mit diesem Parfüm, trinket den Wein und räuchert mit dem Räucherwerk. Das ist die Anrufung der Philosophen von

Rūm, ihr tiefstes Geheimnis, ihr Fest und ihr Gottesdienst in jedem Jahre" (S. 248-49). Die Anrufung des Mars ist ganz ähnlich, nur findet sie im Freien unter einem fruchttragenden Baume statt, und es wird ein Opfer dabei geschlachtet. Das Pneuma des Mars erscheint dann als eine Flamme, die an den Speisen entlang geht und einen Teil davon verbrennt (S. 249-50). (Die übrigen Planeten S. 250-53).

In diese Gruppe gehören nun endlich die ausführlich beschriebenen Zeremonien, die den Šābiern zugeschrieben werden. Der Planetengott wird den Verehrer erhören, wenn er ihn demütig anfleht und wenn er sowohl im Ritus als im Inhalt des Gebetes in den Grenzen des dem Gotte gehörigen, ihm unterstehenden Reiches bleibt und, ebenso wie bei den bisher genannten Riten, im Zeremoniell möglichst viele dem Gotte sympathische Dinge zusammenhäuft. Der Abschnitt unseres Buches, der die Beschreibung dieser Riten enthält (S. 206-37), beginnt dementsprechend mit einer Aufzählung der Personenkreise, für die jeder Planet zuständig ist, und der Dinge, um die man ihn bitten darf (S. 207-9). Daran schließt sich eine Charakterisierung der einzelnen Planeten, eine Aufzählung der Dinge, die er „signifiziert“, und eine Angabe der für ihn bedeutsamen Konstellationen. (Eine solche Aufzählung hatten wir schon erwähnt, oben S. xxix-xxx, eine weitere, in der dargelegt wird, um was man jeden Planeten bitten darf, steht im Verband der Aphorismen des 'Uṭārid S. 332-36. Vergl. auch S. 175-76, wo auch die natürlichen Wirkungen der Gestirne behandelt werden). Dann folgen Vorschriften für die Zeremonien. Man muß den astrologisch für den betreffenden Planeten richtigen Zeitpunkt wählen, sich in die Planetenfarbe kleiden und die Tracht der Menschenklasse anlegen, für die der Planet zuständig ist. Also für Mars: „Lege rote Gewänder an, trage eine rote Binde, gürte ein Schwert um, lege so viel Waffen an wie möglich, trage die Tracht der Soldaten, Krieger und Kämpfer“ usw. Man muß einen Siegelring aus dem dem Planeten zugehörigen Metall anlegen, aus einem Becken aus dem gleichen Metall räuchern usw. Für jeden Planeten werden eine oder mehrere Gebetsformeln angegeben, die zum großen Teil aus einer *captatio benevolentiae* durch *laudatio* bestehen. Bei Jupiter sind es sogar vier Formeln. Die zweiten Gebetsformeln sind nicht an den Planeten selbst, sondern an seinen Engel gerichtet und führen außerdem den Namen des Planeten in allen bekannten Sprachen an, eine Eigentümlichkeit, die sich auch in den hellenistischen Zauberriten findet¹⁾. Die zweite Gebetsformel lautet zum Beispiel für Jupiter (S. 217): „O Rūfijā'il, du Engel, der über Jupiter gesetzt ist, du glückseliger, vollkommener,

1) Genauerer siehe S. 215 Anm. 2.

vollendeter, frommer, Herr der schönen Tracht, der Würde und des Scharfsinns, fern von allem Schmutzigen und von schlechter Rede! Ich rufe dich bei allen deinen Namen; auf arabisch: o Muštari, auf persisch: o Birğis, auf iranisch: o Hormuz, auf griechisch: o Zeus, auf indisch: o Wihasaṭi! Bei dem Herrn des höchsten Gebäudes, der Wohltaten und der Gnaden, mögest du mir so und so tun!" Dann wirft man sich anbetend vor ihm nieder (und diese Ketzerei hat die arabischen Schreiber so erschreckt, daß sie an Stelle von *lahū* „vor ihm“ *lillāhi* „vor Gott“ geschrieben oder das Wort in Spiegelschrift gesetzt haben). Es gibt merkwürdigerweise auch ein Gebet an den Grossen Bären (S. 226-27).

Ob diese Riten, wie der Verfasser will, wirklich diejenigen sind, die bei den dem Sternkult ergebenden Šābiern von Ḥarrān üblich waren, läßt sich natürlich nicht ausmachen. Aber es ist keineswegs ausgeschlossen, daß diese sich in solchen oder ähnlichen Bahnen bewegt haben, vielleicht aber ohne die beständige Anwendung auf magisch-praktische Zwecke, wie sie bei unserem Autor als selbstverständlich vorausgesetzt werden. (Zur Literatur über dieses Kapitel vergl. S. 146, Anm. 1 und 206, Anm. 2).

Auf diese Beschreibung der wirklichen oder angeblichen Zeremonien und Opferriten der Šābier läßt der Verfasser einige andere Nachrichten über religiöse Bräuche dieses seltsamen Volkes folgen, die zum Teil durch andere Quellen bestätigt werden. Dazu gehört das von Hermes befohlene Kindesopfer, das dargebracht wird, wenn „die Sphäre in der Welt 8 Grade aufwärts und ebenso viele abwärts gestiegen ist“ (S. 237, Z. 25-31), verschiedene Opfergebräuche, die Prüfung der Jünglinge (S. 238-39), das Opfer für den Saturn und anderes (S. 239), und endlich der entsetzliche Brauch, einen wahrsagenden Kopf dadurch herzustellen, daß man einen lebenden Menschen in Öl setzt und ihm, wenn er nach vierzig Tagen weich geworden ist, den Kopf vom Wirbel abzieht (S. 146-47, 240-41). Die Šābier werden mehrfach mit den Indern zusammengeworfen, so hier und bei den Angaben über die Tempel mit verschiedenem geometrischem Grundriß (S. 90), und daher sind wahrscheinlich auch die Nachrichten über die indischen Askesebräuche (S. 144-46) in Wirklichkeit auf die Šābier zu beziehen.

Wir erwähnten schon, daß unser Autor von dem theoretischen Zauber, der hauptsächlich mit Wirkungen der Himmelskörper und der vom Himmel ausgehenden Emanationen arbeitet, einen praktischen Zauber unterscheidet, bei dem es mehr auf Mischung von Dingen der drei Naturreiche und Ausnutzung ihrer *virtutes* ankommt¹⁾, ohne daß es dabei ganz an astrologischen Beziehungen fehlte, und wir haben auch

1) Vgl. Festugière, I, S. 359, Anm. 1.

darauf hingewiesen, daß der hierbei auftretende Pneumabegriff von etwas anderer Art ist als der des astrologischen Zaubers (oben S. xlvii). Die Hauptmasse der Zaubermittel der zweiten Art trägt den persischen Namen *nīrang* oder *nīrang*¹⁾. Die Darstellung dieser Art des Zaubers wird eingeleitet mit Rezepten für Zaubermittel, die als Amulette bezeichnet werden. Sie haben griechische Namen und sind angeblich von Aristoteles in verschiedenen Büchern mit gleichfalls griechischen Namen dem Alexander für bestimmte politische und militärische Zwecke, wie Erzwingung von Gehorsam (S. 253-54), Abwehr von schlechtem Marschewetter (S. 254-55), Feiung gegen feindliche Waffen (S. 256-57), Zügelung der Sexualbegierde der Soldaten (S. 257-58) empfohlen werden. Sie schließen mit den Rezepten für Schutzmittel für den Operateur (S. 258-59). Dann folgen Zaubermittel, die man dem zu Bezaubernden in die Speise oder den Trank tut, oder verräuchert oder ihm in einem Parfüm zu riechen gibt. Sie dienen zur Erregung von Liebe und Feindschaft, Bindung der Begierde, der Zunge und für anderes mehr und sollen von dem Inder Kinās stammen (S. 259-71). Diese Gruppe wird fortgesetzt durch eine Reihe von kürzeren Rezepten für verschiedene Zwecke, nach einer anderen Quelle (S. 272-84), und durch das Rezept für ein indisches Amulett, das durch Zucken die Anwesenheit von Gift anzeigt (S. 284-85).

