

# HERMENEVS

2<sup>e</sup> JAARGANG, AFL. 6 — 15 FEBRUARI 1930

---

UIT DE ANTIEKE FOLKLORE

## IV. Phaidra op den schommel

(b. Verklaringen)

In ver uiteenliggende streken over heel de wereld speelt de schommel als magisch hulpmiddel een belangrijke rol, en dat wel op verschillende wijze. Frazer heeft aan dit magisch schommelen een afzonderlijk artikel gewijd in zijn „Golden Bough”<sup>1</sup> en daarvoor gegevens verzameld uit de meest versprede litteratuur. Het blijkt, dat van dezen ritus meestal of een reinigende of een vruchtbaar makende uitwerking verwacht wordt. Wanneer b.v. in Noord-Borneo de medicijnman een schommel opricht voor het huis van een zieke, dan tracht hij door te schommelen de booze geesten te verdrijven. Tefwijl hier vermoedelijk de verdrijving der daemonen wordt toegeschreven aan de snelle beweging, wordt elders blijkbaar gedacht aan de reinigende werking van lucht en wind. Dat is de opvatting, waaraan Vergilius denkt, als hij Anchises laat verzekeren, dat na den dood sommige schimmen hun misdaden door straffen boeten, maar *aliae panduntur inanes suspensae ad ventos*<sup>2</sup>, en het is merkwaardig, dat de oude Servius in zijn commentaar op deze plaats aan de *oscilla* herinnert, waarvan nog sprake zal zijn. Veel algemeener vindt men echter het schommelen als vruchtbaarheidsritus. Frazer geeft daarvan verschillende voorbeelden, uit Letland en Siam, uit Engelsch-Indië en Celebes; meestal vindt zulk schommelen plaats in het voorjaar, maar ook wel op andere tijdstippen, speciaal de zomer- en de winterzonnwende. Deze voorbeelden kunnen gemakkelijk vermeerderd worden. Zoo vertelde mij een ooggetuige, dat in Thuringen aan den vooravond van een bruiloft de bruid schommelt en door den brui gom geduwd wordt; men verwacht, dat daardoor het huwelijk vruchtbaar zal zijn. Het schijnt, dat bij deze verklaring het volk de reinigings- en de vruchtbaarheidsgedachte verbindt:

---

<sup>1</sup> III 277 vlgg. <sup>2</sup> *Aen.* VI 740.

doordat het onreine wordt mtgebannen, wordt de vruchtbaarheid vermeerderd. Deze verbinding, die meer voorkomt, behoeft ons niet te verwonderen : zij ligt voldoende voor de hand. Een andere vraag is evenwel, of men zoo den oorsprong van het ritueel verklaren kan. Tegenover Nilsson, die in de Attische Aiora een vruchtbaarheidsritus ziet, heeft Deubner sterk het remigings-element naar voren gebracht. In den historischen tijd zullen beide factoren zich hebben doen gelden ; evenwel is de reinigingsgedachte waarschijnlijk eerst opgekomen uit mystiek-wijsgeerige bespiegeling, toen men het vruchtbaarheidssymbool niet meer begreep. Het is dan ook niet zonder meer duidelijk, hoe men door schommelen de vruchtbaarheid meent te bevorderen. Misschien gelukt het ons, daarvoor een verldaring te vinden.

