TUSSEN MAGIE EN RELIGIE

Een onderzoek naar de stereotypering van personen die zich bezighielden met magische en religieuze praktijken in Apuleius' Apologia en Metamorfosen



Geschreven door: Demi Storm, s1002281

Begeleider: Dr. Nathalie de Haan

Cursus: Bachelorwerkstuk (LET-GESB3100)

Inleverdatum: 15 maart 2021

Aantal woorden: 9749

De illustratie op het titelblad is in opdracht voor dit onderzoek gemaakt door Maureen Prost, studente Game Art aan de Hogeschool voor de Kunsten Utrecht.

Inhoudsopgave

Inleiding **3**

Hoofdstuk 1 ..... **8**

1.1 Apuleius *8*

1.2 De Apologia *11*

1.3 De Metamorfosen *13*

Hoofdstuk 2 ..... **16**

2.1 De definities van magie en religie volgens Apuleius *16*

2.2 Heksen en 'wrede wijven' *19*

2.3 Zieners en oplichters *25*

2.4 Magische of religieuze praktijken *27*

2.5 Gender-gerelateerde stereotypering in de Apologia en Metamorfosen *29*

Conclusie **31**

Bibliografie **33**

Appendix **35**

Database *35*

Grafiek A *52*

Grafiek B *53*

Inleiding

"*Et incipit.*"[1]

Met deze woorden begint Apuleius zijn bewerking van de mythe over Amor en Psyche in de *Metamorfosen*. De mythe vertelt in de versie van Apuleius het verhaal van Psyche, een koningsdochter met een uitzonderlijke schoonheid. Ondanks haar sterfelijkheid raakt het volk in de ban van haar. Zodanig zelfs, dat de aanhangers van de godin Venus haar heiligdommen verwaarlozen en vervolgens Psyche aanbidden, een schijnbare godin op aarde. Hierdoor is Venus woest en wil Psyche hiervoor straffen; een sterveling zou immers niet boven een godin verkozen mogen worden.[2]

Deze mythe is een van de bekendste binnenverhalen in de *Metamorfosen* van Apuleius, en waarschijnlijk de vroegst geschreven versie van de mythe. Het is mogelijk dat er een vroegere versie was van de mythe van Amor en Psyche. Er is een tweede-eeuws papyrusfragment gevonden waarop een illustratie van Amor en Psyche staat. Dit papyrusfragment toont enkele verschillen in de verbeelding van Amor en Psyche in vergelijking met de vertelling van Apuleius. Wanneer er gekeken wordt naar de datering van het papyrusfragment en de *Metamorfosen* lijkt het mogelijk dat dit papyrusfragment ouder is dan de *Metamorfosen*.[3] In 2014 deed Susan Haskins onderzoek naar deze mythe bij Apuleius aan de hand van een genderanalyse. Zij onderzocht de constructie en de perceptie van het vrouw-zijn bij Psyche. Dit duidde zij met de term *femaleness*, met als doel een licht te kunnen werpen op de normen en waarden in de antieke samenleving. Volgens Haskins wordt Psyche gestraft op een cruciaal onderdeel van het leven van een aanzienlijke vrouw in de Romeinse keizertijd, namelijk het huwelijk en het gezin.[4] Psyche kon haar plek in het gearrangeerde huwelijk niet vinden, ze was eenzaam en probeerde een weg uit haar situatie te vinden. Alleen pakte dit in de mythe niet goed uit. Psyche handelde enigszins onbeheerst en destructief, bijvoorbeeld toen zij zichzelf verwondde aan de pijlen van Amor, waardoor de ellende enkel toenam. Pas toen haar huwelijk door Jupiter op de juiste manier voltrokken was en daarmee wettig, werd zij verlost van alle moeilijkheden. Haskins concludeert, doordat zij *femaleness* in deze mythe benadrukt,

[1] Apuleius *Metamorfosen* 4.27.
[2] Voor de volledige mythe zie de vertaling van Vincent Hunink, *Apuleius. De Gouden Ezel* (2012) 113-167.
[3] Het gaat om het papyrusfragment PSI VIII 919. In hoofdstuk 1 zal kort ingegaan worden op de datering van de *Metamorfosen*.
[4] Susan L. Haskins, 'A Gendered Reading for the Character of Psyche in Apuleius' *Metamorphoses*' in: *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies* (2014) 247-269, aldaar 251.

dat Psyche in conflict was met de fundamenten van de antieke samenleving. Zij stelt dat Psyche in deze mythe daarom fungeerde als een *exemplum*, in dit geval een voorbeeld van hoe het niet moest. Hierdoor werden de traditionele huwelijkse rituelen en familiewaarden benadrukt. Want wanneer de basis van het huwelijk goed was, kwam alles goed.[5]

Zoals het artikel van Susan Haskins laat zien, is het interessant om een genderanalyse toe te passen op deze mythe. Een genderanalyse zorgt voor een andere invalshoek in het wetenschappelijk onderzoek, en daarmee nieuwe inzichten. Dit soort analyses worden daarom ook steeds vaker toegepast in historisch onderzoek. Een belangrijke impuls voor onderzoek naar gender in de geschiedwetenschap was de *Annales*-school in de twintigste eeuw. Wetenschappers die tot deze school behoorden, waaronder Fernand Braudel, streefden naar een totale geschiedenis en wilden de focus die traditioneel op de 'grote mannen' lag verleggen naar de ondervertegenwoordigde groepen in de geschiedschrijving. Hierdoor kwamen onder andere vrouwen, kinderen en slaven steeds meer in beeld in de geschiedwetenschap. In de decennia die volgden, met name in de jaren 1960 en 1970, groeide de interesse naar vrouwen in het verleden, en daarmee ook naar de vrouwen in de oudheid. Er werden meer vragen gesteld naar de hiërarchieën in de antieke samenleving en werd er kritischer gekeken naar de overgeleverde antieke bronnen en wat daarin (dan wel niet) gezegd werd over vrouwen en hun positie in de antieke samenleving.[6]

In 1986 publiceerde Joan Scott een belangrijk artikel op het gebied van gender. Door dit artikel drong het besef door dat 'man' en 'vrouw' geen vaste categorieën zijn en dat gender veel genuanceerder en gevarieerder is dan 'man' en 'vrouw' alleen. Daarnaast stelt Scott dat sociale factoren een grote rol spelen bij de vorming van gender en vice versa.[7] Dat gender genuanceerder is dan alleen 'man' en 'vrouw' en dat het inzicht kan bieden in het functioneren van de antieke samenleving komt ook naar voren in het onderzoek van Kimberly Stratton. Zij heeft onderzoek gedaan naar magie en stereotypering van personen die zich met deze praktijken bezighielden. In *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* stelt zij: "[…] *representations of "women's" magical practices in ancient writings may have little or nothing to do with what women actually did but instead reveal something about concerns and issues relating to men*."[8]

[5] Haskins, 'A Gendered Reading for the Character of Psyche in Apuleius' *Metamorphoses*' 258-266.
[6] Lin Foxhall, *Studying Gender in Classical Antiquity* (2013) 4-14.
[7] Joan W. Scott, 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis' in: *The American Historical Review* vol. 91, no. 5 (1986) 1053-1075, aldaar 1063.
[8] Kimberly B. Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* (2007) 24-25.

Niet alleen onderzoek naar gender heeft in de geschiedwetenschap een impuls gekregen in de twintigste eeuw. In het wetenschappelijke debat wordt er ook steeds meer onderzoek gedaan naar magie, en niet alleen naar religie. De onderzoeken van Edward Burnett Tylor en James Frazer hebben aan het begin van de twintigste eeuw een impuls gegeven aan het debat omtrent magie. Volgens hen vormde magie een van de primitiefste vormen van geloof. Magie was een waanvoorstelling en behoorde volgens Tylor en Frazer tot de laagste klassen van de samenleving. Zij typeerden magie als pseudowetenschap, omdat er verbanden werden waargenomen tussen gebeurtenissen. Evenals wetenschap veronderstelt magie het bestaan van natuurwetten, die echter door magische praktijken gemanipuleerd kunnen worden. Daarentegen werd religie door Tylor en Frazer gedefinieerd als het geloof in spirituele wezens. Dit veronderstelt een onderwerping aan het bovennatuurlijke, iets waarover geen controle uitgeoefend kan worden.[9]

Zowel Frazer als Tylor gaan er bij hun theorieën vanuit dat magische praktijken alleen uitgevoerd werden door de primitievere, lagere klassen van de antieke samenleving. Op deze visie kwam kritiek vanwege het vooroordeel. Bronislaw Malinowski bracht daartegenin dat magie werd gebruikt om angst rondom het onbekende, daar waar menselijke kennis onvoldoende was, te verminderen. Volgens hem had dit niets te maken met de sociale positie van een persoon en hij was het dan ook niet eens met het vooroordeel in het onderzoek van Tylor en Frazer. Daarnaast plaatste hij magie en religie in eenzelfde categorie. Zowel bij magie, als religie worden er 'sacred activities' uitgevoerd, welke het onderscheiden van wetenschap.[10] Ook Mary Beard is kritisch ten opzichte van hun definitie van magie als inferieur aan en als voorloper van religie. Zij stelt dat een beter beginpunt in het onderzoek naar magie gevormd wordt door de teksten van de Romeinen zelf. Zo wordt magie niet gedefinieerd aan de hand van hedendaagse vooroordelen, maar vanuit de antieke bron.[11] Edward Evan Evans-Pritchard beschrijft magische praktijken als een natuurfilosofie. Hij kijkt in zijn onderzoek naar mensen die beschuldigd werden van magische praktijken en de daarbij horende sociale motivatie van een dergelijke beschuldiging.[12] Ook Jonathan Smith verlegt de focus in dit debat naar de sociale functie van magie. Hij kijkt naar de relatie tussen de beschuldigde van magie en de beschuldiger. Stratton is kritisch over de theorieën van Evans-Pritchard en Smith. Zij stelt dat het geloof in magie een sociale constructie is. Dit geloof verschilde per cultuur, aangezien

[9] Stratton, *Naming the Witch* 4-11; Fritz Graf, *Magic in the Ancient World* (1997) 3-19.
[10] Stratton, 6.
[11] Mary Beard, John North en Simon Price, *Religions of Rome* vol. 1 (2000) 219.
[12] Stratton, *Naming the Witch* 6-18; Graf, *Magic in the Ancient World* 17-18.

magie niet in elke samenleving voorkwam. In haar ogen is magie een *social power*, en werd door middel van dergelijke beschuldigingen geprobeerd de sociale controle in de antieke samenleving te behouden.[13]

In het wetenschappelijk onderzoek is er dus onderzoek gedaan naar gender, magie en religie, en naar Apuleius. Deze onderwerpen worden in dit onderzoek gecombineerd, omdat de verwachting is dat dit nieuwe inzichten kan bieden in de antieke samenleving in de tweede eeuw na Christus. Om dit te doen zijn twee werken van Apuleius gekozen als bron. Het eerste werk is de *Apologia* en het tweede werk is de *Metamorfosen*. Deze werken zijn gekozen omdat magie in beide werken een aanzienlijke rol speelt. De *Apologia* is een pleidooi dat is gehouden door Apuleius om zichzelf te verdedigen nadat hij door Sicinius Aemilianus was aangeklaagd wegens de moord op Sicinius Pontianus en de betovering van Aemilia Pudentilla. De aanklacht wegens moord werd snel verworpen, maar de beschuldiging van magie bleef staan. Het tweede werk is de *Metamorfosen* en gaat over een zekere Lucius. Hij is op zakenreis en belandt in Hypata, een stad in de Griekse regio Thessalië en *thuisland van magische toverformules die over heel de wereld unaniem bewondering oogsten*.[14] Lucius is een welgesteld man, die zich laat leiden door zijn nieuwsgierigheid en geïntrigeerd is door magische praktijken. Hierdoor verandert hij al snel in een ezel en komt hij in de meest hachelijke situaties terecht.

Beide werken houden zich bezig met dezelfde thematiek en zijn geschreven door dezelfde auteur, maar het genre van de werken verschilt. Dat heeft invloed op de manier waarop dezen gelezen en geïnterpreteerd worden. Het is daarom interessant om de beschrijving van de personen die zich bezighouden met magische praktijken te analyseren en daarbij te letten op gender. In hoeverre heeft het genre invloed op de stereotypering. Een genderanalyse kan op verschillende niveaus worden gedaan, zoals sociaal-cultureel, individueel-psychologisch en cultureel-representatief. Op het cultureel-representatieve niveau is gender enerzijds expliciet aanwezig in idealen, normen overtuigingen en ideeën. Anderzijds is gender op dit niveau impliciet aanwezig in verhalen, beelden, taal, discours, symbolen en concepten.[15] Hierdoor is voor dit onderzoek het cultureel-representatieve niveau het meest relevant. Door de focus op gender te leggen kunnen bronnen zoals de *Apologia* en de *Metamorfosen* op een andere manier worden gelezen en geïnterpreteerd. Het toepassen van een genderanalyse op de personen die zich bezighielden met magie kan aldus nieuwe inzichten geven in de antieke samenleving

[13] Stratton, 11.
[14] Apuleius *Metamorfosen* 2.1.
[15] Deze niveaus zijn gebaseerd op de verschillende onderzoeken van Joan W. Scott (1986), Sandra Harding (1988) en Carol Hagemann-White (1989).

omtrent de karakterisering, en mogelijke stereotypering, van mensen die zich bezighielden met dergelijke praktijken.