Mit diesen Rezepten werden wir nun in den wahren Spuk der Hexenküche eingeführt, vom Liebeszauber bis zur reinen Giftmischerei. Von den Sternen ist dabei nicht mehr viel die Rede, dafür aber umso mehr von grauererregenden Ingredienzien, bei denen auch Menschenhirn und Menschenfett (S. 277, Z. 19, 22) und frische Menschenköpfe nicht fehlen (S. 279, Z. 18). Man fragt sich, wie und wo denn diese vielen merkwürdigen Ingredienzien hätten aufgetrieben werden können. Da heißt es zum Beispiel (S. 266-267):

„Du nimmst noch ungebrauchtes Wachs und machst daraus ein hohles Bild. Dann nimmst du ein Miṭqāl Galle einer schwarzen Katze, 1/2 Miṭqāl Gehirn eines schwarzen Hundes, 1 Miṭqāl Gehirn eines schwarzen Esels, 2 Dānaq Aloe, 1 Dānaq schwarzen Pfeffer und 1 Dānaq Myrrhe, pulverisierst die Aloe und den Pfeffer, tust die Galle und das Gehirn in ein Reagenzgefäß und wirfst darauf das, was du pulverisiert hast. Laß es schmelzen und sich vermischen auf gelindem Feuer. Dann bohrst du ein Loch in den Kopf des Bildes, gießt es hinein und läßt es kalt werden. Dann klebst du ein Stück Wachs darauf. Dann nimmst du 1/2 Miṭqāl Galle eines schwarzen Habichts, 1/2 Miṭqāl Galle eines schwarzen Raben, 1 Miṭqāl Gehirn einer schwarzen Fledermaus,

1) Vgl. auch S. 253 Anm. 3.

1 Dānaq Aloe, 1 Dānaq Myrrhe und 4 Dānaq Myrthenbeeren, mischst das alles mit den Gallen und dem Gehirn in einem Reagenzgefäß und tust es auf Kohlen, daß es schmilzt. Wenn es dann geschmolzen ist, so bohre ein Loch in das Schlüsselbein (der Figur) und gieß es hinein. Wenn es kalt geworden ist, klebe ein Stück Wachs darauf. Dann nimm einen eisernen Nagel, durchbohre die Figur in der Brust und sprich dabei: Kardilās, Diqājūs, Bāhūlis, Bar‘ūnās. Dann leg es in einen neuen Henkeltopf, nachdem du dir Räucherwerk aus je 1 Miṭqāl Galle einer schwarzen Katze und Fleischmagen eines schwarzen Raben und je 2 Miṭqāl Hufen einer schwarzen Ziege und Hufen eines störrischen Pferdes verschafft hast. Du zerbrichst die Hufe, vereinigst das mit den Ingredienzien, stellst es aufs Kohlenfeuer bis es raucht, und sprichst, während du räucherst: Māṭirās, Ġidūris, Māmūlās, Farhīnūs! Ich gebe dem Pneuma des Herzens des und des Königs vollkommene Gewalt über N.N. — nenne dabei, wen du willst, mögen es wenige oder viele sein —, damit der ihnen durch Unnade, Zorn und Rache Unglück zufüge, und ich erzeuge sein Pneuma gegen sie durch die Kraft dieser pneumatischen Geister und durch Armūlis, Bāsārās, Fidūrās, Bāhimūs.”

So unsinnig das Rezept scheint, hat es doch eine Art Methode: Daß man dem Opfer *in effigie* das antut, was man ihm in Wirklichkeit angetan wünscht, ist guter alter Zauberbrauch, und dann wird auch hier durch Kumulierung von gleichartigen, schreckenerregenden, schwarzen Ingredienzien gewissermaßen eine Kraftquelle böser Wirkung aufgefüllt, wie das *mutatis mutandis* im höheren Zaubern auch der Fall ist. Aber es würde ein vergebliches Unterfangen sein, jedes einzelne dieser Rezepte deuten zu wollen.

In der Einleitung des Abschnittes, in dem er über die Mondbeschwörungen der abessinischen und kurdischen Gelehrten berichtet, entschuldigt der Verfasser die Vorführung von Dingen, die so ähnlich schon vorgekommen seien, damit, daß er die Absicht habe, die sämtlichen Lehren der Vertreter dieser Kunst dem Leser vorzuführen (S. 309). Darin bekundet sich ein gewisses, schon durch den synkretistischen Charakter seiner Quellen bedingtes ethnologisches Interesse des Verfassers, das sich auch sonst, wie wir bereits sahen, geltend macht. In einer dieser Quellen, einem Buche „eines der alten Meister dieser Kunst“, wird dargelegt, welche Arten des Zaubers den einzelnen Völkern eigen sind. Danach haben sich mit den Talismanen die Šābier befaßt, Planetenverehrung mit Opfern, Räucherungen und Zeichen, sowie die Himmelskunde sind die Domäne der Griechen; in Charakteren und Zaubersformeln, die auf reiner Willensenergie beruhen, sind die Inder Meister. Auch die Saksak in Jemen hätten sich damit befaßt, und die Kopten Ägyptens

seien besonders bewandert darin (S. 83-84). S. 66 werden die verschiedenen Ansichten der Kasdäer, Inder, Perser, Griechen und Ägypter über die Kraft des Mondes bei seiner Konjunktion mit der Sonne vorgeführt. S. 189 wird eine ganze Reihe von zauberkundigen Völkern aufgezählt.

Über die „Inder“ erfahren wir etwas mehr. Von den „indischen“ Askesebräuchen und den Charakteren war schon die Rede (S. xlviii). Die Namen der dabei angerufenen Engel weisen aber nach dem Westen und haben mit Indien nichts zu tun. Die Inder stützen sich bei ihren Operationen und Talismanen angeblich auf die Mondstationen (S. 21). Wenn den Indern wirksame Beschwörungen mit Willensenergie zugeschrieben werden (S. 84, Z. 5), so könnte man das als mißverständene Yogapraxis ansehen. Ob von den übrigen Angaben über die Inder irgend etwas eine Stütze in indischen Quellen hat, entzieht sich meiner Kenntnis. Sie haben Beschwörungsformeln, die gegen Gifte helfen, Sprüche, mit denen sie epileptisch und geisteskrank machen, ja töten können (S. 84). Sie können aus einem menschlichen Penis ein Öl herstellen, das in Dämmerzustand versetzt und Wahngelüste hervorruft (S. 288-89), sie können aus menschlichem Sperma mit Ei ein Tier hervorbringen, das in Öl zerstückelt den damit gesalbten in ein Tier verwandelt und anderes mehr (S. 288-90). Aus einem Buch über die Inder stammt die Geschichte von dem herbeigezauberten Knaben (oben S. xlv); Buddha erscheint (S. 145) als Verfasser eines Buches, er hat Räucherungen gesammelt, mit denen man die Pneumata der Planeten zur Emanation zwingen kann (oben S. xlvii). Sie haben Salben, mit denen sie das Pneuma des Wissens und des Scharfsinns auf eine Anzahl Auserwählter wirken lassen (S. 362-63), und eine Räucherung, mit der sie Unwissenheit und Stumpfsinn unter dem Volke verbreiten (S. 363), Schutzmittel für den Magier (S. 363-64), und ein solares Öl, das, mit Beschwörung der Sonne verbunden, Respekt bei Königen und Fürsten verschafft (S. 364-67). Kanka der Inder erfindet die einander liebenden Zahlen (S. 286) (doch ist die Zuweisung dieses Zahlenzaubers an ihn auf eine Flüchtigkeit des Autors beim Exzerpieren zurückzuführen, vergl. S. 286, Anm. 3). Die Juden sind mit einigen Stellen des *Exodus* vertreten (S. 361-62). Von den Kurden und Abessiniern haben wir schon gehört (oben S. xlviii). Die romanhaften, mit Erzählungen von Zauberdingen vollgestopften Nachrichten über die Kopten bzw. die alten Ägypter sind auch aus anderen Quellen bekannt. Auch sie werden gelegentlich mit den Indern zusammengeworfen (S. 287-88, 322-29).

