



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Er was eens... sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen

Buskes, G.; Cobben, F.; Geerts, W.; Nolten, M.; Verkoren, J.

Citation

Buskes, G., Cobben, F., Geerts, W., Nolten, M., & Verkoren, J. (Eds.). (2024). Er was eens...: sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen. *Leidschrift*, 39(Februari (1) Er was eens... Sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen Sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen), 1-105. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4198820>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4198820>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).



Public domain photograph of 15th-century art, medieval or early renaissance. Bron: Wikimedia Commons.

Leidschrift

Er was eens...

Sprookjes, folklore en mythes door de eeuwen heen

Jaargang 39, nummer 1, februari 2024

Colofon

Kernredactie:

Gerike Buskes
Florence Cobben
Wouter Geerts
Marieke Nolten
Jan Verkoren

Redactie:

Dr. Carolien Stolte
Stijn Berger
Thomas Brinkman
Gerike Buskes
Florence Cobben
Jesse Dijkshoorn
Donna Doesborg
Ina-Maria Duynhouwer
Donato Finelli
Wouter Geerts
Wouter van der Hoff
Wouter Hofland
David Lindeboom
Marieke Nolten
Quin Nugteren
Tim Verleg
Jan Verkoren

Lay-out en kaftontwerp:

Stijn Berger
Gerike Buskes
Marieke Nolten
Tim Verleg

Secretariaat:

Doelensteeg 16
2311 VL Leiden
071-5277205
redactie@leidschrift.nl
www.leidschrift.nl

Zet- en drukwerk:

Leiden University Press

Comité van Aanbeveling:

Prof. dr. C.A.P. Antunes
Dr. J. Augusteijn
Dr. M.J. Janse
Prof. dr. H.J. Paul
Prof. dr. J.S. Pollmann
Prof. dr. H. te Velde

Illustraties:

De redactie heeft getracht zoveel mogelijk bestaande auteursrechten op illustratiemateriaal te respecteren. Eventuele rechthebbenden kunnen zich wenden tot de redactie.

© 2024 Stichting Leidschrift, Leiden

Niets uit deze uitgave mag worden gereproduceerd en/of vermenigvuldigd zonder schriftelijke toestemming van de redactie.

ISSN 0923-9146. Jaargang 39, nummer 1, februari 2024

Leidschrift verschijnt drie maal per jaar. Nummers zijn verkrijgbaar in fysieke en digitale vorm via www.leidschrift.nl. Prijzen vindt u elders in dit nummer. Een jaarabonnement (2024) kost €32,50 (studenten €29,95). Het abonnement kan elk gewenst moment ingaan en wordt automatisch verlengd. Opzeggingen dienen drie maanden voor het verschijnen van een nieuw nummer schriftelijk te worden ingediend.

Inhoud

Redactioneel	5
Jacqueline Zirkzee	7
Inleiding: breinpatroon of cultuuruiting	
Arjan Sterken	17
De boomgeest zonder vaste boomkap: de onbepaaldheid van bovennatuurlijke wezens in India	
Ben Stewart	33
The Artic Arthur and the American Avalon: John Dee's <i>Brytanici imperii limites</i> (1578) and the North Atlantic island imaginary	
Hugo Koning	57
Hesiodos contra Mozes: de <i>Godengeboorte</i> onder vuur	
Willem de Blécourt	73
Draken en hun recente receptie in Nederland	
Wouter Hofland	89
Het belang van de <i>Sitz im Leben</i> : variatie op gestandaardiseerde mythologie in de Griekse oudheid	
Personalia	103
Mededelingen	105

Geachte lezer,

Met trots presenteren wij u het nieuwe februarinummer van *Leidschrift*. In dit eerste nummer van 2024 verkennen wij de wonderlijke wereld van sprookjes, mythes en folklore.

Centraal in dit nummer staan verhalen die de tand des tijds hebben doorstaan en van generatie op generatie zijn doorgegeven. Zo komen we meer te weten over de voorstelling van draken en de eigenschappen van Hindoeïstische boomgeesten, maar ook over de relatie tussen de legende van koning Arthur en de expansiepolitiek van het Britse koningshuis. Bovendien keren we nog verder terug in de tijd en reizen we af naar de Griekse Oudheid om te leren over de relatie tussen mythologie en rituele praktijk en de kosmogonie van Hesiodos. De verscheidenheid aan onderwerpen geeft aan hoe groot dit onderzoeksveld is en laat de enorme potentie zien voor aanvullend onderzoek. Wellicht wekt dit nummer u interesse om onderwerpen binnen de magische wereld van sprookjes, mythes en folklore verder uit te zoeken.

Namens de redactie willen wij alle auteurs bedanken die met hun enthousiasme en fijne samenwerking deze mooie publicatie mogelijk hebben gemaakt. Daarnaast willen we ook de gewaardeerde lezers van *Leidschrift* bedanken voor hun blijvende steun.

Wij hopen dat u geniet van dit rijkgevolle nummer en wensen u veel leesplezier toe!

Koninklijk Nederlands
Historisch Genootschap

WORD LID VAN **Jong**KNHG

De jongerentak van dé
beroepsvereniging voor historici

VERGROOT JE NETWERK,
BEZOEK INTERESSANTE EVENEMENTEN
EN ONTWIKKEL JE MET LEERZAME WORKSHOPS

**Student? Meld je aan en geniet van
een jaar lang gratis lidmaatschap,
kosteloze toegang tot reguliere
KNHG-congressen grote korting op
toegang tot de Historicidagen 2024!**

Aanmelden?

knhg.nl/studentlidmaatschap

Volg Jong KNHG:



JongKNHG



Jong_KNHG



Jong-knhg



[knhg.nl/
jong-knhg](https://knhg.nl/jong-knhg)

Inleiding: breinpatroon of cultuuruiting

Jacqueline Zirkzee

Over mythen, sprookjes en volksverhalen zou je de aanname kunnen doen dat ze tegenwoordig alleen nog verteld worden om te vermaken. Denk aan de hedendaagse ouder die sprookjes voorleest zonder de context ervan te kennen, of aan de contante stroom films, series, games en boeken met fictieverhalen waarin jong en oud zich onderdompelen. In het nog niet eens zo heel verre verleden, voor de alomtegenwoordigheid van het schrift en andere media, werden verhalen voornamelijk mondeling doorgegeven. Deze verhalen werden, bij gebrek aan wetenschappelijke inzichten, gebruikt om de wijze waarop de wereld was ingericht te begrijpen en natuurverschijnselen te verklaren.

Op deze manier schetsten onze voorouders via verhalen een beeld van hoe de werkelijkheid in elkaar stak, waar mensen vandaan kwamen en wat er van hen werd verwacht. De verhalen schiepen een blauwdruk van de samenleving, hoe die was ontstaan en hoe die zou moeten zijn. Ze leerden levenslessen en brachten normen en waarden over, zoals het verschil tussen goed en kwaad volgens de opvattingen binnen de eigen cultuur. Ze gaven richtlijnen om het ongeluk af te wenden en het geluk naar je toe te trekken. In die zin waren ze tegelijkertijd een opvoedinstrument, een vorm van scholing, en een handleiding van de (on)mogelijkheid om het grillige lot naar je hand te zetten. De vraag wordt dan al snel: maken mensen de verhalen, of maken de verhalen ons tot mens?

Hoewel zowel vertellers als luisteraars zich er óók mee vermaakt zullen hebben, was de voornaamste functie van mythen en verhalen om een wereld te ordenen die voor het grootste deel een mysterie was. Ze zijn dus ook een uiting van de uniek menselijke eigenschap om patronen te (willen) zien. De beschrijving van de wereld zoals die eruitzag of zoals die zou moeten zijn door middel van verhalen is voor ons niet relevant meer; althans, dat denken we. De gemiddelde persoon besteedt een groot deel van diens vrije tijd aan fictie in een of andere vorm. Dat alleen al is reden genoeg om je er verder in te verdiepen.

Bronnen

De oerversies van de oudste verhalen kennen we niet. De bronnen die wij hebben, zijn de uitkomst van een lange mondelinge traditie en, zoals we allemaal weten van het telefoonspelletje, verhalen veranderen naarmate ze vaker worden doorverteld. Dat gebeurde zowel bewust als onopzettelijk. Het was een kwestie van smaak en interpretatie; soms waren bepaalde verhaalelementen in de loop der tijd dermate archaïsch geworden dat ze aangepast werden om begrijpelijk en relevant te blijven. Verhalen reisden mee langs handelswegen en de (door)verteller gaf aan vreemde, streekgebonden elementen een eigen draai; de held van een fabel kan een vogelspin zijn, maar als de luisteraar niet weet wat dat is, heeft die daar geen boodschap aan. Zo zien we fabels met een vergelijkbare 'plot' terug in verschillende regio's, maar met een ander dier in de hoofdrol. De verhalen waren niemands eigendom, copyright bestond niet.

De ene verteller zal meer nadruk gelegd hebben op het woordelijk overnemen van een 'bron'¹ dan een andere, het valt niet meer na te gaan. Wel komen we door de eeuwen heen eenzelfde soort formuleringen voor vervloeking en lofprijzingen aan godheden tegen. De woordkeuze en de exacte volgorde daarvan waren kennelijk belangrijk voor het succes ervan, waardoor variaties minder snel geaccepteerd werden. Voor eenvoudige verhalen ter lering en vermaak zal dit minder gegolden hebben, al is ook dat speculatie. Die evolutie van verhalen hield op toen deze gedocumenteerd werden. Op dat moment worden mythologieën onderdeel van de geschreven geschiedenis en maken we onderscheid tussen eerste versies en latere adaptaties. Gelukkig is de gezonde neiging om niet alles wat geschreven of gedrukt staat voor waar aan te nemen bij historici over het algemeen goed ontwikkeld.

1 Behalve uit een leermeester(es) of een meer of minder formeel opleidingsinstituut - denk aan initiatiegeenootschappen, geestelijke ordes, gymnasia - kon die bron bestaan uit inspiratie. Hedendaagse schrijvers beroepen zich daar nog steeds op, een traditie die vast al veel eerder begonnen is dan Mozes de berg Sinai beklom om aldaar de tien geboden op schrift te stellen. Niet voor niets komt het woord voort uit 'inspirare' (Lat.) ofwel inblazing. Dat ingeblazen of ingefluisterd worden van een idee werd en wordt soms nog steeds als een goddelijke ingeving ervaren.

Documentatie

De oudst bekende schriftelijk overgeleverde mythologie is die uit Mesopotamië, het Tweestromenland tussen de rivieren Eufrat en Tigris in wat nu Irak is. In het zuiden lag Eridu, zusterstad van Ur. Hier lag het in deze streek oudst bekende heiligdom binnen een stad², met een 'kapel' die uit 4900 voor onze jaartelling stamt (Ubaid laag I).³ Het epos van de schepping⁴ werd pas later vastgelegd en is in onze tijd tot één geheel samengevoegd uit fragmentarische kleitabletten, waarvan de oudste uit het begin van het tweede millennium voor onze jaartelling komen en de nieuwste van bijna 1700 jaar later zijn.

Gezien de grote overeenkomsten tussen verschillende versies is er een vrij betrouwbare, zij het incomplete synthese gemaakt. Interessant zijn daarin de overeenkomsten met die andere verzameling oude verhalen, die de meesten van ons kennen als het Oude Testament. In beide is er een schepping waarbij als eerste handeling vanuit het niets licht en donker gescheiden worden. Door ze namen te geven, worden wezens en natuurverschijnselen werkelijkheid: de kracht van het woord is een machtig instrument in scheppingsverhalen. Er is een zondvloed en er woedt een strijd tussen goed en kwaad, belichaamd door de gevechten van helden, goden, demonen en andere wezens uit de geestenwereld.

Het zijn allemaal elementen die ook aanwezig zijn in de Griekse mythologie. Deze omvat een weefsel van vertellingen dat in een veel grotere samenhang tot ons is gekomen, via de Romeinen en de vroege schriftgeleerden van de christelijke kerk. Zij baseerden zich op Homerus en andere dichters, filosofen en toneelschrijvers van de vroeg-klassieke oudheid. Deze laatsten werkten de verhalen om tot theaterstukken – of misschien waren sommige dat altijd al. In elk geval hebben deze mythen via het klassieke onderwijs een veel groter bereik gekregen dan de verhalen uit de

2 Göbekli Tepe in Turkije is met een ouderdom van circa 11.500 jaar het oudst bekende tempelcomplex ter wereld. De functie ervan is evenwel onduidelijk en er is geen gelaagde, stedelijke samenleving omheen ontstaan. Er zijn geen geschreven bronnen gevonden, noch is er een literaire traditie die ons kan vertellen welke functie het had.

3 G. Leick, *Mesopotamia. The Invention of the City* (Londen 2001) 6.

4 S. Dalley (trans.), *Myths from Mesopotamia. Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* (Oxford, revised edition 2000, reissued 2008) 233 e.v.

fragmentarische vroegste mythologieën, en de later gedocumenteerde mythologieën van culturen die meer geïsoleerd leefden.

De schimmige herkomst van mythen werpt voor de (historisch) onderzoeker weer heel andere hindernissen op dan die van meer feitelijke bronnen of archeologische overblijfselen. Neem de opmerking van de *godfather* van de Soemerische geschiedschrijving, Samuel Kramer: 'in the course of the third millennium B.C. the Sumerians developed religious ideas and spiritual concepts which have left an indelible impression on the modern world'.⁵ Want werden de concepten in die periode ontwikkeld, of waren ze er allang en werden ze alleen maar (vaker) vastgelegd?⁶ In die zin zal de prilste ideeëngeschiedenis nooit te reconstrueren zijn. Wel is het van belang om als onderzoeker op je hoede te zijn, of het nu gaat om de bron, de bewerker of de interpretatie. Het mooie van mythen is dat ze steeds opnieuw herschapen kunnen worden en dat iedereen eruit kan halen wat hem/haar/x aanspreekt, maar dat maakt ze tevens onbetrouwbaar, net als de *tricksters* en *shapeshifters* waardoor ze bevolkt worden.

Nature of nurture

De Grieks-Romeinse en Bijbelse verhalen worden gerekend tot het westerse culturele gedachtegoed, wat merkwaardig is als je nagaat dat de vroegste klassieke en joods-christelijke verhalen uit het Midden-Oosten stammen en dat die weer deels schatplichtig zijn aan de Soemeriërs, Babyloniërs, Akkadiërs en andere volken uit het nog oostelijker gelegen Mesopotamië.

Cultuur is geen windvlaag, die 'zomaar' vanuit het oosten via het Oude Griekenland en het Romeinse Rijk naar de noordwestelijke streken van Europa overwaaid. Volgens de grondlegger van de analytische psychologie, Carl Gustav Jung, is er een andere verklaring voor de aantrekkingskracht van de mythen, die in zoveel verschillende culturen soortgelijke thema's en motieven laten zien: het zijn boodschappen van het onderbewuste deel van

⁵ S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture, and Character* (Chicago, 1963) 112.

⁶ Misschien waren die concepten uit het derde millennium al eerder ontwikkeld. Oudere versies kunnen aan het schrift vooraf zijn gegaan, of wel zijn vastgelegd maar verloren gegaan. De ontwikkeling die Kramer ziet, hoeft dan geen ontwikkeling te zijn. Het kan ook gaan om de weergave van verschillende versies. De 'evolutie' die hij opmerkt, kan net zo goed een gevolg zijn van de manier waarop naar de bronnen werd gekeken.

het Zelf. Binnen het bewuste deel van het Zelf verblijft het Ego, dat betekenis verleent aan de uitingen van dit onderbewuste en deze verwerkt in de vorm van – onder meer – verhalen.⁷ Het onderbewuste deel van de geest is volgens deze theorie deels een collectief onderbewuste, waarin de patronen of archetypes opgeslagen liggen die het materiaal van mythologieën in zich dragen.⁸ Zoals Jung-adept Joseph Campbell het verwoordt: ‘Culture is a cooperation between the Ego and the Self; mythology is the language of the Self speaking to the Ego-system.’⁹ En: ‘The symbols of mythology are not manufactured; they cannot be ordered, invented, or permanently suppressed. They are spontaneous productions of the psyche, and each bears within it, undamaged, the germ power of its source.’¹⁰ Hoewel dit waar kan zijn, hoeft dat niet te betekenen dat de hedendaagse onderzoeker de overgeleverde mythen dus dan zomaar als vaststaande gegevens kan beschouwen. Er zijn altijd mogelijkheden tot interpretatie. Daarnaast is er slechts een subjectieve selectie die de tand des tijds heeft doorstaan – of heeft mogen doorstaan, door periodes van censuur heen.

Een voorbeeld van zo’n patroon is het transformatieve reismotief – de weg naar de bestemming van de archetypische ‘held’ die zich waardig moet betonen om zijn potentieel te vervullen – dat in talloze varianten tot ons is gekomen. Joseph Campbell maakte een analyse ervan, de Reis van de Held, compleet met stappenplan.¹¹ Het is een motief dat breed wordt toegepast door dichters, film- en fictieschrijvers. Al sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw komt er eens in de zoveel tijd een *Star Wars*-film uit die het Reis van de Held-motief in een nieuw, sci-fi jasje steekt. Het is wellicht geen toeval dat George Lucas de eerste regisseur was die de Reis van de Held bewust toepaste in plaats van onbewust, zoals ontelbare generaties voor hem.

⁷ Empirisch kan de aanwezigheid van het Zelf niet vastgesteld worden. Het is een constructie, een verondersteld onderdeel van de menselijke psyche; de verdere indeling daarvan, in een bewust deel met een Ego en een onbewust deel, is dus een theoretische verfijning van een gedachte-experiment.

⁸ ‘(...) the unconscious mind of modern man preserves the symbol-making capacity that once found expression in the beliefs and rituals of the primitive. And that capacity still plays a role of vital psychic importance,’ in: C.G. Jung (ed.), et al., *Man and his Symbols* (org. Londen, 1964, deze editie: New York City, NJ, 1968, reprint) 98.

⁹ YouTube, *Jung, the Self, and Myth*, kanaal Joseh Campbell Foundation, geraadpleegd oktober 2023.

¹⁰ J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII, 3rd edition (Novato, Ca., 2008) 1-2.

¹¹ Ibidem.

Aanpassingen

Voor sommige culturen kwam de documentatie van hun mythen en andere verhalen pas laat op gang. Zo werden die van de San¹² in Zuid-Afrika bijvoorbeeld aan het einde van de negentiende eeuw opgetekend.¹³ De eerste verzameling uitgewerkte verhalen van de inheemse bevolking in de Verenigde Staten was pionierswerk uit het begin van de vorige eeuw.¹⁴ Natalie Curtis, die ze optekende, legde gewetensvol verantwoording af aangaande haar positie als buitenstaander. Zoveel zelfreflectie hadden niet alle westerse collega's uit die periode.¹⁵ De Curaçaose kinderboekenschrijfster Nilda Pinto was zich veel meer bewust van de subjectieve blik van de externe onderzoeker. Zij tekende in het Papiaments vertellingen op uit de orale traditie van de Nederlandse Antillen. Veel bewerkingen die volgden op haar verhalen over Nanzi, bekender als de spin Anansi, werden ook in Nederland zeer populair, wat getuigt van hun cultuuroverstijgende aantrekkingskracht.¹⁶ Anansi was afkomstig uit Afrika, waar ook veel vertellingen van slimme hazen en konijnen vandaan komen. Slaafgemaakten in de VS verspreidden de verhalen van Br'er Rabbit, die via Disney als Broer Konijn wereldwijd furore maakten. In de Nederlanden was de ultieme trickster Reinaart de Vos.

De trickster is, net als de held, in vrijwel alle culturen terug te vinden. Prometheus, die het vuur van de goden stal, vindt bijvoorbeeld zijn evenknie

¹² De naam 'Bosjesmannen' werd aan deze bevolkingsgroep gegeven door de koloniale Nederlandse overheerser. Er is op dit moment een voorkeur voor de aanduiding 'San', al is dit een naam die de vijandelijke Khoikhoi ze gaven en lijkt dit dus nauwelijks politiek correcter. Diverse bronnen benadrukken dat ze voor zichzelf als volk geen aanduiding kennen, al kan dit te maken hebben met de kwaliteit van de interviewers.

¹³ W.H.I. Bleek, Ph.D. (coll.), en L.C. Lloyd (ed.), *Specimens of Bushman Folklore* (org. 1911, Londen 2009).

¹⁴ N. Curtis (ed.), *The Indians' Book. An offering by the American Indians of Indian lore, musical and narrative, to form a record of the songs and legends of their race* (reprint, Avenel, NJ 1994).

¹⁵ Zo schreef historicus George McCall Theal '(...)the minds of the narrators were like those of little children in all matters (...) We may therefore pity the ignorant pygmy, but we are not justified in despising him.' In: Bleek, *Specimens of Bushman Folklore*, Introduction, 12.

¹⁶ Interessant in dit verband is het artikel van L. van Duin, 'Anansi als klassieke held: zijn de Afro-Caraïbische Anansi-verhalen klassiek?' www.dbnl.org (1995), geraadpleegd oktober 2023.

in Raaf. Volgens de oorspronkelijke bevolking van het noordwesten van de Verenigde Staten kreeg Raaf zijn zwarte kleur omdat het goddelijke vuur hem schroeide toen hij het naar de mensen bracht.¹⁷ Raaf kwam er daarmee beter van af dan de geketende Prometheus, wiens lever telkens opnieuw aangroeide om opgegeten te worden door een adelaar.

Literatuur

Of de verhaalmotieven nu verankerd zijn in ons brein of dat ze steeds opnieuw ontstaan vanuit de cultuur, is een vraag waar nauwelijks een antwoord op te geven valt. Wel kunnen we stellen dat mythen een blijvende inspiratie vormen en nog steeds nieuwe literaire fenomenen voortbrengen. Op dit moment zijn romans gebaseerd op mythologische verhalen populair. Ik heb daar zelf eerder een bijdrage aan geleverd met mijn debuutroman *Mykene*.¹⁸ Daarbij was het vrouwelijk perspectief op de Trojaanse Oorlog een ‘nieuwe’ invalshoek en een poging tot rehabilitatie van de verguisde zusters Klytemnestra en Helena, al probeerde ik als historicus ook recht te doen aan de omstandigheden en machtsverhoudingen zoals we die kennen uit de periode waarin dit conflict zou hebben plaatsgevonden. In Troje¹⁹ is te zien dat de stad in vlammen is opgegaan rond de tijd dat ook de andere partijen actief waren die volgens Homerus in dit conflict een rol speelden, zoals het rijk van de Hittieten en de Mykeense vorsten in Griekenland. Toch is het de vraag of laag VI, dan wel VIIa,²⁰ daadwerkelijk sporen van de strijd laat zien waarop Homerus zijn verhaal baseerde. Omdat we de oerversie niet kennen, zal dit nooit onomstotelijk vastgesteld of ontkracht kunnen worden.

Het samenbrengen van literaire bronnen en archeologische overblijfselen was een van de leukste puzzels die ik in mijn schrijversleven gelegd heb, al was het evident dat het resultaat in de hoek ‘fictie’ thuishoorde. Waren hier de protagonisten nog personages die in het oorspronkelijke epos

¹⁷ L.J. Zimmerman, *Native North America. Belief and Ritual: Spirits of Earth and Sky* (Londen, 1996) 121.

¹⁸ J. Zirkzee, *Mykene* (Schoorl, 2001).

¹⁹ Bij Hisarlik in Turkije. Op de heuvel zijn minstens negen steden geweest, die bij elkaar een periode van ongeveer 3500 jaar bestrijken, zie: M. Korfmann, et al., *A Guide to Troia* (Tübingen, 1997) 27.

²⁰ M. Wood, *In Search of the Trojan War* (Londen, 1985, 1987) 230 e.v.

voorkwamen, in de romans van Pat Barker²¹ bijvoorbeeld komen andere stemmen aan bod. Het lot van de vrouwen als oorlogsbuit staat daarin centraal, al is ze daarin niet origineel: Euripides ging haar voor. Het succes van zo'n interpretatie zegt meer over onze tijd dan over de oude Grieken, maar toont tegelijkertijd de kracht van de oermotieven die eraan ten grondslag liggen: liefde, begeerte, hebzucht, verontwaardiging over onrecht – alle zonden en deugden komen voorbij. Wat betekent het, dat mythologische goden en helden hedendaagse issues met oorlog, seksisme en slavernij kunnen verbeelden? Gaat het dan over hun kracht of juist over hun flexibiliteit?

We kunnen kiezen uit een van twee conclusies. Eén: er ligt een diepere betekenis in de oude verhalen die door de tijd heen wijsheid verschaft, of twee: het Ego projecteert de eigen (hedendaagse) uitdagingen, problemen en andere aspecten van het leven op iets wat vormloos is als water. Als je het in een kan giet neemt het de vorm van de kan aan, en als het in een glas zit, heeft het de vorm van het glas. Zo zijn er in middeleeuwse minnezangen sporen te vinden van de Trojaanse Oorlog, maar zeggen deze toch vooral iets over de ridderidealen en feodale verhoudingen van dat moment.²²

Interpretatie

Historici zal het vooral interesseren in hoeverre deze verhalen als literaire bron nog ergens een zaadje in zich dragen van de concrete geschiedenis uit de tijd waarin ze ontstonden. Was er ooit een wereldwijde Zondvloed? Heeft de Trojaanse Oorlog, of een conflict dat erop lijkt, werkelijk plaatsgevonden? Zegt een sprookje over een eenvoudige boerenzoon die na een heldendaad met een prinses trouwt werkelijk iets over de maatschappelijke verhoudingen in de periode van herkomst? Een ander interessant studieterrein wordt gevormd door interpretaties van oude verhalen in latere tijden en de maatschappelijke invloed daarvan. Zo verkent Ben Stewart in dit nummer wat

²¹ P. Barker, *The Silence of the Girls* (Londen, 2018) en *The Women of Troy* (Londen, 2021) Een andere auteur die populaire romans schrijft in dit genre is Madeline Miller, met onder meer *The Song of Achilles* en *Circe*.