De vraag die ik in dit onderzoek wil beantwoorden is: hoe kan de analyse van magie en religie, zoals beschreven in de *Apologia* en de *Metamorfosen* door Apuleius, inzicht bieden in gender en stereotypering in het algemeen in de tweede-eeuwse Romeinse samenleving? Dit wordt gedaan door eerst Apuleius en zijn werk in context te plaatsen. Ook wordt onderzocht hoe de *Apologia* en de *Metamorfosen* zich tot elkaar verhouden. Daarna wordt er dieper ingegaan op deze werken om te kijken hoe Apuleius magie en religie daarin heeft beschreven. Vervolgens worden verschillende personen geanalyseerd waarbij vanuit het gender-historisch perspectief gekeken wordt naar hoe de personen worden beschreven. Om dit te kunnen doen is een database aangemaakt met daarin opgenomen alle passages waar magie wordt besproken. Dat wil zeggen, de personen die zich met dergelijke praktijken bezighielden en de praktijken zelf. De basis voor deze database zijn de Nederlandse vertalingen van de *Apologia* en de *Metamorfosen* door Vincent Hunink. Hiervoor is gekozen omdat de kwaliteit van deze vertalingen zeer goed is. Daarbij is naast de *Apologia* de Latijnse tekst gelegd, evenals de LOEB-vertaling door Christopher P. Jones en de Franse Budé-vertaling door Paul Vallette. Ook bij de *Metamorfosen* is naast de vertaling van Vincent Hunink de Latijnse tekst gelegd en de Engelse LOEB-vertaling door J. Arthur Hanson.[16] Er is gekozen om verschillende vertalingen naast elkaar te zetten in een database omdat niet alleen de antieke bron, maar ook de vertaling ervan context afhankelijk is. Echter bleken grote verschillen tussen de vertalingen niet aanwezig waardoor dit niet verder besproken wordt. Een bewerkte versie van deze database kan worden gevonden in de appendix.

[16] Bij de *Metamorfosen* is niet gewerkt met een Franse Budé-vertaling omdat deze niet beschikbaar was.

Hoofdstuk 1

In dit eerste hoofdstuk worden de bronnen in hun context geplaatst, en wordt er gekeken naar de manier waarop de *Apologia* en de *Metamorfosen* zich tot elkaar verhouden. Daarom wordt eerst de auteur, Apuleius, besproken. Vervolgens wordt de *Apologia* besproken en daarna de *Metamorfosen*. Er wordt kritisch naar de bronnen gekeken en naar hun waarde voor dit onderzoek.

1.1 Apuleius

Lucius Apuleius Madaurensis werd geboren in de tweede eeuw na Christus te Madauros, in de Romeinse provincie Africa. Hij was de zoon van een *duumvir*,[17] en behoorde daarmee tot de aanzienlijkere families in de provincie. Over zijn leven is relatief weinig bekend. Hetgeen wel bekend is, is door Apuleius zelf geschreven of kan worden afgeleid uit werken van de latere kerkvader Augustinus.[18] Apuleius sprak vermoedelijk Punisch, Latijn en Grieks en was bewonderaar van Plato. Hij werd geprezen als redenaar en filosoof. Daarnaast was hij geïnitieerd in verschillende mysteriën in Griekenland[19] en was hij bijzonder nieuwsgierig naar magie. Deze kwaliteiten en interesses komen in zijn werk naar voren en maken hem een interessant persoon voor historisch onderzoek. Apuleius schreef onder andere de *Platonica*, de *De deo Socratis*, de *Metamorfosen*, ook bekend als de *Gouden Ezel*, en de *Apologia sive De Magia*.

Zoals gezegd, is er relatief weinig bekend over zijn leven. Maar volgens Stephen Harrison zijn er drie zekerheden over de afkomst van Apuleius. Hij was een Romeins burger, behoorde tot een vooraanstaande familie in de *colonia*, en bezat enige rijkdom.[20] Deze drie factoren vergrootten de kans op een goede opleiding, die Apuleius begon in Carthago. Tijdens zijn opleiding in de jaren 140 verbleef Apuleius onder andere in Athene en Rome, en mogelijk heeft hij ook steden als Ephesus en Pergamon bezocht.[21] Halverwege de tweede eeuw belandde hij in Oea, het huidige Tripoli. Daar werd hij beschuldigd van boze toverkunsten. Een

[17] De functie van *duumvir* is het hoogst te behalen magistraat in een Romeinse *colonia*.
[18] Stephen J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* (2000) 1.
[19] Apuleius *Apologia* 55.8.
[20] Harrison, 5.
[21] Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 5-6; Keith Bradley, 'Apuleius *Apology*. Text and Context' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 23-34, aldaar 24; Rudi van der Paardt, 'Voorwoord' in: *Apuleius Toverkunsten. Pleidooi na een aanklacht wegens magische praktijken* vert. V. Hunink (1992) 5-9, aldaar 5.

rechtszaak volgde. De uitkomst van de zaak is niet bekend, maar de algemene consensus in het wetenschappelijke debat is dat Apuleius was vrijgesproken van de beschuldigingen.[22] Vanwege zijn studie en reizen kwam hij in contact met verschillende filosofen en hun werken. Deze belezenheid komt terug in zijn werk, bijvoorbeeld de *Apologia*, waarin hij verschillende filosofen, retorici en dichters aanhaalt en zo de nadruk legt op zijn geleerdheid.

Door zijn afkomst en de nadruk die Apuleius zelf legt op zijn bekwaamheid in het Grieks en Latijn is een complex wetenschappelijk debat ontstaan over zijn identiteit. Wetenschappers proberen de nadruk te leggen op een Griekse, dan wel Romeinse, dan wel Afrikaanse identiteit bij Apuleius. Door verschillende wetenschappers, waaronder Stephen Harrison, wordt verondersteld dat Apuleius onderdeel was van de Tweede Sofistiek, een antieke culturele beweging van retorici. Door hen wordt de nadruk gelegd op Apuleius' *paideia*, en *doctrina*. Deze termen verwijzen naar een goede opvoeding en opleiding, zoals een Grieks sprekend Romeins burger van goede afkomst betaamd. Zo stelt Harrison: "[…] *Apuleius, through his name, literary culture, and education, is fundamentally Roman in cultural identity and a native speaker and writer of Latin*."[23]

Er zijn echter wetenschappers die zich kritisch opstellen ten opzichte van het benadrukken van een eenzijdige Griekse, Romeinse of Afrikaanse culturele identiteit bij Apuleius. Volgens David Stone, die onderzoek heeft gedaan naar identiteit en identificatie in de *Apologia*, *Florida* en *Metamorfosen*, schieten dergelijke labels met betrekking tot de karakterisering van de persoon Apuleius te kort. Hij concludeert dat het Apuleius' doel was om zichzelf neer te zetten in de *Apologia* als een ontwikkeld man, die zich een groot deel van zijn tijd bezighield met het schrijven, lezen en leren in en van verschillende talen. Volgens Stone deed Apuleius dit niet om een Griekse of Romeinse identiteit te benadrukken, maar een identiteit als geletterde *philosophus*. Hierdoor zou Apuleius zijn rationaliteit, en daarmee betrouwbaarheid vergroten in de rechtszaak die in de *Apologia* beschreven wordt.[24] Naast Stone, benadrukte ook Carlos Noreña de beperkingen van een dergelijke identificatie. Apuleius was onderdeel van een intellectuele elite, die verspreid was over het gehele Middellandse Zeegebied. Deze intellectuele elite was dus niet expliciet Grieks, of Romeins van aard.[25] Een goede opleiding was een belangrijk onderdeel van identificatie bij de elite in de oudheid. Dit

[22] Carlos F. Noreña, 'Authority and Subjectivity in the *Apology*' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 35-51, aldaar 35; Paardt, 'Voorwoord' 6.
[23] Harrison, 3.
[24] David L. Stone, 'Identity and Identification in Apuleius' *Apology*, *Florida*, and *Metamorphoses*' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 154-173, aldaar 159-160.
[25] Noreña, 'Authority and Subjectivity in the *Apology*' 41.

betekent echter noch een Griekse of Romeinse identiteit, noch een afwijzing van een Afrikaanse identiteit, volgens Stone.[26] Er zou dus gesteld kunnen worden dat de nadruk niet moet worden gelegd op slechts één culturele identiteit bij Apuleius. Tijdens zijn studie en reizen was hij met verschillende mensen en culturen in contact gekomen, hij was zeer geleerd, sprak meerdere talen en was retorisch zeer vaardig. Apuleius' culturele identiteit was een combinatie van Romeins, Grieks en Afrikaans, en zoals Luca Graverini opmerkt: "*We could even say, in the style of Ennius, that Apuleius had 'three hearts'* […]."[27]

Een volgend punt dat de persoon Apuleius een interessant onderwerp van onderzoek maakt is zijn interesse in magie en zijn inwijding in verschillende mysteriën. Zijn werken de *Apologia* en de *Metamorfosen* worden vaak aangehaald als bronnen die ons informatie geven over antieke magie, religie en daarmee de inwijding in mysteriecultussen. Er zijn relatief weinig bronnen overgeleverd die inzicht kunnen bieden in riten en gebruiken van mysteriecultussen. Een belangrijke reden hiervoor is de geheimhoudingsplicht was ingewijden zich aan moesten houden. De *Metamorfosen*, in het bijzonder boek XI, geeft een beperkte maar exclusieve kijk in de mysteriecultus rond de godin Isis. Zo wordt door Lucius verteld hoe hij werd opgehaald voor zijn inwijding, nadat de plechtige openingsrite voltrokken was en het ochtendoffer gebracht was. Hij vertelt hoe vanuit een geheime plek in het heiligdom voor Isis boeken werden gehaald met een onbekend schrift. Sommige tekens stelden dieren voor en duidden de uitvoering van de rituelen aan. Andere tekens waren met elkaar verstrengeld om zo geheim te blijven voor buitenstaanders. Dit waren de boeken waaruit de priester las om Lucius in te wijden in de cultus van Isis.[28] Daarnaast gaf Lucius expliciet aan dat hij niet alle geheimen van de inwijding en de cultus prijs mocht geven.[29] Desalniettemin, is boek XI van de *Metamorfosen* waardevol voor onze kennis over dergelijke inwijdingsrituelen. Daarbij maakte Apuleius er geen geheim van dat hijzelf is ingewijd in verschillende mysteriën. Hij stelt: "*Ik ben in vele mysteriën in Griekenland ingewijd.* […] *En dit stel ik niet even voor dit moment, maar het is al drie jaar geleden dat ik deze zelfde dingen openlijk heb verklaard en alle mysteriën die ik kende heb opgesomd*."[30] De persoonlijke kennis van Apuleius draagt bij aan enige betrouwbaarheid van de riten die zijn beschreven in boek XI van de *Metamorfosen*. Toch stelt Julia Haig Gaisser

[26] Stone, 'Identity and Identification in Apuleius' *Apology*, *Florida*, and *Metamorphoses*' 160.
[27] Luca Graverini, *Literature and Identity in the* Golden Ass *of Apuleius*, vert. Benjamin Todd Lee (2012) 165. 'Three hearts' verwijst naar de term *tria cordia* dat via Aulus Gellius is overgeleverd in zijn werk *Noctes Atticae* 17.17. Daarin schreef hij over Quintus Ennius over zichzelf zou hebben gezegd dat hij drie harten had omdat hij Grieks, Oskisch en Latijn sprak.
[28] Apuleius *Metamorfosen* 11.22.
[29] Apuleius *Metamorfosen* 11.23.
[30] Apuleius *Apologia* 55.8-11.

in haar onderzoek naar de overlevering van de werken van Apuleius dat: "*The legend [of Apuleius as a magician] certainly had its origin in the charges of magic Apuleius ambiguously rebuts in the* Apology*, as well as in the story of the* Golden Ass*, and I suspect he may have fostered it himself. But dubious as it was, the tradition would be of major importance to the fate of his works*."[31]

1.2 De *Apologia*

Zijn *Apologia* is een interessante bron voor kennis over antieke magie. Dit pleidooi geeft een inkijk in het juridische proces van een man van aanzien die wordt aangeklaagd wegens het betoveren van zijn vrouw. Deze man was Apuleius zelf. In de *Apologia* worden verschillende voorbeelden aangehaald die zouden duiden op Apuleius' bezigheid met magische praktijken, zoals het bezit van een talisman[32], het doen van nachtelijke offerrituelen[33] en zijn uitgebreide kennis over vissen.[34] Apuleius zette uitgebreid uiteen hoe deze handelingen en kennis volgens de tegenpartij zouden duiden op magische praktijken, en hoe dit in zijn optiek geen afwijkend gedrag was van een filosoof en 'doodgewone' devotie.

Apuleius arriveerde in Oea, toen hij op doorreis was naar Alexandrië. Hij was uitgeput en ziek, en mocht daarom een aantal dagen bij de familie Appius verblijven. Daar kwam zijn studievriend Pontianus, die hij in Athene had leren kennen, op bezoek. Pontianus vond in Apuleius een geschikte huwelijkspartner voor zijn moeder Pudentilla, die al enige tijd weduwe was, en probeerde bij Apuleius te polsen hoe hij dacht over trouwen. Al snel werd duidelijk dat Apuleius verder wilde met zijn reis wanneer zijn gezondheid dat weer toe zou laten, dus wachtte Pontianus af. In de tussentijd deed Pontianus zijn uiterste best om Apuleius naar het huis van zijn moeder over te plaatsen. Daar zou Apuleius een kamer tot zijn beschikking krijgen die bevorderlijker was voor zijn gezondheid, en het zou Apuleius en zijn moeder dichter tot elkaar brengen. Een jaar ging voorbij, Pudentilla en Apuleius kwamen op goede voet met elkaar te staan en Apuleius knapte weer op. Pontianus wilde nog altijd dat Apuleius met zijn moeder zou trouwen en legde dit aanbod aan hem voor. Voor Pontianus was Apuleius de enige aan wie hij al zijn vertrouwen en geloof durfde te schenken. Apuleius kon dit aanbod eigenlijk niet afslaan, hij zou dan immers een slechte vriend zijn én zo'n houding paste niet bij een filosoof. Daarbij

[31] Julia Haig Gaisser, 'How Apuleius Survived. The African Connection' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 52-65, aldaar 55.
[32] Apuleius *Apologia* 55-56.
[33] Apuleius *Apologia* 57-60.
[34] Apuleius *Apologia* 29-41.

was Apuleius van Pudentilla gaan houden. Dus nam Apuleius de hand van Pudentilla aan.[35] Het huwelijk tussen Apuleius en Pudentilla zorgde voor argwaan bij de familie van Pudentilla's overleden echtgenoot. Zij waren van mening dat Apuleius haar getrouwd was vanwege haar vermogen. Het plotselinge overlijden van Pontianus, kort na het huwelijk, vergrootte de argwaan. De familie diende een aanklacht in tegen Apuleius wegens de moord op Pontianus, en het betoveren van Pudentilla. Rond 158 werd het proces te Sabratha gevoerd, omdat daar Claudius Maximus, de provinciale gouverneur, verbleef.[36]

De *Apologia* is interessant omdat het inzichten geeft in het gerechtelijke systeem van het Romeinse Rijk. Er is bijvoorbeeld te lezen welke personen betrokken waren bij de rechtszaak en wat hun functie was. Een wet die in het debat rond de *Apologia* aangehaald wordt, is de *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. Deze wet is onder Lucius Cornelius Sulla in 81 voor Christus ingevoerd. Deze wet stelt *veneficium* strafbaar en bouwde voort op bestaande wetten. James B. Rives stelt, en met hem verschillende andere wetenschappers, in zijn artikel over magie in het Romeins Recht dat het begrip *veneficium* enige ambiguïteit kent omdat het vertaald kan worden als 'vergif' of als 'toverdrank'.[37] De algemene consensus is dat onder de *Lex Cornelia* het beoefenen van magische praktijken strafbaar was, en dat Apuleius onder deze wet berecht werd.[38] Echter is dit niet met zekerheid te stellen. Volgens Keith Bradley zijn er bronnen die dit benoemen, maar deze komen uit veel latere tijd, waardoor de betrouwbaarheid van dergelijke bronnen afneemt. Daarbij noemde Apuleius de *Lex Cornelia* niet in zijn pleidooi.[39] Wel is duidelijk dat magie werd gezien als gevaar voor de publieke orde, en daartegen moest opgetreden worden.[40] Het proces dat in de *Apologia* wordt beschreven kan daarom worden gezien als een gebruikelijke vorm van jurisdictie in het Romeinse Rijk.