Die aramäische Bevölkerung Mesopotamiens, die Nabatäer bzw. Kasdäer, Chaldäer, steuern ein Gebet an Šamsā, den Sonnengott, bei, von welchem nach ihrer Meinung alle Wirkung in dieser Welt ausgeht

(S. 241-42), und ein anderes an Saturn (S. 242-44). Dieses stammt aus der berühmten oder berüchtigten *Nabatäischen Landwirtschaft*, deren gegen Ende des 3. Jahrhunderts d.H. lebender Autor, Abū Bakr Ibn Wahšija¹⁾ bekanntlich behauptet, Reste der alt-babylonischen Literatur zu überliefern. (Auch die heutigen aramäischen, nestorianischen Christen bezeichnen sich übrigens als Assyrer). Aus diesem Buche nun werden reichliche Auszüge gegeben (S. 366-402). Sie handeln vorwiegend von zauberartigen Wirkungen, die von verschiedenen Pflanzen und Bäumen ausgehen. Dabei kommt das Motiv des Pflanzenwettstreits vor, für das es nun tatsächlich Parallelen in der echten babylonischen Literatur gibt (S. 386, Anm. 3). Im übrigen werden alle möglichen *virtutes* von Pflanzen und anderen Dingen mitgeteilt und für den Landwirt interessante Rezepte, z.B. auch für Wetterzauber, gegeben. Leider sinkt das Niveau dabei öfters auf eine unerträglich niedrige Stufe. Auch sonst erzählt unser Autor Wunderdinge, die der Gutgläubigkeit des Lesers viel zumuten, zum Beispiel: „Im Lande der Franken gibt es einen Baum; wenn ein Mensch eine halbe Stunde des Tages darunter sitzt, stirbt er; und wenn jemand einen Zweig oder ein Blatt davon berührt oder abschneidet oder ihn schüttelt, stirbt er“ (S. 395), oder: „Wenn man ein Schwein auf den Rücken eines Esels setzt und der Esel zufällig oder absichtlich uriniert, stirbt das Schwein auf dem Esel augenblicklich“ (S. 406-7).

Der Autor erzählt uns nichts über die Herstellung jener Zauberdinge, die im orientalischen Märchen eine so große Rolle spielen, etwa der Ringe, die man nur zu drehen braucht, um alsbald einen dienstbaren Geist (*‘afrīt* = Hyperetes) vor sich zu sehen, auch nichts über den Pakt mit den bösen Mächten, dem Teufel. Daß es Literatur über ähnliche Dinge gegeben hat, geht aus einer Stelle in Ibn al-Nadīm's *Fihrist* hervor. Dort heißt es (S. 308): „Die Beschwörer und Zauberer behaupten, daß ihnen die Satane, die Dämonen und Geister gehorchen, und daß sie sich die Satane dienstbar machen durch Opfer und Sünden und Begehen der verbotenen Handlungen, an deren Unterlassen Gott, und an deren Begehen die Satane Wohlgefallen haben, wie Unterlassen von Gebet und Fasten und Blutvergießen und Verwandtenehe und andere böse Handlungen ... Die Bücher, die darüber verfaßt sind, sind viel an Zahl und vorhanden. Und das Babel der Zauberer ist in dem Lande Ägypten, und sie haben Siegelringe und Beschwörungen und Zaubersprüche ... und Räucherungen“.

Für diesen Mangel werden wir aber entschädigt durch ein interessantes Stück hermetischer Literatur, das auch schon die Aufmerksamkeit einiger Forscher erregt hat (s. S. 198, Anm. 1), nämlich die Beschwörung

1) Brockelmann, *GAL*², I, S. 279-81, *GALS*, I, S. 430-31.

des Dämons der „vollkommenen (oder „vollständigen“) Natur“ (S. 198-203), und mit dem wir diese Übersicht beschließen wollen.

Dem griechischen Denken war die Vorstellung eines persönlichen Schutzdämons, welcher der Hüter der über jeden Menschen gesetzten Schicksalsbestimmung ist, ihn warnt und lenkt und belehrt, als ein führender Genius, geläufig. Der Prototyp dieser persönlichen Dämonen war das Daimonion des Sokrates, über dessen Wesen sich die Philosophen stritten. Die Stoa hat den Gedanken des persönlichen Genius besonders gepflegt, Seneca und Marc Aurel sprechen von ihrem *prostates* und *hēgemōn*, aber auch die Neoplatoniker haben die Vorstellung aufgenommen. Dieser persönliche Dämon hatte Anspruch auf einen besonderen Kult, ja, er zeigte sich seinen Schützlingen auch sichtbarlich und sprach und redete mit ihnen. Man konnte ihn auch zur Erscheinung zwingen, und war er einmal sichtbar geworden, so gab er den ihm angemessenen Kult, seinen Namen und auch die besondere Art seiner Beschwörung an. Dies wird in der Jamblichus zugeschriebenen Schrift *De mysteriis* ausdrücklich ausgeführt. Bei Proclus erscheinen diese persönlichen Dämonen als Hüter der über jeden Menschen gesetzten Schicksalsbestimmung, die dafür zu sorgen haben, daß die ihnen anvertrauten Seelen die ihnen vom Schicksal gesetzten Schranken nicht überschreiten. (Hopfner, *Offenbarungszauber*, § 117 ff.).

Dieser persönliche Dämon erscheint nun auch in unserem Buche, und zwar in hermetischer Einkleidung. Der persönliche Dämon, der „Geist der vollkommenen Natur“, ist hier zugleich verbunden mit dem Pneuma oder den Pneumata des Sternes, der den Menschen regiert (S. 201, Z. 20-23; 202, Z. 10-12). Der, dem er sich offenbart, ist Hermes selber, wenn auch der erste, dem er erschienen ist, ein anderer gewesen ist (S. 203, Z. 17-26). Er hat einen vierfachen Namen: Tamāḡis, Baḡdisawād, Waḡdās, Nūfānāḡadis. Hermes erzählt: Als er das Wissen um „die Geheimnisse der Schöpfung“ habe ergründen wollen, sei er auf ein dunkles unterirdisches Gewölbe gestoßen, in dem die Winde bliesen, so daß er kein Licht anstecken konnte. Da sei ihm im Traum eine schöne Gestalt erschienen und habe ihm geraten, das Gewölbe mit einem Windlicht zu betreten, ein dort vergrabenes Talismanbild herauszuholen, welches das Aufhören des Blasens der Winde bewirken werde, und an den vier Ecken zu graben. Dann werde er das Wissen um die „Geheimnisse der Schöpfung“ finden. Gefragt, wer sie sei, stellt sich dann die Erscheinung als Hermes' „vollkommene Natur“ vor und gibt ihm eine genaue Anweisung, wie er sie zu beschwören habe.

Diese Offenbarung stimmt ganz zu dem, was Jamblichus über die Er-

scheinung des persönlichen Dämons schreibt, ebenso aber auch zu den Visionen, die wir aus der hermetischen Literatur kennen. Einen vergleichbaren hermetischen Text besitzen wir in der dem Belinos-Apollonios zugeschriebenen arabischen Schrift, die De Sacy in den *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, tome IV, S. 109 ff. bekannt gemacht hat. Dort wird Apollonios durch die Inschrift einer Hermesstatue veranlaßt, zu deren Füßen nachzugraben, stößt dort auf das dunkle Gewölbe mit den wehenden Winden, die zu bemeistern ihn die gleiche Traumerscheinung lehrt, und findet dann in dem Gewölbe einen Greis auf einem goldenen Throne sitzen, vor dem das Buch der „Geheimnisse der Natur“ liegt, dessen Inhalt Apollonios dann mitteilen will. Der Titel des Buches entspricht genau dem, was Hermes in unserem Text ergründen wollte. Die Anweisung für die Beschwörungszereemonien fehlen aber. Der thronende Greis mit dem Buch tritt auch auf in der in dem arabischen alchemistischen Traktat „Buch des Krates“ (Berthelot, *La Chimie au Moyen Age*, II, S. 46) beschriebenen Vision ¹⁾.

Als Quelle für diese Erzählung und Beschwörung gibt Picatrix das Buch *Iṣṭamāḡis* ²⁾ an, in welchem Aristoteles u.a. Alexander für seinen Zug nach Persien magische Ratschläge gibt (oben S. lii). Der Gedanke, die Erfolge Alexanders als solche einer ihm von Aristoteles übermittelten magischen Kunst hinzustellen, lag ja nahe. Der Ausdruck „deine vollkommene Natur“ scheint in die Richtung dessen zu weisen, was Reitzenstein über den Begriff des „Selbst“ in seinem Aufsatz *Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens* in *Historische Zeitschrift*, 126, 1922, S. 19 ff. ausgeführt hat.