²² Zo wordt in de middeleeuwen de Trojaanse prins Troilus gekoppeld aan de middeleeuwse creatie Cressida, die de rol van zijn geliefde krijgt. Het was een gegeven waar ook Chaucer (*Troilus and Criseyde*) en later Shakespeare (*Troilus and Cressida*) mee aan de haal gingen.

de legende van koning Arthur betekende voor de politiek van koningin Elizabeth I. In een ander artikel onderzoekt Hugo Koning hoe het oordeel over de kosmogonie van Hesiodos, dat ooit een gerespecteerd wereldbeeld bood, veranderde. Het betoog van Willem de Blécourt laat zien hoe de populaire voorstelling van draken aan verandering onderhevig was. Een ander aspect, dat onder de loep genomen wordt door Arjan Sterken, zijn de onverwacht fluide eigenschappen van Hindoeïstische boomgeesten. Wouter Hofland buigt zich over de canonvorming en de relatie tussen mythologie en rituele praktijk in de Griekse Oudheid. Deze en meer kwesties komen aan de orde in dit wederom prettig gevarieerde nummer van *Leidschrift*. Ik wens u er heel veel plezier mee!

De boomgeest zonder vaste boomkap: de onbepaaldheid van bovennatuurlijke wezens in India

Arjan Sterken

Volgens het hindoeïsme zijn we niet alleen in de wereld. De mens is niet uniek in het universum, maar er zijn miljarden andere meer of minder intelligente soorten, met meer of minder krachten. De mens (*nara* of *manusha*) is vaak samen te vinden in lijstjes met ‘bovennatuurlijke’ wezens als de *gandharva*, de *apsaras*, de *kinnara*, de *gubhyaka*, de *rakshasa* en nog veel meer. Damayanti werd zelf een onderdeel van zo’n lijst toen zij op zoek ging naar haar overleden echtgenoot, koning Nala. Haar verhaal wordt verteld in de Mahabharata, één van de grote eposen van het Indiase subcontinent dat zijn oorsprong vond in de laatste eeuwen voor het begin van de Westerse jaartelling. Terwijl Damayanti in haar eentje door het woud dwaalt om maar enig spoor van Nala op te vangen, wordt zij gezien door een karavaan op handelsreis. De reactie van de handelaren is als volgt:

Wie bent u, van wie bent u, oh goede vrouw? Waar zoekt u naar in het woud? Uw aanblik verontrust ons, want bent u een mens (*manushi*)? Vertel de waarheid, bent u de godheid (*devata*) van dit woud, of berg, of regio, oh goede vrouw? We zoeken uw genade! Bent u een *yakshi*, een *rakshasi*, een wensvervullende vrouw (*varangana*)? Wat het ook moge zijn, breng ons geluk, oh onberispelijke vrouw, en bescherm ons. Beveel, oh goede vrouw, dat deze karavaan veilig van hier kan vertrekken. We zoeken uw genade!¹

Waar Westerse culturen tegenwoordig vaak een scherp onderscheid maken tussen natuurlijke en bovennatuurlijke wezens, is het voor deze handelaren

¹ Mahabharata 3.61:113-116. De vertalingen van de Mahabharata in het Nederlands zijn gebaseerd op twee reeksen van Engelse vertalingen: *The Mahabharata*, 2 *The Book of the Assembly Hall*, 3 *The Book of the Forest*, vert. J.A.B. van Buitenen (Chicago 1975); en *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa. Volume 2, Sabha Parva and Vana Parva (Part 1)* en *Volume 3, Vana Parva (Continued)*, vert. K.M. Ganguli (Calcutta, respectievelijk 1884 en 1885). Deze vertalingen zijn gecontroleerd met behulp van de zogenaamde BORI kritische editie: *The Aranyakaparvan, being the third book of the Mahabharata, the Great Epic of India*, V. Sukthankar red. (Pune 1942). Vanwege het gebruikte lettertype zijn er geen diacritische tekens gebruikt.

erg lastig om het verschil te zien tussen een mens (*manushi*) en een godin (*devata*). Het onderscheid tussen natuur en bovennatuur is cultureel bepaald en helpt vaak niet in het beschrijven van wereldbeelden van veel niet-westerse culturen. Zo zien we dat ook in India. Damayanti kan een mens zijn, maar is net zo goed een godin of een mysterieuze *yakshi* of *rakshasa*. De identiteit van Damayanti is lastig te bepalen aan de hand van haar uiterlijk, omdat veel wezens in staat zijn om van gedaante te veranderen (een gave die bekend staat als *kamarupin*). Uiterlijk is bedrieglijk en kan een illusie (*maya*) zijn voor kwaadaardige doeleinden. Daarnaast is Damayanti verdacht omdat ze in haar eentje rondreist zonder mannelijke begeleiding. De zelfstandige vrouw die niet onder controle van een man staat wordt in antieke Indiase mythologie vaak geassocieerd met het monsterlijke en demonische.² De handelaren hebben echter hoop dat Damayanti geen gevaar voor hen is. Ze wordt geïdentificeerd met behulpzame wezens als een *varangana* en een *devata*. De identificatie als *rakshasi* is wat riskanter: de naam betekent ‘beschermer’, wat een positieve rol is, maar *rakshasas* staan ook bekend om hun agressieve gedrag.³ Wat het laatste wezen, de *yakshi*, precies is, is nogal onduidelijk in Indiase mythologie. Deze ambiguïteit is dan ook het hoofdonderwerp van dit artikel.

Damayanti wordt hier aangeropen als een behulpzaam wezen, waar de *yaksha* (als *yakshi* of *yakshini*, de vrouwelijke vorm) dus kennelijk ook toebehoort. Ze brengt echter niet alleen geluk. De karavaan neemt Damayanti op sleeptouw in de hoop dat ze Nala vindt en hen nog meer geluk levert. Helaas mag het niet zo zijn. De karavaan wordt aangevallen, en veel leden sterven of verliezen hun waren. Na die chaos keren sommige handelaren zich tegen Damayanti:

Die gestoorde misvormde vrouw die zich aansloot bij onze machtige karavaan, nauwelijks menselijk – zij veroorzaakte deze verschrikkelijke illusie! Het is zeker dat zij een verschrikkelijke *rakshasi*, *yakshi* of *pishachi* is. Al het kwaad dat is geschied komt door haar, waarom zouden we daaraan twijfelen? Als wij die kwaadaardiger verwoester van karavanen nog eens zouden zien, zij die ongelooflijk leed veroorzaakt, dan zullen

² G.H. Sutherland, *The Disguises of the Demon. The Development of the Yaksha in Hinduism and Buddhism* (Albany 1991) 138.

³ A. Coomaraswamy, *Yakshas. Part 1* (New Delhi 1971), 7-8; J. Gonda, *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus* (Stuttgart 1960) 323-324.

wij zeker onze kweller doden, met klompen aarde, en mest, en gras,
en meetstokken, en zwaardgevesten!⁴

Geen van deze middelen zal veel aanrichten tegen een *rakshasi*, *yakshi* of *pishaci*, maar waarschijnlijk is het alles wat deze handelaren nog hebben nadat hun hele hebben en houden is verwoest. Deze passage laat de wanhoop van de handelaren zien: ook al hebben ze geen wapens en kan Damayanti een *pishaci* (een zeer gevaarlijk wezen met een afschuwelijk uiterlijk dat mensenvlees eet) zijn, toch zullen ze tegen haar ten strijde trekken.⁵ Wat we hier zien is relevant voor mijn stelling: doordat ze in hetzelfde rijtje als de *pishaci* voorkomen, worden de negatieve kwaliteiten van de *rakshasa* en *yaksha* benadrukt. Waar de *yaksha* zich eerst onder beschermende en gelukbrengende wezens bevond (en dat misschien dan zelf ook was), bevindt de *yaksha* zich nu onder gevaarlijke, agressieve en geluksontnemende wezens. De *yaksha* lijkt geen vaste identiteit of vaste evaluatie te hebben. Juist dit is zo verwarrend aan de *yaksha*: er is vrijwel niks concreets over hen te zeggen dat altijd lijkt te kloppen, dat elders niet ontkracht wordt.

In dit artikel zal ik beargumenteren dat ‘bovennatuurlijke’ wezens in Indiase mythologieën ambigue en onbepaald zijn. Dit geldt naar mijn idee niet alleen voor Indiase mythologische wezens, maar ook voor de wezens uit vele andere wereldmythologieën. Om dit artikel behapbaar te houden zal ik slechts één wezen analyseren via mijn model van bovennatuurlijke ambiguïteit: de *yaksha*. In dit artikel wil ik aantonen dat de *yaksha* een wezen is dat vaak van identiteit en rol verspringt.⁶

Er kunnen wel wat algemene dingen over de *yaksha* worden gezegd, die echter niet altijd gelden. De *yaksha* valt vaak onder de zogenaamde *devata*, een term die ik hierboven met ‘godheid’ heb vertaald, maar misschien beter gezien kan worden als mensachtige wezens met meer-dan-menselijke krachten. Ze zijn vaak lastig te onderscheiden van andere mensachtige wezens zoals *nagas* (slangachtige wezens), *gandharvas* (mannelijke *devata*, vaak met muziek geassocieerd), *apsarasas* (vrouwelijke *devata*, berucht om hun

⁴ Mahabharata latere interpolatie in 3.62:6-10 in manuscript D5, regels 58-65.

⁵ R.N. Misra, *Yaksha Cult and Iconography* (New Delhi 1981) 4; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 54.

⁶ Dit model is voor het eerst geïntroduceerd in A. Sterken, “*Ka asi kasya asi, kalyani?*” The Ambiguity of the *Yakshas* in the Aranya Parva of the Mahabharata, *Religions* 14.37 (2022) 1-30: 4-5.

schoonheid), *kinnaras* (half mens, half vogel), *guhyakas* (niet-menselijke volgelingen van de god Kubera of Vaishravana), en de al eerder beschreven *rakshasas* en *pishtacas*.⁷ In de meeste gevallen (maar zeker niet altijd) komen we de *yakshas* tegen als boomgeesten die zich bekommeren om vruchtbaarheid en water, vooral voor landbouwdoeleinden.⁸ Deze functie wordt vaak toegeschreven aan deze boomgeesten, op basis van de vroegere tempeliconografie, waar *yakshas* en *yakshinis* veelvuldig op reliëfs te vinden zijn. Daar zijn ze ook te vinden als poortwachters en beschermgeesten.⁹

De *yakshas* zijn vaak de volgelingen van Kubera. Deze *deva*, ook wel Vaishravana genoemd, heerst over het noorden en is een god van de rijkdom.¹⁰ *Yakshas* worden soms ook zelf vereerd, maar vanwege hun ambigue natuur gebeurt dit niet in de veiligheid van het dorp, maar juist erbuiten of aan de rand ervan. De *yaksha* woont in een boom die omgeven wordt door een openluchtconstructie genaamd de *caitya*. Dit bestaat uit een ronde of vierkanten omheining met een altaar onder de boom voor offers.¹¹ Het kan voor mensen een goede plek zijn om uit te rusten op pelgrimage, of zelfs een pelgrimagebestemming zijn.¹² Men kan daar ook offers achterlaten, zoals bloemen, maar ook goederen die door de hogere goden, de *devas*, worden afgewezen als offerande, zoals vlees, bloed en alcohol.¹³

⁷ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 7; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 2; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 49.

⁸ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 2; A. Coomaraswamy, *Yakshas. Part 2* (New Delhi 1971), 13-17, 55; Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 318, 323; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 4, 18, 42; A. Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty: Rituals around Sacred Trees in India* (Leiden 2005) 167, 170-173; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 21, 24, 29, 32-33, 160; D.G. White, *Daemons Are Forever. Contacts and Exchanges in the Eurasian Pandemonium* (Chicago 2021) 103, 105.

⁹ V. Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults* (Varanasi 1970) 167, 188; Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 323; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 42; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 106, 121-122.

¹⁰ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 6; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 60.

¹¹ Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults*, 189; Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 17-23; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 42, 52, 89-90, 92, 97; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 173; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 24.

¹² Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 23; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 52.

¹³ Coomaraswamy, *Yakshas* 1, 24-27, 35; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 20; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 173.

De *yaksha* is uiteindelijk weinig concreet, net als vele andere ambigue 'bovennatuurlijke' wezens. Deze onbepaaldheid kan worden veroorzaakt doordat de *yakshas* anders worden weergegeven in verschillende media, maar ook door een afwijkende behandeling tussen verschillende teksten en zelfs binnen één en dezelfde tekst. Juist dat laatste zal ik aantonen door de rol van de *yaksha* in één deel van de Mahabharata, de zogenaamde Aranya of Vana Parva, te onderzoeken. Hoewel dit artikel dus specifiek kijkt naar één bovennatuurlijk wezen binnen één specifieke tekstuele context, kan men deze onbepaaldheid ook zien bij veel andere bovennatuurlijke wezens uit verschillende culturen.¹⁴ Veel wezens uit folklore en mythologie kenmerken zich door indexicaliteit: ze hebben geen vaststaande statische identiteit, maar passen zich aan (of worden aangepast) aan de situatie waarin ze zich bevinden (of worden gebruikt).¹⁵

Om de *yakshas* in hun culturele context te plaatsen zal ik veel achtergronduitleg geven bij het analyseren van de verschillende passages, waarbij er ook veel andere Indiase mythologische wezens langskomen. Daarnaast zijn er in totaal 98 passages over *yakshas* te vinden in dit deel van de Mahabharata. Omdat ik niet aan alle passages recht kan doen, maak ik een representatieve selectie die ons inzicht geeft in de verschillende manieren waarop de ambiguïteit van de *yakshas* wordt gepresenteerd in de Mahabharata.

Bovennatuurlijke ambiguïteit

De paar gegevens hierboven vertellen ons weinig concreets over de *yaksha*, behalve dat ze een bepaalde dubbelheid hebben. Ze kunnen vereerd worden, maar ook zelf volgelingen zijn. Soms vervullen ze wensen, soms brengen ze ongeluk. Daarnaast kunnen ze makkelijk verward worden met andere meer-dan-menselijke wezens. De *yaksha* is niet uniek in deze dubbelheid en

¹⁴ Men kan hierbij aan heel veel verschillende soorten wezens denken, van de goden zoals we die kennen uit religieuze tradities tot aan duivels, spoken en heksen uit folklore; van engelen en demonen tot aan geesten van overledenen en buitenaardse wezens.

¹⁵ Dit wordt ook wel een *floating* of *empty signifier* genoemd in de semiotiek. Een goede discussie daarover is te vinden in B. Grojs, *Under Suspicion. A Phenomenology of Media* (New York 2012) 106-114.

onbepaaldheid, want dit vinden we terug bij veel andere meer-dan-menselijke wezens.

In twee eerdere publicaties heb ik een model opgeworpen voor bovennatuurlijke ambiguïteit, waarbij anders-dan-menselijke wezens werden geanalyseerd, namelijk de ook hier behandelde *yaksba* en de *nâlouper* of wederganger uit Noord-Nedersaksische folklore.¹⁶ Dit model zal ons helpen beter te begrijpen op welke terreinen we de ambiguïteit van *yaksbas* moeten zoeken. Het model, gebaseerd op uitgebreid literatuuronderzoek, bestaat uit de volgende vijf onderdelen:

	Positief	Negatief
Behulpzaam of hinderlijk	Helpen mensen bij het toegang krijgen tot of vervullen van verlangens, behoeften of taken	Verhinderen dat mensen verlangens, behoeften, of taken vervullen
Beschermers of bedreiging	Wanneer oproepen, beschermen ze mensen tegen vijanden of ander leed	Vallen mensen aan of schaden hen
Sociaal-kosmische orde	Vallen onder dezelfde orde waar mensen onder vallen of heerst over deze orde	Vallen buiten de orde waar mensen onder vallen en/of proberen deze orde direct te ondermijnen
Uiterlijk	Hebben een cultureel plezierig of acceptabel uiterlijk	Hebben een cultureel afstotelijk uiterlijk
Locatie	Leven dicht bij mensen	Leven ver weg van mensen

Dit model vat vijf dimensies samen waarop we de ambiguïteit van bovennatuurlijke, meer-dan-menselijke, of anders-dan-menselijke wezens kunnen begrijpen. Dit model, wat tot nu toe slechts op twee casussen is getest, zou in principe toegepast kunnen worden om de ambiguïteit van vele bovennatuurlijke wezens uit veel verschillende culturen te begrijpen.

¹⁶ Voor de *yaksbas*: Sterken, ‘*Ka asi kasya asi, kahyani?*’, 4-5. Voor de *nâlouper* (iemand die na de dood terugkeert): A. Sterken, ‘De Ambigue Doden. Naolopers en Heur Onzekere Alliantie in Noord-Nedersaksische Volksvertellings’ [‘De Ambigue Doden. Wedergangers en Hun Onzekere Alliantie in Noord-Nedersaksische Volksverhalen’], *Jaorboek Nedersaksisch* 3 (2022) 53-80: 57-58.

Hierboven gaf ik drie verschillende termen voor de wezens die onderzocht worden. Dit is een groot probleem binnen folkloristiek: wat voor algemene en transculturele naam kan worden gebruikt die recht doet aan hoe culturen zelf nadenken over dit soort wezens? ‘Bovennatuurlijke wezens’ is een term die goed werkt voor westerse culturen waarin er een conceptueel onderscheid bestaat tussen ‘natuur’ en ‘bovennatuur’. Het levert problemen op in culturen waar dit onderscheid niet bestaat, zoals het Indiaas hindoeïsme van de Mahabharata. Een term als meer-dan-menselijk wezen is dan begrijpelijker, omdat de *yakshas* mensachtige wezens zijn (zoals hierboven is aangetoond) die grotere krachten hebben dan mensen. Het is echter niet zo dat alle anders-dan-menselijke wezens ook machtiger zijn dan mensen. Mensen zijn in staat om anders-dan-menselijke wezens te slim af te zijn met trucs, of ze zelfs te verslaan in een handgemeen. Deze laatste term heeft mijn voorkeur, hoewel het een nogal brede term is.¹⁷

Als we kijken naar het verhaal van Damayanti, zien we daar de *yaksha* aan de ene kant als potentieel behulpzaam voor mensen, maar aan de andere kant ook gevaarlijk doordat ze onheil aantrekt. Mijn stelling is de volgende: als een anders-dan-menselijk wezen in een tekstuele passage of verhaal zowel een positieve alsook een negatieve interpretatie van een dimensie heeft, kunnen we spreken van ambiguïteit. Dat hoeven niet per se twee interpretaties van dezelfde dimensie te zijn (wat ook wel voorkomt), maar kan ook doordat er een positieve interpretatie van één dimensie is (zoals hier van de eerste dimensie, ‘behulpzaam of hinderlijk’) en een negatieve interpretatie van een andere (zoals hier van de tweede dimensie, ‘beschermers of bedreiging’). Deze ambiguïteit en onbepaaldheid komen we op verschillende manieren tegen bij de *yakshas*, waarvan we hier een aantal voorbeelden uit de Aranya Parva van de Mahabharata zullen analyseren.

De Mahabharata

De Mahabharata is met zo’n 100.000 verzen in de Sanskrietversies één van de grote eposen uit India, alsook één van de grootste eposen van de wereld. In het kort gaat het verhaal over de vijf Pandava-broers, die met hun Kaurava-

¹⁷ Geïnspireerd door: A. Hallowell, ‘Ojibwa Ontology, Behavior, and World View’ in: S. Diamond red., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York 1960) 19-52.

neven concurreren over het koningschap van India. Mensen in India kennen de Mahabharata voornamelijk door de verhalen van hun grootouders; uit de vele televisieseries en films die er de afgelopen decennia zijn verschenen; uit de verwijzingen in kunst, muziek en poëzie; en op vele andere manieren. De Mahabharata is wat dat betreft veel meer een levend cultureel fenomeen dan een tekst.

Wanneer de Mahabharata precies is ontstaan, is onduidelijk. Anders dan bij Griekse en Romeinse auteurs, waar men vaak redelijk precies kan achterhalen in welk jaar een werk gecomponeerd is, is dat bij Indiase teksten vrijwel onmogelijk. Vaak wordt een datering tussen 400 voor Christus en 400 na Christus aangehouden voor de gehele ontstaansgeschiedenis.¹⁸ J. Fitzgerald en K. McGrath zien de Gupta-dynastie (vierde tot zesde eeuw na Christus) als de tijd waarin de Mahabharata zoals we die kennen uit de Sanskrietteksten ontstond.¹⁹ Dit is echter niet het einde van de ontwikkeling van de tekst, want sinds die tijd zijn er constant stukken toegevoegd, andere selecties gemaakt van het bestaande materiaal, en hele stukken herschreven of weggelaten.

De Aranya Parva van de Mahabharata beslaat een periode van twaalf jaar in het hele verhaal. De Pandava-broers, de protagonisten van het verhaal, gaan een dobbelwedstrijd aan met de Kauravas, waarbij ze een steeds hogere inzet vergokken. Op het eind, in een laatste poging alles terug te winnen wat ze hebben verloren, zetten de twee partijen hun koninkrijken in. De verliezers moeten twaalf jaar in de wildernis (*aranya*) verblijven en een laatste dertiende jaar zich op zo'n manier verbergen dat de andere partij hen niet kan vinden. De Pandavas verliezen de laatste dobbelwedstrijd en gaan dus in ballingschap. Dit klinkt als het noodlot, maar uiteindelijk zal dit goed uitpakken voor de Pandavas. In India maakt men vaak een onderscheid tussen de *vana*, het veilige bos wat zich rondom het dorp bevindt, en de *aranya*, de onbekende wildernis verder weg. De *vana* wordt gebruikt voor dagelijkse levensmiddelen als hout. De *aranya* mijdt men daarentegen normaliter. Het is een gevaarlijke plek waar rovers, roofdieren en monsters zich bevinden. Naast dit gevaar is het echter ook een plek van grote kansen. Onbekend gebied betekent

¹⁸ R.C. Katz, *Arjuna in the Mahabharata. Where Krishna is, there is Victory* (Columbia 1989) 2; *The Mahabharata. 1 The Book of the Beginning*, J.A.B. van Buitenen vert. (Chicago 1973) xxv.

¹⁹ J. Fitzgerald, *The Mahabharata. The Epic of the Greater Good* (Amsterdam 2020) 4; K. McGrath, *Vyasa Redux. Narrative in Epic Mahabharata* (London 2019) 41, 83.

namelijk ook potentiële ongekende rijkdom. Ook voor asceten is het een zeer gunstige plek, die er naartoe trekken om de gemakken van het dorpsleven achter zich te laten en te focussen op spirituele ontwikkeling en de bijkomende spirituele gaven.²⁰ Dit is ook wat de Pandavas tegenkomen: naast dat ze veel gevaren tegen het lijf lopen (die ze altijd weten te overwinnen), verkrijgen ze er ook bovennatuurlijke hulp en wapens die hen uiteindelijk zullen helpen in de strijd tegen de Kauravas.²¹

De Mahabharata als episch raamwerk

De Mahabharata is een vrij ingewikkeld werk. Ik heb het hierboven gekarakteriseerd als een epos: een episch en metrisch gedicht dat focust op de heldendaden van de Pandava-halfgoden. Toch ligt de zaak wat ingewikkelder. A. Hiltebeitel stelt dat er veel verschillende genres te vinden zijn in de tekstuele Sanskriettraditie die we nu de Mahabharata noemen.²² R. Katz en D. Shulman stellen dat door deze veelheid aan genres en verschillende boodschappen, de Mahabharata beter een encyclopedie genoemd kan worden.²³ De Mahabharata volgt strikt genomen altijd de gebeurtenissen van de Pandavas, maar vertelt ook vele andere verhalen vanuit dit raamwerk. Vaak verzamelen de Pandavas zich bij een *rishi* (een ziener, geassocieerd met wijsheid) of bij een *brahmana* (een priester die rituelen uitvoert). Eén van de aanwezigen stelt vervolgens een vraag, waarop de wijze persoon met een verhaal komt om die vraag te beantwoorden.

Dit speelt een grote rol bij één van de secties waarin de *yakshas* een rol spelen. In Mahabharata 3.248-256 blijft Draupadi, de echtgenote van de vijf

²⁰ Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 12-14; T. Parkhill, *The Forest Setting in Hindu Epics. Princes, Sages, Demons* (Lewiston 1995) 8; *The Mahabharata* 1, xxii.

²¹ J. Berry, 'Mountains in the Aranyakaparvan of the Mahabharata' in: I. Andrijanic, S. Sellmer en J. Mislav red., *Mythic Landscapes and Argumentative Trails in Sanskrit Epic Literature* (New Delhi 2022) 73-91: 75, 77.