Daarnaast is het interessant op het gebied van retoriek. De *Apologia* kent een vijfvoudige structuur, net als andere post-ciceroniaanse redevoeringen, en verschillende subtiele metaforen en vele stijlfiguren.[41] Belangrijk om op te merken is dat de *Apologia* zoals het overgeleverd is, hoogstwaarschijnlijk niet de daadwerkelijke versie van het pleidooi is dat in Sabratha is gehouden. Dit brengt enkele twijfels mee in het wetenschappelijke debat over de betrouwbaarheid en echtheid van het werk. Zo stelt Bradley, en ook Beard, dat door sommigen

[35] Apuleius *Apologia* 72-73.
[36] Paardt, 'Voorwoord' 5-6.
[37] James B. Rives, 'Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime' in: *Classical Antiquity*, vol. 22, no. 2 (2003) 313-339, aldaar 317-318.
[38] Rives, 'Magic in Roman Law' 319-323; Graf, *Magic in the Ancient World* 66; Beard, North en Price *Religions of Rome* 233; Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 41.
[39] Bradley, 'Apuleius' *Apology*' 25.
[40] Beard, *Religions of Rome* 221; Stratton, *Naming the Witch* 11.
[41] Paardt, 'Voorwoord' 6-7.

wordt aangenomen dat dit werk fictief is en dat het door Apuleius is geschreven om zijn kennis te tonen. Toch wordt over het algemeen aangenomen dat de rechtszaak plaats heeft gevonden rond 158 te Sabratha.[42]

Naast kennis over het Romeinse rechtssysteem en retorica geeft het werk kennis van de antieke magie, en om die reden is deze bron voor dit onderzoek gekozen. Het onderzoek naar de antieke magie kent een heropleving sinds de heruitgave van Karl Preisedans *Papyri Graecae Magicae* in 1973-74. De *Papyri Graecae Magicae* zijn verschillende papyri met magische teksten die zijn vertaald en gepubliceerd, waardoor zij toegankelijker zijn geworden voor onderzoek. Op deze papyri, gevonden in Hellenistisch-Romeins Egypte, stonden formules van spreuken.[43] De *Apologia* is niet eenzelfde soort magische tekst, het is een pleidooi waarin Apuleius' aanklacht tegen magie wordt behandeld. Dat betekent overigens niet dat de *Apologia* niet bruikbaar zou zijn, het lezen en bestuderen ervan kan ons begrip van antieke magie vergoten omdat het vertelt welke zaken er wel en niet onder magie vielen naar de opvatting van Apuleius.

1.3 De *Metamorfosen*

Zoals vermeld gaan de *Metamorfosen* over een zeker Lucius.[44] Hij was een welgesteld man die tijdens zijn zakenreis in een ezel werd veranderd. Deze metamorfose was het resultaat van zijn extreme nieuwsgierigheid naar magie. Lucius maakte als ezel verschillende avonturen, in negatieve zin van het woord, mee. Uiteindelijk zou Lucius zijn menselijke gedaante terugkrijgen, wanneer hij de instructies van de godin Isis opvolgde, waarna hij middels verschillende inwijdingsceremonies en -rituelen is ingewijd in de Isis-cultus.

Over de *Metamorfosen* bestaat veel discussie. Zo is het niet duidelijk wanneer Apuleius dit werk heeft geschreven. Ik heb ervoor gekozen om mij aan te sluiten bij de wetenschappers die stellen dat de *Metamorfosen* later is geschreven dan de *Apologia*. Harrison draagt voor deze visie aannemelijke argumenten aan. Zo stelt hij dat de *Metamorfosen* niet bekend leek te zijn

[42] Beard, *Religions of Rome* 235; Bradley, 'Apuleius' *Apology*' 23; Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 42-44; Noreña, 'Authority and Subjectivity in the *Apology*' 42; Stone, 'Identity and Identification in Apuleius' *Apology*, *Florida*, and *Metamorphoses*' 157.
[43] Graf, *Magic in the Ancient World* 3; Marvin Meyer en Paul Mirecki, 'Introduction' in: Marvin Meyer en Paul Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power* (2001) 1-10, aldaar 1.
[44] In dit onderzoek worden de Nederlandse namen van de personages gebruikt op basis van de vertaling van Vincent Hunink. Deze Nederlandse vertalingen zijn zorgvuldig gekozen om recht te doen aan het Latijn. Zie hiervoor: Vincent Hunink, 'Nawoord' in: *Apuleius. De Gouden Ezel* vert. V. Hunink (2012) 351-367, aldaar 361-363.

bij de aanklagers tijdens de rechtszaak te Sabratha. De *Metamorfosen*, waarin vele magische praktijken ter sprake komen, had juist de aanklacht kunnen versterken. Dus doordat de *Metamorfosen* in de *Apologia* niet werden genoemd, concludeert Harrison dat de *Metamorfosen* na 158 geschreven moesten zijn geschreven. Daarnaast zijn er enkele allusies te vinden in de *Metamorfosen* naar de carrière van Apuleius ten tijde van de *Apologia*. Een van deze allusies is de rechtszaak die werd gehouden tegen Lucius, die zichzelf verdedigde. Deze rechtszaak bleek uiteindelijk een grap te zijn vanwege een feestdag. Als troost voor Lucius en vanwege zijn briljante redevoering werd er voor hem een standbeeld opgericht.[45] Voor Apuleius is ook een standbeeld opgericht, mogelijk twee, om hem te eren.[46] Verder wijst Harrison op een citaat uit de *Florida*, waarin Apuleius de genres van zijn werken beschreef. Harrison merkt op dat Apuleius de roman niet noemt als genre en dat *Metamorfosen* dus nog niet geschreven konden zijn.[47] Apuleius spreekt echter wel over satire als genre, wat erop zou kunnen wijzen dat de *Metamorfosen* al wel waren geschreven. Ondanks dit laatste punt, is het aannemelijk dat de *Metamorfosen* later zijn geschreven dan de *Apologia*.

Het genre van de boeken, met name het elfde boek van de *Metamorfosen*, is ook een groot punt van discussie in het debat. Een aantal wetenschappers stelt dat het werk een satirische roman is, met de uitzondering van het elfde, tevens laatste boek. Dit is het boek waarin Lucius' gebeden werden gehoord door Isis en hij werd ingewijd in haar cultus. Ben Edwin Perry stelt dat het plechtige karakter van boek XI fungeert om de lichtzinnigheid van de eerste tien boeken te compenseren.[48] Daarbij waren er verschillende gelijkenissen in de boeken te vinden, onder andere in de beschrijving van de priesters van Dea Syria en van Isis. Een van de gangmakers in de processie zag er bedrieglijk echt uit als een vrouw, met gouden schoentjes, een zijden gewaad en opgestoken haren.[49] Deze persoon heeft gelijkenis met de priesters[50] van Dea Syria, die tevens goudgele schoentjes en zijden gewaden droegen.[51] Het argument van deze gelijkenissen wordt in het debat gebruikt om het verschil tussen boek XI en de voorgaande boeken aan te

[45] Er is een standbeeld opgericht ter ere van Apuleius te Madauros, mogelijk al tijdens zijn leven en anders korte tijd later. Zie hiervoor onder andere Gaisser, 'How Apuleius Survived' 55; Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 10; Paardt, 'Voorwoord' 8.
[46] Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 10; Paardt, 'Voorwoord' 8; Deze allusies wijzen erop dat de *Metamorfosen* mogelijk een autobiografie zijn. Harrison geeft hiervoor argumenten in het zesde hoofdstuk van *Apuleius. A Latin Sophist*. Ook van der Paardt wijst op het autobiografische karakter van het werk, maar daar zal in dit onderzoek niet nader op in gegaan worden.
[47] Harrison, 10-15.
[48] Ben Edward Perry, 'An Interpretation of Apuleius' Metamorphoses' in: *Illinois Classical Studies* vol. 41 no. 2 (2016) 405-421, aldaar 410.
[49] Apuleius *Metamorfosen* 11.
[50] De priesters van Dea Syria zijn eunuchen.
[51] Apuleius *Metamorfosen* 8.

tonen. Lucius zou met zijn inwijding in de Isis-cultus zijn eerdere, foute aanrakingen met magische praktijken – omdat Lucius fout niet van goed had weten te onderscheiden – rechtzetten. Daarentegen stelt Brigitte Libby dat juist dit soort gelijkenissen de overeenkomst benadrukken tussen boek XI en de voorgaande boeken, en niet het contrast.[52] Dat betekent dat volgens haar boek XI, en daarmee de bekering van Lucius, als satirisch gelezen moet worden. Een middenweg in dit debat werd gebracht door Jack Winkler. Hij betoogt dat er geen duidelijke aanwijzingen zijn gegeven door Apuleius om ervanuit te kunnen gaan of boek XI wel of niet satirisch van aard is.[53] Dit debat is relevant voor dit onderzoek omdat er gekeken wordt naar de houding ten opzichte van magie en religie in de tweede eeuw aan de hand van de twee besproken werken van Apuleius. Het genre zal dus invloed hebben op deze houding. Het is zinvol om naast de *Metamorfosen* de *Apologia* te analyseren en na te gaan of er mogelijk een verschil is in de beschrijving van de personen in beide werken.

Apuleius' werk wordt in het wetenschappelijke debat dus gebruikt als bron voor kennis over magie. In dit debat wordt voornamelijk de focus gelegd op de handelingen en gebruiken, en veel minder op de personen die zich bezighielden met deze magische praktijken en hoe zij werden verbeeld in deze werken. De *Metamorfosen* en de *Apologia* fungeren dus niet per se als een handleiding voor antieke magie, maar geven inzicht in de personen die zich met dergelijke praktijken bezighielden. Dat is de reden waarom in dit onderzoek juist de focus wordt verschoven naar de handelende persoon, om inzicht te verkrijgen in het beeld van de personen die zich bezighielden met magie, en of er sprake was van stereotypering met betrekking tot gender.

[52] Brigitte B. Libby, 'Moons, Smoke, and Mirrors in Apuleius' Portrayal of Isis' in: *The American Journal of Philology* vol. 132, no. 2 (2011) 301-322, aldaar 301-305.
[53] Jack Winkler, 'Auctor & Actor: Apuleius and His Metamorphosis' in: *Pacific Coast Philology* vol. 14 (1979) 84-91, aldaar 86-91.

Hoofdstuk 2

In dit hoofdstuk wordt de manier waarop Apuleius magie en religie beschrijft en definieert in zijn *Apologia* en *Metamorfosen* geanalyseerd. Dit wordt gedaan door eerst magie en religie te definiëren aan de hand van de *Apologia*. Vervolgens worden de bevindingen toegepast op de *Metamorfosen*. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een vergelijking van de twee werken. En wordt er gekeken naar de eventuele genderstereotypering die tot stand komt door deze definities.

2.1 De definities van magie en religie volgens Apuleius

Het is belangrijk om de woorden van Apuleius als uitgangspunt te nemen voor de definities van magie en religie en daarbij niet te veel te steunen op hedendaagse definities. De *Apologia* is hiervoor zinvolle bron omdat Apuleius niet alleen definieert wat een magiër (*magus*) is volgens verschillende schrijvers, maar ook wat een magiër is in de volksmond. Daarnaast benadrukt hij ook enkele elementen die van belang zijn bij magische praktijken.

Apuleius stelt in de *Apologia* dat de aanklacht tegen hem is opgehangen aan slechts één punt en dat is dat hij een magiër zou zijn. Daarom vraagt hij aan zijn aanklagers wat een magiër is.[54] Volgens de oorspronkelijke definitie van het begrip magiër betoogt Apuleius dat: "[…] *'magiër' Perzisch is voor ons 'priester'* […]."[55] Dit is een bekende definitie die is te lezen in de werken van de meeste schrijvers, waaronder Plato. Het zijn van een magiër was oorspronkelijk dus een religieuze functie en dat was volgens Apuleius geen strafbaar feit. Daarnaast betoogt Apuleius dat het een belangrijke functie was die niet voor iedereen was weggelegd en dat iemand dus niet zomaar een magiër kon worden bij de Perzen.[56] Apuleius benadrukt de onschadelijkheid van magische spreuken met een citaat van Plato, waarin hij stelt dat magische spreuken goede woorden zijn.[57] Dit citaat van Plato werd echter uit zijn context gehaald waardoor het beter in het pleidooi van Apuleius paste, stelt Vincent Hunink.[58] Vervolgens geeft Apuleius de vulgaire betekenis van het begrip magiër. Dit is "[…] *een man die door rechtstreekse communicatie met de Goden alles teweeg kan brengen wat hij wil, dank*

[54] Apuleius *Apologia* 25.8.
[55] Apuleius *Apologia* 25.9.
[56] Apuleius *Apologia* 26.1-3.
[57] Apuleius *Apologia* 26.5.
[58] Apuleius, *Toverkunsten. Pleidooi na een aanklacht wegens magische praktijken*, vert. V. Hunink (1992) 108.

zij ongelofelijk krachtige toverspreuken […].”[59] Deze vulgaire betekenis kende een negatievere connotatie dan de oorspronkelijke definitie van het begrip magiër. Om een tegenstelling te creëren zette Apuleius deze twee definities tegenover elkaar. Er ontstond hierdoor een scheiding tussen de wetenschappelijke definitie, van een religieuze functie, die was gebaseerd op het werk van verschillende denkers en de vulgaire definitie van onwetenden, waarbij vele illustere volksverhalen hoorde.