Aristoteles sagt dann in unserem Text (S. 201, Z. 19 ff): „Jeder Philosoph hat eine Kraft, die zu ihm von dem Pneuma (offenbar diesem speziellen Pneuma) kommt, ihn stärkt und inspiriert und ihm die Riegel zu den Toren der Weisheit öffnet. Verbunden ist diese Kraft mit seinem erhabenen Stern, der ihn lenkt; sie wächst mit ihm auf und ernährt ihn. Und die Philosophen und Könige pflegten dieses Pneuma mit jenem Gebet und den Namen immer wieder anzurufen; dann unterstützte es sie in ihrem Wissen, ihrer Weisheit ... und war ihnen eine Hilfe für ihr Reich und ihrer Untertanen einträchtigen Gehorsam ... Sobald du aus deinem Lande nach Persien abmarschieren wirst, wird man dir mit großen Anstrengungen begegnen. Wenn dir aber die Sache schwer wird und du am Sieg verzweifelst, erhebt sich das Pneuma deiner vollkomme-

¹⁾ Einige von mir zusammengestellte Paralleltex te hat mein Mitarbeiter in *Der Islam*, XVI, 1927, S. 93 ff. bekannt gemacht.

²⁾ Genaueres S. 198 Anm. 2.

nen Natur, das mit deinem Stern verbunden ist, sobald du es anrufst ... Dann wird es sich mit deinem Stern in Verbindung setzen, und seine Strahlen werden mit ihrer Kraft auf die Helfer, Wesire und Befehlshaber des Königs von Persien treffen und die Liebe ihrer Herzen auf dich lenken und sie veranlassen, ihren König zu töten, auf dich zu hören und dir zu gehorchen usw."

Dem Politiker, dem Fürsten gibt also sein persönlicher Dämon die Kraft, seine ehrgeizigen praktischen Ziele, die Eroberung fremder Länder, zu verwirklichen. Anders sind die Ziele des Philosophen. „Man fragte Hermes: Wodurch erlangt man die Weisheit? Er antwortete: Durch die vollkommene Natur ... Man fragte ihn: Und was ist die vollkommene Natur? Er antwortete: Das Pneuma des Philosophen, das mit seinem Stern in Verbindung steht und ihn lenkt, ihm die Riegel der Weisheit öffnet, ihn lehrt, was ihm zu schwer ist, ihm das Richtige offenbart und ihm die Schlüssel zu den Toren (der Weisheit) in Schlaf und im Wachen übergibt" (S. 205). Der Geist der vollkommenen Natur sei gleichsam der unterweisende Lehrer, der den Knaben ein Wort nach dem anderen lehre und, sobald er ein Tor des Wissens beherrsche, ihn in ein neues Tor einführe, bis ihm alle Schwierigkeiten gelöst und alle Dunkelheiten erhellt seien.

Dies ist das Ethos des Gelehrten, des Doktor Faust, der sich der Magie ergibt, um in die „Geheimnisse der Schöpfung" einzudringen. Ob es Wege gibt, die die Gestalt des Faust literarisch mit der Gedankenwelt unseres Buches verknüpfen, das zu untersuchen ist nicht mehr Sache des Orientalisten.

H. Ritter

NACHWORT

Es drängt mich, an dieser Stelle zu sagen, daß ohne die treue Mitarbeit von Professor Martin Plessner dieses Buch niemals hätte erscheinen können. Er hat sich durch die schlimmsten äußeren Schwierigkeiten nicht abschrecken lassen, dem teilweise recht spröden Texte durch all die Jahre hindurch die größte philologische Sorgfalt angedeihen zu lassen. Seit seinem Aufenthalt bei mir im Jahre 1929 hat er die ganze Last der Arbeit allein getragen. Von mir stammt nur der erste und nicht ganz vollständige Entwurf der Übersetzung. Die Vollendung und Neubearbeitung dieser Übersetzung, deren Korrekturbogen er glücklicherweise aufbewahrt hatte, die Sammlung und Heranziehung neuen Materials und neuer Handschriften, der Apparat, die erklärenden Anmerkungen und die ganze Betreuung des Druckes ist sein Werk.

Dem unbeirrten Durchhalten des Warburg-Institutes aber und seines Stabes, von den noch Lebenden vor allem Dr. Gertrud Bing, ist es zu verdanken, daß trotz aller Wirrnisse der alte Plan nicht aufgegeben wurde; und es ist mir eine besondere Genugtuung, zu wissen, daß der Wunsch Aby Warburgs, daß der „Picatrix" durch Edition und Übersetzung des Urtextes der gelehrten Welt zugänglich gemacht werden möge, so viele Jahre nach seinem Tode nun doch endlich in Erfüllung gegangen ist.

H. R.

SUMMARY *

The following pages are intended as a guide to and an epitome of this often disorderly book. A glance at the table of contents is enough to show that the sequence of chapters is erratic and closer inspection reveals that the scope of individual chapters is far wider than appears at first sight. Philosophic doctrines (which, according to the author, are the basis of the talismanic art), theory of magic, astronomical, astrological and physical lore, extensive directions for the practice of the art, and accounts of the peoples by whom it is employed are jumbled together throughout the book, with no discernible guiding principle. If a systematic arrangement is anywhere perceptible, it is in the astrological and astronomical material, though even this is far from self-contained or methodically ordered. Subjects which belong together are separated (e.g., the geographical sections on pp. 171 ff. and 394 ff.), long, discursive definitions, appearing in unexpected places, further break the sequence (e.g., pp. 78 and 343) — and there is a great deal more to make the reader's task more difficult.

This manner of writing may well be intentional, whether to make the magical sections appear less suspect by interlarding them with theoretical passages, or to make certain doctrines seem less strange by administering them in small doses, or to demonstrate the equal validity of the magical and philosophical material, or for a combination of all three reasons. At all events, a similar method of presentation is apparent in one of the principal sources of *The Aim of the Sage*, the encyclopaedia of the Brethren of Purity (*Iḥwān al-Ṣafā'*).

What follows is a survey of the whole, with a sketch of the sources, as far as they can at present be identified. No attempt has been made to impose a logical order on the illogicality of the book.

BOOK I

In the preface, after some autobiographical material, the author gives his reason for writing the work, which is to shed light on the nature of

* For the sake of uniformity, the transliteration of Arabic words in this Summary follows the method used in the rest of the volume, in spite of the differences between English and German methods.

magic, a secret closely guarded by the ancient philosophers. He adds a summary of the contents of his four books (pp. 1-3). This is replaced, in some manuscripts, by a detailed list of contents, arranged by chapter, of which a translation will be found on pp. lxxvi-lxxviii of the present volume.

Chapter 1 (pp. 4-7) demonstrates the importance of philosophy, on the one hand for the understanding of matters divine, natural and moral, and on the other as the premise for magic, which is its *conclusio*. In the first section there are verbal echoes of al-Fārābī's *Classification of the Sciences* (*Iḥṣā' al-'Ulūm*) and the Neo-Platonic doctrines of the ps.-Empedocles. The chapter ends with an excursus on the definition of some logical concepts, suggested by the word *conclusio*.

Chapter 2 gives a definition of magic according to the *Iḥwān al-Ṣafā'*, and of talismans according to Ḡābir ibn Ḥajjān. The talisman is compared to the elixir of the alchemists (pp. 7-9). Magic is to be divided into two parts, theoretical and practical, the first being confined to the knowledge of the heavens (with the parenthesis that speech is a kind of magic) and the second consisting in making use of the natural kingdoms, animal, vegetable and mineral (pp. 9-10). This principle of discrimination holds good, by and large, for the arrangement of the whole work. The chapter concludes with certain astronomical and astrological matters.

Chapter 3 deals with the reasons for the heavens' being spherical in form, with the degrees and the images ascending in them, and compares the power of the degrees with that of the planets (pp. 12-14). Some passages are related to the *Kitāb al-Baḥṭ* of Ḡābir, which is laid under such heavy contribution later in *The Aim of the Sage*.