²² A. Hiltebeitel, 'India's Epics. Writing, Orality, and Divinity' in: A. Sharma red., *The Study of Hinduism* (Columbia 2003) 114-138: 122, 132.

²³ Katz, *Arjuna in the Mahabharata*, 9; D. Shulman, 'Outcaste, Guardian, and Trickster. Notes on the Myth of Kattavarayan' in: A. Hiltebeitel red., *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism* (Minneapolis 2001) 242-263: 26-28.

Pandava-broers (ja, ze delen alle vijf dezelfde vrouw), achter als haar echtgenoten uit jagen gaan. Jayadratha, de koning van Sindhu, rijdt aan de verblijfplaats van de Pandavas voorbij. Koning Jayadratha ziet Draupadi's overweldigende schoonheid en ontvoert haar. De Pandavas achtervolgen Jayadratha en verslaan hem, waarna ze Draupadi terugbrengen naar hun kamp. Daar vraagt Yudhishthira, de oudste Pandava en daarmee hun leider, zich zuchtend af of er ooit iemand zo veel ongeluk als hen heeft gehad. Dat is het moment voor de *rishi* Markandeya om in te springen. In Mahabharata 3.258-275 vertelt hij vervolgens het verhaal van een ander groot episch werk uit India, de Ramayana. De Mahabharata kan dus in haar epische raamwerk zelfs de samenvatting van een heel ander episch werk bevatten.

De Ramayana is in dit geval relevant, omdat het ook over een ontvoering gaat. De held van deze epiek is Rama. Zijn trouwe echtgenote is Sita. Zij worden beiden verbannen naar het woud vanwege een politieke intrige: koning Dasharatha wil Rama tot koning benoemen, maar één van zijn andere vrouwen, Kaikeyi, herinnert de koning aan zijn belofte aan haar: Kaikeyi's zoon Bharata zal de troonopvolger worden. Koning Dasharatha kan niet anders dan toegeven, en stuurt Rama het woud in, en zijn vrouw Sita volgt hem uit loyaliteit. In het woud verminkt Rama het gezicht van de *asura* (demon) Shurpanakha, en zij rent naar haar broer, Ravana. Ravana zweert wraak te nemen: hij neemt de gedaante van een *rishi* aan en ontvoert Sita naar Lanka. Rama weet Ravana met behulp van bondgenoten te verslaan en bevrijdt zijn vrouw.

De protagonist in dit verhaal is Rama, en zijn tegenstander is Ravana. Ravana wordt vaak omschreven als een *asura* (demon), en ergens is dit gek, omdat Ravana de halfbroer is van de eerdergenoemde *deva* (god) Kubera volgens dit verhaal. Vaak worden de *devas* en *asuras* tegenover elkaar gezet, maar het is veel genuanceerder. De vertalingen van *deva* als god en *asura* als demon maken er een morele tegenstelling van, maar dit is nu juist niet het geval.²⁴ De *devas* en *asuras* staan juist erg dicht bij elkaar als halfbroers, want ze delen de vader Prajapati en hebben alleen andere moeders.²⁵ Ze hebben vrijwel dezelfde vaardigheden en krachten, en het komt geregeld voor dat de *asuras* moreel juister gedrag vertonen dan de *devas*. De enige echte tegenstelling tussen de *devas* en *asuras* is dat ze tegen elkaar strijden voor

²⁴ W. Doniger-O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Delhi 1976) 57.

²⁵ G.J. Held, *The Mahabharata. An Ethnological Study* (Amsterdam 1935) 169.

wereld dominantie en dat de *devas* dit altijd zullen winnen terwijl de *asuras* altijd verliezen.²⁶

Het is echter niet zo dat Ravana meteen bij de pakken neer gaat zitten. Ravana is geboren voor de strijd. De *deva* Prajapati schiep de *deva* Pulastya. Hij schiep zonder toestemming van zijn vader vervolgens ook Kubera (de koning van de *yakshas*), maar Kubera verliet zijn vader en koos de kant van zijn grootvader Prajapati. Pulastya is des duivels, en schept Ravana als een concurrent voor Kubera.

Kubera krijgt een hele hoop giften van Prajapati, zoals de hoofdstad Lanka, het koningschap over de *yakshas* en een regiment van *rakshasas*. Ravana moet dus iets soortgelijks zien te verkrijgen.²⁷ Hij gaat ascese doen - het onthouden van sensuele geneugten - op de berg Gandhamadana om zo ook giften van de goden te krijgen. Door het doen van ascetische praktijken kan iemand (mensen, maar ook *asuras* zoals Ravana) zogenaamde *tapas* verkrijgen. *Tapas* is een soort hitte die een grote invloed heeft op de *devas* (goden). Als een persoon (ook een ander-dan-menselijk persoon) veel *tapas* vergaart, dan voelt de god Indra (de koning van de *devas*) dat onder zijn zetel branden. Iemand met te veel *tapas* kan de positie van de *devas* innemen. De *devas* moeten dus ervoor zorgen dat het ascetische wezen deze *tapas* kwijtraakt. Dit kan onder andere door het geven van giften aan de ascet, zodat deze ophoudt met het vergaren van nog meer *tapas*.²⁸ De god Brahma doet dit bij Ravana en vervult zijn wens: Ravana kan nooit verslagen worden door *gandharvas*, *devas*, *asuras*, *kinraras*, *yakṣas*, *rakshasas*, en *nagas*. Brahma beaamt dit, maar voegt een essentieel detail toe: 'Jij (Ravana) zal geen gevaar kennen van de wezens die je hebt genoemd, behalve van mensen.'²⁹ Ravana is nu dus vrijwel onaanraakbaar en ziet zichzelf als een vijand van allerlei wezens, waaronder de *yaksha*. Dat wordt bevestigd door zowel de *deva* Brahma alsook door Matali, de wagenmenner van Indra, de koning der *devas*.³⁰

Ravana weet Kubera te verslaan en verjaagt hem uit Lanka. Kubera vlucht met zijn volgelingen, waaronder de *yakshas*, naar de berg

²⁶ Held, *The Mahabharata*, 170; P. van der Velde, *Nachtblauw. Ontmoetingen met Krishna* (Budel 2007) 165.

²⁷ Mahabharata 3.258:16.

²⁸ K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism. Third Edition* (Albany 2007) 57-58.

²⁹ Mahabharata 3.259:25-26.

³⁰ Mahabharata 3.275:30 en 47-48.

Gandhamadana, dezelfde berg waar Ravana ascese heeft gedaan.³¹ Hij staat vervolgens bekend als de slachter van *devas*, *danavas* (één van de specifieke families van *asuras*), *gandharvas*, *yakshas* en *kimpurushas* (ook wel *kinmaras*).³² Onder hen heeft hij ook maagdelijke meisjes (*kanya*) gevangengenomen van de *devas*, *gandharvas*, *danavas* en *daityas* (de andere *asura*-familie). Daarna noemt Ravana zijn manschappen op. Hij commandeert 140 miljoen mensenvlees-etende *pishacas*, 280 miljoen agressieve *rakshasas* en 420 miljoen *yakshas*. Die laatsten zijn meestal volgelingen van Kubera, maar dus niet altijd. Alhoewel Ravana toegeeft dat sommige *yakshas* trouw hebben gezworen aan Kubera, stelt hij dat een groot aantal zijn volgelingen zijn.³³

Het is dus niet standaard zo dat de *yakshas* altijd dezelfde godheid volgen. Ze kunnen ook van alliantie wisselen. Hier zien we dus ambiguïteit in de derde dimensie. De *yakshas* behoren én toe aan de juiste orde (waar Rama voor strijdt) én aan de onjuiste (die van Ravana). Dit kan ook leiden tot ambiguïteit in de tweede dimensie als de *yakshas* zowel zouden strijden voor Rama alsook in het leger van Ravana, maar dat zien we niet terug in deze hervertelling van de Ramayana.

De schoonheid en afschuwelijkheid van de *yakshas* en hun verblijfplaats

Tot nu toe hebben we ambiguïteit bij de *yakshas* gezien in de eerste drie dimensies: ze kunnen mensen helpen (positieve evaluatie van de eerste dimensie) maar ook schaden (negatieve evaluatie van de tweede dimensie), en kunnen bij de *good guys* horen alsook vijanden zijn (de derde dimensie). De laatste twee dimensies zijn nog niet aan bod gekomen: het uiterlijk en de locatie. Deze twee zijn regelmatig, hoewel niet altijd, met elkaar verbonden. De algemene locatie voor de hele Aranya Parva van de Mahabharata is vanzelfsprekend de *aranya*, de wildernis vol gevaren en beloningen. We bevinden ons dus sowieso ver weg van menselijke nederzettingen.

³¹ Mahabharata 3.259:33.

³² Mahabharata 3.265:3.

³³ Mahabharata 3.265:12. Grote aantallen zoals hier hoeven we vaak niet letterlijk te nemen in Indiase mythologische teksten: het gaat vooral om de impressie van een hoog getal en een grote groep volgelingen, niet om een exacte telling.

Dat een anders-dan-menselijk wezen ver buiten menselijke nederzettingen woont betekent niet automatisch dat ze slecht zijn. De locatie-dimensie is nogal complex als we kijken naar India. In India is het een gebruikelijk idee dat de goden wonen in de tempels die aan hen gewijd zijn en specifiek leven in de beelden die in de tempel staan.³⁴ De tempels van wezens die als positief gezien worden vinden we in India inderdaad vaak dicht bij menselijke nederzettingen, terwijl wezens die negatief geëvalueerd worden vaak hun plaats van aanbidding buiten de menselijke gemeenschap hebben.³⁵ Tegelijkertijd vinden we veel van de goden die de Pandavas zullen helpen juist buiten de dorpen. Zo krijgt de Pandava Arjuna uiteindelijk op de berg Himalaya wapens van Shiva die hem zullen helpen om de Kauravas te verslaan. Natuurlijk moet Arjuna eerst Shiva weten te ontmaskeren en te overwinnen in een gevecht.³⁶ Arjuna vertrekt uiteindelijk ook vanaf de Himalaya naar de hemel van de koning der *devas*, Indra, genaamd Svarga.³⁷ De positieve anders-dan-menselijke wezens kunnen dus net zo goed ergens buiten het bereik van mensen verblijven.

Hoewel het wildernis is, kan het wel erg mooie wildernis zijn. Zo'n beschrijving vinden we bijvoorbeeld in Mahabharata 3.146:19-33. Draupadi, de gezamenlijke echtgenote van de Pandavas, wil graag een lotusbloem hebben. Bhima, de Pandava die bekend staat om zijn bovenmenselijke krachten, wil die voor haar gaan halen op de berg Gandhamadana, de woonplaats van Kubera en zijn *yakshas*. Dit leidt tot een grote strijd tussen Bhima en de *yakshas*, die ook wel bekend staat als de Yaksha-Yuddha Parva, het hoofdstuk over de oorlog met de *yakshas*. Het verhaal staat twee keer achter elkaar in de Mahabharata (3.146-153 en 3.157-159), en kent nogal wat variatie tussen de twee delen. Eén van de grootste verschillen is dat er in het eerste deel vrijwel geen *yakshas* zitten, maar juist *rakshasas* de tegenstanders zijn. Dat is volgens J.A.B. van Buitenen de reden waarom er een tweede versie

³⁴ Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 264-268.

³⁵ A. Hildebeitel, 'Draupadi's Two Guardians. The Buffalo King and the Muslim Devotee' in: A. Hildebeitel red., *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism* (Albany 1989) 339-372, 361-362; Nugteren, *Belief, Bounty, and Beauty*, 13-14.

³⁶ Mahabharata 3.38-42.

³⁷ Mahabharata 3.43-45.

is van de Yaksha-Yuddha Parva: als correctie op de eerste voegt de tweede versie wel *yakshas* toe die tegen Bhima strijden.³⁸

Bhima gaat dus lotusbloemen plukken op Gandhamadana. Deze plek wordt gekenmerkt door een enorme schoonheid, zoals we in dit fragment kunnen lezen:

Zowel [Bhimas] ogen als zijn wil richten zich op de pieken van het Gandhamadana-gebergte, prachtig in alle seizoenen (...) Met haar blootliggende mineralenlappen in de kleuren goud, zwart en zilver met complexe patronen lijkt het alsof de berg beschilderd is. Met wolken aan haar flanken lijkt de berg gevleugeld te dansen, en haar wildvallende beekjes bedekt haar onder parelsnoeren. Haar rivieren, bosjes, watervallen en holle grotten zijn lieflijk, en daar dansen de pauwen op het ritme van de enkelbanden van de *apsarases*. De olifanten die op wacht staan bij de windrichtingen wrijven op de stenen platen met de tip van hun slurven. Zoals de rivieren voortrazen en van de berg afdonderen lijkt het alsof de berg haar rok afwerpt. Gezonde herkauwende herten komen zonder angst dichtbij en bekijken Bhima met nieuwsgierige ogen (...) Bhima wordt bekeken door de echtgenotes van *yakshas* en *gandharvas*, gezeten naast hun echtgenoten, zichzelf onzichtbaar makend. Vlug verstoppert de *yaksha*-, *rakshasa*- en *naga*-meisjes zich voor Bhima. De Pandava dwaalt over de wonderlijke richels van berg Gandhamadana alsof hij met een nieuw soort schoonheid te koop loopt.³⁹

Berg Gandhamadana wordt als waarlijk mooi beschreven en verschillende anders-dan-menselijke wezens dragen bij aan deze wonderlijke schoonheid, waaronder de *yakshas*. Dat we hier ook de *apsarases* vinden, die berucht zijn om hun schoonheid, versterkt dit punt alleen maar.⁴⁰

Dit betekent echter niet dat de *yakshas* alleen maar mooi zijn. Aan het eind van de tweede strijd verschijnt Kubera met een verse groep *yakshas* (Mahabharata 3.158:25-28). De beschrijving uit manuscriptengroep S, die een regel toevoegt na vers 27, laat een ander beeld van de *yakshas* zien. Ik vertaal die regel als volgt: 'zij [de *yakshas*] die er afschuwelijk uitzien volgden de grootse weeldeverdelers [Kubera]'. Deze beschrijving wordt feitelijk herhaald

³⁸ *The Mahabharata 2 and 3*, 201-202.

³⁹ Mahabharata 3.146:19-33.

⁴⁰ Gonda, *Die Religionen Indiens I*, 100.

in de meeste manuscriptversies van Mahabharata 3.158:51. Daar wordt het woord *ghorarupin* gebruikt om de *yaksbas* te beschrijven: ze hebben een afschrikwekkend uiterlijk. Eén manuscript, B4, gebruikt een heel ander woord: *kamarupin*. Dit woord laat nog meer zien van de ambiguïteit van de *yaksbas*: het is de gave om van gedaante te veranderen.⁴¹ Juist hier zien we dat de *yaksbas* niet alleen maar mooie wezens zijn, maar juist in de context van conflict er angstaanjagend uit kunnen zien, of zelfs wisselende gedaanten hebben. Dit maakt Damayanti (van het verhaal aan het begin van dit artikel) misschien ook zo lastig te herkennen: als een *yaksha* zowel mooi als lelijk kan zijn door van gedaante te veranderen, dan weet je nooit wie je voor je hebt.

Conclusie

In deze paar verhalen uit de Mahabharata hebben we een complex beeld van de *yaksbas* kunnen schetsen. We zien ze participeren in alle dimensies van bovennatuurlijke ambiguïteit: ze kunnen behulpzaam zijn maar ook mensen aanvallen; ze kunnen bij de juiste orde horen alsook bij de verkeerde; ze kunnen schoonheid belichamen alsook de gruwelijkheid zelve zijn. De *yaksha* is eigenlijk een sterk onbepaald wezen. Zelfs de paar dingen die we tegenkomen in de algemene beschrijvingen in de wetenschappelijke literatuur, zoals dat ze boomgeesten zijn die de landbouwvruchtbaarheid beïnvloeden, komen niet terug in de Aranya Parva van de Mahabharata. Ze zijn zelfs niet altijd de volgelingen van Kubera. Naar mijn idee kunnen we de *yaksha* vooral veel indexicaliteit toeschrijven. De *yaksha* heeft geen vaste rol, maar is een wezen dat door de vertellers van een verhaal wordt aangepast aan de situatie. In plaats van stevige personages met een eigen identiteit zijn de *yaksbas* veel vaker figuranten die een invulling krijgen naar wat het verhaal van hen vraagt. Hierin zijn de *yaksbas* naar mijn idee niet uniek. Veel folkloristische en mythologische wezens kunnen beschreven worden als indexicaal en op deze manier kunnen we veel meer begrijpen van hun tegenstrijdigheden in verschillende soorten media, of zelfs binnen één tekst. Uiteindelijk kennen anders-dan-menselijke wezens net zoveel complexiteit als wij, en zijn daarmee een perfecte spiegel voor onszelf.

⁴¹ Dit is een bekende gave van de *yaksbas*. Zie bijvoorbeeld Agrawala, *Ancient Indian Folk Cults*, 170; Coomaraswamy, *Yaksbas* 1, 7; Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, 146-147; Sutherland, *The Disguises of the Demon*, 53-54, 138.

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

Nu beschikbaar bij
Leiden University Press

COLONIAL AND GLOBAL HISTORY THROUGH DUTCH SOURCES – 7

Nederlands kolonialisme van archief tot geschiedschrijving

Een gids voor onderzoekers



ALICIA SCHRIKKER, SANNE RAVENSBERGEN,
LENNART BES, POWUEL VAN SCHOOTEN &
ANITA VAN DISSEL (RED.)

LEIDEN
UNIVERSITY PRESS

In archieven, bibliotheken en musea over de hele wereld liggen Nederlandse koloniale bronnen. Maar de informatie in dit enorme koloniale archief spreekt niet voor zich. Hoe is dit bronnenmateriaal gevormd en welke gevolgen heeft dat voor historisch onderzoek? Hoe ga je als historicus om met racisme, oriëntalisme en eenzijdigheid in koloniale bronnen? Dit boek biedt handreikingen aan onderzoekers in drie stappen om met dit materiaal om te gaan.

Verspreid door het boek staan ook interviews met historici, archivariissen en conservatoren in binnen- en buitenland die vernieuwend onderzoek doen in, naar, voorbij en tegen het Nederlands koloniale archief. Juist nu digitalisering deze bronnen dichterbij brengt dan ooit, is het belangrijk om ze behoedzaam te benaderen en kritische vragen te blijven stellen. Dit boek helpt je op weg.

**Nederlands kolonialisme van archief tot
geschiedschrijving**
Een gids voor onderzoekers

Redacteuren: Alicia Schrikker, Sanne Ravensbergen,
Lennart Bes, Pouwel van Schooten & Anita van Dissel
€ 29,95 | 9789087284039 | november 2023

Te bestellen via www.lup.nl

The Arctic Arthur and the American Avalon: John Dee's *Brytanici imperii limites* (1578) and the North Atlantic island imaginary

Ben Stewart

The British polymath John Dee (1527-1608/1609) was one of his country's foremost experts in international law.¹ In May 1578, he presented Queen Elizabeth (r. 1558-1603) his legal argument for the British colonization of the Americas: *Brytanici imperii limites*.² The *Limites* consists of four documents, compiled into a vellum-bound quarto in 1593.³ Documents I and II provide brief commentaries on specific geographical reforms. Document III itemizes real and alleged transatlantic voyages between 530 and 1577 that Dee considered precedents for British colonization. Alongside the recent voyages of John Cabot, Sebastian Cabot, Stephen Borough, and Martin Frobisher, Dee cites several mythic precedents: the Welsh prince Madoc, the Irish St. Brendan, and the British king Malgo. But, as he concludes in document IV, the British claim to North America would 'depende cheiflie vppon our Kinge *Arthur* his wonderfull foreyn conquests'. Here, Dee assembles his textual evidence, including the narrative of Arthur's northern expedition, to 'conjure' Elizabeth's 'iust Arthurien clayme': a restored British empire from the Russian border to Florida.⁴

Mary C. Fuller proposes that, with its Scandinavian kingdoms and North Atlantic islands, Dee's Arctic conquest narrative corresponds more closely to a 'Viking or Norse empire (if the term applies to such a decentralized phenomenon)' than to any British or Roman one.⁵ Caitlin

¹ N. J. Probasco, *Sir Humphrey Gilbert and the Elizabethan expedition* (Cham 2020) 18.

² K. MacMillan & J. Abeles eds., *John Dee. The limits of the British empire* (Westport, CT 2004).

³ K. MacMillan, 'John Dee's "Brytanici imperii limites"', *Huntington library quarterly* 64:1&2 (2001) 151-159: 152.; K. MacMillan, 'Introduction. Discourse on history, geography, and law' in MacMillan & Abeles, *Limits*, 1-29: 4.

⁴ MacMillan & Abeles, *Limits*, 43, 83.; B. Zeiders, 'Conjuring history. The premodern origins and post-truth legacy of John Dee's *Brytanici imperii limites*', *Journal of medieval and early modern studies* 49:2 (2019) 378-401: 377-378.

⁵ M. C. Fuller, 'Where was Iceland in 1600?' in: Jyotsna G. Singh ed., *A companion to the global renaissance. English literature and culture in the era of expansion* (Malden, MA 2009) 149-162: 151.

Green notes the name ‘Winlandiam’ in Dee’s fourth document, which she, following Lynette Muir, glosses as the Norse ‘Vinland’.⁶ As recorded in the thirteenth-century ‘Vinland sagas’, *Eiríks saga rauða* and the *Groenlandinga saga*, Norse Greenlanders crossed the Atlantic around the year 1000 and established some temporary settlements in North America.⁷ Since the 1960 excavation by Norwegian archaeologists Helge Ingstad and Anne Stine Ingstad, the Viking campsite at L’Anse aux Meadows, Newfoundland, is the only location where a Norse presence in the Americas – Greenland excepted – has been firmly attested by archaeological evidence.⁸

Fuller also connects Dee’s Arthurian legend with the Avalon peninsula in Newfoundland, named for the mythical island in Geoffrey of Monmouth’s *Historia regum Britanniae* (c. 1136–1138). At the opposite end of the island from L’Anse aux Meadows, the Avalon peninsula was ‘the earliest focus for English activities on the island’: Britain’s first landfall, temporary settlement, and permanent settlement in the Americas.⁹

In her influential book *Firsting and lasting*, Jean M. O’Brien develops a typology of colonial practices by which New England settlers appropriated indigeneity from natives, enabling themselves to treat the lands to which they had arrived as *terra nullius*.¹⁰ Nathan Probasco has already implicated Dee and his colleagues in a colonial discourse of ‘firsting’, erasing the island’s Beothuk and Mi’kmaq inhabitants.¹¹ The renaming of the peninsula engages the next stage of O’Brien’s model. Between ‘firsting’ and ‘lasting’, there is ‘replacement’, partly accomplished through the renaming of places.¹²

⁶ T. Green, ‘John Dee, King Arthur, and the conquest of the north’, *Heroic age* 15 (2012) 11.

⁷ A. Winroth, *The age of the Vikings* (Princeton, NJ 2014) 68–69.

⁸ B. Wallace, ‘The Norse in Newfoundland. L’Anse aux Meadows and Vinland’, *Newfoundland studies* 19:1 (2003) 5–43: 10–11.

⁹ Fuller, “Where was Iceland in 1600?”, 160–161. The relevant locations and years are: first landfall, near St. John’s, 1497; first temporary settlement, Harbour Grace, 1583; first permanent settlement, Cuper’s Cove, 1610.

¹⁰ J. M. O’Brien, *Firsting and lasting. Writing Indians out of existence in New England* (Minneapolis, MN 2010) 1–53. See also L. Beck, ‘Introduction. Firsting and the architecture of decolonizing scholarship on the early-modern Atlantic world’ in: idem ed., *Firsting in the early-modern Atlantic world* (New York, NY 2020) 1–22.

¹¹ N. Probasco, “John Dee, Humphrey Gilbert, and Richard Hakluyt’s erasure of Native Americans” in: Beck ed., *Firsting in the early-modern Atlantic world* 25–49: 25–26.

¹² On Beothuk and Mi’kmaq place-names, see E. R. Seary, *Place names of the Avalon peninsula of the island of Newfoundland* (Toronto 1971) 18–33.

Placenames ‘do important cultural work regarding history’; the ‘systematic renaming of the landscape’ constitutes a settler-colonial ‘replacement narrative’—literally *re-placing*.¹³ In Mi’kmaw, the island is called Ktaqmkuk: ‘across the waves/water’.¹⁴ Settlers re-placed Ktaqmkuk as ‘Newfoundland’, whose name conveys the explicit element of ‘discovery’. Later, in the southeast, comes the evocatively British ‘Avalon’.

Fiona Polack situates Ktaqmkuk/Newfoundland within a Euromerican ‘island imaginary’. This settler discourse considers ‘places surrounded by water especially amenable to colonial fantasies of total control’.¹⁵ Insularity becomes prerequisite and pretext for colonization, a recurring theme in early modern English writings on America.¹⁶ John Dee’s *General and rare memorials* (1577), which preceded the *Limites*, exemplifies this ideological tendency. Advocating the ‘restoration’ of ‘an Incomparable Islandish Monarchy, as, the BRYTISH IMPIRE hath bene: Yea, as it, yet, is: or, rather, as it may, & (of right) ought to be’, it naturalizes Britain’s territorial encroachment on other islands as the consequence of its ‘Ilandish appropriat Supremacy’.¹⁷ The *Limites*, which ‘candidly discusses the hidden meanings of the *Memorials*’ for a private royal audience, thus aims at increasing the number of islands Britain can subject to its ‘insular hegemony’ in both Europe and America.¹⁸

¹³ O’Brien, *Firsting and lasting*, 56-57. See also P. Wolfe, ‘Settler colonialism and the elimination of the native’, *Journal of genocide research* 8:4 (2006) 387-409: 388-389.