Hleraan zullen wij nu evenwel gedachtig moeten zijn, dat blijkens de vondst van Haghia Triada oorsponkelijk niet de mensch, maar de godheid zelf schommelde. Vergis ik mij niet, dan is er nu aanliding te meer, om ook de Romeinsche *oscilla* in dit verband te betrekken, eenverband, dat door sommigen verdedigd is, maar gewoonlijk bestreden wordt. Wij zagen reeds, dat *oscillum* zoowel een schommel als een bepaald cultusvoorwerp aanduidt; de etymologie van het woord is in de oudheid en in nieuweren tijd verschillend verklaard :<sup>1</sup> ook heeft men wel aangenomen, m. i. ten onreclite, dat aan de fwee beteekenissen twee oorspronkelijk verschillende stammen ten grondslag liggen.<sup>2</sup> *Oscillum* heet n.l. ook een masker, zooals dat door de Romeinsche boeren op het Bacchusfeest aan boomen werd opgehangen. Vergilius schrijft in zijn *Georgica* (II 389 vgl.) : ‘Et te, Bacche, vocant per carmina laeta, tibique / oscilla ex alta suspendunt mollia pinu’, en verzekert dan, dat tengevolge van deze handeling de wijnstok welig uitbot en de vruchtbaarheid bevorderd wordt ‘quocumque deus circum caput egit honestum’. Uit deze toevoeging blijkt, wat trouwens o. a. door Boetticher<sup>3</sup> uit voorstellingen der beeldende kunst is toegelicht, dat de *oscilla* oorspronkelijk Bacchus-maskers waren. Volgens den dichter moest de god het hoofd naar alle kanten richten ; daaruit kan reeds worden afgeleid,

<sup>1</sup> Vgl. Walde s. v. Hij verwerpt de verklaring, die meestal gevolgd wordt: *oscillum* demin. van *osculum* („maskertje”). Soms uit \* *obs-cid-lum* (*ops-kaid-lom*) van *caedo* : „iets, waar men tegenaan stoot” ?

<sup>2</sup> Vgl. Thumeyssen, K. Z. 51 (1923) p. 60.

<sup>3</sup> „Der Baumkultus der Hellenen”, 1856 p. 80 vlgg.

dat de maskers in den wind moesten bewegen en heen en weer schommelen. Daarop ziet ook het epitheton *mollia* : ze moesten van zachte stof zijn, hetzij dan van was of van wol, opdat de wind ze beter bewegen kon. Dat de schommelende beweging een wezenlijk element uitmaakte, blijkt ook uit andere gegevens. De grammaticus Festus leidt het woord af van *os* (hier „masker”) en een ietwat fantastisch werkwoord *cillere*, dat volgens hem gelijk is aan *movere*. En Servius, in een aantekening op de Georgica-plaats, kent nog een anderen vorm van *osdillum*, waarbij een ander symbool van vruchtbaarheid in huis tusschen twee zuilen werd opgehangen, waarna personen, met een gesloten masker voor het gelaat er tegen duwen moesten ‘*et ea ore cillerent, id est moverent*’. Wij mogen dns aannemen, dat het juist aankwam op de schommelende beweging, en dat verschillende verklaringen, die daarmede geen rekening houden, zonder meer af te wijzen zijn.

Op den duur hebben de oscillen hun zover karakter verloren ; men ging ook maskers gebruiken van Silenus en andere hoofdpersonen in den thiasos of Bacchus-processie, en eindelijk werden allerlei wijgaven, die aan een boom opgehangen werden, met dien naam betiteld. Toch schijnt men tot op den huidigen dag de herinnering aan de oorspronkelijke bedoeling bewaard te hebben ; ik twijfel althans niet, wanneer nog heden ten dage de Zmd-Italische boer „Bilder der Heiligen benutzt . . . , um sie an die Fruchtbäume des Gartens zu binden, denn sie schützen und fördern die Fruchtbarkeit”,<sup>1</sup> dat hier een sinds de oudheid ononderbroken lijn gevolgd wordt.

Zoo vinden wij dus in Italië, evenals op Kreta, den ritus van het schommelen der godheid, en hier althans is het duidelijk, dat men daarvan vermeerdering der vruchtbaarheid verwacht. Wanneer wij nu trachten, daarvoor een verklaring te vinden, dan schijnen enkele van de folkloristische gebruiken, door Frazer opgeteekend, den weg te wijzen. In de Rigveda wordt de zon genoemd „de gouden schommel aan het firmament.” Daardoor wordt vermoedelijk, gelijk Frazer zelf opmerkt, het gezang duidelijk van de jongens en meisjes op het Cycladen-eiland Seriphos, wanneer zij op Dinsdag na Paschen schommels hebben opgehangen tusschen de muren aan weerskanten van de nauwe straten. De meisjes schommelen, en als een