Chapter 4. Since the successful use of talismans depends upon their being used in conjunction with the correct constellations, this chapter is devoted to the latter. The author gives a descriptive list of the twenty-eight mansions of the moon, according to the "Indian" system, and assigns to each its correct talisman. Analysis of the passage shows that it is a compound of "Indian" doctrines, the tenets of Dorotheus of Sidon (both attested by Ibn abi 'l-Riḡāl) and elements from a list ascribed to Hermes (attested by the *Iḥwān al-Ṣafā'*) (pp. 14-21). At the beginning of the chapter, the author advised the magician of the necessity to prepare himself inwardly for his task: this is now, in an excursus, brought into harmony with the disposition inherent in various natural substances to absorb magical influences, and this again is followed by suggestions as to the positions of the moon favourable for certain enterprises (pp. 22-24). The author opens the final section with his usual formula to the effect that he is returning to the true subject of his book.

Chapter 5 enlarges the discussion of the lunar mansions, by giving thirty-one examples of constellations of a different kind, favourable to the manufacture of talismans. Some of the talismans are described, but no indication is given of how to make them effective, a subject which later occupies a large part of the book (pp. 24-34). Inserted in the middle of the discussion is an account of the different effects of the various aspects (p. 29). There follow remarks on the dependence of the talismans on the heavenly bodies and the importance of the magician's concentration of his energy towards his purpose, again with verbal echoes from the *Iḥwān al-Ṣafā'*. Along with these go aphorisms from "Plato" and Ṭābit ibn Qurra, as well as two extracts from a treatise ascribed to Aristotle, which is later quoted entire in Book IV, chapter 4. (pp. 34-36). Examples are given of the "incantation" (ἐπωδή) of talismans to make them effective. These formulae are also to be found in the *Iḥwān al-Ṣafā'*, where they are attributed to Hermes. This completes the practical instruction given in Book I. Then comes a postscript and the chapter concludes with an evaluation of magic and alchemy (pp. 38-39).

The two final chapters of Book I are entirely devoted to philosophy.

Chapter 6 deals with the nature of man. Starting from the premise that man is a microcosm, the author opens with an enumeration of the characteristics which make man superior to all other creatures (pp. 40-41). He then gives the familiar correspondences between the parts of the human body and those of the macrocosm. Though at first there are only reminiscences of the *Iḥwān al-Ṣafā'*, we soon find whole pages together which are identical with that work, and, in part, with the work edited by Goldziher as *The Book of the Essence of the Soul* (*Kitāb ma'ānī al-nafs*) (pp. 42-46). The human being as he is actually found on earth is shown to depend from his idea, the universal man, and this dependence is illustrated by a succession of hypostases (pp. 47-50). Numerous single echoes of Neo-Platonic and ps.-Empedoclean propositions may be identified here, but the passage as a whole has not so far been satisfactorily clarified. The author expressly states that this sixth chapter is not a digression, but deals rather with the essence of magic, by which he clearly means that the chain of hypostases proves a connexion between the upper and the lower world, the prime tenet in the art of magic. A mention of the obscurity with which the ancients clothed this scheme is made the occasion for a consideration of both the superficial and the essential nature of knowledge and of the mode of study (pp. 50-51).

Chapter 7 takes up again for its theme the great chain of being, the

author's ideas on which cannot yet be given their correct place in the history of Neo-Platonic thought. He then reverts in greater detail to the concept of Hyle, and its place in the chain, the discussion of such theoretical topics being justified by the fact that they "correct the understanding and sharpen the apprehension" (pp. 51-54).

BOOK II

Chapter 1. The correspondences between earthly creatures and their celestial archetypes, which were mentioned at the end of Book I, form the opening topic of this chapter. This is the subject of the ninth aphorism of the ps.-Ptolemaic *Centiloquium*. Next comes the story of a magical cure, taken from the Commentary of Ibn al-Dāja on this aphorism, which recounts how, in his youth, the author came to occupy himself with magic while testing Ibn al-Dāja's prescription for the cure (pp. 55-57). Then follows an excursus on sensory perception, including a quotation from the *Iḥwān al-Ṣafā'*, and other modes of cognition (pp. 57-58). The chapter ends with an account of the contributions made by individual branches of knowledge to the understanding of the correspondences between the two worlds (pp. 58-59).

Chapter 2 treats the subject of the celestial images and their significance, i.e., the forty-eight constellations known to the Greeks and the *paranatellonta* of the thirty-six decans. The three decans of Aries in the "Indian" system are selected from Abū Ma'shar by way of example and a full explanation of their *paranatellonta* given (pp. 59-62). Ibn Waḥṣija follows the same method of interpretation: he uses the triplicities, while the "Indian sage" Ṭumṭum and others use the degrees (p. 62). Examples of the images ascending in the degrees are given and their significance explained, with reference to a book by Ḡābir which has not survived (pp. 62-68). Finally, the author computes the possible number of planetary conjunctions in a single degree, on the basis of a work by "Hermes", extending, as he does so, a section of Ḡābir's *Kitāb al-Baḥṭ* (pp. 63-65).

Chapter 3 is very long and is mainly concerned with the effects of the moon, beginning with the significance of its phases. The ultimate dependence of the moon's operation on that of the sun is emphasized (pp. 65-67). This is followed by a demonstration of the analogy between the phases of the moon, the ages of man and the seasons of the year etc. Then there is a short interpolation maintaining that composite bodies are subject to perpetual change from the motions of the stars, without changing their specific shapes. After this comes the nature of eclipses (pp. 67-69). Almost all the foregoing is derived from the *Nabataean*

Agriculture of Ibn Waḥṣija. The author now reverts to the moon and follows, for many pages, the theory of the *Iḥwān al-Ṣafā'*, which differs from that of Ibn Waḥṣija in that it links the periods of the moon's greatest influence to its conjunction with other planets and the houses in which they stand (pp. 69-74). The rest of the chapter is devoted to the theory of the elections, in which the moon plays an important part, and is introduced by a discussion of the *impedimenta lunae*, the unfavourable positions of the moon, which go back to Dorotheus of Sidon. A section is devoted to the art of converting the ascendant into a fortunate one. The whole passage is almost completely pervaded by correspondences and parallels with Ibn Abi 'l-Riḡāl, and in certain parts with Sahl b. Biṣr (pp. 74-81). An interpolated note gives a mathematical definition of the aspects (p. 78). The chapter concludes by contrasting Aristotle's exhortation to Alexander to practise astrology and the Islamic prohibition of the art.

Chapter 4, a short one, discusses the doctrine of the trepidation of the sphere of the fixed stars, which must be taken into account in the drawing-up of astronomical tables. This is taken verbatim from Theo Alexandrinus, with the addition of a postscript, which is apparently the work of the compiler (pp. 81-83).

Chapter 5 is a particularly good example of the characteristically curious arrangement of the subject matter in *The Aim of the Sage*. It begins with the statement that a "master of ancient times" divided the whole art of magic under three heads: talismans, the worship of the planets and incantations. Each of these became the special province of certain peoples: the "Indians", for example, excelled in incantations. From this we pass to an enumeration of the various arts and doctrines of these "Indians", with emphasis on, among other topics, the combination of stars to compose certain magical figures (pp. 83-86). Mention of the "Indian" theory of the nature of dreams is the occasion for an account of the author's own ideas on the subject, which are based on those of al-Fārābī, and certain quotations from the latter's *Ideal State*. There follows the theory of divination and prophecy, the second of which has also close affinities with the work of al-Fārābī, though his name is not mentioned until the conclusion of the section, where there is an irrelevant quotation from his treatise on alchemy (pp. 87-90). The author now reverts to his "Indians" and adopts their doctrine of the superiority of talisman over election, since the talisman, as well as being rendered effective by the power of the constellation which dominates it, receives extra power from the specific qualities (*virtutes*) of the substances of which it is composed (pp. 90-91).