¹⁴ S. M. Manning, ‘Contrasting colonisations. (Re)storying Newfoundland/Ktaqmkuk as place’, *Settler colonial studies* 8:3 (2018) 1-18: 1.

¹⁵ F. Polack, ‘De-islanding the Beothuk’ in: idem, ed., *Tracing ochre. Changing perspectives on the Beothuk* (Toronto 2018) 4.

¹⁶ J. Knapp, *An empire nowhere. England, America, and literature from Utopia to The tempest* (Berkeley, CA 2023), 7. Cf. Geoffrey’s first words in the *Historia*: ‘Britain, the best of islands, is situated in the Western Ocean’ (‘Brittania insularum optima in occidentali oceano’); K. Lavezzo, ‘The sea and border crossings in the alliterative *Morte Arthure*’ in: S. I. Sobceki, ed., *The sea and Englishness in the middle ages. Maritime narratives, identity, and culture* (Cambridge 2011) 113-132: 116.

¹⁷ J. Dee, *General and rare memorials pertaining to the perfect arte of navigation* (London 1577), 3, 59.

¹⁸ G. Parry, ‘John Dee and the Elizabethan British empire in its European context’, *The historical journal* 49:3 (2006) 643-675: 646-647.; P. C. Ingham, *Sovereign fantasies. Arthurian romance and the making of Britain* (Philadelphia, PA 2001) 48.

The present study attends to the enlistment of folklore and mythology in ongoing processes of settler-colonialism.¹⁹ Following a brief introduction to the Tudor-era reception of King Arthur, it surveys various textual influences, Norse and otherwise, on Dee's Arctic myth. Through the combined reading of primary and secondary texts, it ascribes to Vinland a greater influence on the *Limites* than has been previously suggested, drawing attention to one passage in particular which has received insufficient scholarly attention. Dee's Arthurian speculations are then considered as intellectual background for the naming of the Avalon peninsula—a connection proposed, but never substantially explored, in previous studies. Above both questions hangs a methodological concern: to what extent do attempts to triangulate John Dee, the Avalon peninsula, and Vinland 'engage in the manufacture of the myth they pretend to analyze'?²⁰ Advocating caution, this study finds the relation between Dee's Arthur and Newfoundland's Avalon more discursive than empirical, both drawing on the 'island imaginary' of British maritime expansion. The study concludes with the suggestion that Dee's method of historical 'conjunction' anticipates later Anglo-American approaches to Vinland.²¹

Arthurian Myth in Tudor England and Wales

Continued scholarly interest in Dee's "'empire recovery" texts' is best understood through their engagement in the manufacture of British imperial ideology.²² Although Dee is 'traditionally credited with coining' the term 'British empire', the Welsh antiquarian Humphrey Llwyd (1527-1568) may

¹⁹ Wolfe, 'Settler colonialism and the elimination of the native', 388-390; J. K. Kauanui, "'A structure, not an event". Settler colonialism and enduring indigeneity', *Lateral* 5:1 (2016).; O'Brien, *Firsting and lasting*, 206.

²⁰ R. Slotkin, *Regeneration through violence. The mythology of the American frontier, 1600-1860* (Middletown, CT 1973) 4.

²¹ Zeiders, 'Conjuring history', 380; A. Kolodny, *In search of first contact. The Vikings of Vinland, the peoples of Dawnland, and the Anglo-American anxiety of discovery* (Durham 2012); C. Crocker, 'What we talk about when we talk about Vinland. History, whiteness, indigenous erasure, and the early Norse presence in Newfoundland', *Canadian journal of history / Annales canadiennes d'histoire* 55:1-2 (2020) 91-122.; W. Cleaves, 'From Monmouth to Madoc to Māori. The myth of medieval colonization and an indigenous alternative', *English language notes* 58:2 (2020) 21-34: 25.

²² Zeiders, 'Conjuring history', 380.

have actually preceded him. Both Dee and Llwyd conceived of the empire as something intrinsically Arthurian.²³ Even Glyn Parry, whose ‘revisionist’ scholarship argues against stereotyping Dee’s work ‘within the tropes of British oceanic ideology, Atlantic exploration, and American discovery’, admits that Dee’s thalassocratic ‘British empire’ meant the ‘restored Empire of Arthur, King of the Britons’.²⁴

Dee was ‘somewhat obsessed with Arthur,’ even naming his firstborn son after him.²⁵ This fixation likely relates to Arthur’s status as a Welsh cultural hero. Dee took great pride in his Welsh heritage, and it appears this informed his reading of Geoffrey’s *Historia*.²⁶ For Elizabeth, he authored a speculative genealogy intended to prove that the queen was descended from Arthur and other Welsh royals.²⁷ This family tree also incorporated Madoc, whom Dee believed—again following Llwyd—had crossed the Atlantic and established a tribe of ‘Welsh Indians’ in the twelfth century.²⁸ The myths of Madoc and the Arctic Arthur served to write Britain into North America’s imagined past, thereby naturalizing their presence there in the present.²⁹ Yet Dee’s Arthurian ‘conjurations’ may have also had a more immediate, pragmatic motive. With his promotion of the Arthurian theme, Dee

²³ Sherman, *John Dee*, 148.; B. W. Henry, ‘John Dee, Humphrey Llwyd, and the name “British empire,”’ *Huntington library quarterly* 35 (1972) 189-190.; P. Roberts, ‘Tudor Wales, national identity and the British inheritance’ in: B. Bradshaw & P. Roberts eds., *British consciousness and identity. The making of Britain, 1533-1707* (Cambridge 1998) 8-42: 23-27.; D. Armitage, *The ideological origins of the British empire* (Cambridge 2004) 46-47.

²⁴ Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 8.; Parry, ‘John Dee and the Elizabethan British empire’, 644.; G. Parry, *Arch-conjuror of England* (New Haven, CT 2011) 94.

²⁵ Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 27 n28.

²⁶ P. Russell, ‘“Divers evidences antient of some Welsh princes.” Dr. John Dee and the Welsh context of the reception of Geoffrey of Monmouth in sixteenth-century England and Wales’, in H. Tetrel & G. Veyseyre eds., *L’Historia regum Britannie et les “bruts” en Europe. Production, circulation et réception (xii^e-xv^e siècle)* (Paris 2018) 395-426: 397, 404-407.

²⁷ Sherman, *John Dee*, 10.

²⁸ MacMillan & Abeles, *Limits*, 43-44.; Cleaves, ‘Monmouth to Madoc to Māori’, 27. See also G. A. Williams, *Madoc. The making of a myth* (London 1979).

²⁹ Cleaves, ‘Monmouth to Madoc to Māori’, 25-29.

simultaneously ‘promotes his continued presence at court’: if Elizabeth was Arthur, then who else but Dee could be her Merlin?³⁰

Although the Tudors shared Dee’s Welsh background, the question of Arthur’s Tudor-era reception is divided by major historiographical disagreement.³¹ Even the most conservative writers accept that Henry VII’s (r. 1485-1509) resemblance to the *mab darogan* provoked great prophetic excitement amongst the bards of Wales.³² The continuation of the dynasty under Henry VIII (r. 1509-1547) complicates matters. Henry’s schism with the Church bred the myth’s unfavorable associations with ‘Catholic’ superstition. A wide swath of the English public now proclaimed its disbelief in Arthur’s historicity, a demythologizing tendency exemplified by Polydore Vergil (c. 1470-1555), whom Dee despised.³³ For English Catholics, the tragedy of Arthur poignantly evoked the shuttering of Glastonbury Abbey in 1539, one of the last three abbeys to be suppressed.³⁴ Hardly the ‘supreme exemplar of a distinctively Protestant imperialism’, it is to this Catholic context that Dee and his Arthurian empire properly belong.³⁵

Impressions conflict about the Arthur of the mid-sixteenth century. Some historians emphasize the myth’s decline in Britain, claiming that the

³⁰ Zeiders, ‘Conjuring history’, 378. This case of Renaissance self-fashioning should not be confused with history itself; Sherman rightly rejects the enduring notion, lodged in ‘both the scholarly and the popular imagination’, that Dee was ‘the reincarnation of Merlin at the Tudor court’. Sherman, *John Dee*, xii.

³¹ For a good overview of this discussion, see J. P. Carley, ‘Arthur and the antiquaries’ in: S. Echard ed., *The Arthur of medieval Latin literature. The development and dissemination of the Arthurian legend in medieval Latin* (Cardiff 2011) 149-178: 149-150.

³² S. Anglo, ‘The British history in early Tudor propaganda’, *Bulletin of the John Rylands library* 44:1 (1961) 17-48: 20. The *mab darogan* (‘son of prophecy’) is the ‘messianic figure of the Sovereign returned... variously and repeatedly identified with Arthur Pendragon’. Ingham, *Sovereign fantasies*, 5, 72, 198.

³³ Zeiders, ‘Conjuring history’, 392.

³⁴ C. Cusack, ‘The Glastonbury thorn in vernacular Christianity and popular tradition’, *Journal for the study of religion, nature and culture* 12:2 (2018) 307-326: 309, 313; P. Hayward, ‘Multiple Avalons. Place naming practices and a mythical Arthurian island’, *Island studies journal* 17:2 (2022) 126-142: 131.

³⁵ Dee took Catholic orders at Louvain in 1548, and took part in the interrogation of Protestant martyrs under Edmund Bonner, the bishop of London (d. 1569). Parry, ‘John Dee and the Elizabethan British empire’, 644-645, 649.

Tudors' Habsburg rivals utilized Arthuriana to greater effect at this time.³⁶ Yet others adduce examples of Arthurian iconography under Henry VIII, evoking Arthur's legendary status as an 'imperial rival' to Rome.³⁷ Under Elizabeth, Arthur supposedly 're-emerged' - yet this period also marked Arthur's 'migration' from history to fiction, most famously accomplished in Edmund Spenser's *Faerie queene* (1590; 1596).³⁸ Dee's insistence on the historicity of Arthur marks him as an exceptional figure in this context. The Welsh background that informed his argument makes him an even more atypical case.³⁹

What seems clear, however, is the relevance of *Arthurus imperator* as a symbol of territorial expansion.⁴⁰ Official historians used Arthur's conquests and other Galfridian material to justify English invasions of Ireland, echoing earlier propaganda by Gerald of Wales (1146-1223). Dee's claims even made their way into Spenser's *View of the present state of Ireland* (c. 1596).⁴¹ In 1597, Dee invoked Arthur's conquest of Norway to defend British sovereignty over Scotland.⁴² Yet other writers inverted the same myths to criticize the empire: John Hughes's *Misfortunes of Arthur* (1587) portrays a king undone by

³⁶ S. Anglo, *Images of Tudor kingship* (Surrey 1992), 45-55.; Parry, 'John Dee and the Elizabethan British empire', 649.

³⁷ S. Mottram, "An empire of itself". Arthur as an icon of an English empire, 1509-1547" in: E. Archibald & D. F. Johnson, eds., *Arthurian literature xxxv* (Cambridge 2008) 153-173: 167-168.; Fuller, 'Where was Iceland in 1600?', 151. See also Lavezzo, 'Sea and border crossings', 121-124.

³⁸ Carley, 'Arthur and the antiquaries', 150.; D. A. Summers, 'Re-fashioning Arthur in the Tudor era', *Exemplaria* 9:2 (1997) 371-392. See also C. Artese, 'King Arthur in America. Making space in history for *The faerie queene* and John Dee's *Brytanic imperii limites*', *Journal of medieval and early modern studies* 33:1 (2003) 125-141: 127-136.; Ingham, *Sovereign fantasies*, 228.

³⁹ Authors who doubted Arthur's historicity usually emphasized his Welshness, whereas his Englishness was generally associated with those who insisted on it. Dismissals of the "Welsh" Arthur likely related to English fears about the rebellious "madness" induced by Welsh vaticinatory poetry and the so-called 'Breton Hope'. Mottram, "An empire of itself", 168-169.; Ingham, *Sovereign fantasies*, 51-53.

⁴⁰ Carley, 'Arthur and the antiquaries', 152.

⁴¹ A. Hadfield, 'Briton and Scythian. Tudor representation of Irish origins', *Irish historical studies* 28:112 (1993), 390-408: 390, 392, 398.; Fuller, 'Where was Iceland in 1600?', 151.

⁴² Carley, 'Arthur and the antiquaries', 164.

overreaching imperial ambition.⁴³ For Dee, however, the Arthurian inheritance represented a straightforward means for Elizabeth to reappropriate her mythic ancestor to British imperial ends.⁴⁴

Lastly, Arthur had a perceived astrological significance which might have made the 'Arctic Arthur' an almost self-evident prospect. The sympathy of 'Arthur' with the celestial 'Arcturus' held significant currency in Tudor England—a prominent motif, for example, in the royal pageants of 1498, 1501, and 1610.⁴⁵ Although Dee does not mount such an argument himself, in the *Limites* he reprints two passages which use the name 'Arcturus' for Arthur.⁴⁶ Moreover, he and his contemporaries saw occult sciences such as alchemy and astrology as intrinsically linked with royal authority.⁴⁷ It seems doubtful that Dee, arguably the highest-ranking astrologer in England, would have missed the resonance.⁴⁸

The Arctic Arthur

Arthur's conquest of the northern isles originates from the *Historia regum Britanniae*. According to Geoffrey, Arthur ruled over Ireland, Iceland, Gotland, Orkney, Norway, and Denmark.⁴⁹ From one perspective, this Scandinavian scene might suggest that Geoffrey presented Arthur 'as a

⁴³ P. Schwyzer, 'King Arthur and the Tudor dynasty' in: J. Parker & C. Wagner eds., *The Oxford handbook of Victorian medievalism* (New York, NY 2020) 23-33: 31.

⁴⁴ Parry, 'John Dee and the Elizabethan British empire', 649.

⁴⁵ S. Anglo, *Spectacle pageantry and early Tudor policy* (Oxford 1969), 54-56, 59-63, 73-80.; R. Gossedge & S. Knight, 'The Arthur of the sixteenth to nineteenth centuries' in: E. Archibald & A. Putter eds., *The Cambridge companion to the Arthurian legend* (Cambridge 2009) 103-119: 104.; Schwyzer, 'King Arthur and the Tudor dynasty', 26. See also N. J. Higham, *King Arthur. The making of the legend* (New Haven, CT 2018), 117-145.

⁴⁶ MacMillan & Abeles, *Limits*, 67, 135 n52. The passages in question are taken from works by Werner Rolevinck (1425-1502) and Johannes Trithemius (1462-1516).

⁴⁷ G. Parry, 'John Dee, alchemy and authority in Elizabethan England' in: M. Harmes & V. Bladen eds., *Supernatural and secular power in early modern England* (Farnham 2015) 17-40. One of Dee's first services to Elizabeth was the casting of a horoscope for her coronation date, 15 January 1559. Parry, *Arch-conjuror of England*, 48-49.

⁴⁸ On Dee's astrological career, see also R. Dunn, 'John Dee and astrology in Elizabethan England' in: S. Clucas ed., *John Dee. Interdisciplinary studies in English renaissance thought* (Dordrecht 2006) 85-94: 93.

⁴⁹ MacMillan & Abeles, *Limits*, 68-69.

Norman-style king with a Viking heritage', playing to his courtly patrons.⁵⁰ But two centuries of Viking occupation preceded the Norman invasion; thus the early modern 'Arctic Arthur' may have also served to 'explain in nationally favorable terms an actual history of Norse and Danish conquest'.⁵¹ Drawing extensively on William Lambarde's *Archaionomia* (1568), Dee argues that just as English laws survived the Danish conquest, and Danish laws survived the Norman one, Arthur's title to the northern islands remained valid.⁵² Accordingly, a discernible strategy of 'islanding' informs Dee's designs on both American and European territory.⁵³ His Scandinavian focus presents a potential interface with Norse 'islomania'.⁵⁴ On the authority of Pliny and Solinus, Dee claims that 'a greate parte of Norway may be called an iland, and *Denmark* (...) hath of some byn esteemed an ile'. Even Scandinavia itself is technically an island, he says, on account of being encircled by rivers.⁵⁵

The *Limites* draws on Norse-inspired embellishments to expand the number of countries that constitute Britain's 'insular wholeness'.⁵⁶ As an American island appended to the imaginary Norse 'empire', it seems reasonable to expect that the appearance of Vinland in Dee's text would underpin his 'islanding' argument. Yet the name occurs just once, in a passage lifted directly from the *Archaionomia*.⁵⁷ Here Lambarde draws from a section of the *Leges edwardi confessoris* (c. 1130-1135) that was expanded with extensive quotations from the later *Leges anglorum londoniis collectae* (c. 1210). The anonymous author of the *Leges anglorum*, known only to scholars as 'The Londoner', embellishes Arthur's conquest of the north with a number of lands unmentioned by Geoffrey, including a place called 'Wynelandiam'.⁵⁸ Lynette Muir traces 'Wynelandiam' to Adam of Bremen's *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum* (c. 1075), lending considerable support to the 'Vinland'

⁵⁰ Gossedge & Knight, 'Arthur of the sixteenth to nineteenth centuries', 111-112. On the Anglo-Norman colonial context of Geoffrey's *Historia*, see Ingham, *Sovereign fantasies*, 38-50.; Cleaves, 'Monmouth to Madoc to Māori', 25-26.

⁵¹ Fuller, 'Where was Iceland in 1600?', 153.

⁵² MacMillan & Abeles, *Limits*, 89-90, 138-139 n91.

⁵³ Parry, 'John Dee and the Elizabethan British empire', 646.

⁵⁴ Gillis, *Islands of the mind*, 48-50.

⁵⁵ MacMillan & Abeles, *Limits*, 59.

⁵⁶ Ingham, *Sovereign fantasies*, 7-10, 15.

⁵⁷ MacMillan & Abeles, *Limits*, 57, 130 n20.; L. Muir, 'King Arthur's northern conquests in the *Leges anglorum londoniis collectae*', *Medium aevum* 37:3 (1968) 253-262: 254.; Green, 'John Dee, King Arthur...', 7-8.

⁵⁸ Muir, 'King Arthur's northern conquests', 253-255.

interpretation. In Adam's fourth book, the *Descriptio insularum aquilonis*, the Danish king Sven Estridsen (r. 1047-1076) informs him 'of yet another island of the many found in that ocean', the island 'called Vinland'. Speaking 'not from fabulous reports but from the trustworthy relation of the Danes', the king paints Vinland an island lush with vines and unsown crops.⁵⁹ Past it no navigation is possible, given 'impenetrable ice and intense darkness'.⁶⁰

Although the *Limites* name Vinland as one of many north Atlantic islands subjected to Arthur, they show no knowledge of a connection between it and 'Newfound lande'. Clearly unacquainted with the Norse sagas as texts, Dee states outright that 'no historie or recorde (yet in our hands) doth make mention of any other prince or potentate his conquests, discoveries, or saylinge beyond *Groenland*, from [Arthur's] tyme (about Anno 520) till within these 200 yeares last past'. The Norse voyages around 1000 and their thirteenth-century records are apparently ruled out.⁶¹ Yet the *Limites* also expresses Dee's 'reasonable hope (...) that out of some libraries, publique or private, in *Norwaye, Denmarke, or Sweden*' more evidence may emerge.⁶² It seems reasonable to conclude that, although the *Limites* finally furnish one example in which Vinland is leveraged to support Dee's colonial aims, Muir is probably correct that the Norse sagas were unknown to him.

In the same passage that names Vinland, Lambarde credits Arthur with Christianizing Norway.⁶³ Muir suggests 'The Londoner' adapted this detail from Adam's relation of the deeds of Olaf Tryggvason, king of Norway (r. 995-1000).⁶⁴ Olaf was the first of two kings who undertook Norway's conversion, the other being his namesake Olaf Haraldsson (r. 1015-1030). According to twelfth-century accounts, Olaf Tryggvason was a zealous missionary king who also converted the Shetlands, Orkneys, Faroes, and Iceland. Olaf also sent Leif Eiriksson as his emissary to convert Greenland.⁶⁵

⁵⁹ Cf. K. Kunz, 'Eirik the red's saga', in G. Sigurðsson ed., *The Vinland sagas* (London 2008) 23-50: 35.

⁶⁰ Adam of Bremen, *History of the archbishops of Hamburg-Bremen*, trans. F. J. Tschan (New York, NY 2002 [1959]), 219-220.

⁶¹ MacMillan & Abeles, *Limits*, 46-47.

⁶² Ibidem, 52.

⁶³ Ibidem, 57.

⁶⁴ Muir, 'King Arthur's northern conquests', 256-257, 259.; Green, 'John Dee, King Arthur, and the conquest of the north', 11.

⁶⁵ Kunz, 'Eirik the red's saga', 34-35.

All these northern islands appear as territories Dee claims were conquered by Arthur.⁶⁶

It becomes tempting, then, to conclude that Dee's Arthur 'really' represents Olaf Tryggvason, with the Christianizing king taking credit for his envoy's discovery. But the legendary attribution of historical events to Arthur follows after a 'general pattern of medieval historicization'; we might say 'The Londoner' uses Olaf as a 'scaffold for historicization', much as the *Historia Brittonum* (c. 828) did Ambrosius Aurelianus.⁶⁷ The safest conclusion is that Dee participates in a British 'island imaginary', combining assorted facts and fables to construct America as best serves his 'colonial fantasies of total control'.⁶⁸ Any influence the Vinland narrative exerted on the *Limites* was necessarily mediated by a succession of other texts. It is somewhat remarkable, then, that their basic narratives exert such an influence—independently of the name 'Vinland'.

The *Groenlandinga saga* disagrees with *Eiríks saga rauða*, claiming it was not Leif Eiríksson but Bjarni Herjólfsson who first accidentally sailed to Vinland. Bjarni, too, had intended to sail for Greenland.⁶⁹ The differing accounts present a rough congruence with the third document of the *Limites*, which claims the island 'Grocland (beyond *Groenland*) did receive his inhabitantes (a colonye of *Swedens* the most parte) sent by Kinge Arthur'.⁷⁰ The placement of this Norse settlement 'beyond *Groenland*' immediately evokes the voyage to Vinland.

After establishing themselves in Grocland, Arthur's Swedes expand to the neighboring island of Estotiland. Dee takes its name from the tale of the 'noble *Venetians*' Nicolò and Antonio Zen, which he presented to Elizabeth at Windsor Castle in 1577.⁷¹ A descendant of these elder Zeni, also named Nicolò Zen (1515-1565), published an account of his ancestors' travels entitled *Dello scoprimento* (1558). The text alleged that in the late fourteenth century its author's kinsmen had sailed to islands in the northwest Atlantic

⁶⁶ S. Bagge, 'The making of a missionary king. The medieval accounts of Olaf Tryggvason and the conversion of Norway', *The journal of English and Germanic philology* 105:4 (2006) 473-513: 474-475.; MacMillan & Abeles, *Limits*, 46.

⁶⁷ T. Green, *Concepts of Arthur* (Stroud 2007), 204-205.; Green, 'John Dee, King Arthur, and the conquest of the north', 11-12.

⁶⁸ Polack, 'De-islanding the Beothuk', 4.

⁶⁹ K. Kunz, trans. 'Saga of the Greenlanders', in Sigurðsson, *Vinland sagas* 1-21: 4-7.

⁷⁰ MacMillan & Abeles, *Limits*, 46-47.

⁷¹ Ibidem, 5, 10, 37-38, 46-47, 125-126 n2.

under the tutelage of an enigmatic figure called ‘Zichmni’. Working within the Venetian *isolario* tradition, Zen’s description of the north Atlantic belongs less to empirical cartography and more to an early modern ‘island imaginary’.⁷² Yet many early modern cartographers interpolated its associated *carta de navegar*, introducing the ‘phantom islands’ Estotiland, Frisland, Icaria, and Drogio to their maps.⁷³ Dee carries these over to the *Limites*, proposing new locations for Estotiland and Drogio.⁷⁴ On Zen’s authority, he claims later that ‘Latin books (...) of Christian religion’ had been found in Estotiland, adding the possibility that they had been sent there by Arthur.⁷⁵

Dee’s source for Grocland was the Dutch cartographer Gerhard Mercator (1512-1594). Mercator’s world map of 1569 depicts Grocland as an island west of Greenland (Fig. 1). The cartouche on its detailed inset of the Arctic circle refers to the Arctic myth of Arthur.⁷⁶ On 20 April 1577, Mercator sent a response to Dee’s inquiries about the Arctic, of which Dee would reprint large portions in document IV of the *Limites*. The letter is primarily a transcript, with occasional Latin abridgements, from a Belgic itinerary by Jacobus Cnoyen van Tsertoghenbosche. An alleged world-traveler ‘like Mandeville’, Cnoyen reports on the Arctic region, including a relation of King Arthur’s northern conquests. He claims that Arthur ‘peopled’ Grocland, but soon indicates the island was ‘peopled’ already by inhabitants ‘23 feet tall’.⁷⁷

⁷² E. Horodowich, ‘Venetians in America. Nicolò Zen and the virtual exploration of the new world’, *Renaissance quarterly* 67:3 (2014) 841-877: 868. On the *isolario* tradition, see Gillis, *Islands of the mind*, 42-43.