Naast deze definities worden in de *Apologia* enkele aspecten beschreven die magische praktijken typeren. Zo concludeert Apuleius: “[…] *Magie is dus behalve afschuwelijk en verschrikkelijk ook geheim. ’s Nachts wordt ze veelal beoefend, verborgen in het donker, zonder pottenkijkers, in geprevelde toverspreuken, haast zonder de hulp van slaven of zelfs vrijen….*”[60] Tot deze conclusie kwam hij nadat hij de beschuldiging van verdachte bezittingen en praktijken had weerlegd. Hij zou namelijk enkele objecten in een linnen doekje hebben bewaard en een verdacht houten Mercuriusbeeldje hebben. Ook zou zijn kennis over verschillende soorten vis verdacht zijn, evenals het onderzoeken van een epileptische vrouw. Apuleius ontkent deze praktijken en bezittingen niet en betoogt dat deze helemaal niet zo verdacht zijn als de aanklagers het doen lijken. Zo stelt hij dat het bij zich dragen van een Godenbeeldje niet magisch is, maar doodgewone devotie en datzelfde geldt voor de voorwerpen die hij in het linnen doekje bewaard. Linnen is het zuiverste materiaal om gewijde zaken mee af te dekken, stelt Apuleius.[61] Het is daarbij niet onbekend dat sommige gewijde zaken afgeschermd worden van oningewijden en dat deze zaken in stilte worden vereerd.[62] Het ging dus niet om magische praktijken maar om religieuze toewijding.

Apuleius is verbaasd dat hij ervan wordt beschuldigd een magiër te zijn en stelt dat zijn aanklagers zelf niet in magiërs geloven. Iemand die wel in magiërs zou geloven, zou volgens hem een dergelijke beschuldiging niet durven maken omdat diegene zich niet zou kunnen beschermen tegen bovennatuurlijke krachten.[63] Volgens Apuleius is een van de redenen voor deze aanklacht tegen hem het feit dat hij een filosoof is:

[59] Apuleius *Apologia* 26.6.
[60] Apuleius *Apologia* 47.3-4.
[61] Apuleius *Apologia* 56.1-2.
[62] Apuleius *Apologia* 55.8-11.
[63] Apuleius *Apologia* 26.6-7.

> *Het zijn allemaal gangbare verwijten tegen filosofen door mensen die nergens vanaf weten. Als mensen de zuivere en enkelvoudige principes van lichamen onderzoeken, menen zij dat het goddelozen zijn, die het bestaan der Goden ontkennen. Zo ging het met Anaxagoras, Leucippus, Democritus, Epicurus en de overige advocaten van het wezen der dingen. Anderen, die met meer dan gemiddelde interesse speuren naar de voorzienigheid in de wereld en meer energie besteden aan het vereren van de Goden, zijn in de ogen van het volk 'magiërs', alsof ze datgene wat ze kennen ook kúnnen. Lang geleden gebeurde dit met Epimenides, Orpheus, Pythagoras en Ostanes; later werden de Reinigingszangen van Empedocles verdacht, de goddelijke stem van Socrates, en het Goede van Plato. Ik prijs me gelukkig dat ik bij zoveel grote mannen word gerekend!* (*Apologia* 27.1-4)

Apuleius maakt hier een opmerkelijk statement, namelijk dat dergelijke verwijten vaker tegen filosofen werden gemaakt. Volgens Paul Vallette is het te verklaren dat dit soort beschuldigingen tegen filosofen werden gemaakt. Hij stelt dat bezigheden van filosofen, waarzeggers, magiërs, profeten en dokters met elkaar overeenkomen en elkaar overlappen. Daarnaast werden dergelijke beschuldigingen niet alleen gemaakt door bijgelovige mensen, maar ook door rivalen. Deze strategie werd toegepast om de ander in kwaad daglicht te stellen.[64] Een voorbeeld hiervan is de beschuldiging dat Apuleius een epileptische vrouw had onderzocht om te helpen bij het vinden van een geschikte behandelmethode. Dit had hij gedaan op verzoek van een dokter. Volgens de aanklagers zou deze vrouw zijn betoverd door Apuleius en daardoor zijn neergevallen. In het pleidooi zette Apuleius uiteen hoe hij op basis van zijn kennis van Plato en andere filosofen de vrouw probeerde te genezen en dat het onderzoek zorgvuldig was uitgevoerd. Daarbij stelt Apuleius: "[…] *Misschien dat ze zo eens ophouden zich erover te verbazen dat filosofen op grond van hun eigen kennis inzicht hebben in oorzaken en behandelingsmethoden van ziekten.*"[65] Er lijkt dus sprake te zijn van een soort topos dat filosofen verdachte figuren waren die door hun haast bovennatuurlijke retoriek, kennis en interesses, mensen op verkeerde ideeën brachten.

De antieke samenleving was een samenleving die doortrokken was van religie en goden waren alom aanwezig. Magische praktijken waren sinds de invoering van de *Wet der Twaalf*

[64] Paul Vallette, *L'Apologie d'Apulée* (1908) 296-301; Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist* 41, 63-64.
[65] Apuleius *Apologia* 51.8

Tafelen in de vijfde eeuw voor Christus bij wet verboden.[66] En dat was niet anders in de tijd van de aanklacht tegen Apuleius. Voor de aanklagers was dit dus een effectieve manier om Apuleius aan te klagen. Hij zou vanwege persoonlijk gewin Pudentilla hebben betoverd en met haar zijn getrouwd en alle verdachte zaken waarmee hij zich bezig zou houden waren het bewijs dat hij een magiër was.[67] In zijn pleidooi benadrukte Apuleius dat zijn bezigheden niet magisch van aard zijn maar religieus. Daarbij was zijn interesse in en kennis van vele zaken iets dat eigen is van een filosoof. Ook deed hij niet geheimzinnig over zijn bezigheden en zijn inwijdingen in verschillende mysteriën. Als hij een magiër zou zijn, dan had hij alles ontkend. Doordat de antieke samenleving zo doortrokken was van religie, was er dus een haarfijne scheidingslijn tussen hetgeen dat religieus, magisch, filosofisch of zelfs medisch was. Geurstoffen waarmee werd geofferd, zoals wierook, mirre en lavendel, werden ook gebruikt als geneesmiddelen. Zo concludeert Vallette: "*Divination et médecine, médecine et magie, magie et divination, sont choses étroitement liées entre elles. Si le devin est souvent assimilé au magicien, le magicien, réciproquement, se sert des mêmes moyens et parle le même langage que le devin*."[68]

2.2 Heksen en 'wrede wijven'

In de *Apologia* wordt door Apuleius de nadruk gelegd op de heimelijkheid van magische praktijken; het gebeurde gedurende de nacht, op een geheime plek en zonder toeschouwers. Daarnaast zijn liefde en met name lust terugkerende elementen als het gaat om magische praktijken, evenals persoonlijk gewin. Het element van lust is meer aanwezig in de *Metamorfosen* dan in de *Apologia*. In deze paragraaf daarom wordt uiteengezet of en hoe deze elementen zich vertalen naar de *Metamorfosen*.

De lezer maakt in boek I van de *Metamorfosen* vrijwel meteen kennis met de eerste heks (*saga*). Lucius kwam tijdens zijn reis in aanraking met twee heren en hoorde hun verhaal. Hij ving op dat er gesproken werd over magische praktijken en zijn interesse was gewekt. Hij vergezelde de heren en een van hen, genaamd Edelgast, vertelde het verhaal van Socrates, die hij in slechte staat had ontmoet, en Socrates' ontmoeting met Maria. Zij wordt beschreven als een tamelijk oude, maar nog appetijtelijke vrouw die Socrates ongelofelijk vriendelijk had ontvangen in haar herberg. Kort daarna, zo vertelde Edelgast, speelden Maria's lusten op en

[66] Apuleius *Apologia* 47.3.
[67] Apuleius *Apologia* 90.1.
[68] Vallette, *L'Apologie d'Apulée* 296.

was Socrates verloren.[69] Toen Edelgast in het gesprek met Socrates haar een hoer noemde, raakte Socrates in paniek omdat hij met dergelijke onbeheerste woorden kwade dingen op hem af zou roepen. Want deze vrouw, "*een heks met bovenmenselijke macht, kan de hemel omlaaghalen en de aarde omhoog, bronnen doen verstenen en bergen doen stromen, doden ten hemel voeren en goden ter aarde, zij kan de sterren doven en de Tartarus in licht baden*"[70] aldus Socrates. En dit was geen bangmakerij, want er waren al verschillende mensen slachtoffer geworden van Maria. Zo had zij mannen die zich misdroegen en haar beledigd hadden in een bever, een kikker en een ram veranderd en bij een zwangere vrouw had zij de baarmoeder afgesloten. Voor deze sinistere toverkunsten zou zij worden gestraft, maar door haar bovennatuurlijke macht had zij iedereen opgesloten in hun huizen en plechtig doen zweren dat zij niet gestraft zou worden.[71]

Door deze verhalen was Edelgast geschrokken en niet ongegrond want Maria en haar zuster Martha, een tevens tamelijk oude vrouw, zouden Edelgast en Socrates in de nacht opzoeken en straffen. De reden van dit bezoek was dat Socrates Maria zou hebben bespot, leugens over haar zou hebben verspreid en haar liefde zou hebben veracht.[72] Edelgast vertelde aan Lucius wat er zich afspeelde in die nacht:

[69] Apuleius *Metamorfosen* 1.7.
[70] Apuleius *Metamorfosen* 1.8.
[71] Apuleius *Metamorfosen* 1.9-10.
[72] Apuleius *Metamorfosen* 1.12.

"Wat dacht je ervan, meid?" vroeg de goede Martha. "Zullen wij hem eerst op oud-Bacchische wijze uiteenrijten of hem de armen en benen binden en de edele delen afsnijden?" […] "Nee," zei ze, "laat hij het in ieder geval overleven. Dan kan hij het lijk van die arme donder bedekken met wat aarde." Zij schoof Socrates' hoofd weg en stootte links op zijn nek haar zwaard helemaal tot aan de greep naar binnen. Het bloed spoot op, maar zij hield er een zak onder en ving alles zorgvuldig op: nergens een druppel te bekennen, dat heb ik met eigen ogen kunnen zien. Ter wille van het ordelijk verloop van het offerritueel, denk ik, stak de goede Maria bovendien haar rechterhand in de wond tot aan de ingewanden, bevoelde het hart van mijn arme slapie en trok het naar buiten. Intussen rees uit zijn keel, die door de zwaardstoot was opengereten, een kreet, of liever: via de wond stiet hij een onbestemd gepiep uit en rochelde zijn levensadem op. Waar de wond het wijdst gaapte stopte Martha die dicht met de spons. "Zeg sponsje," riep ze, "jij komt uit zee, pas op dat je geen rivier oversteekt." Na die woorden gingen zij heen, maar niet dan nadat ze mijn brits hadden weggetild en wijdbeens zakkend boven mijn gelaat hun blaas hadden ontlast, totdat ik van hun walgelijke plas drijfnat was. (*Metamorfosen* 1.13)

Deze expliciete beschrijving van de gebeurtenis kent een aantal opmerkelijke punten. In eerste instantie lijkt dit een brute moord op Socrates en lijkt er geen sprake te zijn van magie. Maria en Martha wilden Edelgast voor de moord op laten draaien en hij werd, voordat zij weggingen, ook nog vernederd doordat zij over hem heen urineerden. Hun werkwijze wordt niet expliciet bestempeld als magisch, maar als een offerritueel (*victimae religione*). Pas wanneer Maria de woorden uitspreekt tegen de spons en Socrates even later sterft als hij water probeert te drinken uit een stroom,[73] wordt duidelijk dat dit geen gewone moord is maar dat er magie in het spel is. Ten tweede wordt er door Martha gesproken over de oud-Bacchische wijze, waarmee zij verwijst naar de *Bacchanalia*. Dit waren feesten ter ere van Bacchus, de oorspronkelijk Griekse god Dionysos. Deze feesten hadden zich waarschijnlijk aan het eind van de derde eeuw voor Christus over het Italisch schiereiland verspreid. Er bestond enige controversie rond de *Bacchanalia*. De feesten werden beschreven als geheime bijeenkomsten voor ingewijden in de cultus. Tijdens deze feesten waren deelnemers dronken door de grote hoeveelheden wijn die ze

[73] Apuleius *Metamorfosen* 1.19.

consumeerden, was er sprake van onzedelijke rituelen en losbandigheid. Deelname aan de cultus zou zelfs hebben geleid tot moordpartijen.[74] Deze negatieve reputatie wordt voortgezet in de *Metamorfosen*, ondanks hun religieuze aard. Een derde punt is dat de heksen worden aangesproken als de goede Maria (*Meroe bona*) en de goede Martha (*bona Panthia*). Dit gebeurt niet alleen in *Metamorfosen* 1.13, maar ook in *Metamorfosen* 1.15. Deze tegenstrijdigheid tussen hun daden en hun aanspreekvorm is opmerkelijk, maar niet geheel onverklaarbaar. Edelgast, de verteller van dit verhaal, was bang en op deze manier kon hij zijn angst voor Maria en Martha bezweren. Door 'de goede' (*bona*) te koppelen aan de persoon waarvoor hij bang was, probeert hij zijn angsten dus in bedwang te houden. Daarnaast kan het ook een ironisch element zijn. De *Metamorfosen* is een satirisch werk en Apuleius kan gebruik hebben gemaakt van ironie en daarmee extra nadruk te leggen op de tegenstelling tussen goed en slecht om de lezer te vermaken.