<sup>1</sup> Th. Trede—E. Threde, *Bildet aus dem religiösen und sittlichen Volksleben Südtaliens*, 1909 p. 138.

jongeman voorbij wil gaan, laten zij hem niet door. Dan zingt de jongen : „Het goud wordt geschommeld, het zilver wordt geschommeld en ook mijn lieveling met het gouden haar wordt geschommeld”, waarop het meisje antwoordt: „Wie is het, die mij schommelt, dat ik hem mijn gunst mag schenken en een fez voor hem mag werken, geheel met paarden bedekt ?” Het goud, dat geschommeld wordt, zoo zegt Frazer terecht, zal dan wel de zon zijn, en hij had er aan toe kunnen voegen : het zilver duidt dan zeker de maan aan. Dit leidt vanzelf tot de onderstelling, dat men in zeer oude tijden in de beweging van zon en maan een schommelende beweging heeft gezien; het gestadig oprijzen en neerdalen kon gemakkelijk dit beeld te voorschijn roepen. Wanneer men nu nog bedenkt, dat niet alleen de zon, maar ook de maan geacht werd, grooten invloed te hebben op de vruchtbaarheid der velden — immers de maangodin doet den dauw neerdalen, die vooral in warme landen voor den akker onontbeerlijk is<sup>1</sup> — dan schijnt de beteekenis van onze Kretensische Phaidra, die immers maangodin was, duidelijk te worden. Wij hebben dan te doen met een magisch ritueel, dat berust op nabootsende tooverij. Men heeft de maanschijf of een voorstelling der maangodin in schommelende beweging gebracht om te bewerken, dat de maan zich niet verbergen zou, maar in heldere nachten rijkelijk dauw zou schenken. In lateren tijd, toen de oorspronkelijke voorstelling was verbleekt, waren het de menschen zelf en vooral de meisjes, die het schommelen voortzetten als vruchtbaarheidsmagie. Een versterking voor deze verklaring vind ik in een ander gebndk, door Frazer aangehaald. Gedurende het regenseizoen zijn de jonge vrouwen in de Bengaalsche provincie Behar gewoon in huis te schommelen en daarbij bepaalde liedjes te zingen. Zij doen dat precies een maand lang, maar nooit in andere tijden van het jaar. Frazer ziet daarin een poging om den regen te verdrijven ; veeleer echter was de oorspronkelijke bedoeling, de beweging der zon na te bootsen om haar weer tevoorschijn te roepen.

Indien deze interpretatie juist is, dan treffen wij ook al in de Romeinsche *oscilla* niet meer een levendig besef aan van de primitieve bedoeling. Want wel schommelt hier de godheid zelf, maai: nu is het de god der vegetatie geworden, Bacchus-Dionysus, dien men weliswaar, toen zijn dienst in Griekenland werd ingevoerd, tot een

<sup>1</sup> Vgl. Roscher. art. „Mondgöttin” in Myth. Lex. II 2. 3147.

zoon van de maangodin Semele heeft gemaakt, maar die tocti zelf niet tot de zon- of maangoden behoorde.

Zoo geeft ons de vondst van Haghia Triada in de Phaidra op den schommel niet alleen naar den tijd, maar ook naar den zin, de oudste poging om vorm te geven aan een idee, die zich over een groot deel der wereld verspreid heeft en nu nog nawerkt.

*Groningen.*

H. WAGENVOORT.

---

## Iets over een Homerusvertaling bij Lucretius

Het is niet mijn bedoeling, hier in het algemeen iets in het midden te brengen over de vraag, of men den Romeinschen dichters oorspronkelijkheid mag ontzeggen, omdat zij in sterke mate afhankelijk zijn van Grieksche voorbeelden ; want zoo ergens, dan is hier generaliseeren uit den booze. Wel echter wilde ik aan een enkel voorbeeld trachten te demonstreeren, hoe een in sommige opzichten letterlijke vertaling toch eigen karakter en schoonheid kan bezitten. Homerus (Od. 6, 43 vlg.) beschrijft het zonnig verblijf der goden door het te stellen tegenover het wisselvallige klimaat, waarin de stervelingen op aarde moeten leven :

οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρω  
 δεύεται οὔτε χιῶν ἐπιπίναται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη  
 πέπταται ἀννέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη.