⁷³ Horodowich, ‘Venetians in America’, 843.

⁷⁴ MacMillan & Abeles, *Limits*, 37-38.

⁷⁵ MacMillan & Abeles, *Limits*, 46.; Horodowich, ‘Venetians in America’, 842, 858.

⁷⁶ M. Milanese, “‘Intentio totius cosmographiae’”, in G. Holzer, V. Newby, P. Svatek & G. Zotti eds., *A world of innovation. Cartography in the time of Gerhard Mercator* (Newcastle upon Tyne 2015) 131-145: 139.

⁷⁷ Taylor, ‘A letter dated 1577’, 57-58, 61.

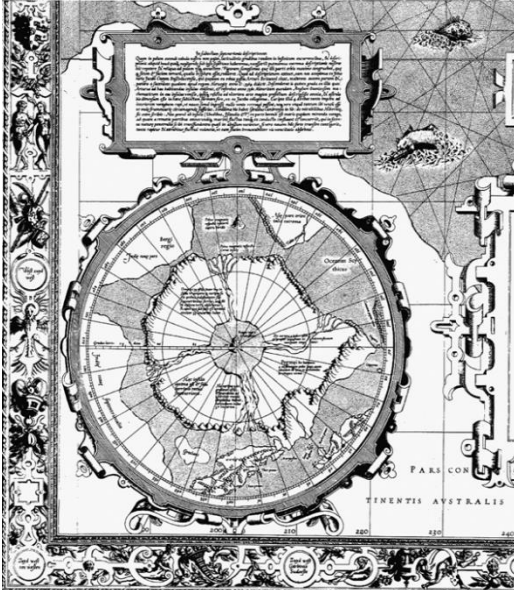


Fig. 1. Inset of the Arctic circle from Gerardus Mercator's 1569 world map. Source: Wikimedia Commons.

In his English annotations upon the 1577 letter, Dee tentatively equates Groeland and Greenland, given the close resemblance of their names.⁷⁸ This hypothesis is supported by the description of 'a people of small stature', whom some scholars correlate with Thule, or paleo-Inuit, people.⁷⁹ Arthur's two northern expeditions might parallel Eirik the Red's scouting and settlement of Greenland.⁸⁰ But, seeing as the third document of the *Limites* describes Groeland as an island 'beyond *Groenland*', Dee must have abandoned this interpretation.⁸¹ His 1582 map of the Arctic

confirms this, presenting Groeland as an island to the west of Greenland in conformity with Mercator.⁸² The placement of the 'Indrawing Sea' beyond Groeland echoes Adam's warning about navigation past Vinland.⁸³ Still, proclaiming Vinland the 'real' Groeland seems little better than the earlier

⁷⁸ Ibidem, 57-58.

⁷⁹ MacMillan & Abeles, *Limits*, 84.; K. A. Seaver, "Pygmies" of the far north', *Journal of world history* 19:1 (2008) 63-87: 83-84.; Green, 'John Dee, King Arthur, and the conquest of the north', 10.

⁸⁰ R. A. Skelton, T. E. Marston & G. D. Painter, *The Vinland map and the Tartar relation* (New Haven, CT 1965) 244.; Muir, 'King Arthur's northern conquests', 258-259.; Green, 'John Dee, King Arthur, and the conquest of the north', 10-11. Cf. Kunz, 'Eirik the red's saga', 27-28.

⁸¹ MacMillan & Abeles, *Limits*, 46.

⁸² Ibidem, 36.

⁸³ Taylor, 'A letter dated 1577', 58.; Tschan, *History of the bishops of Hamburg-Bremen*, 219-220.

equation with Greenland. Groeland, Estotiland, and the like are 'phantom islands', precisely because they do not correspond to any real geographic location.

It seems reasonable to accept the hypotheses of Green and Fuller: the Arthurian narrative of the *Limites* borrows indirectly from the Norse sagas to construct precedent for a British empire in North America and Europe. Despite Dee's unfamiliarity with the sagas themselves and his nonrecognition of the name 'Vinland', the idea of Scandinavian exploration and colonization of islands 'beyond *Groenland*' apparently reached him, albeit mediated by the myth of Arthur. The Galfridian tradition provided one fantasy of 'insular return' to subsume all the islands of the 'Viking or Norse empire'—sometimes stretching the definition of 'island' - into Britain's 'insular wholeness'.⁸⁴ As Charlotte Artese explains: 'Dee's project was (...) to find a history between England and America at a time when America had no European history'.⁸⁵ Like his nineteenth-century counterparts, he sought this history, however foggily, in the Norse expeditions to Vinland.⁸⁶

The American Avalon

Dee once considered traveling to Newfoundland himself, but no such voyage was ever realized.⁸⁷ He was closely involved, however, with the preparations for Humphrey Gilbert's (d. 1583) voyage. Holding letters patent 'to discover searche finde out and viewe such remote heathen and barbarous lands countries and territories not actually possessed of any Christian prince or people', Gilbert captained a fleet of three ships—HMS *Squirrel*, *Delight*, and *Golden Hinde*—to Norumbega, the northeastern region below the St.

⁸⁴ Ingham, *Sovereign fantasies*, 40.; Fuller, 'Where was Iceland in 1600?', 151.

⁸⁵ Artese, 'King Arthur in America', 137.

⁸⁶ See the section below entitled 'The Anglo-American Viking romance'.

⁸⁷ R. Baldwin, 'John Dee's interest in the application of nautical science, mathematics and law to English naval affairs' in: Clucas, *John Dee*, 97-130: 106.

Lawrence River, in the summer of 1583.⁸⁸ Stopping over in the ‘re-provisioning station’ of Newfoundland, Gilbert performed the ‘turf and twig’ ceremony of English common law to assert possession over the island.⁸⁹ This was England’s first colonial endeavor any further abroad than Ireland, where Gilbert had distinguished himself as a brutal oppressor.⁹⁰

Until his departure to the European continent later that year, Dee had made a career in England as a navigational consultant. He replaced Sebastian Cabot (c. 1474-c. 1557) at the Muscovy Company, and served as the ‘primary scholarly advisor’ for Martin Frobisher’s (d. 1594) ill-fated expeditions for the Northwest Passage.⁹¹ Dee began consulting Gilbert in 1577. Gilbert shared Dee’s Catholic leanings and his esoteric interests; according to Andrew Hadfield, he also adhered to Dee’s ideology of Arthurian restorationism.⁹² But Gilbert’s letters patent predated Dee’s composition of the major Arthurian section of the *Limites* by a month - thus Parry argues that Gilbert could not have ‘needed Dee’s support’ for the venture.⁹³ Whether he ‘needed’ it or not, he seems to have had it. In 1582, Dee provided Gilbert a

⁸⁸ D. B. Quinn, *The voyages and colonising enterprises of Sir Humphrey Gilbert*, vol. 1 (Farnham 2010 [1938]) 188. See also K. A. Seaver, ‘Norumbega and *harmonia mundi* in sixteenth-century cartography’, *Imago mundi* 50 (1998) 34-58.

⁸⁹ Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 49-50.

⁹⁰ F. Klaassen, ‘Ritual invocation and early modern science. The skrying experiments of Humphrey Gilbert’, in C. Fanger ed., *Invoking angels. Theurgic ideas and practices, thirteenth to sixteenth centuries* (University Park, PA 2015) 341-366: 341.

⁹¹ Baldwin, ‘English naval affairs’, 109-115.; W. H. Sherman, ‘John Dee’s Columbian encounter’ in: Clucas, *John Dee*, 131-140: 132.

⁹² Hadfield, ‘Briton and Scythian’, 391. Gilbert and Dee both belonged to a magically inclined circle of navigators and cartographers, which also included Gilbert’s brother Adrian (1545-1628) and the Arctic explorer John Davis (c. 1550-1605). Adrian Gilbert had played a curious role in the angelic conversations Dee conducted with the scribe Edward Kelley (1555-1597) earlier that year, and Humphrey had performed his own ‘actions with spirits’ in 1568, with a seventeen-year-old Davis serving as scribe. Their convenance to discuss navigation, cartography, and metallurgy suggests an important overlap of esoteric pursuits with imperial and commercial ones. Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 8, 26-28, 86 n127.; Klaassen, ‘Ritual invocation and early modern science’, 341-344, 359-360.; D. E. Harkness, *John Dee’s conversations with angels. Alchemy, cabala, and the end of nature* (Cambridge 1999) 52.; E. Fenton ed., *The diaries of John Dee* (Oxfordshire 1998) 54-59.; Sherman, ‘John Dee’s Columbian encounter’, 138.

⁹³ Parry, *Arch-conjuror of England*, 130.

circumpolar chart featuring a relatively advanced depiction of America.⁹⁴ He also directed Gilbert toward the ‘ideal location for a colony’, Norumbega.⁹⁵ The supportive relationship was apparently mutual, as Gilbert had promised Dee the title to all lands north of the 50°N parallel.⁹⁶ The guarantee terminated in September 1583 with Gilbert’s demise on the return trip to England, shipwrecked in the Azores.⁹⁷ Dee, humiliated again, departed for the continent to seek more stable work as an alchemist.⁹⁸

Dee’s designs on Newfoundland were never realized, yet some scholars persist in linking the Arthurian myth of the *Limites* with the naming of the Avalon peninsula.⁹⁹ The myth of Avalon originates in Geoffrey’s *Historia*. The name refers to the faraway island where Arthur’s sword Caliburn is forged, and where Arthur himself is conducted by maidens after his mortal wound at Camlann.¹⁰⁰ Gerald of Wales glossed ‘Avalon’ as an ‘island of apples’, which he correlated with Glastonbury Tor.¹⁰¹ Although well-acquainted with both Geoffrey and Gerald, Dee—like his colleague Richard Hakluyt (1553-1616)—never used the name ‘Avalon’.¹⁰² Its absence from the *Limites* is especially notable given how many other mythical islands populate

⁹⁴ A. Fitzmaurice, *Humanism and America. An intellectual history of English colonisation, 1500-1625* (Cambridge 2003) 44.; Baldwin, ‘English naval affairs’, 105.

⁹⁵ N. Probasco, ‘Cartography as a tool of colonization. Sir Humphrey Gilbert’s 1583 voyage to North America’, *Renaissance quarterly* 67 (2014) 425-472: 431.; Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 41-42, 107-125, 231.

⁹⁶ Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 109.

⁹⁷ MacMillan, ‘Discourse on history, geography, and law’, 2-4.; Baldwin, ‘English naval affairs’, 106.

⁹⁸ Baldwin, ‘English naval affairs’, 108, 113.

⁹⁹ Fuller, ‘Where was Iceland in 1600?’, 160-161.; B. Freitag, *Hy Brasil. The metamorphosis of an island. From cartographical error to Celtic Elysium* (Amsterdam 2013), 44-51.; E. Haefeli, *Accidental pluralism. America and the religious politics of British expansion, 1497-1662* (Chicago, IL 2021) 134.

¹⁰⁰ L. Brinklow, ‘The island mystic/que. Seeking spiritual connection in a postmodern world’, in S. D. Brunn, ed., *The changing world religion map. Sacred places, identities, practices and politics* (Dordrecht 2015) 97-113: 98.

¹⁰¹ Hayward, ‘Multiple Avalons’, 129-130.

¹⁰² M. C. Fuller, ‘Arthur and Amazons. Editing the fabulous in Hakluyt’s *Principal navigations*’, *The yearbook of English studies* 41:1 (2011) 173-189: 186.

Dee's 'island imaginary': Atlantis, Ophir, Thule, Antilia, and St. Brendan's.¹⁰³ The absence of Avalon may relate to Dee's condemnation of 'overbould writers (...) and other fonde fainers', among whom he counted Geoffrey, for damaging the reputation of Arthurian myth.¹⁰⁴ Dee had a strong conviction in the historicity of Arthur, but he also believed that the true histories had been adulterated with obvious fantasies, which made the task of refuting critics like Vergil all the more difficult.

Although Dee works from a largely Celtic imaginary, his 'Arctic Arthur' is decidedly Norse. It seems notable, then, that the name 'Avalon' should be applied to a peninsula in Newfoundland, which Norsemen explored nearly six centuries before.¹⁰⁵ Yet there is not much to suggest Dee identified Newfoundland with Vinland, Groeland or any other mythical island. The island appears separately, and quite accurately, on Mercator's 1569 map, labelled *Terra de bacallaos*, and Dee carries this over into his own.¹⁰⁶ The *Limites* uses several names, including both 'Baccalaos' and 'Newefound Lande' to describe the site of Cabot's 'discovery voyage'. Neither is equated with Vinland. Dee may have placed Newfoundland within the larger genre of mythic islands, indexing the Cabots between Madoc and St. Brendan, but the parallels stop there.¹⁰⁷

The name 'Avalon' first appears in Newfoundland on John Mason's map of 1625.¹⁰⁸ A 1669 map by Robert Robinson applies it to the whole peninsula.¹⁰⁹ The name is attributed to George Calvert (1580-1632), Lord Baltimore, to whom the Crown granted part of the peninsula in 1621, and to his partner in the colonial enterprise, the Discalced Carmelite missionary Simon Stock (1576-1652).¹¹⁰ In a letter to his superiors, Stock gives the only firsthand account of its naming: 'we have called it Avalon, [since] thus was

¹⁰³ G. Yewbrey, 'John Dee's "Brytish impire". "A laborious treatise" on Ophir of 1577', *Journal of the Warburg and Courtauld institutes* 78 (2015) 247-276. See also H. M. Jones, *O strange new world. American culture. The formative years* (New York, NY 1964 [1952]) 1-8.; Slotkin, *Regeneration through violence*, 27-30.

¹⁰⁴ MacMillan & Abeles, *Limits*, 53.; Zeiders, 'Conjuring history', 382-383.

¹⁰⁵ Fuller, "Where was Iceland in 1600?", 160-161.

¹⁰⁶ K. Nebenzahl, *Atlas of Columbus and the great discoveries* (Chicago, IL 1990) 127.

¹⁰⁷ MacMillan & Abeles, *Limits*, 43-45.

¹⁰⁸ Codignola, *Coldest harbour*, 160 n49.

¹⁰⁹ O'Dea, *17th century cartography of Newfoundland*, 31.; Seary, *Place names of the Avalon peninsula*, 63.

¹¹⁰ R. S. Lacy, *Burial and death in colonial North America. Exploring internment practices and landscapes in 17th-century British settlements* (Bingley 2020) 109.

named the land where Saint Joseph of Arimathea first preached the Faith of Our Lord Jesus Christ in Britain'.¹¹¹ In the gospels, Joseph of Arimathea claims Christ's body after the crucifixion; medieval lore adds that St. Philip sent him as a missionary to Roman Britain. Robert de Boron's poem *Joseph d'Armathe* (c. 1190-1200) introduced him into Arthurian mythology, making him responsible for the Holy Grail's transport to Britain.¹¹² As Carole Cusack interprets it, the Joseph myth reimagines England as the center of a Christian world to which it had previously been peripheral.¹¹³ By applying the name 'Avalon' to the first English colony in the Americas, Calvert and Stock center Newfoundland in a new myth of origins within the English island imaginary.¹¹⁴

Evan Haefeli draws an explicit parallel between Calvert's colony and Dee's *Limites*: 'Avalon was a patriotic name, but it was not particularly Protestant. Like John Dee's British empire, it was a nationalist evocation of early Christian England'. Given Arthur's 'well-known Catholic resonances', previous interventions have emphasized the denominational meaning of this name.¹¹⁵ After resigning as secretary of state in 1625, Calvert publicly declared himself a Catholic, announcing that his colony would practice religious tolerance.¹¹⁶ Parry argues that, for Dee, Arthur provided a similarly 'careful avoidance of confessional definition for his concept of empire'.¹¹⁷ Although nothing suggests Calvert or Stock relied on Dee's 'Arctic Arthur' narrative to justify colonization, it seems reasonable that a similar Arthurian *imperium* would have informed their naming of Avalon. Like Gilbert, Calvert arrived in Newfoundland having taken part in the 'planting' of Ireland; 'extending the empire' was an interest that 'defined his life'.¹¹⁸ Stock imagined Avalon as

¹¹¹ Codignola, *Coldest harbour*, 15.

¹¹² G. Ashe, *From Caesar to Arthur* (London 1960) 89-90.

¹¹³ Cusack, 'Glastonbury thorn in vernacular Christianity', 313.; Hayward, 'Multiple Avalons', 130-131.

¹¹⁴ Gillis, *Islands of the mind*, 3, 7-8.

¹¹⁵ Haefeli, *Accidental pluralism*, 134.

¹¹⁶ Codignola, *Coldest harbour*, 12-15.; J. D. Krugler, *English and Catholic. The Lords Baltimore in the seventeenth century* (Baltimore, MD 2004) 69.; Lacy, *Burial and death*, 109.

¹¹⁷ Parry, 'John Dee and the Elizabethan British empire', 649.; cf. Haefeli, *Accidental pluralism*, 84.

¹¹⁸ Jones, *O strange new world*, 173-179.; Krugler, *English and Catholic*, 5.

a 'bridge-head for the spiritual conquest of America', and of Asia via the Northwest Passage.¹¹⁹ In this, his goals and Dee's seem closely aligned.¹²⁰

Clearer than any direct influence from Dee, however, is Stock's own reliance on the 'island imaginary'. Initially unaware that 'Avalon' was merely a region in Newfoundland, his letters refer often to the 'island' or even 'archipelago' of Avalon.¹²¹ This geographically undefined island, disconnected from the American continent, is closer to a mythical island than to any contemporary account of Newfoundland. Though Stock readily acknowledges the island's 'gentile' inhabitants as prospects for trade or conversion, he also claims the island of Avalon 'was unknown in former times and has had no name until now'.¹²² Stock's island seems to be more of a manipulable image than a material reality. Imaginative 'islanding' clears the way for the 'firsting' implicit in the name.

Dee and the colonists of Avalon both relied on Arthurian imagery to insert the American colonies into an imperial 'island imaginary'. Yet Dee never used the name 'Avalon', and Calvert and Stock never digressed on King Arthur. For this reason, scholarly connections between the two have remained largely conjectural. The name 'Avalon' does not refer to Dee's *Limites*, but to a shared ideological background: English, Catholic, and imperial. In both cases, the appeal to Arthurian legend serves, in Wallace Cleaves's phrase, to help the British 'insert their own past into an imagined past on the continent of North America'.¹²³

The Anglo-American Viking Romance

The British imperial 'island imaginary' is John Dee's strongest link with the Avalon peninsula. Yet his relation to the other settler myth of Newfoundland - Vinland - holds greater significance than previous interventions have recognized. With his entry about the Swedish colonists of Grocland and Estotiland, Dee is arguably the first Anglophone writer to use the Vinland narrative as justification for colonizing North America. In this, he prefigures

¹¹⁹ Codignola, *Coldest harbour*, 48, 89.

¹²⁰ Probasco, *Sir Humphrey Gilbert*, 68, 109, 117-118, 217, 231.

¹²¹ Codignola, *Coldest harbour*, 16, 22, 48.

¹²² *Ibidem*, 77.

¹²³ Cleaves, 'Monmouth to Madoc to Māori', 28.

a whole genre of nineteenth-century Viking speculation, which likewise worked to colonize the historical imagination. Suffused with settler-colonial anxiety, this racist movement largely concerned itself with ‘positioning the early Norse settlers as white ancestors of present-day Americans’.¹²⁴ Its proponents sought to prove these ‘American antiquities’ with the alleged runestones of Kensington, Minnesota and Dighton, Massachusetts, or the so-called ‘Viking tower’ in Newport, Rhode Island (Fig. 2). The Danish philologist Carl Christian Rafn (1795-1864) identified both Dighton Rock and the Newport tower as authentic Norse craftsmanship - the latter as a baptistery built by Scandinavian Christians.¹²⁵ Although Rafn is best



Fig. 2. The “Viking tower” in Newport, Rhode Island. Made by Beyond My Ken, 5 April 2021. Source: Wikimedia Commons.

remembered as an early proponent of the American Vinland theory, his interpretations of these objects - which he never viewed in person - find little mainstream acceptance today.¹²⁶

While some theorists constructed ‘Anglo-America’s Viking heritage’ through archaeological conjecture, others opted for literary analysis. Taking after Dee’s use of the Madoc myth, they read traces of European contact into Native American storytelling.¹²⁷ The nineteenth- and twentieth-

century appropriations of the Wabanaki culture-hero Gluskap present another relevant case. In the

¹²⁴ Crocker, ‘What we talk about...’, 99.

¹²⁵ K. J. Harty, ‘The “Viking tower” in Newport, Rhode Island. Fact, fiction, and film’ in: T. W. Machan & J. K. Helgason, eds., *From Iceland to America. Vinland and historical imagination* (Manchester 2020) 45-60.; Kolodny, *In search of first contact*, 106-107, 122-123, 153, 160, 165-166, 327.

¹²⁶ Kolodny, *In search of first contact*, 103-150.; Harty, “Viking tower”.

¹²⁷ Cleaves, ‘Monmouth to Madoc to Māori’, 28.

Mi'kmaq stories Josiah Jeremy told to Silas Tertius Rand (1810-1889), Gluskap departs 'across the water, to a distant land in the west'; his return is promised to relieve the 'oppressions and troubles' of the Mi'kmaq.¹²⁸ There is a passing similarity here with Arthur's retreat to Avalon, and his role in the 'postcolonial' Welsh traditions as *Rex quondam, rexque futurus* - a resemblance noted by U.S. folklorist Charles Godfrey Leland (1824-1903).¹²⁹ Leland advocated an even closer relation, however, with Norse mythology, from which he saw the vast majority of Algonquian legends as derived.¹³⁰ A similar thesis was expounded by Eben Norton Horsford (1818-1893), who in 1889 oversaw the construction of the 'Norumbega Tower' in Weston, Massachusetts, as a memorial to the Norse adventurers.¹³¹ These settler attempts to 'find themselves already in the land' entail the supremacist erasure of its original inhabitants, arguing that any sophisticated myth must ultimately have some European origin.¹³²

In the next century, Frederick J. Pohl (1889-1991) identified Gluskap with Henry Sinclair, earl of Orkney (1345-1400). He equated both with Zen's character 'Zichmni' from *Dello scoprimento*.¹³³ A more recent genre of esoteric literature has integrated Pohl's theory with those surrounding Rosslyn Chapel in Scotland—namely that the carvings at the chapel, built at the behest of Sinclair's grandson William (1410-1480), encode secret evidence of medieval transatlantic navigation.¹³⁴ Several pseudohistorical works add that the elder Sinclair made his transatlantic voyage to smuggle the Holy Grail to Nova

¹²⁸ Kolodny, *In search of first contact*, 283-295.

¹²⁹ Ingham, *Sovereign fantasies*, 3-4, 38-39.; C. G. Leland, *The Algonquin legends of New England, or, myths and folk lore of the Micmac, Passamaquoddy, and Penobscot tribes* (Boston, MA 1884) 2, 131, 376.

¹³⁰ Leland, *Algonquin legends*, 5-6. See also Kolodny, *In search of first contact*, 272, 278, 282-283, 362 n30, 366 n19.

¹³¹ Harty, "Viking tower".

¹³² Cleaves, 'Monmouth to Madoc to Māori', 29.; Kolodny, *In search of first contact*, 282.

¹³³ Frederick J. Pohl, 'A Nova Scotia project', *Bulletin of the Massachusetts archaeological society* 20:3 (1959) 39-42.

¹³⁴ Harty, "Viking tower". See also C. Cusack, 'Esoteric tourism in Scotland. Rosslyn chapel, *The Da Vinci code*, and the appeal of the "new age"' in: J. M. Wooding & L. Barrow, eds., *Prophecy, memory and fate in the early and medieval Celtic world* (Sydney 2020) 247-270.

Scotia on behalf of the Knights Templar.¹³⁵ Chauvinistic statements, such as one author's assertion that 'passages in the Mi'kmaq chants (...) are of a higher level of poetry or allegory than one can generally attribute to the Mi'kmaq', are not uncommon.¹³⁶ The Newport and Sinclair narratives partake in the construction of a 'mythic medieval past' which renders 'the conquest of America an already accomplished fact': an America that has always been European and Christian.¹³⁷ The characters and symbols that populate these fantasies spring from the same colonial imaginary the present study describes: Vikings, Arthuriana, the 'Zeno narrative'—even John Dee.¹³⁸

Conclusion

There is compelling evidence for the distant influence of Vinland on Dee's ideas about islands 'beyond *Groenland*'. It is necessary to add, however, that these residual traces do not 'prove' the argument of the *Brytanici imperii limites*; to the contrary, a close reading reveals the power of fiction and invented tradition.¹³⁹ Postcolonial scholars often warn against romanticizing our objects of study, and few historical figures attract greater romanticism than esoteric practitioners like Dee. Parry rightly advises we 'avoid fetishizing his texts'.¹⁴⁰ The esoteric core of Dee's thought is undeniable, but esotericism

¹³⁵ See, e.g., M. Bradley & D. Theilmann-Bean, *Holy grail across the Atlantic. The secret history of Canadian discovery and exploration* (Toronto 1988); A. Sinclair, *The sword and the grail. Of the grail and the Templars and the true discovery of America* (New York 1992); M. Bradley, *Grail knights of North America. On the trail of the grail in Canada and the United States* (Toronto 1998); T. Wallace-Murphy & M. Hopkins, *Templars in America. From the Crusades to the new world* (San Francisco, CA 2004); W. F. Mann, *The knights Templar in the new world. How Henry Sinclair brought the grail to Acadia* (Rochester, VT 2004).