De eerste twee heksen die in de *Metamorfosen* worden beschreven zijn dus Maria en Martha. Van deze twee vrouwen wordt Maria het uitgebreidst besproken en zij wordt neergezet als een tamelijk oude vrouw die mannen verleidde en hen strafte door middel van haar boze toverkunsten als deze mannen zich misdroegen of als zij haar beledigden. Het gekozen fragment laat zien dat haar daden, evenals die van haar zuster Martha, gruwelijk waren. Maria en Martha zijn niet de enige heksen die worden beschreven in de *Metamorfosen*. Toen Lucius de twee reizende heren achter zich liet en Hypata bereikte, ontmoette hij al snel de derde heks. In Hypata kwam Lucius zijn tante Rosamunde tegen. Zij waarschuwde hem voor Allerlief, de vrouw van zijn gastheer Milo. Allerlief wordt beschreven als een eersterangs heks, die door middel van boze kunsten en verleidingstactieken haar lusten vervulde. Wanneer zij gegrepen werd door charmes van jongemannen, deed zij er alles aan om hen in haar macht te krijgen. Raakten deze jongemannen uitgekeken op haar of beledigden zij haar, dan veranderde zij hen in dieren of stenen, of liet ze hen zelfs verdwijnen.[75] Lucius liet zich niet afschrikken door deze waarschuwing en hij probeerde dichter tot Allerlief te komen om praktijkervaring op te doen

[74] Livius, *Ab Urbe Condita* 39.8. Enig bronkritiek is van belang bij Titus Livius. Het is mogelijk dat hij de Bacchuscultus negatiever heeft afgeschilderd dan het in werkelijkheid was vanwege zijn afkeer van niet-Romeinse godsdiensten. Verder stond Livius op goede voet bij keizer Augustus, wiens streven was terug te keren naar de normen en waarden van de Republiek, de *mos maiores*. Desalniettemin heeft de Bacchuscultus een enigszins negatieve stereotypering in de bronnen en het feit dat er een senaatsbesluit is geweest in 186 voor Christus over het vervolgen van leden van de cultus bevestigt dat het niet bij iedereen geliefd was. Daarentegen in de *Apologia* 55.8-11 worden ingewijden in de Bacchuscultus aangesproken door Apuleius, dit zijn met name heren van goede afkomst. Hieruit blijkt dat in de tweede eeuw de devotie en vroomheid aanzienlijker was. Een reden hiervoor is dat de cultus was ingeburgerd in het Romeinse pantheon, en zij er dus meer mee vertrouwd waren dan toen de cultus net zijn intrede had gedaan in de Romeinse samenleving.

[75] Apuleius *Metamorfosen* 2.5.

wat betreft de magische praktijken. Hij wilde dit proberen door Loesje, een slavin van Milo en Allerlief, voor zich te winnen. En dat lukte.

Op een dag kwam Loesje bang bij Lucius en vertelde hem over haar meesteres Allerlief en de geheimen van het huis. Deze geheimen mocht zij niet prijsgeven, maar zij vertrouwde Lucius toe deze niet te delen. Zij begon haar verhaal: "[…] *Nu kom jij alles te weten over ons huis, nu kom jij de wonderbare geheimen van mijn gebiedster te weten waarmee zij schimmen der gestorvenen volgzaam stemt en verwarring onder de sterren sticht, waarmee zij goddelijke machten haar wil oplegt, en de elementen tot haar dienstknechten maakt... En nimmer steunt zij zozeer op de onstuitbare kracht van deze kunst dan wanneer zij een begerig oogje laat vallen op een leuke, mooie jongen, hetgeen haar vrij geregeld overkomt*."[76] Daarna vertelde Loesje over een van de meest recente betoveringen van haar meesteres en de metamorfoses die zij met haar toverspreuken teweegbracht. Door Loesje werd uitvoerig beschreven hoe de werkplaats van Allerlief eruitzag en welke ingrediënten zij gebruikte voor haar boze toverspreuken. De werkplaats wordt beschreven als dodelijk, vol met verschillende soorten geurwerk, onderdelen van begraven lijken en loden plaatjes met geheime opschriften. Naast deze gebruikelijke spullen, vertelde Loesje, maakte Allerlief ook gebruik van bronwater en berghoning bij het beoefenen van haar toverkunst.[77] In dat verhaal kwam tevens naar voren dat niet alleen Allerlief, maar ook Loesje *zeer slecht bekendstaan als beoefenaarsters van de toverkunst*.[78]

Lucius was uitermate opgewekt en wilde uit eerste hand kennis opdoen van deze magische praktijken. Daarom vroeg hij aan Loesje of hij aanwezig mocht zijn wanneer Allerlief te werk zou gaan. Loesje hield dit in eerste instantie af, maar gaf uiteindelijk toe. Lucius mocht in het geheim meekijken naar de metamorfose van haar meesteres en zag hoe Allerlief door middel van een toverzalfje veranderde in een uil. Lucius stond perplex en wilde meer. Hij wilde zelf ook veranderen in een machtige vogel en na enig aandringen haalde hij Loesje over om dat toverzalfje voor hem te halen. Voordat Lucius metamorfoseerde vroeg hij nog naar het tegengif om de betovering ongedaan te kunnen maken. Loesje verzekerde hem dat Allerlief haar alles had geleerd om dit te bewerkstelligen en dat dit kon met simpele kruiden zoals dille en laurierbladeren in bronwater.[79] Niet veel later smeerde Lucius zich in met het zalfje en veranderde niet in een vogel maar een ezel.[80] Hij was woest op Loesje omdat zij met opzet het

[76] Apuleius *Metamorfosen* 3.15.
[77] Apuleius *Metamorfosen* 3.17.
[78] Apuleius *Metamorfosen* 3.16.
[79] Apuleius *Metamorfosen* 3.23.
[80] Apuleius *Metamorfosen* 3.24.

verkeerde zalfje zou hebben gepakt; Lucius was betoverd door Loesje en zelf slachtoffer geworden van magische praktijken.

Naast Maria, Martha, Allerlief en Loesje komen er nog een aantal heksen voor in de *Metamorfosen*. Zij worden niet bij naam genoemd, maar hun karakters en magische praktijken worden op een soortgelijke manier beschreven. In het tweede boek komen enkele heksen voor die opzoek zijn naar *stoffelijke resten en snippers van lijken*[81] om daarmee hun boze toverkunsten te verwezenlijken. Deze heksen zijn 'oude toverkollen', 'weerzinwekkende wezens', 'valse wijven' die in de gedaante van een dier grepen wat ze nodig hadden. Zij konden iedereen misleiden met hun helse machten, zelfs de Zon en Rechtvaardigheid en gebruikten vreselijke toverspreuken en zwarte kunsten.[82] Hetzelfde geldt voor de heks die verschijnt in boek IX. Ook zij wordt beschreven als een oude vrouw, een 'toverkol' die beschikte over bovennatuurlijke krachten en werkte met tovermiddelen en vervloekingen. Deze heks werd opgezocht door een vrouw die haar man had bedrogen. Zij wilde haar man tot bedaren brengen en hoopte op een verzoening. Mocht dat niet lukken, dan mocht de heks een kwaadaardige macht op hem loslaten en zo geschiedde.[83]

De heksen die in *Metamorfosen* worden beschreven zijn allemaal oude vrouwen. Alleen Loesje is hierop een uitzondering. Deze vrouwen hielden zich bezig met boze toverkunsten en zwarte magie en konden met hun bovennatuurlijke macht de natuurlijke orde ontwrichten. Zij werkten in de nacht, op een geheime locatie, zonder pottenkijkers. Deze heksen werkten hoofdzakelijk alleen of werkten samen met andere heksen, buitenstaanders waren absoluut niet toegestaan bij hun magische praktijken. Ze maakten gebruik van alledaagse geurstoffen en kruiden, maar ook van beenderen van overledenen en plaatjes met geheime opschriften. Zij handelden uit verlangen en lust en waren uit op persoonlijk gewin.[84] Dit is het stereotype beeld van vrouwen die zich met magische praktijken bezighielden dat in de *Metamorfosen* naar voren komt.

[81] Apuleius *Metamorfosen* 2.20.
[82] Apuleius *Metamorfosen* 2.20-23.
[83] Apuleius *Metamorfosen* 9.29-31.
[84] Dit topos komt overeen met eerdere bevindingen van Stratton rondom vrouwen die zich bezighielden met magische praktijken in werken van verschillende antieke schrijvers.

2.3 Zieners en oplichters

De *Metamorfosen* kennen niet alleen heksen maar ook zieners. In de *Apologia* werden zij kort besproken door Apuleius. Hij gebruikte hierbij verschillende termen voor dezelfde personen, namelijk 'magiër', 'ziener', 'tovenaars' en 'waarzeggers'. Zij worden hoofdzakelijk beschreven als religieuze functionarissen die gebruik maakten van goede magische toverspreuken om zo voorspellingen en waarzeggingen te doen. Deze jongens waren mooi, gezond, welbespraakt en intelligent. In een magische ceremonie raakten zij in een trance en konden vervolgens een voorspelling doen.[85] Apuleius is in zijn *Apologia* dus zeer tevreden over het werk van waarzeggers.

Op het eerste gezicht wordt deze positieve houding voortgezet in de *Metamorfosen*. Tijdens een diner bij Milo wist Lucius uit eigen ervaring te vertellen dat hij een ziener (*Chaldaeus*) had ontmoet in Corinthe. Hij had deze ziener geraadpleegd over de opbrengsten van zijn reis en hij voorspelde dat: "[…] *aan de ene kant zou mijn reputatie aardig opbloeien, aan de andere kant zou ik een lang verhaal worden, een fantastische geschiedenis, ja, hele boeken!*"[86] Een uiterst interessante en ironische voorspelling, geschreven door Apuleius. De lezer weet immers dat Lucius in een ezel zal veranderen en dat zijn avonturen in verschillende boeken zijn opgeschreven. Toch wordt de geloofwaardigheid van deze ziener, die van Scherpenzicht heet, in twijfel getrokken. Milo en de rest van de inwoners van Hypata kenden deze man en zij stellen dat "[…] *bij ons heeft hij evenzo aan velen vele zaken onthuld en daarmee een niet gering kostje verdiend, ja, vette winsten opgestreken* […]."[87] Een dag werd hij tijdens een divinatie uit zijn concentratie gehaald door een onvoorziene verrassing, een kus van een jonge edelman, vertelde Milo. Hierdoor vergat hij waarmee hij bezig was en viel hij door de mand; deze ziener zag niet wat er zou komen en bleek een oplichter te zijn.

Dat in de *Metamorfosen* een enigszins dubieus beeld geschetst wordt van zieners blijkt ook uit het verhaal rond de tweede ziener genaamd Hocuspocus. Deze ziener had een uitstekende reputatie en verrichtte een groot wonder. Hij bracht een overledene kortstondig tot leven om achter de aard van zijn dood te komen.

[85] Apuleius *Apologia* 42.6-43.8.
[86] Apuleius *Metamorfosen* 2.12.
[87] Apuleius *Metamorfosen* 2.13.

Daarop nam de oude man opnieuw het woord. "Wat is waarheid?" vroeg hij. "Laat ons het oordeel hieromtrent overlaten aan de goddelijke voorzienigheid. Hier is Hocuspocus, Egyptes ziener nummer een, met wie ik al een tijd geleden afspraken heb gemaakt. Tegen een aanzienlijke vergoeding zal hij de geest van deze overledene kortstondig terughalen uit de onderwereld en zijn lichaam doen opstaan uit de dood." En met die woorden haalde hij een jongeman erbij die linnen kleren droeg, met sandalen van palmbladeren aan de voeten, het hoofd volkomen kaalgeschoren. De oude kuste hem langdurig de handen en raakte zelfs zijn knieën aan. "Ontferm u, priester!" zei hij. "Ontferm u! Bij de hemelse sterren en de helse machten, bij de natuurlijke elementen en de nachtelijke stilten, bij de heiligdommen van Coptus en het wassen van de Nijl en de mysteriën van Memphis en de ratels van Pharus: schenk hem voor even het genot van de zon, giet in zijn voor eeuwig geloken ogen een zweem van licht. Wij bieden geen verzet en willen de aarde niet ontzeggen wat haar toekomt, wij zoeken slechts de troost van wraak en vragen daartoe een korte spanne van leven." De ziener werd zienderogen genadig gestemd. Hij nam een of ander kruidje en legde dat de dode op de mond, en iets anders op de borst. Daarop wendde hij zich oostwaarts, riep zwijgend de rijzende kracht van de verheven Zonnemacht aan en wist met de aanblik van dit indrukwekkende tafereel aller aandacht te boeien. Halsreikend zagen de aanwezigen een groot wonder tegemoet.

(*Metamorfosen* 2.28)

Dit fragment toont dat de ziener werd beschreven als een religieuze functionaris uit Egypte; hij werd priester genoemd en werkte samen met de goddelijke voorzienigheid. Het was een jongeman die was gekleed in linnen. Dit was een van de zuiverste materialen dat werd gebruikt als kleding van de priesters der Egyptenaren volgens Apuleius.[88] Dit beeld komt overeen met het beeld van zieners dat Apuleius in de *Apologia* heeft geschetst. Toch zijn er twee opmerkelijke elementen in het verhaal rondom Hocuspocus. Ten eerste wordt in dit fragment aangegeven dat hij tegen een aanzienlijke vergoeding zijn dienst zou verlenen. Ten tweede bedreigt de ziener de dode man nadat hij zegt dat hij met rust gelaten wil worden: "[…] *"Niets daarvan!" riep hij, "Vertel de mensen liever alles en breng de geheimenissen van je dood aan*

[88] Apuleius *Apologia* 56.1-2.

het licht! Of geloof je misschien niet dat ik met mijn vervloekingen de Furiën kan aanroepen en je afgematte leden kan laten folteren?" […]"[89] Daarna vertelde de overleden man dat hij door de zwarte kunsten van zijn jonge bruid vergiftigd was. De gebeurtenis werd in twijfel getrokken. De een was van mening dat ze de leugens van een overleden man niet mochten geloven en de ander was van mening dat het bruidje gestraft moest worden. Hoewel de ziener Hocuspocus geprezen werd voor het wonder dat hij had verricht, was het toch niet alleen maar positiviteit.