Chapter 6 begins with the importance of the *virtutes* in reinforcing the effects of the stars even in those natural processes which are independent of human agency. Man makes talismans unawares as soon as he begins to manipulate nature in such processes as dyeing cloth, breeding animals or compounding drugs, as well as in the manufacture of objects of everyday use from the products of nature, as in cooking, spinning and the like. Now in the manufacture of a talisman, as in medicine, the maker is consciously seeking to use a simple or compound substance, which is itself predisposed towards the desired effect (pp. 91-94). Just as the product may be influenced in different ways by the treatment it receives, so also the influence of a star depends upon its position. This analogy is soon abandoned and the author turns to the theory of the stars' effects in a way which is unrelated to what has gone before. The first part of this chapter is taken over entire from Ġābir's *Kitāb al-Baḥṭ*, while the second part apparently consists of quotations from that half of the work which has not come down to us. Some of the theories presented are extremely difficult to understand and interpret, as the author himself admits. The main source of the difficulty lies in the fact that the discussion concerns the aether and the sphere of the fixed stars and their bearing on motions and effects (pp. 94-99). There follows a passage on the relative effects of different planets in conjunction with one another, which, though based on the same theories, is less obscure (pp. 99-100). The chapter concludes with a further summary of the theory, again in conformity with the surviving portion of Ġābir's book (pp. 100-101).

Chapter 7. The importance of similarity and dissimilarity for the explanation of certain sidereal effects was repeatedly mentioned in Chapter 6. In Chapter 7, the author takes the opportunity of defining similarity as an aspect of the logical category of relation applied to the talismanic art. He then enters on a detailed discussion of the category of quantity, considering lines, surfaces, time, place, speech and number as far as they are significant for talismans, with a shorter account, at the end, of position and quality (pp. 101-107). The whole is summarized from Ġābir's *Kitāb al-Baḥṭ*.

Chapter 8 is also taken from Ġābir. It contains a table showing the simple qualities heat, cold, moisture and dryness and what results from the various steps in forming combinations of them. The table is preceded by a discussion of details, of antique origin (Antiochus of Athens). After this comes the rationale of the sequence of the combinations of the qualities, likewise from Ġābir (pp. 107-110). The author closes this very difficult

section, whose importance for the whole is not easily discernible, with these words:

"I set forth such miraculous and confusing matters from all the sciences for this reason only, that you may be purified for the earnest study of these marvellous arts and may achieve what the ancient sages achieved and attain the heights that they attained".

Chapter 9 takes up again the notion of the combination of the stars in magical figures (see Chapter 5) and gives instructions for making six talismans engraved with such figures (pp. 111-113).

Chapter 10 deals with talismans made by engraving certain figures on the stones and metals which belong to the planets. It falls into three parts, of which the first is an enumeration of the minerals belonging to the various planets. The Arabic manuscripts of *The Aim of the Sage*, unlike those of the translations, show striking deviations from the usual classification. It is therefore possible that the correspondences of the translations with the norm may be due to a reworking of the text. At all events, it is remarkable that some of the deviations (*e.g.* iron instead of lead for Saturn, copper instead of iron for Mars) are also found in Book III, chapter 7, the chapter on Šābian prayers to the planets. The first part ends with illustrations of the figures, some of which still survive as signets of the planets (pp. 113-114). The second part describes the images of the planetary gods. The author gives three sources, though there are in fact more, as will be seen from the commentary to the present translation. The three sources specified are a lapidary by 'Uṭārid, a book without a title by Apollonius and a work by a certain Kriton on pneumatic talismans translated by Bu(i)qrāṭis (Picatrix) (pp. 114-119). In the third part are instructions for engraving these and other images, some of them with magical signs, on different stones, with information on their various effects. The number of the sources is then increased by the mention of a book dedicated to Alexander by Aristotle (obviously *Secretum secretorum*) and a work by Hermes (*al-Hādīfūs*). There is, however, no indication of the relevant source for most of the instructions, so that it cannot be determined whether the sources of all are the same as those just mentioned. The differing degree of explicitness of the instructions makes it probable that the author collected his material from wherever he could find it (pp. 119-130). The chapter concludes with a short list of talismans which are to be manufactured when the planets are in certain decans. The effects are given, but no other details (p. 141). This list is clearly connected with the last two chapters of Book II, which discuss the decans in detail.

Chapter 11 opens with an admonition to keep the doctrine concealed from the unlettered, who, from their lack of wisdom, will only disparage the dignity of the astrologer. It continues with the definition of understanding and sagacity, using formulations which are to be found in a collection of aphorisms ascribed to al-Fārābī, though also attributable, in part, to Miskawaih and even to Aristotle (pp. 131-133). Then follows the detailed enumeration of the thirty-six decans (here called *wuḡūh*, *facies*), the images ascending in them, and the names of the planets with which they are connected, beginning from Aries, with Mars, the Sun and Venus and ending in Pisces with Saturn, Jupiter and Mars. There are a few words of introduction to the list, stating that the effects of the decans are founded in their concord with the *physeis* of their "lords". A postscript discusses the relative power of the various planets and astrological positions and of the *physeis* (pp. 133-140). An identical description is to be found in Ibn Abi 'l-Riḡāl, except that the latter omits all the images and, from Virgo on, the planets, which he has no call to give at all. In a short closing passage the author tells us that, to make their operation effective, the images must be engraved on substances which correspond to the respective planets.

Chapter 12 gives a second list of decans, based on the system of the "Indians", in which the decans are called *dariḡān*, the Indian name for them. They are now allotted to the planets in such a way that each first decan contains the lord of the zodiacal sign (Mars, *e.g.*, is in the first decan of Aries), while to the other two decans are allotted the lords of the signs situated trigonally (120°) distant from them, as, in Aries, the Sun (Leo) and Jupiter (Sagittarius). The effects only are given, not the images (pp. 141-43). We continue with information on Brahmin ascetic practices, which are performed at astrologically significant times and, by enabling the practitioners to reach a state of dematerialization, allow them to dominate the celestial powers. They are guided by a "Book of the Buddha", from which extracts are quoted (pp. 144-46). Then comes the description, frequently found in other texts, of the severance of a head from a living body so that it may be questioned for prophetic purposes. Our author gives no indication that he is here deserting the "Indians" for the Ṣābians (pp. 146-47). There follows a detailed list of the colours belonging to the decans of the planets (again called *wuḡūh*, *facies*), without any indication of what the significance of this is. If we are to believe this list, each planet has three decans, as though it were a sign of the zodiac, and one colour and two talismans are attributed to every decan (pp. 147-151). The conclusion of the chapter and of Book

II consists of an extract from a work on talismans by the physician al-Rāzī, describing the constellations favourable to the manufacture of talismans for specific purposes (pp. 151-52). The author gives the names of several books, among them the much-quoted *Kitāb al-Baḥt*, by Ḡābir, whose pupil he professes to be. Finally, he gives the contents of both the magical books of the *Laws*, ascribed to Plato, and compares their method with that of Ḡābir (pp. 152-57).

BOOK III

Having expounded, in Book II, the doctrine of the planets and the signs of the zodiac for the most part as elements of constellations for the purpose of making talismans, the author, in Book III, treats them more individually, with their specific qualities. The planets are personified to such a degree that they are virtually conjured and worshipped.

Chapter 1. After a short, not easily intelligible introduction, the object of which is to establish the astrological hour which makes a talisman efficacious, (pp. 156-57), there is a detailed description of the dominions of the seven planets, which embraces all divisions of nature and certain aspects of civilization, such as languages, religions and the sciences. In conclusion, there is a brief note on the effects of both nodes of the lunar orbit (pp. 157-64).

Chapter 2. There is a similar, but much shorter detailed list of the dominions of the twelve signs of the zodiac (pp. 164-66).

Chapter 3 is an omnium gatherum, beginning with a list of the substances from which the inks of the planets may be made. No source is yet known for anything from the beginning of Book III to this point. We now find a quotation from an otherwise unknown ps.-Aristotelian work entitled *The Book of Lamps and Banners*. The author first gives a list, as it appears in this work, of the images of the personified planets, which is in effect a supplement to that in Book II, chapter 10. Then, again from the *Book of Lamps and Banners*, he gives the colours and stuffs of the robes to be worn when worshipping the planets, as well as the fumigations proper to them (pp. 167-68). He adds to these, from another, unnamed, source, the formulae for the inks of the thirty-six decans and explains, in a postscript, the importance of dealing consistently with only those things which belong to the planets. As a text for this he uses an aphorism by 'Uṭārid, which is repeated, along with other aphorisms by the same author, in Book IV, chapter 4 (pp. 168-71). The effects of the planets on the geographic regions of the earth are now illustrated, certain products and other features peculiar to foreign

countries being specified, in a mixture of the true and the fantastic. In the middle of this section is a list of the products of Spain, the author's homeland, and the whole concludes, in spite of the author's leaning towards astrology, with a quotation from the Hippocratic work *De Aeribus aquis locis*. The chapter ends with a list of the general effects of the sun and moon and of the other five planets on mankind (pp. 171-76).