¹³⁶ Mann, *Knights Templar*.

¹³⁷ Cleaves, 'Monmouth to Madoc to Māori', 25.

¹³⁸ According to a recent theory, the Newport tower is an astrological clock built in 'Norumbega' on Dee's orders. Its main proponent is James Alan Egan, curator of the Newport Tower Museum. Harty, "Viking tower", n24. Egan also portrays Dee himself in a series of short films available at <http://newporttowermuseum.com>.

¹³⁹ Crocker, 'What we talk about...', 109.

¹⁴⁰ Parry, 'John Dee and the Elizabethan British empire', 675.

hardly transcends these histories of oppression and expropriation.¹⁴¹ Dee, as ‘empiricist and fabricator’, drew on the sources available to him (and some which were not) to ‘conjure imperial precedent’ for Britain.¹⁴² More recently, the ‘Arch-Conjuror’ of history - an ancestor of this pseudo-historiographical tradition - has become a character in the drama himself. But human agency always mediates human myth-making; thus it seems advisable not to succumb to the mystique of the magus.¹⁴³

¹⁴¹ See R. Bauer, *The alchemy of conquest. Science, religion, and the secrets of the new world* (Charlottesville 2010); W. W. Woodward, *Prospero's America. John Winthrop, Jr., alchemy and the creation of New England culture, 1606-1676* (Chapel Hill 2010).

¹⁴² Zeiders, ‘Conjuring history’, 378, 395.

¹⁴³ B. Lincoln, *Gods and demons, priests and scholars. Critical explorations in the history of religions* (Chicago, IL 2012), 62.

Hesiodos contra Mozes: de Godengeboorte onder vuur

Hugo Koning

Een zeer wijdverbreid type verhaal in mythologieën over de hele wereld is de kosmogonie: een relaas dat vertelt hoe de wereld waarin wij leven ontstaan is. Volgens sommige geleerden is de kosmogonie zelfs de mythe *pur sang*.¹ Het stelt de meest essentiële vraag van de mens – waar kom ik vandaan? – en biedt een alomvattend antwoord dat laat zien hoe onze wereld in elkaar steekt en hoe we daarin kunnen leven, door uit te leggen hoe alles tot stand is gekomen – van natuurlijke fenomenen als de aarde, de nacht, de onderwereld en de hemellichamen tot menselijke ervaringen als verdriet, slaap, ziekte en liefde. Daarmee is de kosmogonie dus ook een kosmologie: de structuur en de werking van onze wereld worden verklaard door de oorsprong ervan.

In de klassieke oudheid bestonden verschillende kosmogonieën, maar de bekendste is zonder enige twijfel de *Theogonie* ('Godengeboorte'): een dichtwerk met een orale ontstaansgeschiedenis dat rond 700 v.Chr. zijn min of meer definitieve vorm heeft gekregen en een zeer grote bekendheid genoot in de klassieke wereld. In het werk vertelt de dichter, Hesiodos, in ongeveer duizend verzen hoe en vooral in welke volgorde de goden zijn ontstaan. Dit resulteert in de nodige genealogische passages, die soms een wat opsommend karakter hebben en daarom bij vlagen aan *Genesis* doen denken. De kern van deze genealogieën wordt gevormd door de dynastieke opvolgingsmythe van oppergoden: eerst was Ouranos aan de macht, die werd gecastreerd en van de troon werd gestoten door zijn zoon Kronos. Kronos probeerde op zijn beurt de macht te behouden door zijn kinderen op te eten, maar hij werd uiteindelijk verslagen door zijn zoon Zeus. De geboortereksen in het werk worden afgewisseld met narratieve delen die verbonden zijn met de positie van Zeus als definitieve alleenheerser van de kosmos: zo horen we over een *battle of wits* tussen Zeus en de Titaan Prometheus, een episch gevecht tussen de door Zeus aangevoerde Olympiërs en de Titanen, en een glorieuze eindstrijd tussen Zeus en zijn laatste uitdager, het huiveringwekkende monster Typhoios.

Hesiodos begint zijn gedicht met een hymnisch gedeelte waarin hij onder meer de macht bezingt van de Muzen, de godinnen van de inspiratie en de kunst, en meteen ook vertelt hoe hij zelf ooit de Muzen ontmoet heeft

¹ De voornaamste mytholoog die de kosmogonie als de oermythe beschouwt is Mircea Eliade; zie vooral zijn *The Myth of the Eternal Return* (1949).

– een levens veranderende gebeurtenis die hem transformeerde van doodnormale boer tot goddelijke zanger. Na dit inleidende stuk onthult hij direct het allereerste begin van de wereld, misschien wel de in de oudheid beroemdste passage uit de *Theogonie*.

In het allereerste begin ontstond Chaos, maar daarna
Gaia met de brede borst, de immer onbeweeglijke zetel van alle
onsterfelijken die de besneeuwde toppen van de Olympos bewonen,
en de duistere Tartaros in de diepten van de aarde met de brede wegen,
120 en Eros, de mooiste van de onsterfelijke goden,
die de leden slap maakt – hij overweldigt van alle goden en
mensen de geest en verstandige raad in hun borst.
Uit Chaos kwamen Erebos en donkere Nacht;
en uit Nacht vervolgens Ether en Dag,
125 die door Nacht waren voortgebracht omdat ze zwanger was geworden
van Erebos.
Gaia bracht als eerste de sterrenrijke Ouranos voort,
evengroot als zijzelf, zodat hij haar overal kon bedekken,
opdat zij de immer onbeweeglijke zetel was voor de gelukzalige goden,
en zij bracht de grote bergen voort, de lieflijke woningen van godinnen,
130 de Nimfen, die wonen op de bosrijke bergen,
en zij bracht ook de barre zee voort, kolkend en golvend,
Pontos, zonder begeerlijke liefde. Maar toen ze
met Ouranos had geslapen bracht ze de diepkolkige Okeanos voort,
en Koios en Kreios en Hyperion en Iapetos
135 en Theia en Rhea en Themis en Mnemosyne
en Phoibe met haar gouden kroon en de lieflijke Tethys.
En daarna, als laatste, kwam Kronos met zijn kronkelige geest,
de meest ontzagwekkende van de kinderen – en hij haatte zijn sterke
vader.²

Deze passage bevat de *big bang* van de Griekse mythologie: eerst Chaos, daarna Gaia die Ouranos voortbrengt (en nog enkele andere goden van kosmische proporties), en vervolgens de kinderen van Gaia en Ouranos, de zogeheten Titanen, waarvan de jongste, Kronos, het zal opnemen tegen zijn vader. Dit generatieconflict zal zich verderop in het gedicht herhalen, als Zeus zijn vader Kronos zal verslaan.

Ik heb deze passage wat ruim geciteerd, omdat ik me in dit artikel wil richten op de manier waarop Hesiodos' verhaal van de geboorte van de

² Hesiodos, *Theogonie*, 116-138.

kosmos door (delen van) de latere traditie is ontvangen. Het is juist deze passage die daarbij een essentiële rol speelt. De *Theogonie* was een dichtwerk van enorme culturele waarde voor de Grieken, maar de receptie van het werk kent ook, zoals we weldra zullen zien, een zeer kritische kant. In dit artikel komen twee stromingen van die kritische receptie aan bod: die van de vroege Griekse filosofen (de 6e tot en met de 4e eeuw v.Chr.), die Hesiodos als een collega-filosoof aanvielen, en die van enkele vroege kerkvaders, die zich om voornamelijk religieuze redenen scherp afzetten tegen de heidense verhalen in het dichtwerk.

Hesiodos als filosoof

De eerste Griekse denkers die zich op een systematische en niet-mythologische manier hebben beziggehouden met kosmologie en kosmogonie zijn de zogeheten natuurfilosofen, ook wel bekend als de presocraten. Hun relatie tot Hesiodos' *Theogonie* is complex: ze bewonderden hem als een collega-filosoof, van wie ze ideeën overnamen, maar vielen hem ook aan als een voorganger wiens begrip van de wereld de nodige correcties behoeftte. Het is niet mogelijk die complexiteit volledig tot uiting te laten komen in dit artikel, maar ik kan wel op een drietal interessegebieden en kritiepunten wijzen en enkele voorbeelden geven.³

Eén van die gebieden behelst een filosofische vraag die we tegenwoordig onder de epistemologie rekenen: hoe komt de mens aan kennis en wanneer is die kennis betrouwbaar? Voor Hesiodos (net als voor zijn mededichter Homeros) was het antwoord daarop makkelijk: die kennis kwam van de Muzen, die hem ware kennis inbliezen over de allereerste levensfase van de wereld, waar Hesiodos natuurlijk zelf niet bij is geweest (en de Muzen trouwens ook niet, maar dat werd door de Grieken nooit echt als een probleem gezien). Voor latere denkers was een dergelijk dichterlijk antwoord ontoereikend. Ware kennis heb je niet van horen zeggen en die wordt niet zomaar aangereikt: die kan alleen door empirisch of filosofisch onderzoek

³ Zie voor enkele uitgebreide studies S. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides* (Cambridge 2017), L. Iribarren, *Fabriquer le monde. Technique et cosmogonie dans la poésie grecque archaïque* (Paris 2018), T. Mackenzie, *Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers. Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature* (Cambridge 2021) en L. Iribarren en H. Koning (eds.), *Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy* (Leiden 2022).

bereikt worden. Zo zei de filosoof Xenophanes rond 500 v.Chr. al dat 'het niet zo is dat goden vanaf het begin alles aan stervelingen hebben laten zien, maar dat zij door te zoeken mettertijd iets beters vinden'.⁴ Deze en soortgelijke woorden vormden een serieuze aanval op de Muzen, die deze kritiek nooit meer helemaal te boven zijn gekomen. Het is zeker niet zo dat de filosofen in hun niet alleen wijsgerige maar ook literaire werken helemaal geen ruimte meer hadden voor Muzen en inspiratie. Parmenides (fl. ca. 475) komt bijvoorbeeld aan het begin van zijn geschrift een mysterieuze godin tegen, die hem van het 'onbuigzame hart van de waarheid' laat zien,⁵ en Empedokles (ca. 492-ca. 432) spreekt in zijn inleidende woorden tot een 'maagdelijke Muze met witte armen'.⁶ De Muzen zijn echter voor een groot deel literaire wezens geworden, die hun kennis alleen mogen overhandigen aan de dichters en denkers, omdat zij die kennis in hun geschriften óók bewijzen met logische argumenten. De Muzen alleen zijn niet meer goed genoeg; ze kunnen niet meer garant staan voor de waarheid.

Een ander punt van kritiek betreft het gebrek aan inzicht dat door meerdere filosofen aan Hesiodos werd toegeschreven. Het is een duidelijke trend in de vroege Griekse wijsbegeerte dat filosofen probeerden de onmetelijke complexiteit en diversiteit van de waarneembare wereld te verklaren vanuit één of hooguit een paar onderliggende principes. Sommige van hen kozen daarbij voor een element, zoals water (Thales), of lucht (Anaximenes) of alle vier de elementen (Anaximander);⁷ denkers als Leukippos (ca. 470-ca. 360) en Demokritos (ca. 460-ca. 370) bedachten het atoom als het verklarende principe achter alle verschijnselen om ons heen. Ook de filosoof Herakleitos (ca. 540-ca. 480) hoort bij dit type denkers: hij geloofde dat mensen dankzij hun rationele denkvermogens konden leren inzien dat achter alles wat in deze wereld zo verschillend (of zelfs tegengesteld) lijkt een enkelvoudige *logos* of ratio bestond die aan dit alles ten grondslag lag.

⁴ Fr. 8D53 LM. N.B. Dat Xenophanes zelfs in het geval van langdurig onderzoek niet zegt dat we echte kennis vinden, maar alleen 'iets beters' dan we eerst hadden. Alle verwijzingen naar de vroege filosofen volgen de nieuwe editie van Laks en Most (LM), *Early Greek Philosophy*, vol. I-IX (2016).

⁵ Fr. 19D4 LM.

⁶ Fr. 22D44 LM.

⁷ Thales (ca. 625-ca. 550), Anaximenes (ca. 585-525) en Anaximander (ca. 610-ca. 550) waren filosofen uit Milete.

Het was zaak door de veelheid heen te kijken en de enkelvoudige waarheid te zien, vond hij: ‘wie goud zoekt, graaft veel aarde op en vindt weinig’.⁸

Het ‘filosofische project’ dat door dit soort denkers aan Hesiodos werd toegeschreven gaat precies in de verkeerde richting, of is hoogstens een voorstadium van het echte onderzoek te noemen. In de *Theogonie* is de dichter vooral bezig om de wereld zo volledig mogelijk in kaart te brengen door alle grote en kleinere goddelijke machten een plaats te geven in een alomvattend systeem. Vandaar ook de indrukwekkende catalogi van godennamen (zoals de vijftig dochters van Nereus, zie *Theogonie* 240-264) en de ingewikkelde genealogieën. Waar de filosofen het bos willen zien, is Hesiodos druk met het ontdekken en labelen van alle bomen. Hij is een soort Linnaeus te midden van de darwinisten. Als je alle onderdelen kent, dan snap je het geheel, lijkt hij – aldus de filosofen – te denken.

Herakleitos is in dit opzicht de felste criticus van Hesiodos: ‘Veel weten leert geen inzicht: anders had Hesiodos wel inzicht gehad, of Pythagoras, of Xenophanes en Hekataios’.⁹ Nog duidelijker is zijn fragment D25: ‘Hesiodos is de leraar van de meesten; ze zijn ervan overtuigd dat hij de meeste dingen weet, terwijl hij niet eens dag en nacht begrijpt – want die zijn één.’ Dit fragment is een fraai uitgevoerde sneer die op verschillende lagen werkzaam is. Zo blijkt Hesiodos’ kennis niet meer dan veelweterij: voor Herakleitos is ‘de meeste dingen weten’ een soort *contradictio in terminis*. Ware kennis, ‘weten’, heeft altijd betrekking op het ene of enkelvoudige. Het verzamelen van een grote hoeveelheid informatie hoort bij het proces, maar ‘de meeste dingen’ kunnen niet het object van kennis zijn – die kunnen je juist op het verkeerde pad brengen. Daarnaast wordt Hesiodos aangevallen op zaken die in zijn kosmogonie een prominente rol spelen: het zijn de fenomenen dag en nacht, voorop geplaatst in zijn *Theogonie* (regel 123-4), die hij niet doorgrond heeft. Zelfs de voor Herakleitos zo typische hekel aan de massa komt in het fragment aan bod: ‘de meeste mensen’ zijn zo dom om te denken dat ware kennis schuilt in ‘de meeste dingen weten’ – vandaar dat Hesiodos zo veel bewonderaars heeft.

Ten derde is daar ook het godsbeeld in de *Theogonie* dat door latere denkers onder vuur wordt genomen. Xenophanes vat het mooi samen in zijn krachtige stelling: ‘Homeros en Hesiodos hebben alles aan de goden toegeschreven / dat bij mensen op blaam en schande kan rekenen: / stelen,

⁸ Fr. 9D39 LM.

⁹ Fr. 9D20 LM.

echtbreken en elkaar bedriegen'.¹⁰ De misschien wel bekendste voorbeelden van dit soort immoreel gedrag in de kritische traditie, ook nog zichtbaar in Plato, zijn Kronos die zijn vader Ouranos castrateert en Kronos die zijn eigen kinderen opeet. De kern van dit morele maar ook filosofische punt van kritiek lijkt te schuilen in het antropomorfisme van de goden in Hesiodos (en Homeros): niet alleen hebben zij lichamen zoals de mensen, maar ze hebben ook dezelfde (weinig verheffende) menselijke emoties als afgunst, wraakzucht, haat en trots. Bovendien zijn ze op dezelfde manier georganiseerd als mensen, namelijk in een familie, met alle onderlinge afhankelijkheden en verplichtingen die daarbij horen. Dat is niet hoe filosofen als Xenophanes zich de goden voorstellen.

Net als in het geval van de Muzen houden de goden na dergelijke vormen van kritiek natuurlijk niet op te bestaan en duiken ze nog steeds geregeld op in de werken van filosofen. Ze hebben dan wel een zeer wezenlijke transformatie ondergaan: in plaats van de antropomorfe superwezens die zich graag bemoeien met de mensen op aarde, zijn ze geleidelijk veranderd in abstracte krachten die de werking van het universum verklaren. Zonder de menselijke trekjes blijven de onsterfelijkheid en de kosmische kracht en invloed, en dat zijn eigenschappen die de filosofen goed kunnen gebruiken. De goddelijke Liefde en Strijd in de filosofie van Empedokles zijn hier een voorbeeld van: termen die de onderlinge aantrekking en afstoting van de elementen moeten duiden. Ook de elementen vat hij in goddelijke termen: vuur, lucht, aarde en water noemde hij Zeus, Hera, Hades en Nestis.¹¹ De goden, ontdaan van hun menselijke eigenschappen, zijn een bruikbaar denkmiddel geworden om grip te krijgen op natuurlijke fenomenen en wetmatigheden.

Een opmerkelijk neveneffect van deze trend is dat meer filosofisch geneigde – en meer charitatieve! – lezers van Hesiodos en Homeros de notie ontwikkelen dat deze oude dichters met hun goden *eigenlijk* ook naar krachten in de natuur verwezen. De mythen in de *Theogonie* en andere werken zouden we, volgens hen, dus moeten interpreteren als wetenschappelijke verhandelingen, verborgen in een al dan niet aantrekkelijk, maar niet letterlijk te nemen verhaal. We zien hier het ontstaan van een van de krachtigste en meest invloedrijke exegetische middelen in de geschiedenis van de westerse literatuur: de allegorie. De oorspronkelijke term hiervoor, *hypochoia* ('ondergedachte' of 'onderbetekenis') geeft precies aan hoe dit middel werkt:

¹⁰ Fr. 8D9 LM.

¹¹ Zie fr. D57.

er wordt ‘onder’ de letterlijke tekst een diepere betekenis gevonden die, zo wordt dan aangenomen, de ware boodschap is van het verhaal. Geleerden weten niet zeker of de allegorie is opgekomen om de dichters te verdedigen tegen de aanvallen van filosofen, of om de poëtische teksten met dank aan de inzichten van de filosofen nog waardevoller en relevanter te maken. Voor het netto effect ervan maakt dat in feite niet uit.

Allegorische duiding van de vroege dichters Hesiodos en Homeros is redelijk goed geattesteerd vanaf de 5e eeuw v.Chr. Het gaat daarbij meestal om natuurfilosofische allegorese (van het type ‘de Titanen zijn de elementen’, ‘Herakles is de zon’, etc.), maar er zijn zeker ook duidingen die veel meer te maken hebben met de menselijke ervaring van de wereld, vormen van exegese die je misschien ‘moreel’, ‘politiek’ of zelfs ‘psychologisch’ zou kunnen noemen. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in een bekende passage uit Plato’s *Staat* (414b–415d), waarin de filosoof de zogeheten Mythe van de Vijf Geslachten uit Hesiodos’ *Werken en Dagen* (106–201) op een allegorische manier duidt. De mythe vertelt over een chronologische opeenvolging van vijf soorten mensen, (bijna) allen aangeduid met een metaal: er waren eerst gouden mensen, toen zilveren, daarna bronzen, en na de tijd van de helden kwamen de mensen van ijzer. Dit verhaal over de stapsgewijze aftakeling van de mensheid wordt door Plato op een geheel andere manier ingezet: hij begrijpt de metalen niet letterlijk, maar als aanduiding voor de kwaliteit van mensen. Bovendien verandert hij de chronologische voorstelling bij Hesiodos in een synchrone: er leven tegelijkertijd mensen van verschillende kwaliteiten, en die moeten vooral gescheiden blijven om de samenleving zo goed mogelijk te laten functioneren. De ‘gouden’ mensen zijn natuurlijk de filosofen, die de ideale staat moeten aansturen, en de laagste metalen zijn de arbeiders en boeren.

De ware schatkamer van allegorische interpretaties van de *Theogonie* zijn de *scholia* op dit werk: aantekeningen in de marges bij het gedicht, opgetekend door geleerden uit de 3e eeuw voor tot en met ongeveer de 15^e eeuw na Christus. We vinden hierin sporen van het exegetische werk van Alexandrijnse geleerden als Aristarchos, neoplatonisten als Ploutarchos en Byzantijnse filologen als Triclinius. Bijna alle verzen van de *Theogonie* zijn van commentaar voorzien, dat heel vaak allegorisch van aard is. Een voorbeeld is de interpretatie van *Theogonie* regel 215, waar Hesiodos komt te spreken over de Hesperiden, ‘die zorg dragen voor de gouden, mooie appels’ (die door Herakles worden gestolen als onderdeel van zijn twaalf werken). De (anonieme) scholiast zegt daarover:

Hij doelt op de uren van de avond (*hesperinas*). De gouden appels zijn de sterren. Het is hun zorg, omdat we die [i.e. de sterren] daarin [i.e. de avonduren] zien. Herakles is de zon. Hesiodos zegt dit omdat, als de zon langskomt, de sterren niet verschijnen – dat wil zeggen: Herakles heeft de appels geplukt.¹²

De scholia staan bol van deze verklaringen, die blijk geven van een zeer rijke exegetische traditie waar we maar een relatief klein deel van kunnen zien. Allegorese werd toegepast op allerlei belangrijk geachte auteurs in de oudheid, van Homeros tot Vergilius, en dit stuk interpretatief gereedschap was ook zeer goed bekend bij christelijke auteurs.¹³

De kerkvaders: in het geweer tegen Hesiodos

In de eeuwen na het leven van Jezus groeide het christendom met veel pijn en moeite uit tot de grootste en daarna zelfs enig toegestane religie in het Romeinse Rijk. Christelijke geleerden voerden felle polemieken tegen verdedigers van pagane godsdiensten over de ware religie en maakten daarbij dankbaar gebruik van een veel oudere traditie van kritiek op de goden en de mythen waarin ze de hoofdrol spelen. De *Theogonie* komt in die discussie niet zelden ter sprake, vooral wanneer het over het ontstaan van de wereld gaat. Hesiodos blijkt dan de voornaamste tegenstrever van Mozes, de joodse profeet die op aangeven van God in *Genesis* een rivaliserend verhaal over het ontstaan van de wereld vertelt. De kerkvaders hanteren verschillende strategieën om de *Theogonie* te weerleggen en ontkrachten.¹⁴

¹² Zie voor meer informatie over (de methode van) allegorische interpretaties van de *Theogonie* mijn artikel in *Tetradio* (H. Koning, 'Allegorie tot het uiterste. Hesiodus' *Theogonie* uitgelegd', *Tetradio* 21 (2012) 7-25), waarin ook dit voorbeeld wordt behandeld.

¹³ Allegorese is nog altijd een zeer levende exegetische strategie om cultuurdragende teksten te verklaren. Het werd pas in de 19e eeuw onwetenschappelijk verklaard vanwege het volledig arbitraire en onfalsifieerbare karakter ervan.

¹⁴ De hieronder beschreven kerkgeleerden behoren tot verschillende stromingen binnen het geloof, componeerden hun geschriften met verschillende doelen en waren het zeker niet altijd met elkaar eens. Ze zijn echter voldoende verenigd in hun verzet tegen Hesiodos om ze in dit artikel als een groep te beschouwen.

De misschien wel meest gebruikte strategie is die van de rechtstreekse aanval op het morele gehalte van die mythen. De verontwaardiging van Theodoretus van Cyrrihus (ca. 393-ca. 460) is hiervoor exemplarisch. Wanneer hij beweert dat Plato geloof zou hechten aan de traditionele verhalen van de Grieken, gaat hij aldus verder:

Dan vestigt hij [Plato] de aandacht op Hesiodos en Chaos, Okeanos, Tethys, Ouranos en Gaia en alle kinderen van die twee: Kronos, Rhea, Iapetos, en de anderen; en dan vervolgens weer de kinderen van Kronos en Rhea: Zeus, Hera, Poseidon, Pluto. En de filosoof schrikt er niet voor terug om ons op te dragen degenen die dit soort mythen vertellen te geloven, en degenen die goden opvoeren die wellustig zijn, hun vaders doden en hun kinderen vermoorden. Want Kronos hakte de genitaliën van zijn vader Ouranos af, en verzwolg de kinderen die hij had verwekt, en Zeus, nadat hij zijn vader Kronos van de troon had gestoten en hem had opgesloten in de Tartaros, bleek een tiran en buitengewoon wellustig: want hij trouwde niet alleen met zijn zus, maar ook met zijn moeder en zijn dochter, en daarnaast had hij gemeenschap met ontelbare andere godinnen en vrouwen.¹⁵

Dergelijke veroordelingen van Griekse mythen in het algemeen vinden we overal in de werken van de kerkvaders terug; de wandaden van Kronos in de *Theogonie* nemen daarbij een prominente plaats in.