Er is nog een personage dat kort wordt beschreven als ziener en dat is Allerlief. Tijdens het diner van Milo waarbij ook Lucius aanwezig was, voorspelde Allerlief het weer voor de komende dag terwijl zij tuurde naar een lamp. Door haar echtgenoot werd zij lachend een 'geweldige sibille' genoemd.[90] Deze sarcastische toon van Milo kwam voort uit zijn negatieve ervaring met de waarzegger Van Scherpenzicht. Daarbij ligt in de rest van de Metamorfosen de nadruk vooral op het boze karakter van de heks Allerlief en niet op haar voorspellende gave. In de *Metamorfosen* komen dus meerdere heksen voor en slechts een paar zieners. Stratton stelt dat deze zieners slechts in positieve termen worden beschreven en dat dit in groot contrast is met de heksen.[91] Toch kennen de zieners weldegelijk een dubieuze reputatie. Enerzijds wordt hun geloofwaardigheid en belangeloosheid in twijfel getrokken, terwijl dit belangrijke kwaliteiten waren van zieners. Dit komt doordat ze met de hoge geldbedragen die ze vragen voor hun diensten voornamelijk uit lijken te zijn op persoonlijk gewin. Deze reputatie wordt alleen in mildere termen door Apuleius beschreven. Anderzijds worden ze neergezet als religieuze functionarissen die op klaarlichte dag met behulp van de goddelijke voorzienigheid de toekomst zullen voorspellen. Deze zieners waren dus niet heimelijk met hun voorspellende praktijken bezig.

2.4 Magische of religieuze praktijken

In de eerste zes boeken van de *Metamorfosen* ligt het zwaartepunt op de magische praktijken en in de laatste vijf boeken verschuift dit naar religieuze praktijken. Zoals uit het fragment over de ziener Hocuspocus duidelijk werd, werd hij als priester aangesproken. Was wat hij verrichtte nu magisch of religieus? Hij werkte met kruiden, net als de heksen deden. Hij werkte met overledenen, net als de heksen deden. Hij werkte met bovennatuurlijke krachten, net als de

[89] Apuleius *Metamorfosen* 2.29.
[90] Apuleius *Metamorfosen* 2.11.
[91] Stratton, *Naming the Witch* 110-112.

heksen deden. Daarbij is er zowel bij Hocuspocus als de heksen sprake van persoonlijk gewin. De scheidingslijn tussen magische en religieuze praktijken is dus haarfijn.

Dat blijkt ook uit de beschrijving van de priesters van Dea Syria en de priesters van Isis. De cultus van Dea Syria kent een oosterse oorsprong en gedurende de tweede eeuw voor Christus kwamen Romeinen in aanraking met deze cultus vanwege het contact met Syrische handelaren.[92] Ook de cultus van Isis werd door handelaren over de Mediterrane wereld verspreid. Deze cultus was in de tweede eeuw na Christus ingeburgerd in het Romeins pantheon en vertrouwd.[93] Ondanks dat beide cultussen eenzelfde verspreiding kenden in de Hellenistisch-Romeinse wereld bevond de cultus van Dea Syria zich in de schaduw van andere oriëntaalse cultussen, stelt Nadežda Gavrilović Vitas.[94] In de *Metamorfosen* wordt de cultus van Dea Syria op een negatieve manier beschreven. De priesters worden neergezet als een groep van geperverteerden, die losbandig en onzedelijk gedrag vertoonden. Zij lieten zich vetmesten op kosten van de burgers en vulden zij hun zakken voor hun waarzeggerij. Daarbij was die waarzeggerij een vooraf bedachte truc. De priesters hadden één orakelspreuk bedacht die toepasbaar was op elke vraag.[95]

Daarentegen worden de priesters van Isis in de *Metamorfosen* op een positievere manier beschreven door Apuleius. Isis is de godin die Lucius hielp bij het ontdoen van zijn metamorfose en haar priesters hielpen Lucius in te wijden in haar cultus om de godin te kunnen bedanken. Zij en haar priesters worden dus neergezet als helden van het verhaal, terwijl Lucius bij de priesters van Dea Syria werd uitgebuit als pakezel. Een groot contrast dus tussen de priesters van deze cultussen. Toch zijn er in boek XI ook enkele kanttekeningen te plaatsen. In dit boek wordt duidelijk dat Lucius veel geld moest betalen om in de cultus ingewijd te kunnen worden.[96] Daarnaast maakte deze cultus gebruik van geheime boeken en was er spraken van nachtelijke orakels en meerdere nachtelijke visioenen.[97] Libby betoogt dat de cultus van Isis met haar priesters daarom ook niet veel verschilt met eerdere personages die Lucius tijdens zijn avonturen is tegengekomen, onder andere doordat het tegengif dat Isis bood al bekend was gemaakt door Loesje. Hierdoor is de metamorfose van Lucius terug naar mens een schijnvertoning om de populariteit van de cultus te vergroten.[98]

---

[92] Nadežda Gavrilović Vitas, *Ex Asia Et Syria: Oriental Religions in the Roman Central Balkans* (2021) 152.
[93] Miguel John Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* (Leiden/Boston 2002) 9; Vincent Tran tam Tinh, *Le Culte d'Isis à Pompéi* (Parijs 1964) 25.29.
[94] Gavrilović Vitas, *Ex Asia Et Syria: Oriental Religions in the Roman Central Balkans* 151.
[95] Apuleius *Metamorfosen* 9.8.
[96] Apuleius *Metamorfosen* 11.22; Apuleius *Metamorfosen* 11.28.
[97] Apuleius *Metamorfosen* 11.13; Apuleius *Metamorfosen* 11.29; Apuleius *Metamorfosen* 11.30.
[98] Libby, 'Moons, Smoke, and Mirrors in Apuleius' Portrayal of Isis' 304-305.

De topos van oplichters wordt voortgezet in de beschrijving van de priesters van Dea Syria en ook in de beschrijving van de cultus van Isis. Het verschil tussen de beschrijvingen van de cultussen is echter dat, ondanks overeenkomende kenmerken, de cultus van Dea Syria op een negatievere manier wordt beschreven door Apuleius. Dit is mogelijk te verklaren doordat de cultus van Dea Syria minder tot niet ingeburgerd was in het Romeins pantheon in tegenstelling tot de cultus van Isis. De cultus van Isis was dus vertrouwd voor de Romeinen, terwijl de cultus van Dea Syria nog vreemd voor hen was. Daarbij komen er enkele elementen terug in de beschrijving van de cultus van Isis die ook te lezen zijn bij de beschrijvingen van de heksen. Vooral de nachtelijke werkzaamheden en de geheime teksten zijn elementen waarover te twisten valt of deze magisch of religieus van aard zijn.

2.5 Gender-gerelateerde stereotypering in de Apologia en Metamorfosen

Als er wordt gekeken naar Apuleius zijn definities van magie en magische praktijken zijn er verschillende overeenkomsten te vinden tussen de *Apologia* en de *Metamorfosen*. Magiërs waren van oorsprong priesters en gaven raad. Zij gebruikten hun bovennatuurlijke gaven dus om anderen te kunnen helpen. Met dit begrip van priesters speelt Apuleius ook in de *Metamorfosen*, maar het karakter van deze priesters verandert doordat zij worden neergezet als oplichters die uit waren op geld en gebruik maakten van de goedgelovigheid van de mens. Heksen komen niet uitgebreid ter sprake in de *Apologia*, maar er zijn overeenkomsten tussen de praktijken die als magisch worden bestempeld in beide werken. Met name dat magische praktijken in het geheim gebeurden, met allerlei kruiden en beenderen van overledenen. Deze vrouwen worden neergezet als oude, wrede, moordlustige wijven die hun lusten niet in bedwang konden houden en pakten wat ze wilden.

Het grootste verschil tussen de *Apologia* en de *Metamorfosen* is de genderverhouding van de personen die zich bezighielden met magische praktijken. In de *Apologia* worden slechts vier vrouwen genoemd die zich bezighielden met magische praktijken. Een van deze vrouwen was een heks en de overige drie vrouwen waren de Helena, Circe en Venus die worden beschreven door Homerus. De grootst vertegenwoordigde groep van personen die zich bezighielden waren mannen (Grafiek A). In de *Metamorfosen* is deze genderverhouding omgekeerd. Daar is de grootst vertegenwoordigde groep de vrouwen die zich bezighielden met magische praktijken en de minst grote groep de mannen en eunuchen (Grafiek B).

Daarnaast wordt in de *Metamorfosen* met krachtigere en negatievere termen gesproken over heksen. Ook de priesters en zieners hebben in de *Metamorfosen* een dubieuze reputatie, maar zij worden beschreven in mildere termen. De priesters van Dea Syria zijn de uitzondering hierop, zij worden neergezet als een groep losbandige geperverteerden. Deze uitzondering past in de gender-gerelateerde stereotypering die terug te vinden is in de *Apologia* en de *Metamorfosen*. De priesters van Dea Syria zijn eunuchen en Apuleius zet hen neer als nichten en daarmee als vrouwelijke types. Net als de heksen in de *Metamorfosen* worden zij in krachtigere en negatievere termen beschreven. In de *Apologia* zijn de personen die worden gelinkt aan magische praktijken hoofdzakelijk mannen. De mannen lijken dus degenen te zijn die de goede magische - eigenlijk religieuze - praktijken uitvoeren. Dat de reputatie van de zieners in de *Metamorfosen* enigszins dubieus is, heeft waarschijnlijk te maken met het genre van de werken. De *Metamorfosen* zijn geschreven om de lezer te vermaken, terwijl bij het pleidooi van Apuleius de rechters moesten worden overtuigd van zijn onschuld. Het is dus van belang om magiërs zo goed mogelijk neer te zetten. Vandaar dat de scheidingslijn tussen magie en religie, en zelfs tussen magie en filosofie, zo haarfijn is.

Conclusie

Het is duidelijk dat er in de *Apologia* en de *Metamorfosen* sprake is van stereotypering van de personen die zich bezighielden met magische praktijken. Daarbij is deze stereotypering gender-gerelateerd. Deze gender-gerelateerde stereotypering is deels te verklaren vanwege het genre van de beide werken. In de *Apologia* worden magiërs en magische praktijken op een positievere manier beschreven dan in de *Metamorfosen*. Apuleius heeft dit gedaan omdat hij zichzelf probeerde vrij te pleiten van de aanklacht die tegen hem was ingediend. Daarentegen zijn de *Metamorfosen* geschreven om de lezer te vermaken. Krachtigere termen, ironie en expliciete beschrijvingen bewerkstelligen dit.

In de *Apologia* schets Apuleius dus hoofdzakelijk een positief beeld van magische praktijken. Deze praktijken werden hoofdzakelijk uitgevoerd door mannen en waren niet per definitie magisch, maar ook religieus, filosofisch en medisch van aard. De belangrijke, geleerde mannen hielden zich dus bezig met goede 'magische' praktijken; zij hielpen anderen, voorspelden de toekomst, of het genazen iemand van zijn of haar ziekte.

Daarnaast wordt in de *Apologia* ook de vulgaire definitie van magiër gegeven. Deze definitie kende een negatievere connotatie en werd gebruikt door zijn aanklagers om Apuleius te vervolgen vanwege boze toverkunsten. Apuleius betoogt dat zijn aanklagers onwetenden zijn die leugens verspreidden vanwege hun jaloezie en hun angst om geld te verliezen dat Pudentilla zou nalaten als zij kwam te overleiden. Zo'n aanklacht was een manier om de sociale controle te behouden. En in de *Apologia* kan worden gelezen dat een dergelijke aanklacht wegens magische praktijken vaker werd gedaan, met name tegen filosofen met hun bovennatuurlijke retoriek en kennis. Zij werden neergezet als verdachte figuren die mensen op verkeerde ideeën brachten en zij brachten daarmee de sociale orde in gevaar.

In de *Metamorfosen* verschuift de focus van mannen die zich met 'magische' praktijken bezighielden, naar vrouwen die met hun boze toverkunsten hun lusten najoegen en daarbij niemand spaarden. Om deze kwade kunsten te bewerkstelligen maakten de heksen gebruik van verschillende kruiden en zalfjes, beenderen van overleden personen en geheime spreuken. Ze ontregelden de natuurlijke orde en konden iedereen misleiden. Zij handelden in de nacht, alleen of met andere heksen als hun handlangers. Slachtoffers van hun praktijken waren mannen die werden verleid en betoverd. Als dit beeld wordt vertaald naar de antieke samenleving kunnen enkele zorgen van elite mannen zichtbaar worden. Gedurende de oudheid waren er steeds meer vrouwen die meer zeggenschap, rijkdom en macht verkregen en daarmee de positie van de mannen in gevaar brachten. Om terug te komen op de woorden van Stratton, deze verbeelding

van vrouwen als moordlustige heksen zegt mogelijk meer over de zorgen van elitaire mannen dan waarmee deze vrouwen in de praktijk bezig waren.

Bibliografie

Beard, M., John North en Simon Price, *Religions of Rome* vol. 1 (Cambridge 2000).

Bradley, K., 'Apuleius *Apology*. Text and Context' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 23-34.

Foxhall, L., *Studying Gender in Classical Antiquity* (Cambridge 2013).

Gaisser, J.H., 'How Apuleius Survived. The African Connection' in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 52-65.

Gavrilović Vitas, N., *Ex Asia Et Syria: Oriental Religions in the Roman Central Balkans* (2021).

Graf, F., *Magic in the Ancient World*, vert. F. Philip (Londen 1997).

Graverini, L., *Literature and Identity in the* Golden Ass *of Apuleius*, vert. B. Todd Lee (2012).