Chapter 4 is completely isolated, since it is the only one in the entire book which mentions Islam in connexion with astrology. It goes so far as to use the Koran as a basis for a method of reckoning the duration of the Arab kingdom by using the numerical values of some single letters and groups of letters at the beginning of a number of the *suras*. All the verses of the Koran are first allotted, in order, to the seven planets. Then those letters, or groups of letters, are selected which stand at the beginning of those *suras* of which the first or last verse was allotted to Venus, the planetary patroness of the Arabs.

The author begins with a short description of his source, a book by the so far unknown Ġa'far of Baṣra (pp. 176-77). The expression *symbol* used here prompts him to make a digression on overt and covert meaning and the relation of this distinction to the psychology of cognition. The various ways of knowing God are given as an example. Parts of the argument are to be found in a minor work by al-Ġazzālī. The comparison, frequent in Islamic literature, between the incomprehensibility of God and the intolerable brilliance of light, is used by way of illustration (pp. 177-79). This is followed by speculation as to the reason why, of the twenty-eight letters of the Arabic alphabet which together form a whole, compounded of spirit and matter, that half only which represents the spirit appears at the beginning of the *suras*, why more than five of these letters never occur together, and, finally, why the first letter of this kind to appear in the Koran is *alif* and the last *nūn*.

Certain admonitions, from the Gospel and from Ḥadīth, enjoining that secrets should be imparted only to those worthy to receive them, but to such persons freely, are then quoted (pp. 179-181). Then follows the enumeration of all the *suras*, including the number of their verses and the statement of the planet to which each first and last verse belongs (pp. 181-84). The author is seeking to prove that the term of the Arab kingdom is six hundred and ninety-three years, the same number at which al-Kindī had arrived by two other methods in a work which the author cites explicitly and which has survived (pp. 184-85). The conclusion is concerned with an explanation of the nature of the spirit, since the spirit is represented, as mentioned above, by the letters at the beginning of

some of the *suras*. The explanation begins with the Stoic definition of the vital spirit, a definition often used in Arabic literature. Other definitions follow, of which only some can be ascribed to definite sources (pp. 185-87).

It is worth mentioning that this "Islamic" chapter comes directly before that part of the book in which the author turns to black magic. The introduction to this part is even more remarkable.

Chapter 5 opens with the statement that the author is "returning to the subject". It refers to the division of the creatures of the three natural kingdoms among the planets, which was dealt with at the beginning of Book III. The author soon breaks off and reverts to the superiority of man over living creatures, which he has already noted in Book I, chapter 6. He details the characteristics of a number of different animals and establishes man's superiority by the fact that all the elements have a share in him. The reiteration of this in the digression is intentional, since it gives the author the chance to discuss jinns, devils and angels (pp. 187-89).

He then announces once more that he is about to take up his main subject again and gives an account of the peoples who have been famous for the arts of magic and of how they attained the position of being able to control the *pneumata* (pp. 189-90). As an example, he narrates a story from a book known only from the present work. It tells, with detailed descriptions of the magical processes, how a rich and handsome young man was spirited to the place where his lover was and then, later, freed from the enchantment (pp. 190-92). After carefully pointing out the importance of the subject and the extent of the pains he himself has taken, the author speaks for the third time of returning to his theme and gives exhaustive directions for the attraction of the planetary spirit by using a knowledge of the lordships of the planets. The fumes of the incense burnt in the incantation of the planet are to be passed through the middle of a hollow cross, explicit reasons being given for this. The chapter concludes with some general quotations from an unidentified source on the relations between planets and terrestrial souls (pp. 192-97).

Chapter 6 is devoted to the manifestation of the spiritual essence of the wise man, which is called his "perfect nature". The incantation for this "perfect nature" is described according to two ps.-Aristotelian hermetic treatises, *al-Iṣṭamātīs* and *al-Iṣṭamāhīs* (pp. 198-210), the latter of which survives complete, the former in fragments only. Following this are prophecies, quoted from *al-Iṣṭamāhīs*, of Alexander's victory over the Persians, and Alexander is advised to invoke the *pneumata* of his "perfect nature". The author, citing a text which he claims to be

Persian, tells how the King of the Persians learned from his description that Alexander was invincible (pp. 201-203). Then come "historical" notes on the most ancient philosophers, who were aware of this *pneuma*, and information concerning the spiritual forces at work in talisman and soul alike. Both these sections are taken from *al-Iṣṭamāḥīs* (pp. 203-205), and the chapter ends with sayings by Socrates and Hermes on the essence of the perfect nature, from the same source (pp. 205-206).

Chapter 7. The reader is apparently now considered sufficiently prepared in the theory of magic to be initiated into its practice. Our author quotes from a book by al-Ṭabarī, an astronomer not yet identified, copious instructions for the adoration of the planets according to the usage of the Ṣābians. These are not given in the form of a connected narrative, but as directives, and they go so far as to enjoin prostration.

At the beginning of the chapter is a list of the planets, with particulars of which planet is to be invoked for which groups of people and which desired gifts (pp. 206-209). Following this there is a second list, giving the characteristics of each planet and explaining their significance, in a way frequently reminiscent of the list in chapter 1 of this book (pp. 209-213). Then come the ceremonies and the texts of the prayers for each planet, with details of their correct hours and astrological conditions. For each planet a number, varying from one to four, of prayers and incenses, is given. The prayers to Mars are followed, curiously enough, by a prayer to Ursa Major. For many parts of the prayers parallels can be found in the fragmentary manuscripts of *al-Iṣṭamāḥīs*. The metals from which the incense vessels must be made do not in all cases correspond with the traditional planetary metals, as stated above in Book II, chapter 10 (pp. 213-37). Next there is an account of other Ṣābian rites, child sacrifice, the worship of Mars by ritual slaughter, the initiation of young men, offerings to Saturn and a variant of the story, given in Book II, chapter 12, of the severance of a living head from its body (pp. 237-41).

Chapter 8 contains prayers of the Nabataeans to Saturn and the Sun, taken from the *Nabataean Agriculture*. In a postscript the author explains that all this is, according to Islamic notions, idolatry, and that he introduces it simply on grounds of scholarship and as a proof of the pre-eminence of Islam (pp. 241-45).

Chapter 9 contains, again according to *al-Iṣṭamāḥīs*, the names of the *pneumata* of the seven planets and their six "directions", i.e. the two channels of movement of each of the three dimensions of space, hence the six directions in which the *pneuma* can move. There follows a detailed

description of the ceremonies for each planet, this time concerned with the proper regulation of sacrificial repasts (pp. 245-253).

Chapter 10 continues with excerpts from our two ps.-Aristotelian works. First, from *al-Iṣṭamāḥīs*, there are four amulets, composed by Aristotle for Alexander (pp. 253-58). Then comes a talisman for protection against the poisons in magic philtres and a medicine for the evil effects of the *pneuma* on the magician (pp. 258-59). After this follow *nirenjs*, charms for various objects, such as success in love, royal favour etc., invented by Kīnās, the "pneumatician", of whom we know from other sources. Each purpose is allotted various media, such as talismans, foods, fumigations and aromatic substances or perfumes. Many of these media have magical names and magic words are also prescribed for their incantation (pp. 259-272). The source of all these prescriptions is so far unidentified, though at some points *al-Iṣṭamāḥīs* and related texts are expressly cited.

Chapter 11 is given over to similar formulae, which, it is explicitly stated at the outset, do not come from Kīnās. Modes of procedure are only sometimes specified and frequently the ingredients alone of the charms, in prescription form, are given. Not all the prescriptions are of a purely magical nature: they sometimes extend to exact directions for preparing poisons. Some parallels from *al-Iṣṭamāḥīs* manuscripts may be recognized. The section of prescriptions ends with a prophylactic against the poisons employed, the invention of Kanka, the "Indian", who is known from other sources (pp. 272-85). Immediately on this passage follow examples of the magic arts of the ancient Egyptians, which come from the widely-diffused legendary pre-history of Egypt, to be found in al-Maqrīzī and other authors. These examples are interrupted by a discussion of the "friendly" numbers 220 and 284. The whole is attributed to "him", so that it appears that Kanka has all along been under contribution, whereas the fact is that the section is a miscellany from different sources.