De christenen bevonden zich in een wat lastig parket waar het de allegorische interpretaties van Hesiodos betreft. Allegorese was bij uitstek geschikt om alles wat op welke manier dan ook aanstoot gaf een passende, 'ware' betekenis te geven – het was zelfs zo dat allegoristen in de oudheid het vóórkomen van een morele of anderszins laakbare passage beschouwden als teken dat er gezocht moest worden naar een *huponoia*. En bovendien: de christenen hanteerden deze methode ook zelf voor hun eigen heilige teksten, waaronder *Genesis*. De kritiek is dan ook meestal niet gericht op allegorese *an sich*, maar wel op de specifiek Griekse praktijk daarvan. Zo blijft Origenes (ca. 185-253/254) het verdacht vinden dat Griekse mythen zo vol staan met obsceniteiten en absurditeiten: ze zijn het 'overduidelijk waard om schande van te spreken, of ze nu allegorisch gelezen worden of niet'¹⁶ – en ook in deze

¹⁵ Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* 3.35-37. Zeus' gemeenschap met zijn moeder Rhea en zijn dochter Persephone komt niet voor in de *Theogonie*, maar wel in Orphische mythologie.

¹⁶ Origenes, *Contra Celsum* 4.48.

context wordt weer onder meer de castratie van Ouranos door Kronos genoemd, net als Kronos die (in plaats van zijn zoon) een steen opeet. Waarom, vraagt Origenes zich af, zou de brontekst per se aanstootgevend moeten zijn? Ook een in moreel opzicht acceptabele, of zelfs uitstekende tekst als *Genesis* kan aan allegorese worden onderworpen, aldus Origenes.¹⁷

Pseudo-Clemens, die in de eerste van zijn *Homilieën*¹⁸ wederom de misdaden van Kronos noemt, maakt hetzelfde punt als Origenes. In een tamelijk uitvoerige passage, waarin hij duidelijk blijkt geeft van een grote bekendheid met allegorese van Griekse mythen, noemt hij nog twee andere problemen met pagane allegorese, en meer in het bijzonder de oorsprongsmythen in de *Theogonie*. Ten eerste zijn deze allegorieën volgens hem inconsistent. Sommige dichters beweren namelijk via hun mythen dat de kosmos van nature ontstaan is, terwijl andere de structuur en orde van de wereld toeschrijven aan een goddelijk design – de dichters proberen deze twee mogelijkheden wel met elkaar te verenigen, maar dat is volgens Pseudo-Clemens onmogelijk.¹⁹ Het andere door hem gesignaleerde probleem is dat allegorese de goden in feite weg verklaart. De exegeten, die zich op de borst slaan om hun wijsheid, ‘begrepen niet dat de mensen die op een verkeerde manier aan natuurfilosofie over de goden doen, tegelijkertijd het bestaan van de goden zelf afschaffen omdat ze hun vormen door middel van allegorieën laten opgaan in de beginselen van de wereld.’²⁰

Dit laatste is een steekhoudend argument van de onbekende auteur. De allegorese van de Bijbel, zo moeten we aannemen, heeft een dergelijk probleem niet – maar Pseudo-Clemens vertelt niet waarom. Wellicht achtte

¹⁷ Dit argument, hoewel op zichzelf valide, heeft wel een hoog ‘de pot verwijt de ketel’-gehalte. Enkele paragrafen eerder (4.36) citeert Origenes zijn tegenstander Celsus, die juist de nodige zwakke plekken in *Genesis* had gevonden, ‘zoals dat een mens werd geschapen door de handen van een god en een adem kreeg ingeblazen, en dat een vrouw uit zijn rib voortkwam, en dat er bevelen van de god waren en dat een slang daar tegenin ging en dat de slang sterker was dan de regels van god – een mythe die ze vertellen alsof ze tegen oude vrouwen praten, waarbij ze god op een goddeloze manier voorstellen, vanaf het begin al zwak en niet eens in staat één enkel mens te overtuigen, die hij bovendien zelf had geschapen.’ Toegegeven: geen castratie en infanticide, maar toch verhaalelementen die als absurd zouden kunnen worden beschouwd.

¹⁸ De auteur en de publicatiedatum van dit werk zijn onbekend; het werk kan niet ouder zijn dan begin vierde eeuw.

¹⁹ Zie voor het hele argument *Homilieën* 1.19.

²⁰ *Homilieën* 1.20.

hij een polytheïstisch systeem, zoals dat van de Grieken, van nature verbonden met de personificatie van allerlei natuurlijke fenomenen: Hera is de lucht, Poseidon is water, Hephaistos is vuur, et cetera. Hoewel de vergoddelijking van natuurverschijnselen misschien begrijpelijk is,²¹ is daarmee, vanuit theologisch perspectief, toch het hek van de dam. Zijn collega Epiphanius (310/320-403) maakt dit argument expliciet wanneer hij in zijn *Panarion* een aanval doet op de gnostische theoloog Valentinus (ca. 100-180). Deze Valentinus introduceerde een systeem van dertig eonen of 'goden' met een duidelijk gepersonifieerd karakter; voorbeelden zijn de eonen Geest, Kerk, Geloof, Hoop, Eenheid en Leven. Deze dertig wezens stelt Epiphanius voor als een directe invloed van Hesiodos, die in de goddelijke genealogieën in de *Theogonie* ook geregeld personificaties opvoert: Epiphanius noemt er dan daar ook dertig van, waaronder Strijd, Slaap, Ouderdom, Verlangen en Lot.²² Hij trekt over de grote hoeveelheid goden bij de Grieken de volgende conclusie:

De goden kunnen zelfs nog vermeerderd worden tot het aantal 365, en er worden nog altijd goden bijgedroomd als een excuus voor alle ketterijen die op hun beurt dit tragische verhaal hebben mogelijk gemaakt. Want na de namen die nu al genoemd zijn, zeggen de volgelingen van Hesiodos en Orpheus en Stesichoros dat Ouranos werd geboren, en Tartaros, Kronos en Rhea, Zeus en Hera en Apollo, Poseidon en Pluto, en verder nog de talloze anderen die ze een naam geven. Want hun bedrieglijke vergissing, ontstaan uit allegorische interpretatie, was groot: door het verlangen en zoeken naar ijdel geklets leidde die tot vele mythen.²³

Het is in deze verrassende voorstelling van zaken juist de techniek van allegorese die het 'bijdromen' van goden faciliteert, een proces dat in principe eindeloos is: alles in de wereld, van kosmische krachten tot menselijke eigenschappen, kan immers worden vergoddelijkt. Een monotheïstisch systeem staat een dergelijk proces niet toe en is beschermd tegen het argument van Pseudo-Clemens dat de goden door het proces van allegorese

²¹ Theodoretus noemt dit in de paragrafen direct voor 3.34 expliciet als een van de manieren van het creëren van goden door de heidenen, naast het vergoddelijken van mensen en van de mythen van de dichters.

²² *Panarion* 2.6-3.4. De lijst met hesiodeïsche personificaties is wat losjes samengeraapt uit *Theogonie*, 116-117, 120, 123-24, 211-214 en 223-227.

²³ *Panarion* 4.8.

weer ‘opgaan’ in de natuurlijke verschijnselen die dus juist vergoddelijkt waren. Net als bij de kritiek van de natuurfilosofen van ongeveer een millennium eerder, wordt Hesiodos dus weer aangevallen op de ‘veelheid’ van zijn systeem: een enkelvoudig verklaringsmodel was beter geweest.

Ook het laatste punt van kritiek van de christenen dat ik in dit artikel wil behandelen, betreft zaken waar de natuurfilosofen al moeite mee hadden: inspiratie en revelatie. Voor de kerkvaders ligt dit uiteraard ingewikkelder dan voor denkers als Xenophanes. De christelijke kosmogonie is immers ook door een hogere macht ingefluisterd: God onthulde de waarheid aan Mozes, die vervolgens *Genesis* schreef. Dus inspiratie per se kan niet onmogelijk zijn. De kerkvaders zetten daarom een aantal strategieën in om specifiek de status van Hesiodos als geïnspireerde dichter aan het wankelen te brengen.

Eén van deze strategieën is om erop te wijzen dat de inspiratie van Hesiodos verdacht en onvolledig was. Zo vraagt Theophilus zich af: ‘Hoe wisten de Muzen deze dingen dan, als zij later geboren zijn dan de wereld?’ En even verderop, na het citeren van de passage van Hesiodos hierboven:

En hoewel dit is wat hij zegt, maakt hij toch niet duidelijk door wie zij werden geschapen. Want als Chaos bestond temidden van de eerste dingen, en een bepaalde materie van tevoren bestond, zonder geschapen te zijn, wie heeft dan de structuur en omvang en vorm daarvan veranderd? Heeft materie zijn eigen opmaak veranderd en zichzelf geordend? Want Zeus werd pas veel later geschapen....²⁴

Ook Cyrillus vindt Hesiodos’ verhaal onduidelijk en incompleet, en zet tegenover de ‘stinkende onzin’ van de *Theogonie* het verhaal van Mozes, ‘een verhandeling die duidelijk was en volledig zonder fouten en gecomponeerd uit ware verhalen.’²⁵ Origenes zoekt ook de expliciete vergelijking met Mozes en beweert dat Mozes veel ouder was dan Hesiodos (en dus kennelijk geïnspireerder), en dat zelfs Plato al niet meer geloofde dat Hesiodos een geïnspireerd dichter was.²⁶

Het is opmerkelijk dat Hesiodos’ eigen relaas over zijn inwijding als dichter niet in twijfel wordt getrokken als een droom of een waanidee, of dat de kerkvaders beweren dat de Muzen simpelweg niet bestaan en Hesiodos

²⁴ Theophilus, *Ad Autolycum* 2.5-6. Theophilus heeft er ook elders moeite mee dat de oppergod Zeus niet de eerstgeboren god is.

²⁵ Cyrillus, *In Julianum* 2.25. De ‘stinkende onzin’ staat in 3.2.

²⁶ Origenes, *Contra Celsum* 4.36.

gelogen heeft. In plaats daarvan komen ze met een andere verklaring voor de Muzenwijding. Zo zegt Theophilus, na een demonstratie van de vele inconsistenties van de Griekse dichters:

En de heidense Griekse dichters geven ook tegen hun wil toe dat ze niet de waarheid kennen. Ze raakten geïnspireerd door demonen en door hen opgeblazen, en zeiden door hen wat ze zeiden. Want de dichters, Homeros en Hesiodos in het bijzonder, die naar eigen zeggen geïnspireerd werden door de Muzen, deden hun uitspraken op basis van verbeelding en vergissing, en niet door een pure geest maar door een bedrieglijke. Dit wordt duidelijk bewezen door het feit dat mensen die door demonen bezeten zijn soms aan uitdrijving worden onderworpen in de naam van de ware God, en de bedrieglijke geesten geven dan zelf toe dat ze demonen zijn die actief in hen waren.²⁷

Precies hetzelfde vinden we in een prachtig verhaal in Epiphanius' *vita* of biografie, geschreven door zijn leerlingen Joannes en Polybius, waarin de kerkvader te maken krijgt met een Griekse filosoof (eveneens Epiphanius geheten) die geïnteresseerd is in het christendom maar nog altijd vasthoudt aan de Griekse goden. De twee besluiten een soort competitie voor geleerden aan te gaan en de filosoof neemt daartoe zijn intrek in het klooster, samen met zijn uitgave van de *Theogonie*:

Ze begonnen bij het begin van de schepping van de wereld, Epiphanius bij de genesis die Mozes opschreef en de filosoof bij dezelfde genesis die Hesiodos opschreef. Ze gingen woord voor woord door deze twee boeken heen en streden met elkaar. En het licht was licht, en de duisternis duisternis.²⁸ Want Mozes schreef terwijl God met hem meewerkte, terwijl Hesiodos wel zijn leven van God had ontvangen maar zijn dwaling van de demonen. En zo bleef Epiphanius een jaar lang met de filosoof discussiëren, maar hij overtuigde hem niet.²⁹

²⁷ *Ad Autolyicum* 8.

²⁸ Een overduidelijke verwijzing naar *Genesis* 1.4 ('er zij licht'), waardoor Mozes de vertegenwoordiger van het licht wordt. Hesiodos staat zo aan de kant van de duisternis (*skotos*, een term die sinds Homeros met de dood wordt geassocieerd; deze verbinding werd misschien nog vergemakkelijkt doordat in het begin van Hesiodos' kosmogonie zoveel 'duistere' krachten worden genoemd (Tartaros, Erebos, Nacht; zie het citaat uit de *Theogonie*).

²⁹ *Vita Epiphaniï*, 41.

Ook hier zien we dus dat de Muzen in de christelijke interpretatie worden gelijkgesteld aan demonen.

Een van de interessante aspecten van dit verhaal is dat de wedstrijd in geleerdheid geen winnaar oplevert – wellicht een getuigenis van de koppigheid van de filosoof, maar misschien eerder een besef van de auteur dat teksten alleen niet genoeg zijn om het verschil te maken: we zagen in dit artikel al dat sterke exegetische tradities aan zowel de christelijke als heidense kant tot een soort loopgravenoorlog kunnen leiden waarin weinig terrein wordt opgegeven of buitgemaakt. De kwestie kan pas worden beslist als Epiphanius in de volgende paragraaf bezoek krijgt van een jongeman die bezeten is van een ‘onzuivere geest’. De kerkvader vraagt de filosoof om gebruik te maken van ‘de massa van zijn goden’ om de jongeman te genezen, maar de filosoof weet zich geen raad met die opdracht.³⁰ Vervolgens drijft de kerkvader de boze geest uit en beslist daarmee de strijd – de filosoof laat zich zo snel mogelijk dopen en wordt zelfs een priester. Het zijn in dit verhaal dus kennelijk de kracht en de waarde van de christelijke religie in de echte wereld die de doorslag geven, niet de teksten.

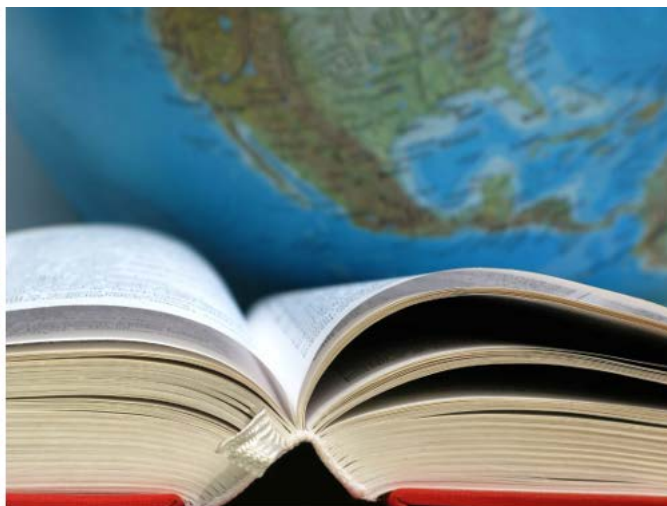
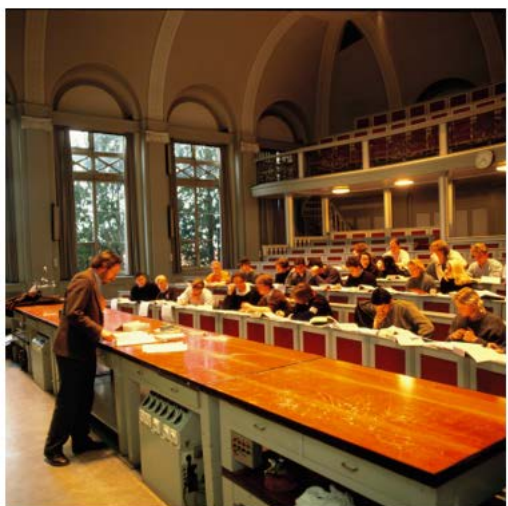
Samenvattend

De *Theogonie* van Hesiodos was in de oudheid een zeer gezaghebbend, cultuurdragend gedicht over het ontstaan en de structuur van onze wereld. Het werk werd echter niet alleen opgevoerd, bestudeerd en uitgelegd, maar ook bekritiseerd door mensen die een heel andere verklaring van de wereld voorstonden. In dit artikel hebben we gezien dat twee verschillende groepen denkers, namelijk de natuurfilosofen uit de 6e tot en met de 4e eeuw v.Chr. en de kerkvaders uit de eerste eeuwen van het christendom, inhoudelijk vergelijkbare punten van kritiek hebben, maar die wel verschillend inzetten. Hesiodos’ wijding tot dichter wordt door de filosofen als te naïef beschouwd

³⁰ Het hoeft ons natuurlijk niet te verbazen dat de filosoof in het verhaal uit de *vita* niet in staat blijkt de kwade geest uit te drijven: hij is gevormd door teksten die door demonen zijn ingegeven. Pseudo-Clemens gaat in zijn *Homiliën* overigens nog een stapje verder en zet zelfs de Muzen buitenspel, door te stellen dat de Griekse auteurs van mythen (en hij heeft dan vooral Hesiodos in het achterhoofd) zelf demonen zijn: mensen die aan de goden allerlei verschrikkelijke daden toeschrijven, zijn ‘kwade demonen, die valstrikken leggen voor bijna alle mensen’ (*Homiliën* 6.17, zie ook 18).

en als waarheidsvinding gediskwalificeerd; de kerkvaders accepteren noodgedwongen zijn inspiratie maar proberen de Muzen te demoniseren. Beide groepen vallen Hesiodos' verklarende systeem van 'veelheid' aan, of dat nu het door Herakleitos zo gehekelde 'veel weten' is, of het door de christenen afgewezen polytheïsme en het daaraan gekoppelde antropomorfisme. De door de filosofen mogelijk gemaakte methode van allegorese, die de *Theogonie* ook voor de Griekse hogeropgeleiden weer acceptabel had gemaakt, kan het gedicht in de ogen van de kerkvaders niet redden. Goden die hun vader castreren, hun kinderen opeten en met hun familie naar bed gaan – dat is onacceptabel, of het nu om allegorieën gaat of niet.

De specifiek wijsgerige insteek van de filosofen maakt dat ze Hesiodos beschouwen als een concurrent bij de opvoeding en intellectuele vorming van de Grieken. De kritiek op en herinterpretatie van de *Theogonie* zorgt voor een rijkere en meer geladen tekst, waardoor de status als gezaghebbende en cultuurbepalende tekst in de Griekse cultuur behouden blijft en misschien zelfs versterkt wordt. De kerkvaders vallen de *Theogonie* aan als een religieus werk. Zij pleiten voor een volledig alternatief en moeten de *Theogonie* dus kwijt. Hesiodos wordt bij hen een valse profeet, zijn gedicht een demonisch werk, uiteindelijk slechts een van de vele dwalingen die het moeten afleggen tegen de Bijbel, de enige echte goddelijke tekst. Hoewel de filosofen en de kerkvaders deels gebruik maken van dezelfde inhoudelijke argumenten, is het de overkoepelende strategie die bepaalt hoe die worden ingezet.



Studeren À la Carte: Bij ons leer je de wereld kennen

Wilt u uw kennis verbreden op universitair niveau, maar wilt u niet meteen een hele studie volgen? Dan biedt Studeren à la carte u de ideale mogelijkheid!

De Faculteit der Geesteswetenschappen is uniek in haar rijkdom op het gebied van (kunst)geschiedenis, regiostudies en taal- en letterkunde. Haar expertise en aanbod beslaan niet alleen Europa maar vrijwel de hele wereld. U als à la carte-cursist, kunt tot de verbeelding sprekende kennis opdoen, die uw kijk op de wereld aanzienlijk kan verbreden.

Studeren à la carte biedt u de mogelijkheid om cursussen te volgen op een of meerdere van de volgende gebieden:

- Communicatie en educatie
- Cultuur en geschiedenis
- Gedrag en maatschappij
- Muziek, beeldende kunst en vormgeving
- Religie en filosofie
- Taalkunde

Mogelijkheden genoeg: u heeft de keuze uit ruim 200 cursussen.

Vooropleiding is niet vereist, maar kennis op VWO-niveau en een goede leesvaardigheid in het Engels zijn wenselijk.

Voor meer informatie over de aanmeldprocedure, roosters, kosten en betaling, zie:

www.universiteitleiden.nl/onderwijs/overig-onderwijs/contract-en-aanschuifonderwijs/studeren-a-la-carte

Draken en hun recente receptie in Nederland

Willem de Blécourt

De draak is een van de weinige westerse mythologische beesten die in leven is gebleven, hoewel drakendoden een erkende activiteit was. Dit was niet ondanks, maar dankzij, tweeduizend jaar Christendom.¹ Men zou het met recht meer een christelijk monster kunnen noemen dan een voorchristelijk monster. Het hangt er maar vanaf over welke tijd het gaat. Het monster is in uiterlijk en gedrag sinds het einde van de negentiende eeuw iets minder monsterachtig en minder christelijk geworden.² Dat proces van ontchristelijking bespreek ik in dit artikel.

In het geval van draken overlappen heiligenlegenden met sprookjes. Het uiterlijk van een draak is flexibel, maar wel stabiel en gedifferentieerd genoeg om verwantschap vast te kunnen stellen. Deze diverse draken kunnen nog steeds onderwerp van nieuw onderzoek zijn. In Nederland staat de drakologie nog in haar kinderschoenen. Engelse drakologen als Jacqueline Simpson, Daniel Ogden of Martin Arnold, op wie we moeten terugvallen, besteden geen aandacht aan de Nederlandse manifestaties. Ze hanteren ook geen stringente drakengenealogie, en alleen Arnold analyseert de draken van J.R.R. Tolkien.³

In naoorlogs Nederland werd het kind als een aparte categorie opgevat, niet direct als iemand die nog niet volwassen was. Dat was al zeker anderhalve eeuw zo.⁴ Ik ga ervan uit dat wat kinderen bezighoudt tenminste een generatie

¹ Lutz Röhrich, 'Drache, Drachenkampf, Drachentöter', *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 3 (Berlijn 1981) 787-820; Theo Meder, 'De drakendoder', in: Ton Dekker, Jurjen van der Kooi en Theo Meder, *Van Aladdin tot Zwaan kleef aan. Lexicon van sprookjes: ontstaan, ontwikkeling, variaties* (Nijmegen 1997) 105-110.

² Het draaksteken op diverse plaatsen in Limburg blijft hier buiten beschouwing, hoewel gebaseerd op het verhaal van Sint-Joris en de draak. Zie o.m. Theo Meder, 'Draaksteken: Sint-Joris en de draak', in: Willem de Blécourt e.a. *Verhalen van stad en streek. Sagen en legenden van Nederland* (Amsterdam, 2010) 535-537; Schutterijen en Draaksteken te Swalmen, *Neerlands volksleven* 31:1 (1981).

³ Jacqueline Simpson, *British Dragons* (London, 1980); Daniel Ogden, *The Dragon in the West. From Ancient Myth to Modern Legend* (Oxford 2021); Martin Arnold, *The Dragon: Fear and Power* (London 2018).

⁴ Rita Ghesquiere, Vanessa Joosen & Helma van Lierop, *Een land van Waan en Wijs. Geschiedenis van de Nederlandse jeugdliteratuur* (Amsterdam-Antwerpen 2016) 19-20.

deel gaat uitmaken van een cultuur.⁵ Kinderen moeten dan wel de gelegenheid hebben om die indrukken op te doen en dat was zeker zo in de jaren vijftig, toen drakenpublicaties vooral op hen waren gericht. Zo werd stripauteur Maarten Toonder afgeschilderd als ‘Europees kindervriend’.⁶ Zoals Saskia de Bodt het formuleert: ‘In tijden van crisis en oorlog nemen kunstenaars, om particuliere en praktische redenen, vaak hun toevlucht tot ‘onschuldig’ werk voor kinderen’.⁷ Het was een dialectisch proces. De kunstenaars en schrijvers die in dit artikel aan bod komen, hadden daar succes mee en konden daardoor ook hun talenten ontwikkelen.

Draken, natuurlijk met hun geschiedenis, bieden als een contrapunt een tegendraadse ingang tot de gezapigheid van de naoorlogse jaren vijftig. Een oeroud, fantastisch beest wordt zodoende een nieuwe uitdaging voor het begrijpen van een specifieke cultuur.



Afbeelding 1. Willem de Blécourt, ca. 1973.

⁵ Vgl. Willem de Blécourt, ‘Fairy Grandmothers: Images of Storytelling Events in Nineteenth-century Germany’, *Relief. Revue électronique de la littérature française* 4:2 (2010) 174-197.

⁶ B.J. Bertina, ‘De vader van Tom Poes’, *de Volkskrant*, 10 september 1949. Licht gewijzigd in: J.M. Lucker (red.), *Dag in dag uit. Een prisma van tien jaren actualiteit bijeengebracht uit de Volkskrant* (Utrecht 1955) 149-152.

⁷ Saskia de Bodt, *De verbeelders. Nederlandse boekillustratie in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2014) 131.

Drakendoden

Het analyseren en uit elkaar halen van draken kan vrijwel alleen als ze eerst dood zijn. Dat is wetenschap, zowel de exacte, als mijn branche van de sprookjeskunde. Geschreven of getekende sprookjes en zelfs de typisch Nederlandse strips, met gescheiden plaatjes en tekst waarin elementen van sprookjes voor komen, vallen onder de sprookjeskunde. De methode van analyse die ik al enkele jaren daarbij toepas is die van de genealogie.⁸ Dit is het beste voor te stellen als een boom, met het verhaal als de stam, de volgende verhalen als de takken, en de voorlopers als de wortels.