Lucretius (3, 19 vlg.) geeft dit als volgt weer :

quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis  
 aspergunt neque nix acri concreta pruina  
 cana cadens violat semperque innubilis aether  
 integit, et large diffuso lumine rident.

Dat dit mooie Latijnsche verzen zijn, is eigenlijk al reden genoeg om te vergeten, dat we een vertaling uit het Grieksch voor ons hebben. Maar ze zijn toch ook anders dan de Grieksche en wekken bi) den lezer andere gevoelens ; om het kort te zeggen : de Homerische beschrijving wekt een zonnig beeld, die van Lucretius een zwaarmoedig. Maar waarom ? Waar zijn de verschillen ? Het is opvallend, dat die zich voornamelijk in het eerste negatieve gedeelte bevinden, waar de geesels van het aardsche klimaat worden geschilderd, en niet in het slot, dat het glanzend godenverblijf in positieven zin beschrijft. Wel veroorlooft Lucretius zich ook hier eenige vrijheid, maar met *rident* geeft hij toch ten slotte het Homerische λευκή, met *large diffuso* ἐπιδέδρομεν weer. In het eerste gedeelte daarentegen breidt de Latijnsche dichter de Homerische beschrijving zelfstandig uit. De Grieksche dichter noemt drie weersverschijnselen, wind, regen, sneeuw in strikte evenwijdigheid naast elkaar : voor elk moet een substantief met een werkwoord volstaan. Lucretius is minder sober, maar daardoor ook veel aanschouwelijker. Hij voelt in de opeenvolging wind, regen, sneeuw een climax van triestigheid en brengt dat gevoel tot mting door elk volgend verschijnsel met meer en aanschouwelijker woorden te schilderen. Men zette d^ onderdeelen der beide beschrijvingen slechts trapsgewijze onder elkaar, om het verschil tusschen sobere gelijkmatigheid en sombere climax duidelijk voor oogen te krijgett:

ἀνέμοισι τινάσσεται. concutiunt venti.

ὄμβρω δεύεται. nubila nimbis aspergunt.

χιῶν ἐπιπίναται. nix acri concreta pruina cana cadens violat.

Alle dichterlijke kracht van Lucretius is op die dimax geconcentreerd, de geesels van de sneeuwvacht is het centrum van zijn beschrijving. Giussani merkt terecht op, dat de klank van *nix acri concreta pruina* het bijtende van de vorst veraanschouwelijkt; en *cana cadens violat* is voor oogen en ooren beide een weemoedige lust.

Men lette er ook op, dat het onguire *violat* hier het neutrale ἐπιπίλναται (*nadert*) vervangt.

Door dit alles wordt het zwaartepunt van de beschrijving verplaatst. Homerus schildert de ongerieven van het aardsche klimaat zoo sober mogelijk; bij hem ligt de nadruk op den glans van het godenverblijf, die daarom het geheel blijft beheerschen. Bij Lucretius wordt door de uitwerking der beschrijving van de aardsche weersverschijnselen het accent daarheen verschoven; vandaar dat hier het sombere overweegt in den algemeenen indruk, die de lezer ontvangt. Psychologisch komt dat hierop neer, dat Lucretius een pessimistische natuur was, de Grieksche dichter niet. Want ook dit verschil is er nog : Lucretius denkt zeker niet aan guur weer alleen. Hoe aanschouwelijk zijn schildering mag zijn, hij denkt hier tevens, al is het misschien onbewust, in beelden : ook de geestelijke nooden van het menschenleven in tegenstelling met de ἀταραξία der goden spelen door zijn beschrijving der donkere dagen heen. Want daarvan was hij geheel vervuld, de Grieksche dichter niet.