Harrison, S.J., *Apuleius. A Latin Sophist* (Oxford 2000).

Haskins, S.L., 'A Gendered Reading for the Character of Psyche in Apuleius' *Metamorphoses*' in: *Mnemosyne. A Journal of Classical Studies* (2014) 247-269.

Hunink, V., 'Nawoord' in: *Apuleius. De Gouden Ezel* vert. V. Hunink (2012) 351-367.

Libby, B.B., 'Moons, Smoke, and Mirrors in Apuleius' Portrayal of Isis' in: *The American Journal of Philology* vol. 132, no. 2 (2011) 301-322.

Meyer M. en Paul Mirecki, 'Introduction' in: Marvin Meyer en Paul Mirecki (ed.), *Ancient Magic and Ritual Power* (2001) 1-10.

Noreña, C.F., ‘Authority and Subjectivity in the *Apology*’ in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 35-51.

Perry, B.E., 'An Interpretation of Apuleius' Metamorphoses' in: *Illinois Classical Studies* vol. 41, no. 2 (2016) 405-421.

Rives, J.B., ‘Magic in Roman Law: The Reconstruction of a Crime’ in: *Classical Antiquity*, vol. 22, no. 2 (2003) 313-339.

Scott, J.W., ‘Gender: A Useful Category of Historical Analysis’ in: *The American Historical Review* vol. 91, no. 5 (1986) 1053-1075.

Stone, D.L., ‘Identity and Identification in Apuleius’ *Apology*, *Florida*, and *Metamorphoses*’ in: Benjamin Todd Lee, Ellen Finkelpearl, en Luca Graverini (ed.) *Apuleius and Africa* (2014) 154-173.

Stratton, K.B., *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* (2007).

Tran tam Tinh, V., *Le Culte d’Isis à Pompéi* (Parijs 1964).

Vallette, P., *L’Apologie d’Apulée* (1908).

Van der Paardt, R., ‘Voorwoord’ in: *Apuleius Toverkunsten. Pleidooi na een aanklacht wegens magische praktijken*, vert. V. Hunink (1992).

Versluys, M.J., *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* (Leiden/Boston 2002).

Winkler, J.J., ‘Auctor & Actor: Apuleius and His Metamorphosis’ in: *Pacific Coast Philology* vol. 14 (1979) 84-91.

Appendix

Database

Passage	Persoon	Geslacht	Korte beschrijving van de passage
***Apol.* 1.5**	Apuleius	M	Apuleius begint zijn pleidooi en deelt dat hij wordt aangeklaagd voor boze toverkunsten.
***Apol.* 2.2**			Apuleius bestempelt de aanklacht als valse beschuldiging.
***Apol.* 7.1**			Tandpasta wordt bestempeld als vergif.
***Apol.* 9.1-5**			Een lofdicht wordt bestempeld als magische bezigheid.
***Apol.* 14.5**			De spiegel toont op wonderlijke wijze een beeld dat zowel gelijkend is als beweegt, en bij elke knik van de bijbehorende mens meebeweegt.
***Apol.* 17.3**	Apuleius	M	Op de dag dat Apuleius in Oea was aangekomen zou hij meer slaven vrij hebben gelaten dan waarmee hij was gekomen. Dit zou ook een staaltje van magie kunnen zijn.
***Apol.* 25.4**			Apuleius begint met de uiteenzetting van aanklacht magie, de grotere aantijgingen.
***Apol.* 25.8**			Apuleius vraagt aan zijn aanklagers: wat is een magiër?
***Apol.* 25.9-11**	Magiër	M	Definitie van een magiër volgens Apuleius. Hij geeft hier de definitie die

			zijn oorsprong vindt bij de Perzen.
***Apol.* 26. 1-3**			Apuleius over de kunst van het zijn van magiër.
***Apol.* 26.5**			Citaat Plato: τὰς δὲ ἐπῳδὰς εἶναι τοὺς λόγους τοὺς καλούς. Vertaling: *En magische spreuken zijn goede woorden*.
***Apol.* 26.6-7**	Magiër	M	Apuleius geeft de vulgaire betekenis van een magiër.
***Apol.* 27.1-4**	Anaxagoras Leucippus Democritus Epicurus Epimenides Orpheus Pythagoras Ostanes Socrates Plato	M M M M M M M M M M	Apuleius bestempeld de verwijten als gangbare verwijten tegen de filosoof door de onwetende.
***Apol.* 27.12**			Apuleius is kritisch over de bewijzen en vraagt zich af of de aanklagers hiermee magische praktijken willen bewijzen.
***Apol.* 28.4-6**			Apuleius ligt toe hoe hij de rest van zijn pleidooi wil doen.
***Apol.* 29.1-6**			Het kopen van vissen is een zwaarwegende aanwijzing voor de magische praktijken van Apuleius.
***Apol.* 29.9-30.1-2**	Aemilianus	M	Apuleius noemt Aemilianus een magiër omdat hij van dergelijke zaken afweet.
***Apol.* 30.6-10**			Vergilius over magische praktijken.
***Apol.* 30.13**			Citaat Laevius vertaling: *Tovermiddeltjes haalt men erbij: stenen om*

			liefde op te wekken, magische schijfjes, en nagels, linten, wortels, kruiden, kleine takjes, dubbelstaartige hagedisjes, lokaas van het hinnikend dier.
***Apol.* 31.1**			Apuleius stelt dat duidelijk is dat dergelijke middelen die worden benoemd in het citaat van Laevius bruikbaar zouden zijn voor magische praktijken (volksgeloof). Vis alleen bruikbaar is om mee te koken.
***Apol.* 31.2-4**	Pythagoras	M	Apuleius over Pythagoras, leerling van Zoroaster.
***Apol.* 31.5-8**	Heks Proteus Odysseus Aeolus Helena Circe Venus	V M M M V V V	Homerus beschrijft een heks, en magische praktijken in de *Ilias*.
***Apol.* 31.9**			Mercurius, Venus, de Maan, en Trivia worden aangeroepen bij magische handelingen.
***Apol.* 32.1-8**			Apuleius stelt een hypothetische vraag aan Aemilianus; wat als vissen wel een magisch effect zouden hebben?
***Apol.* 34.5**			Apuleius vertelt over twee vissoorten die verdacht lijken vanwege hun (enigszins dubbelzinnige) naam. Deze vissoorten zouden kunnen

			worden gebruikt voor liefdestoverdrankjes.
***Apol.* 36.7**			Nadat Apuleius heeft verteld over de waarde van onderzoek naar vissen, vraagt hij of hij wat voor mag lezen uit zijn boeken over magie.
***Apol.* 38.7**			Apuleius begint zijn opsomming met vissennamen, die hij van het Grieks naar het Latijn heeft vertaald. Deze namen zouden magisch kunnen klinken, maar dat komt doordat hij nieuwe vertalingen heeft moeten bedenken.
***Apol.* 40.2-4**	Magiër Dokter Filosoof	M M M	Apuleius vergelijkt magiër met een dokter en filosoof.
***Apol.* 40.7**			Apuleius verbergt zijn handelingen niet, iedereen mag aanwezig zijn en daarom is hij geen magiër.
***Apol.* 41.3**	Ziener Filosoof	M M	Apuleius zet de ziener en filosoof naast elkaar.
***Apol.* 41.5-7**	Apuleius	M	Apuleius beëindigt zijn verwerping dat hij vis zou gebruiken voor magische praktijken.
***Apol.* 42.2-3**	Apuleius	M	Apuleius beschrijft de aanklacht met betrekking tot de epileptische slaaf Thallus.
***Apol.* 42.4-5**			Magische formules worden gebruikt voor voorspellingen en waarzeggerij, volgens het gewone volk en de

			gezaghebbende geleerden.
***Apol*. 42.6-8**	Nigidius	M	Apuleius geeft twee voorbeelden van de filosoof Varro over zieners.
***Apol*. 43.1-3**	Magiër	M	Apuleius verwoordt zijn gedachtes over tussenliggende goddelijke machten, en over het bewustzijn.
***Apol*. 43.4-6**	Aspirant-ziener	M	Apuleius beschrijft aan welke voorwaarden een aspirant-ziener zou moeten voldoen.
***Apol*. 43.8-10**			Apuleius stelt dat Thallus vanwege zijn epilepsie eerder een dokter nodig heeft dan een magiër.
***Apol*. 44.1**	Apuleius	M	Thallus is een keer in het bijzijn van Apuleius gevallen vanwege zijn epilepsie en dat is de reden om Apuleius aan te klagen voor het betoveren van de slaaf.
***Apol*. 45.2-5**			Apuleius vraagt wat geloofwaardiger is, een toverspreuk of een ziekte.
***Apol*. 45.6**			Apuleius vraagt om de namen van hen die bij de zogenaamde seance met Thallus aanwezig waren, en kreeg slechts die van de aanklager Sicinius Pudens, een van de aanklagers.
***Apol*. 46.1**			Apuleius wijst op de leugens en tactiek van de advocaat van Aemilianus.

***Apol.* 47.1-5**			Concluderende woorden rondom Thallus en Apuleius zijn notie van magie.
***Apol.* 48.1-2**	Apuleius	M	Apuleius begint over de epileptische vrouw, die ook door hem betoverd zou zijn.
***Apol.* 48.6-7**			Apuleius vleit Maximus voor het stellen van een scherpe vraag rond de zogenaamde betovering van de vrouw.
***Apol.* 48.11**	Apuleius	M	Apuleius stelt dat er geen bewijs is voor het betoveren van de vrouw.
***Apol.* 51.9-10**	Apuleius	M	Concluderende woorden van Apuleius rondom de epileptische vrouw en de zogenaamde betovering.
***Apol.* 53.2**	Apuleius	M	Inleidende woorden van Apuleius wat betreft de beschuldiging van het hebben van magische voorwerpen.
***Apol.* 53.4**			Apuleius citeert Aemilianus en heeft fel kritiek op zijn argumentatie.
***Apol.* 53.8-9**	Apuleius	M	Apuleius stelt dat de verklaring van de ooggetuige juist niet zou wijzen op magische voorwerpen.
***Apol.* 53.12-54.1-2**			Apuleius beweert dat hij Aemilianus zijn argumenten onderuit kan halen in een goed debat.

***Apol.* 54.6-8**			Apuleius somt een aantal zaken op die als magisch bestempeld kunnen worden, maar ook als "gewoon" religieuze handelingen.
***Apol.* 55.8-11**			Apuleius vertelt dat hij in vele mysteriën is ingewijd.
***Apol.* 56.1-2**			Apuleius vertelt over linnen en haar relatie met religieuze zaken.
***Apol.* 56.8**			Apuleius over de onwetendheid en arrogantie van Aemilianus wat betreft religie.
***Apol.* 56.10**			Apuleius vertelt over de geheimhouding van de mysteriën, iets dat algemeen bekend is.
***Apol.* 57.2-3**			Apuleius zet de getuigenis van Iunius Crassus wat betreft zijn observatie van de rook en veren uiteen.
***Apol.* 58.2**	Apuleius Quintianus	M M	Apuleius vertelt hoe Crassus dit geweten zou hebben, terwijl hij niet in zijn huis aanwezig was.
***Apol.* 58.5**			Apuleius vertelt over het gebruik van vogels bij magische praktijken die volgens Crassus plaats zouden hebben gevonden.
***Apol.* 58.8**			Discussie over de kleur van de (nacht)rook.
***Apol.* 61.1-2**			Apuleius leidt een volgende beschuldiging, die van het houten beeldje in.

***Apol.* 61.4**			De nadruk wordt gelegd op het punt dat het beeldje in het geheim zou zijn vervaardigd.
***Apol.* 61.6-8**			De antwoorden van Cornelius Saturnius op de vragen van de rechtbank.
***Apol.* 62.3-4**			Apuleius benadrukt de leugens van de aanklagers.
***Apol.* 63.1-9**			Apuleius wijdt uit over de derde leugen met betrekking tot het beeldje.
***Apol.* 64.8**			Apuleius stelt dat hij zijn Godheid tot zichzelf houdt, en niet verplicht is te delen wie/wat hij vereert.
***Apol.* 65.1**			Apuleius over het materiaal van het beeldje.
***Apol.* 65.5**			Als antwoordt op het materiaalgebruik, twee passages uit *De Wetten* van Plato: *Wat wijgeschenken voor de Goden betreft: een redelijke man dient redelijke geschenken op te dragen. Welnu, de grond en de haard van het woonhuis zijn voor iedereen aan alle Goden toegewijd; laat dan ook niemand een tweede maal aan de Goden toewijden wat hun reeds is toegewijd.*
***Apol.* 65.7**			Als antwoordt op het materiaalgebruik, twee passages uit *De Wetten* van Plato: *Goud en zilver, zowel*

			bij particulieren als in tempels, zijn in andere staten dingen die de naijver opwekken; ivoor, komend van een lichaam dat zijn ziel heeft verloren, is geen rein wijgeschenk; ijzer en brons zijn oorlogswerktuigen; hout echter, als het uit één stuk is - en dat geldt ook voor steen - mag men als wijgeschenk in de openbare tempels opdragen zoveel als men wil.
***Apol.* 66.3**			Apuleius leidt het laatste onderdeel van de verdediging in, en stelt dat jaloezie de reden is geweest van deze rechtszaak.
***Apol.* 67.1**			Concluderend over Apuleius verdenking van jaloezie bij de aanklagers.
***Apol.* 67.2-4**			Apuleius brengt vijf zaken ter sprake betreffende het huwelijk met Pudentilla en deze aanklacht.
***Apol.* 69.4**			Na gezegd te hebben dat een huwelijk het beste medicijn zou zijn voor de slechte toestand van de gezondheid van Pudentilla, stelt Apuleius dat dit plan veel bijval kreeg van anderen.
***Apol.* 70.3**			Apuleius stelt dat er geen probleem was geweest als Pudentilla met de

			broer van Aemilianus zou zijn getrouwd.
***Apol.* 71.1**			Apuleius benadrukt de eigen keuze van Pudentilla.
***Apol.* 78.2**			Apuleius vertelt hoe Pontianus is beïnvloed door Rufinus en tekeergaat tegen zijn moeder Pudentilla.
***Apol.* 78.5**			Apuleius vertelt over hoe Pudentilla naar het platteland is vertrokken nadat haar zoon van mening was veranderd.
***Apol.* 79.1-2**			Apuleius vertelt verder over de brief die is geschreven door Pudentilla.
***Apol.* 79.4**	Apuleius	M	Apuleius maakt hetzelfde punt als hierboven: 'Pudentilla schrijft dat je een magiër bent, dus ben je een magiër.'
***Apol.* 79.6**			Apuleius maakt hetzelfde punt als hierboven: 'Maar zij was totaal buiten zichzelf, en dodelijk verliefd op jou.' Goed, dit zij zo. Maar is ieder object van verliefdheid een magiër, wanneer het subject dat toevallig schrijft?
***Apol.* 80.1**			Apuleius over de gemoedstoestand van Pudentilla.
***Apol.* 80.5**			De brief wordt voorgelezen en Apuleius onderbreekt dit om een punt te maken.