None of the legendary kings of Egypt is named until a further instalment of Egyptian history is presented. What we are told of Egypt concerns talismans, devices to give warning of the approach of enemies and for the storage of drinking water, as well as talismanic sculptures against disease and for the unmasking of libertines (pp. 285-88). The discussion of "Indian" practices now continues, including examples of the artificial generation of living beings (pp. 288-90).

We now return to philosophy, which occupies the last chapter of Book III and the first of Book IV. The definite division of the two

chapters is not easily accounted for. One has the impression that the author may have wished, at obvious points like the end of one book and the beginning of another, to display something less offensive than the wild heterodoxy of, in particular, the second part of Book III.

Chapter 12 begins with an emphatic statement of the importance of practical application in attaining mastery of the arts. It is illuminating that it adduces an example in which a magical performance is discovered to be a fraud, *viz.*, the story, well known from elsewhere, of Anōšarwān and Mazdak. There follow exhortations to the love of God, which is so markedly different from all other kinds of love. Then comes a passage from the *Metaphysics* of Aristotle, which makes a rather forced transition to a discussion of the various meanings of the word "nature". For this there are many parallels, one of the definitions being derived from Isaac Israeli. Book III ends rather abruptly with an account, attributed to Empedocles, of the first causes of the substances (pp. 290-296).

BOOK IV

Chapter 1. It is a little difficult, since the opening of the chapter is a continuation of the statement of Empedoclean doctrine begun in Book III, Chapter 12, to realize that a new book has commenced. We begin with the theory of the five substances, treated as a history of creation and of nature (pp. 297-299). This is followed by a detailed analysis of the concepts of Substance (pp. 299-300), Intellect (pp. 300-304), and Soul (pp. 304-308). No source is given for the section on Intellect, though many parallels could be pointed out. In the passage on Soul, on the other hand, there are quotations, some of them genuine, from a number of ancient philosophers. Reasons for having expounded the doctrine of Soul and Intellect conclude the chapter and the statement that a shadow forms a material partition between the intellect of the reader and that of the universe is the starting-point for an interesting excursus on the nature of shadows.

Chapter 2. The author, having once again given philosophy its due, "returns to the subject of the book", and chapter 2 deals with prayers to the moon in each of the twelve signs of the zodiac. These are the work of "a school of learned men of the Kurds and Abyssinians" and often tell what may be accomplished under each sign. Narratives illustrating the possible effects are sometimes given (pp. 309-319). The most remarkable of these is the story of two men who meet while walking on the waters of the Red Sea. Following the prayers to the moon are "Indian" ceremonies for the seven planets. Each ceremony is to be preceded by a seven days'

fast and magic signs, called characters, are used in the ceremonies (pp. 319-322). Certain parts of this may be found in Hermetic manuscripts.

Chapter 3 takes up again, on a much larger scale, the legendary pre-history of Egypt, which had already been begun in Book III, chapter 11. The story of the Eagle Town, built by the rebellious governor 'Aun in an attempt to escape the vengeance of King al-Walid on the latter's return from an expedition to the so-called Mountain of the Moon and the source of the Nile, is then told in detail (pp. 322-329). (Parallels to the whole, from ps.-Mas'ūdī's *Aḥbār al-zamān*, al-Maqrīzī and al-Nuwairī are cited in the footnotes to the translation.) There is now an abrupt transition to directions for making oneself invisible, and the story of a sorcerer's Kurdish apprentice, whose lack of understanding led to his dismissal (pp. 329-31). The chapter concludes with some aphorisms, one of them from ps. Ptolemy's *Centiloquium*, which are not entirely comprehensible (pp. 331-32).

Chapter 4 is again a miscellany. It opens with forty-five aphorisms of an astrological and magical nature from a book extant in manuscript, by the Babylonian 'Uṭārid (Hermes). 'Uṭārid may perhaps be the person mentioned in Book II, chapter 10 as one of the sources for the engraving of planetary figures on stones (pp. 332-36). There follow ten aphorisms from the *Centiloquium* (pp. 336-38) and sayings attributed to Plato, Hippocrates and Aristotle, also of an astrological nature (pp. 338-39), as well as the complete text of the "Aristotelian" treatise on talismans, extracts from which were quoted in Book I, chapter 5. Added to this there is a discussion of the notion of degree, which is to be found in the ps.-Aristotelian treatise (pp. 339-43). Then there are further observations of a general kind on talismans, which the author says he has from Ḡābir. It has not been possible to identify precisely what work is meant (pp. 343-46). The conclusion of the chapter is taken up with two quotations from "Plato", of which one is an exhortation to prefer bodily death to spiritual extinction and the other concerns the basis for the effects of music on the soul. The latter quotation, which is largely incomprehensible and clearly very corrupt, includes excerpts from the fragments of Empedocles, which are extant in Greek. The chapter ends with the admonition to discipline the soul, sleeping and waking (pp. 346-48).

Chapter 5 begins by enumerating the ten sciences preliminary to the mastery of alchemy and magic. The list is, in many respects, influenced by the familiar encyclopaedic pattern, but takes, in others, quite a singular turn. The pertinent Aristotelian texts are specified for some of the sciences (pp. 349-51). We are now told that through philosophy man strives after

the divine likeness. Then the author reverts to the theory of love, with which he had begun to deal in Book III, chapter 12 (pp. 351-53). He considers that the power of the evil eye ought by rights to be discussed here. The fact that the evil eye may be hereditary gives him the occasion for a detailed account of the doctrines of heredity and procreation, taken verbatim from al-Fārābī, who is, however, not named (pp. 353-57). The chapter concludes with speculations, from an unknown source, on the meaning of bi-sexuality (pp. 357-58).

Chapter 6 opens with formulae and ceremonies for incense, allegedly by Buddha, in honour of the seven planets — a subject that had, to all appearances, been exhausted. It closes with the verses from *Exodus*, telling of the perfumes prescribed by God to Moses, (pp. 358-362), and an exhaustive description of "Indian" enchantments (pp. 362-66).

Chapter 7 is very long and consists for the most part of avowed and verbatim extracts from the *Nabataean Agriculture*, e.g., how the bay tree spoke to the gardener in a dream, the debate over precedence between the marshmallow and the mandrake, the self-commendation of the olive-tree and how a sleeping king was apprised by a tree that his servant, disregarding the royal command in anticipation of the royal remorse, had spared the life of the queen. The other extracts are, in the main, explanations of the magic properties of certain plants and of the customs of the peoples mentioned in the *Nabataean Agriculture* (pp. 362-401). Not all can be traced to the manuscripts of the *Agriculture* and some of the matter seems to be taken from other works by Ibn Waḥṣīja. A different version of the discussion of poison for arrows used by the Armenians (pp. 383 f.) is to be found in the *Book of Poisons*. Other subjects seem to have been added by our author, for example, a quotation from a work attributed to al-Ḥallāḡ (pp. 389 f.). The section on the specific products of certain countries (pp. 391-96), a subject resumed from Book III, chapter 3, goes far beyond what Ibn Waḥṣīja can have had to say. Summing up, the author speaks of the three natural kingdoms — animal, vegetable and mineral — and of mankind as well as the links by which they may be led back to the Creator (pp. 401-402).

The two last chapters, the compiler says, are taken from a temple book, which was found in the time of Cleopatra.

Chapter 8 gives, in a confused order, a large number of the *virtutes* of natural objects (pp. 403-412). Parallels to most of these, very often in the works of Ḡābir, are identifiable, and many are attributable to classical authors, such as Pliny.

Chapter 9 deals, in its entirety, with descriptions of talismans, which

expressly depend on the *virtutes*. Astrological material is not mentioned. The objects of the talismans are of different kinds: for drugs, for attracting or repelling animals, producing colour effects etc. (pp. 412-20).

As a conclusion, the author gives a testament of Socrates and seven admonitions by Pythagoras, both identifiable in other sources, some of them classical (pp. 421-423).

M. Plessner