Dat juist daar, waar Lucretius van zijn voorbedd afwijkt, de schoonheid van zijn verzen zich het sterkst openbaart, is natuuriijk geen toeval: juist daarin openbaart zich zijn grootheid als oorspronkelijk dichter.

*Haarlem.*

J. H. THIEL.

---

#### ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ.

In de zeven Γράμματα Δελφικά.

Εἰ. Θεῶ ἦρα. Νόμοις πείθευ. Φεῖδευ τε χρόνοιο.

Γνωθι σεαυτόν. Μηδὲν ἄγαν. Ἐγγυᾶ. πάρα δ' ἄτα <sup>1</sup>.

heeft de Aoristus tussen de Praesentia zeker wel niet de aandacht van mij alleen getrokken ; wellicht zal dus een poging om hem te verklaren enige bekaigstelling ontmoeten.

<sup>1</sup> Aldus W. H. Roscher op p. 38 van zijn artikel over Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά in de Philologus LIX (1900), waar hij deze vertaling eraan toevoegt : „Komm und folge dem Gott und Gesetz und niitze die Zeit wohl! Prüfe dich selbst; Halt Mass und meide gefährliche Bürgschaft“. Alleen heb ik met Stahl (Kritisch-histor. Syntax des Griechischen Verbums, p. 246, n. i) ἄτα gezet in plaats van ἄκη en ἐγγυᾶ (= Att. ἐγγυῶ) inplaats van ἐγγύα voorwelk Medium ik me beroep op Eur. fr. 923 N. : οὐκ ἐγγυῶμαι, ζημίαν φλεγγύων σκοπῶν· τὰ Πυθοῖ δ' οὐκ ἐᾶ με γράμματα. — Roscher's artikel heeft een uitvoerige discussie uitgelokt, die de belangstellende lezer kan vinden in de twee volgende jaargangen van de Philologus en in de Hermes XXXVI (1901).

Ik begin met vast te stellen, dat een Aoristus Imperativi ook in een bevestigende generalis-iteratieve zin volstrekt niet zo zeldzaam is als men misschien wel meent, als ik altans een tijdlang heb gemeend<sup>1</sup>; dat echter lang niet altijd duidelijk is, altans mij niet, waarom niet het Praesens is gebmikt. Hieruit volgt, dat ik ook geen algemene regel ken, volgens welke deze afwijkingen van de norm verklaard kunnen worden, en ik dus de vraag, die ik zal trachten te beantwoorden, zo stel: waarom staat mi juist in dit algemene gezegde, in deze spreuk, de Aoristus, en niet, evenals in de drie andere, het Praesens ?

Verondersteld dan dat de bezoeker van Apollo's heiligdom aan een der zmlen van de pronaos had gelezen : Γίγνωσκε σεαυτόν, wat zou liij daarbij gedacht hebben ? Waarschijnlijk<sup>2</sup> iets als : Begin, of : Ga voort met te streven naar zelfkennis. En Γνωθι σεαυτόν? Dat zei hem : Kom tot zelfkennis. Sprak dus het eerste van het betreden van de weg die leidt tot zelfkennis, het tweede verlangde het bereiken van het einde, het doel. Het eerste raadt Oceanus Prometheus aan, beseffend, naar ik me voorstel, dat het deze trotse, onbuigzame Titan wel zwaar moet vallen de eerste schrede te zetten op eenweg, die hij toch ten einde moet gaan om naar nieuw verkregen inzicht zijn gedrag aan te passen aan de nieuwe wereldorde.<sup>3</sup> Aan het tweede te voldoen is Socrates nog niet gelukt, wanneer hij Phaedrus bekent: οὐ δυναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτόν (Phaedr. 229 E). Ja, de tragicus Io schijnt dit zo moeilijk toe, dat hij het niet eens voor alle goden, maar alleen voor Zeus weggelegd acht: Τὸ γινῶθι σαυτόν τοῦτ', zegt hij, ἔπος μὲν οὐ μέγα, ἔργον δ', ὅσον Ζεὺς μόνος ἐπίσταται θεῶν (fr. 55, p. 743 N.). Zou dus Chilo of wie het anders geweest mag zijn, niet menskundiger hebben gehandeld, als hij zijn medestervelingen niet het onbereikbare had voor-