***Apol.* 81.1**			Apuleius over het eind van de eerste brief.
***Apol.* 82.1-4**	Apuleius	M	De desbetreffende woorden van Pudentilla worden voorgedragen: *Apuleius is een magiër, en ik ben door hem betoverd, en ben verliefd op hem! Kom dus naar me toe, zolang ik nog bij zinnen ben.* [...], werden door Rufinus geïsoleerd en uit hun context gelicht. [...] Je hoefde alleen maar te constateren dat de vrouw magie bekende.
***Apol.* 82.6**	Apuleius	M	Apuleius vertelt hoe Rufinus op het forum telkens schreeuwde dat Apuleius een magiër is en dat zijn echtgenote dat bevestigde.
***Apol.* 83.1**	Apuleius	M	De woorden van Pudentilla in context: *Toen ik om deze redenen besloten had te gaan trouwen, was jij degene die mij ertoe overhaalde juist aan hem de voorkeur te geven boven alle anderen. Jij bewonderde de man, en wilde hem graag via mij in de familie brengen. Maar nu onze boosaardige aanklagers jou van gedachte hebben doen veranderen, nu ineens is Apuleius een magiër en ben ik door hem betoverd,*

			en ben ik verliefd op hem! Kom dus naar me toe, zolang ik nog bij zinnen ben.
***Apol.* 83.5**			De brief van Pudentilla is daar om Apuleius juist van de aanklacht vrij te spreken, stelt hij.
***Apol.* 84.1-2**			Eind van de brief van Pudentilla: *Ik ben noch betoverd noch verliefd. Het lot…*
***Apol.* 84.3**			Pudentilla legt de reden om te trouwen bij het lot.
***Apol.* 84.4**			Pudentilla ontkent volgens Apuleius het bestaan van magie met haar woorden.
***Apol.* 87.2**			Apuleius vertelt over andere vervalste (liefdes)brieven tussen Pudentilla en hem.
***Apol.* 90.1**			Apuleius begint over de bruidsschat.
***Apol.* 90.4**			Apuleius over zijn pleidooi, argumentatie en dat hij niet schuldig is aan magische praktijken.
***Apol.* 90.5-6**	Carmendas Damigero Moses Johannes Apollobex Dardanus Zoroaster Ostanes	M M M M M M M M	Apuleius geeft een aantal namen van beroemde magiërs.
***Apol.* 91.1-2**			Apuleius maakt het onderscheid tussen belezenheid en het in de praktijk brengen van de belezenheid.
***Apol.* 91.4**			Apuleius gaat verder met uitleggen dat hij geen reden had om

			Pudentilla te betoveren.
***Apol*. 96.2**			Pontianus had tegen Avitus gezegd blij te zijn met Apuleius als stiefvader, en Aemilianus is aan het stoken volgens Apuleius.
***Apol*. 97.4**	Astrologen	M	Astrologen geraadpleegd voor advies rondom het huwelijk van zijn dochter Pudentilla.
***Apol*. 102.1-4**			Apuleius begint zijn slotwoord.
***Apol*. 102.7**			Apuleius noemt magie voor het laatst, en vraagt zich af wat het doel is van de aanklagers.
***Met*. 1.3**			Lucius hoort twee reizigers spreken over magisch geprevel en zijn aandacht wordt gewekt.
***Met*. 1.8**	Maria	V	Edelgast vertel over Socrates zijn ervaring met Maria en haar daden, toverkunsten en karakter.
***Met*. 1.9**	Maria	V	Er wordt verteld over een aantal daden van Maria.
***Met*. 1.10**	Maria	V	Maria zou worden gestraft voor haar daden maar door middel van haar toverkunsten wist zij dit te ontlopen.
***Met*. 1.11**	Maria	V	Edelgast, enigszins bang na de verhalen, en Socrates gaan slapen.
***Met*. 1.12**	Maria Martha Calypso	V V V	Maria en Martha vallen binnen bij

			Edelgast en Socrates op de kamer.
***Met.* 1.13**	Maria Martha	V V	Maria en Martha beginnen met het straffen van Socrates en Edelgast.
***Met.* 1.15**	Maria	V	Edelgast is in gesprek met zichzelf.
***Met.* 2.1**			Lucius vertelt over Thessalië, thuisland van magische toverformules die over heel de wereld unaniem bewondering oogsten.
***Met.* 2.5**	Allerlief	V	Lucius ontmoet zijn tante Rosamunde en zij waarschuwt hem voor de vrouw van Milo, zijn gastheer.
***Met.* 2.6**			Lucius is niet afgeschrikt door de woorden van zijn tante, maar juist nieuwsgierig.
***Met.* 2.11**	Allerlief	V	Lucius is bij het diner van Milo en Allerlief voorspelt het weer van de komende dag.
***Met.* 2.12**	Waarzegger Van Scherpenzicht	M	Lucius vertelt over een waarzegger uit Corinthe, die ook een voorspelling heeft gedaan over zijn reis.
***Met.* 2.13**	Waarzegger Van Scherpenzicht	M	Milo en Lucius praten verder over de waarzegger.
***Met.* 2.14**	Waarzegger Van Scherpenzicht	M	Milo en Lucius praten verder over de waarzegger, die een oplichter blijkt te zijn.
***Met.* 2.15**	Waarzegger Van Scherpenzicht	M	Lucius zegt nog enkele concluderende woorden met betrekking tot de waarzegger.

***Met*. 2.18**	Loesje	V	Lucius wilde Loesje benaderen om zo ook nader te komen tot Allerlief.
***Met*. 2.20**			Lucius vertelt hoe hij het in Thessalië vindt, als antwoord op de vraag van Rosamunde.
***Met*. 2.21**	Heksen	V	Slaphardt vertelt wat er is gebeurd met hem toen hij op dodenwacht ging.
***Met*. 2.22**	Heksen	V	Lucius vraagt wat het voor een dodenwacht was en Slaphardt antwoordt uitgebreid.
***Met*. 2.23**	Heksen	V	Slaphardt vertelt verder over zijn opdracht als dodenwacht.
***Met*. 2.27**	Anonieme bruid	V	Slaphardt vertelt verder over een oude man naast hem kwam zitten.
***Met*. 2.28**	Hocuspocus	M	Het verhaal over de anonieme bruid graat verder en de ziener Hocuspocus wordt geïntroduceerd.
***Met*. 2.29**	Hocuspocus Anonieme bruid	M V	Slaphardt over de ziener Hocuspocus en zijn wonderen.
***Met*. 2.30**	Heksen	V	Slaphardt vertelt verder over hoe hij, en niet het lijk dat hij moest beschermen, slachtoffer werd van heksen.
***Met*. 3.1**	Waarzegger Van Scherpenzicht	M	Vanwege de feestdag van de Lach wordt Lucius voor de gek gehouden. Hij denkt dat hij rovers heeft vermoord en komt terug op de voorspelling van Van Scherpenzicht.

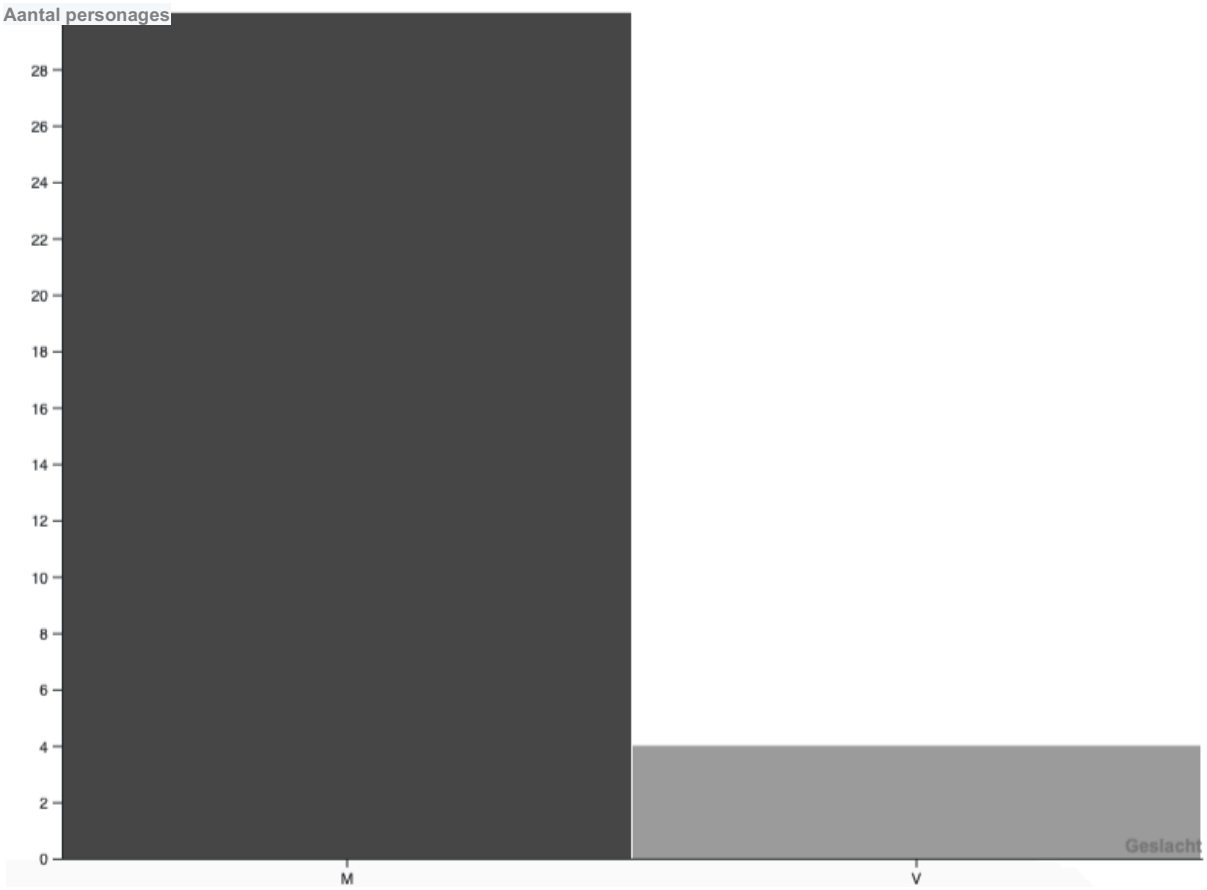
***Met.* 3.15**	Allerlief	V	Loesje vertelt Lucius over Allerlief.
***Met.* 3.16**	Allerlief Loesje	V V	Loesje vertelt Lucius over Allerlief en haar arsenaal aan magische middelen.
***Met.* 3.17**	Allerlief Loesje	V V	Loesje neemt haar mee van geitenleren zakken mee in plaats van dat van de jongen.
***Met.* 3.18**	Allerlief Loesje	V V	Loesje vertelt verder over de werkwijze van Allerlief.
***Met.* 3.19**	Allerlief Loesje	V V	Lucius verzoekt/dwingt Loesje om hem mee te laten kijken als Allerlief weer aan het werk is.
***Met.* 3.20**	Allerlief	V	Loesje vertelt over Allerlief en hoe zij haar rituelen voltrekt.
***Met.* 3.21**	Allerlief Loesje	V V	Loesje vertelt Lucius dat Allerlief zich zal transformeren naar een vogel.
***Met.* 3.22**	Loesje	V	Lucius is onder de indruk en wil zelf ook zo'n transformatie naar een vogel ondergaan.
***Met.* 3.23**	Allerlief Loesje	V V	Loesje vertelt over het tegengif.
***Met.* 3.24**	Loesje	V	Lucius zijn metamorfose naar een ezel.
***Met.* 3.25**	Loesje	V	Lucius kan niet meer spreken en geen gebaren maken en Loesje is van slag.
***Met.* 3.26**	Loesje	V	Lucius is boos op Loesje en voelt zich verraden.
***Met.* 6.16**	Psyche	V	Venus noemt Psyche een heks.
***Met.* 6.26**			Lucius zijn gedachtes over hoe zijn nieuwsgierigheid

			naar toverspreuken hem niets heeft gebracht dan ellende.
***Met.* 7.13**	Strijder	M	Lucius vertelt over de redding van Diana en hem door Strijder.
***Met.* 7.14**			Lucius is nog altijd kwaad op Loesje.
***Met.* 9.8**	Priesters Dea Syria	M/Eunuch	Lucius vertelt over de priesters van Dea Syria, die mensen oplichten met een universele voorspelling.
***Met.* 9.8-9**	Priesters Dea Syria	M/Eunuch	Lucius vertelt over de priesters van Dea Syria en hun oplichtingspraktijken.
***Met.* 9.29**	Heks	V	Lucius vertelt het verhaal over de bakker en zijn vreemdgaande vrouw, die een heks benaderde om het te betoveren.
***Met.* 9.31**	Heks	V	De dochter van de bakker, ziet haar vader in een droom verschijnen en hij vertelt haar dat hij is gedood door boze toverkunsten.

In deze database zijn alle passages uit de *Apologia* en de *Metamorfosen* van Apuleius opgenomen waar magische praktijken, in elke vorm, werden besproken.

Grafiek A

Genderverhoudingen in de *Apologia*



Grafiek B

Genderverhoudingen in de *Metamorfosen*