<sup>1</sup> Vgl. mijn Verhandeling over de tempora van de Imperatmis en de Coniunctivus hortativus-prohibitivus in het Grieks (Uitg. van de Kon. Akademie van Wetenschappen).

<sup>2</sup> Ik druk me niet beslist uit met het oog o. a. op plaatsen als : Τὸ γινῶθι σαυτόν λέγεις, ὃ Σώκρατες; — Ἔγωγε. τοῦναντίον μὴν ἔκεινῳ δῆλον ὅτι τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτόν λεγόμενον ὑπὸ τοῦ γράμματος ἂν εἴη (Plat. Phil. 48 C. D.). Χαλεπὸν ὑμῖν ἐστὶν γινώσκειν τὰ ὑμέτερόν αὐτῶν χρήματα καὶ πρὸς γε ὑμᾶς αὐτούς, ὥσπερ καὶ τὸ τῆς Πυθίας γράμμα φράζει (id. Leg. 11.923 A). Ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφροεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτόν αὐτόν γινώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν (id. Charm. 167 A, cf. ibid. 169 D, E, alibi).

<sup>3</sup> Ae. Pr. 309 sq. : γίγνωσκε σαυτόν καὶ μεθάρμοσα τρόπους νέου· νέος γὰρ καὶ τύραννος ἐν θεοῖς.

gehouden, getuigt het zelfs niet van ὕβρις, is het niet zondig, hun op het hart te binden, dat ze moeten komen tot wat hun hoogste god voor zich heeft behouden ?

Laat De Genestet hierop het antwoord geven met zijn Leeke-dichtje :

„O mensch, keer tot u-zelven in!”  
 Hoor, droomer, dat beduidt:  
 Daal in uw hart en zoek er zin,  
 Maar — haal er ook wat uit !

„Keer tot uzelf in” : dat is : Γίγνωσκε σεαυτόν, evenals „Daal in uw hart en zoek er zin”. „Maar haal er ook wat uit” : dát is : Γνώθι σεαυτόν, maar . . . getemperd, in overeenstemming met menselijke beperktheid. Want onze dichter zegt niet: „Haal uzelf, uw hele zelf,” maar : „Haal er ook wat uit”. Anderzijds echter is ook hij toch niet tevreden met streven en trachten alleen ; en dit om een goede reden, naar 't mij voorkomt. Hij richt zich immers tot „droomers”, waarmee hij hier zeker wel bedoelt diegenen die met suffen en soezen en praktiseren niet tot een eind, tot enig resultaat komen. Dezulken nu wil hij voorhouden, dat ze niet in dat moeras moeten blijven steken, want dat het tenslotte te doen is om het resultaat.

Zo dus, aan zulke durativi, als ik ze zo noemen mag, denkende, heeft, naar mijn voorstelling, ook die Griekse wijze het γιγνώσκειν ἑαυτόν niet voldoende geacht en het γνώθι ἑαυτόν als ideaal gesteld. het onmogelijke eisend, om het mogelijke te bereiken.

Wat ons ‘Ken uzelf’ betreft: de bedoeling ervan is zeker wel als van Γνώθι σεαυτόν : ‘Kom tot zelfkennis”, niet als van ἴσθι σεαυτόν: ‘Wees kennende uzelf, waarmee niet de gedachte aan het eindelijk bereiken, maar de voorstelling van het blijvend bezit van reeds verworven zelfkennis, zo niet uitsluitend, dan toch in de eerste plaats tot uiting komt — wat nog een stap verder is.

*Baarn.*

ALBs. POUTSMA.