Om een drakenboom goed te kunnen opzetten is er een zo uitputtend mogelijk serieel onderzoek nodig. Dagelijks verschijnende strips zijn bij uitstek serieel. Hetzelfde geldt voor hoorspelen voor de radio en een eens in de veertien dagen verschijnend kinderblad. De toegankelijkheid is een ander verhaal; het bronnenmateriaal ligt niet altijd in een bibliotheek. Hier heb ik drie naoorlogse Nederlandse auteurs onder de loep genomen, die in hun verhalen draken hebben opgevoerd. Er zijn er wel meer, maar deze drie lijken me het belangrijkste. Een genealogie van sprookjes stopt vanzelfsprekend niet bij de Nederlandse grenzen. Auteurs hebben van andere auteurs overgeschreven, of om het anders uit te drukken, zich laten inspireren. Ze hebben ook voortgeborduurd op hun eigen werk. Vanwege mijn ruime ervaring met verhalen over heksen ben ik nieuwsgierig naar de religieuze context van drakenverhalen.⁹ Zelfs draken in de Bijbel zijn serieel te onderzoeken.

De Toonder-draken: ‘Roof, roof, roof in de Drakenkloof’

De tekenfilm *Als je begrijpt wat ik bedoel*, vernoemd naar een befaamde uitspraak van Heer Ollie B. Bommel, uit 1983 gaat over een draak die groeit

⁸ Willem de Blécourt, *Tales of Magic, tales in print. On the genealogy of fairy tales and the brothers Grimm* (Manchester 2012).

⁹ Onlangs: Willem de Blécourt, ‘Reading Heupers: The Witchcraft Text. An Analysis of Eight Years of Oral Interviews’ in: *Folklore* 134:1 (2023) 91-110.

of krimpt naar gelang zijn gemoed. Het is gebaseerd op een verhaal van Marten Toonder, *De Zwelbast*, uit eind 1957.¹⁰ Of dat verhaal in ieder opzicht door Toonder is geschreven, is nog de vraag; hij leverde in ieder geval het basisidee. Dat blijkt onder andere uit de geschiedenis van de krantenstrips over Heer Bommel en diens witte geweten Tom Poes. Al vanaf een vroeg stadium werkte Toonder samen met zijn familie, zijn broer Jan Gerhard en zijn echtgenote Phiny Dick. Tom Poes, ontworpen door Phiny, was het kleinere broertje van Phiny's Miezeliëntje.¹¹ In de jaren '50 werden de strips gemaakt in een studio en verschillende mensen leverden ideeën aan, schreven scenario's, werkten die uit in teksten, maakten de potloodschetsen, en inkten deze. Toonder bleef zelf verantwoordelijk voor dit hele proces.¹² Hij hield er oog op, stelde iets bij waar hij dat noodzakelijk vond en verleende zijn uiteindelijke goedkeuring.¹³

De Zwelbast was niet het eerste verhaal van de Toonder studio's over draken. Al tijdens de Tweede Wereldoorlog kwam de eerste draak in gekleurd beeld in *De Drakenburcht* (het latere Bommelstein).¹⁴ In hetzelfde verhaal trad ook een 'oud mannetje' op, de tovenaars Hocus Pas. Eerst raakt hij zijn verdwijnmantel kwijt aan Heer Bommel en daarna wil hij Tom Poes aan de draak voeren, maar deze verzint (natuurlijk) een list en houdt haar een spiegel voor, waardoor ze door haar eigen blik versteent. Deze allereerste draak is gebaseerd op het verhaal van de Utrechtse basilisk, die op eenzelfde manier het loodje legt.¹⁵ In een volgend deeltje van De avonturen van Tom Poes, *Het*

¹⁰ Hans Matla, *Bommelcatalogus 1989. Officiële cumulatieve bibliografie van het verhalend werk van Marten Toonder*. (Den Haag 1988) 74; Eiso Toonder, *Het Bommelfilmboek. Uit Rob Houwer en Marten Toonders tekenfilm "Als je begrijpt wat ik bedoel"* (Antwerpen-Amsterdam 1983).

¹¹ Jeroen Kapelle, 'Phiny Dick [1912-1990]. De eerste Nederlandse striptekenaars', in: Saskia de Bodt, *De verbeelders. Nederlandse boekillustratie in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2014) 207-209; Een interview met Phiny in: Cor Nijmeijer, 'Phiny Dick', *Stripschrift* 289 Toonder special 29:2 (1996), 44-49.

¹² Zie o.a. [Hans de Witte], 'De fijne trekjes moeten het 'm doen in het stripverhaal', *de Volkskrant*, 7 mei 1955.

¹³ *Nieuwe Rotterdamsche Courant*, 7 mei 1955.

¹⁴ *De Telegraaf/De Courant*, *Het nieuws van den dag*, 8 oktober 1941 (aflevering 130). *Gekleurd als Tom Poes, kaart no. 130*.

¹⁵ J. Cohen, *Nederlandsche sagen en legenden* (Zutphen 1917) 53-56; G.A. Evers, *Utrechtsche overleveringen uit de Middeleeuwen* (Utrecht 1941) 27-28. Ook in het deeltje Noord-Holland en Utrecht van het schoolboekje *Nederlandsche volkskunde* (Groningen 1931) 121-123.

monster-ei, stuit het katje op een meer in het Donkere-Bomen-Bos. Samen met Wammes Waggel bereikt hij een eilandje waar ze een groot ei vinden. Wammes laat het ei uitbroeden door zijn kip en het resultaat is een snelgroeïend draakje, dat ze Kaspar noemen.¹⁶ In een latere aflevering treden de ‘monsters van het Schedeleiland’ (het eilandje in het Donkere-Bomen-Bos) op.¹⁷



Afbeelding 2. Maarten Toonder, *Haagse Post*, 22 november 1952.

Aan het begin van hetzelfde jaar dat de Zwelbast verscheen, stond het verhaal *De splinternw* in de kranten. Hierin figureert eveneens een groeiende draak. Het feit dat binnen hetzelfde jaar min of meer dezelfde draak in de krantenstrips

¹⁶ *Het monster-ei* en *Kaspar de Draak* (Amsterdam 1948). In 1942 als krantenstrip in *De Telegraaf*.

¹⁷ *De Telegraaf/De Courant*, *Het nieuws van den dag*, 1 juni 1942 (aflevering 317).

kon optreden, wijst erop dat er verschillende scenaristen aan werkten. Toonder had vijf jaar eerder in een spotprent in de *Haagse Post* al zijn oorspronkelijke idee uitgebeeld: een draak die een waterstofbom tot ontploffing bracht. Met als bijschrift: ‘Waterstofbom *alleen voor destructie geschikt*’ (zie afbeelding 2).¹⁸ Structureel waren er nauwelijks verschillen tussen de verhalen. In *De Splitterwt* was de magiër Hocus Pas de tegenspeler van Heer Bommel. In *De Zwelbast* was Hocus verdwenen en gaat Heer Bommel op zoek naar de zwelbast vanwege een weddenschap die zijn sociale positie bedreigt. Hij weet de draak voor zich te winnen door een roverslied te citeren dat hij net heeft gelezen met als refrein: ‘weg met de kachel en de stoof: roof, roof, roof’.¹⁹ In *De Splitterwt* is hij de draak de baas doordat hij een zwart klavertje op zijn revers heeft gestoken. *De Splitterwt* bevat ook elementen waar in *De Zwelbast* aan wordt gerefereerd. Zo raadt een arts in *De Splitterwt* aan om zingend de natuur in te gaan. Volgens heer Bommel zit de jeugd liever achter de kachel. Hij bereidt zich voor door een boek uit zijn boekenkast te halen. Zeker gezien de relatief korte periode tussen de twee krantenstrips was dit niet zozeer een evolutie van het verhaal naar een meer sociale omgeving, als een verandering van degenen die eraan werkten.

Over het auteurschap van Toonder is, vooral na het verschijnen van de Literaire Reuzenpockets in 1967, nogal wat te doen geweest. Door deze uitgaven waren zijn verhalen literatuur geworden en in de woorden van de ‘tachtiger’ Willem Kloos, die nog in die tijd op de scholen werd onderwezen, was literatuur ‘de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie’.²⁰ Dat was wat lastig in het geval van een dagelijkse strip die eerst met familie was gemaakt en daarna door een studio werd geproduceerd.²¹ ‘De heer Philips bouwt ook niet zelf elk radiotoestel, dat zijn onderneming verlaat’, aldus één van de studiomedewerkers, Lo Hartog van Banda. Toonder was de

¹⁸ Marten Toonder, *Het leven der dieren. De toestand in de wereld in dieren-cartoons, 1947-1952* (Amstelveen 2019) 69. Over de connectie tussen spotprent en krantenstrip, zie ook: Klaas Dribergen, *Bommel dingen. Stukken over het werk van Marten Toonder* (Ouderkerk aan de Amstel 2022) 217-220.

¹⁹ In het verhaal worden de regels over de drakenkloof een aantal malen herhaald. Ze komen voor het eerst voor in ‘Heer Bommel en de Zwelbast’, *NRC Handelsblad*, 11 oktober 1957 (aflevering 3223).

²⁰ Vgl. <https://literairecanon.be/nl/werken/verzen-1/de-aller-individueelste-expressie-van-de-aller-individueelste-emotie>.

²¹ Vgl. de feestrede door Olivier B. Bommel (Heer), *Bezige Bij Nieuws*. Gedeeltelijk geciteerd in: ‘Ollie B. Bommel wordt literatuur’, *Algemeen Handelsblad* 14 november 1967, 11. Herdrukt in: *Het woord als gevoel* (Amstelveen 2017) 99-108.

ziel van het bedrijf, ‘dat moeilijk definieerbare bestanddeel, dat bepalend is voor de artistieke waarde’.²² Later verflauwde de kwestie, zo zij niet was afgedaan, zowel met betrekking tot het literaire karakter van Heer Bommel als het auteurschap. Het eerste stond nu zonder meer vast, wat betekende dat het tweede een vereiste was. Nadat Toonder naar Ierland was verhuisd en de strip grotendeels alleen maakte (afgezien van de potloodschetsen) was deze inderdaad meer literair geworden. Dick Matena, sinds 1960 bij de studio,²³ haalde in 1996 een uitspraak van Andries Brandt (studiomedewerker sinds 1955) aan, die de zaak in perspectief plaatste: ‘die naam is een merknaam geworden’.²⁴

Wat de vergelijking tussen *De Splitterwt* en *De Zwelbast* betreft, zijn er geen duidelijke aanwijzingen voor personeelsswisselingen of voor een ziekte van Toonder waarmee dit verder toegelicht kan worden. Het staat vast dat Toonder zo af en toe ziek was. In 1953, ten tijde van *De Bommelduur* was Toonder op het ziekbed geworpen en de tekst is van zijn broer Jan Gerhard.²⁵ *De klonters* moest ook door medewerkers worden afgemaakt; het was grotendeels van de hand van Van Banda.²⁶ Over *Het kunstbarsbart* vond Toonder dat het ‘tot stand [kwam] in een enigszins overbelaste tijd waarin ik weinig tijd had voor mijn eigen werk’.²⁷ De studio bleef in 1957 op hetzelfde adres in Amsterdam en er is geen spoor dat Toonder tijdelijk niet in staat was zijn werk te doen; hij ging hooguit met vakantie.²⁸ Alleen Thé Tjong-Khing kwam in 1957 bij de studio’s werken, maar dat was destijds voornamelijk een tekenaar en niet ook een schrijver.²⁹

De Toonder-draken maken deel uit van een unieke cultuur en ze hadden een eigen genealogie. Hieronder zal ik andere Nederlandse voorbeelden bespreken waarin deze twee kenmerken ook opduiken: de

²² *Haagse Post*, 31 december 1964, 4. Over Hartog van Banda, zie: Wim Hazeu, *Marten Toonder. Biografie* (Amsterdam 2012) 238-246.

²³ Hazeu, *Marten Toonder*, 297. Zie ook: Dick Matena, *Nu ik er nog ben. Autobiografische columns* (Oosterhout 2023) 16-18, 31-33.

²⁴ *Stripschrift*, Toonderspecial, 13. Hartog van Banda noemde het een ‘handelsmerk’, ‘Hm’, *HP*, 21 december 1964.

²⁵ Toonder, *Heer Bommel en ik*, 118.

²⁶ Sandra Griffioen en Rob van Eijck, Lo Hartog van Banda, *Stripschrift* 62 (1974) 3-6, citaat: 5.

²⁷ Toonder, *Heer Bommel en ik*, 118. [1986 → andere uitgave [proza 4]].

²⁸ *Bommeldatalogus*, 74, vakantieaankondiging 11 juli 1957.

²⁹ Hazeu, *Marten Toonder*, 282. Over de latere Thé, zie: De Bodt, *De verbeelders*, 264-267. vgl. Thé Tjong Khing, ‘Vleugels’, *Toonder Special Stripschrift*, 69.

Dulieu draakjes en de draken van Tonke Dragt. In tegenstelling tot de auteurs die hierna aan bod komen, is de genealogie in het geval van Toonder, met name door het studiowerk, dus collectief en niet individueel. Dat houdt in dat deze genealogie nauwelijks valt te construeren.

De Dulieu draakjes

De genealogie van de gepubliceerde draakjes van auteur en tekenaar Jan Dulieu begon met *Paulus bij de aardkabouters*.³⁰ Het verhaal opent met Paulus die zijn muts is verloren. Die is gevonden door aardmannetjes en wordt meegenomen naar hun onderaardse koninkrijk. Paulus gaat terug naar huis, waar hij een draak vindt en een snurkende das (zijn vriend Gregorius) in het lichaam van de draak. De draak ziet eruit als eenhoorn, omvangrijk genoeg om een das te kunnen opslokken. Met deze hoorn lijkt deze draak verrassend op de draak die door St. Joris is verdelgd, zoals onder meer uitgebeeld in standbeelden in kerken en kapellen. Het enige verschil is dat de Dulieu-draak geen vleugels heeft.

Terwijl Paulus met de draak vecht, duikt plotseling de heks Eucalypta op, die het horentje van de draak wil hebben. Voordat ze het met de draak eens kan worden, komen de aardmannetjes weer ten tonele, die Paulus en de draak meenemen naar koning Wortelneus in hun onderaardse rijk. Eucalypta ontsnapt. Dit verhaaltje lijkt warrig en is moeilijk samen te vatten, maar in feite zit het met een ongebreidelde fantasie én een ijzeren logica in elkaar. Eucalypta kan ontsnappen doordat ze de hoed van koning Wortelneus opheeft, wat een wenshoed is. In de rest van het verhaal is die hoed cruciaal, en krijgt Paulus zijn muts weer terug.

In volgende boekjes verlaat Dulieu het stramien van de krantenstrip en gaat hij over op een geïllustreerd verhaal. In *Paulus en het draakje* (1955) komen hoofdelementen uit *Paulus bij de aardkabouters* terug, maar hebben verhaal en tekeningen zich ontwikkeld. De hoeden zijn weg en Paulus bewijst koning Wortelneus een dienst door een bloempot op diens neus te zetten. Als beloning daarvoor mag hij een draakje uitkiezen. Een huisdraakje blijkt erg lastig en Paulus raakt het weer kwijt door Wortelneus opnieuw te helpen. Hij zet hem weer overeind nadat zijn bloempot door Gregorius op tafel is

³⁰ Jean Dulieu, *Paulus bij de aardkabouters* (Arbeiderspers, Amsterdam 1950).

gezet.³¹ In zijn bijdragen aan het kinderblad *Kris Kras* werkte Dulieu het thema verder uit. In een aflevering uit 1955 voert Paulus zelf een sprookje op in het grote bos, ‘want hij was er heimelijk van overtuigd dat het grote bos een sprookjesbos was’. Gregorius wordt verkleed als prinses en Eucalypta speelt onwetend voor draak. Met dit verhaal voegde Dulieu een nieuwe dimensie aan zijn oeuvre toe; men zou het een vorm van zelfreflectie kunnen noemen. Zo’n diagnose wordt nog versterkt door het belangrijkste kenmerk van zijn radio hoorspel, waarin hij de stemmen van alle figuren zelf voor zijn rekening nam. Dulieu was Eucalypta en hij stak dus de draak met zichzelf.



Afbeelding 3. Jean Dulieu, *Paulus en het Draakje* (Amsterdam 1955).

Jean Dulieu, de auteursnaam van Jan van Oort, was negen jaar jonger dan Toonder. Hij was aanvankelijk violist maar schakelde aan het einde van de Tweede Wereldoorlog om naar tekenen. Zijn muzikaliteit kwam hem goed van pas toen hij Paulus omzette in een dagelijks uitgezonden radio hoorspel waarin hij alle figuren zelf voor zijn rekening nam. In grote lijnen doorliepen Van Oort en Toonder eenzelfde traject, ze waren allebei zowel tekenaar als schrijver. Ook maakten beiden in de jaren vijftig dagbladstrips voor kinderen

³¹ Jean Dulieu, *Paulus en het draakje* (Amsterdam 1955). De vierde druk (Amsterdam, 1964) heeft nieuwe tekeningen. Volgende drukken heb ik niet bekeken.

met gescheiden tekst- en beeldstroken met menselijke dieren en magische mensen; ze moeten van elkaars bestaan geweten hebben. Daar houdt de vergelijking echter op. Tegen de achtergrond van de opvattingen over het beeldverhaal voor kinderen in de jaren vijftig verschilden ze hemelsbreed: Tom Poes stond óók als ballonstrip in de *Donald Duck* en Paulus als geïllustreerd verhaal in het kinderblad *Kris Kras*. Naar de normen van die tijd was dat afval tegenover kwaliteit. Dulieu stelde dat *Kris Kras* diende als tegenwicht tegen stripblaadjes, maar te idealistisch was opgezet. Volgens tekenares en kinderboekschrijfster Tonke Dragt (zie hieronder over haar draken) was *Donald Duck* een enorme concurrent van *Kris Kras*.³²

In het kader van de Nederlandse verzuiling hoorden Dulieu en Toonder allebei tot een ander kamp, de eerste tot het Katholicisme en de laatste tot het Protestantisme. Voor beiden was religie na de oorlog echter niet meer belangrijk. Dulieu was ook niet gelieerd aan een studio en werkte zelfstandig aan zijn producties. Dulieu werd uiteindelijk tot de kinderliteratuur gerekend;³³ Toonder (uiteindelijk) tot de literatuur voor volwassenen.

Nog merkwaardiger is dat de splitsing zich heeft voortgezet in hun onderzoekers. In de bibliotheek die er over Toonder is volgeschreven, is aandacht voor de boskabouter beperkt. Toonder's biograaf Hazeu doet Dulieu af als minder veelzijdig dan Toonder, wat laat zien dat hij de talenten van de eerste niet kent (bijvoorbeeld de muzikale).³⁴ Dorinde van Oort, die de biografie van haar vader schreef, wijst erop dat de Bommelverhalen maatschappelijke en politieke betrokkenheid tonen, waarmee ze weliswaar haar vinger op een belangrijk verschil legt, maar tegelijkertijd laat blijken dat ze de aanzetten tot die maatschappelijke betrokkenheid in het werk van haar vader niet heeft erkend (ze zat toen net op de lagere school).³⁵ De persoonlijke sociale betrokkenheid van Toonder was tamelijk klein, daar hij zich altijd afsloot van de wereld om hem heen. Dulieu liet zijn held, zeker in de beginperiode, de hele wereld over reizen en de sociale (en morele) verhoudingen in het bos waarin Paulus woont zijn te analyseren. Aan de verhoudingen tussen Dulieu's heks Eucalypta en Toonders tovenaars Hocus Pas is een apart onderzoek te wijden. In zo'n onderzoek kan dan ook het

³² *Bulletin* 3 (1975) 3-6. Vgl. Matena, *Nu ik er nog ben*, 193-195.

³³ Ghesquiere e.a., *Een land van waan en wijs*, 129-130.

³⁴ Hazeu, *Marten Toonder*, 10.

³⁵ Dorinde van Oort, *Paulus de Boskabouter of het dubbelleven van Jean Dulieu*. (Amsterdam 2012) 198, 365.

verschil in genderverhoudingen worden meegenomen: waar Toonder als schrijver nauwelijks met vrouwen om kon gaan, vereenzelvigde Dulieu zich ermee. Dulieu wás Eucalypta. Hoe komen al deze verschillen nu tot uiting in hun draken?

Een van de oudste stukjes van Dulieu (toen nog Van Oort), was een voorstelling over Sint-Joris en de draak, eind 1939 in familiekring voorgedragen.

Draak: Ik sta hier mijn tijd te verpraten,
en dat heeft Joris gauw in de gaten.
Straks kómt hij namelijk om mij te verslaan,
Maar dat zal vanavond niet makkelijk gaan.
Ik zal hem nu eens overwinnen,
zoodat hij niet weet, wat te beginnen.³⁶

Eerder had hij al met zijn nicht Jet zelf geregisseerde toneelstukjes opgevoerd waarin zij een prinses en hij een ridder was die de draak versloeg.³⁷

Had Van Oort het helemaal zelf verzonnen? Ook voor de beantwoording van deze vraag is een genealogische benadering nuttig. In hoeverre borduurde hij voort op Grahame's aarzelende draak die de draak stak met Joris? Zijn bewondering voor de Britse tekenaar Arthur Rackham was groot, en die had ooit het werk van Kenneth Grahame geïllustreerd, de auteur van *The reluctant dragon* (geïllustreerd door Maxfield Parrish).³⁸ Maar de persiflages van Joris kunnen allebei tot een vriendelijke draak leiden, zonder dat ze onderling aan elkaar gerelateerd hoeven te zijn. Het ziet er naar uit dat Van Oort Grahame niet had gelezen, anders had hij Joris de draak niet laten doodsteken. In *De aardkabouters* is de draak iets minder aardig (en heeft hij een das opgegeten). De vraag naar de inspiratie van een kunstenaar overstijgt in ieder geval de grenzen van Nederland, ook al lijkt het antwoord in eerste instantie negatief. Tevens wijst zo'n negatief antwoord natuurlijk wel op de unieke genealogie van de Nederlandse draken.

³⁶ Dorinde van Oort, *Paulus*, 83-85.

³⁷ Dorinde van Oort, *Paulus*, 63.

³⁸ Kenneth Grahame, *Dream Days* (New York-London 1899) 179-245.

De Dragt draken

Toen ik mijzelf de vraag stelde of er ook draken in het werk van Tonke Dragt waren, leek het mij in eerste instantie dat dat niet zo was. Immers, de ridders in haar meest beroemde werk *De brief voor de koning* (1962) zijn geen drakendoders en dat geldt ook voor het vervolg *Geheimen van het Wilde Woud* (1965). Haar eerdere *Verhalen van de tweelingbroers* (1961) zit vol met sprookjesmotieven. Het verhaal *De tweelingbroers*, van de broers Grimm, dat ze als motto aanhaalt bij een van de hoofdstukken, is beslist een drakendodersverhaal, om niets te zeggen over de andere Grimm-citaten in het boek.³⁹ Men kan ook directe elementen terugvinden uit Basil's *Pentamerone* in de *Tweelingbroers*, dat zich in (o.a.) Babina, een Italiaans aandoende omgeving, afspeelt. De Nederlandse vertaling van Basile's werk was net na de oorlog verschenen.⁴⁰ In tegenstelling tot het werk van de Napolitaan lijken in Dragts belevingswereld geen draken gepast te hebben. Toch zijn er wel degelijk draken in haar oeuvre te vinden; een Nederlandse sprookjesvertelster kan niet zonder. Ik had mij ook nog niet verdiept in haar lessen, bijvoorbeeld in het maken van poppenkast-poppen: 'Ik ben de Booste der Boze Beesten en ik heb mijn hol vol met zilver en goud, en met de botjes van de riddertjes die ik heb opgegeten'.⁴¹

Dragts eerste volledige drakensprookje, het korte verhaal *De draak en de sleutel*, werd geïnspireerd door de naam Drakensteyn, de zeventiende-eeuwse hofstede bij Lage Vuursche. Het was in 1965 geschreven voor de televisie, maar toen nooit uitgezonden en pas veertien jaar later bewerkt en opgenomen in een bundel met korte verhalen.⁴² De draak en de sleutel was naar alle waarschijnlijkheid de aanleiding om in haar volgende boek *De zevensprong* (1966) het draken-thema meteen groot aan te pakken, wat niet door iedere recensent is herkend.⁴³ In dit boek stuurt het motief van de drakendoder op minstens twee niveaus het verhaal. Niet alleen is de ridder van Torelore, Grimbold, in het verhaal dat de hoofdpersoon voorleest een drakendoder, maar ook de hoofdpersoon zelf is dat. Structureel maakt hij deel uit van het viertal: held, draak, prinses en tovenaer. In Dragts mythologie

³⁹ Tonke Dragt, *Verhalen van de tweelingbroers* (Den Haag 1961) 12; zie ook 39, 261.

⁴⁰ *Italiaansche volkssprookjes*, vertaling Rein Valkhoff (Utrecht 1948).

⁴¹ Tonke Dragt, 'Poppenkasterij!', *Kris Kras* 9.2 (18 mei 1962) 87.

⁴² Tonke Dragt, *Het gevaarlijke venster en andere verhalen* (Den Haag 1979) 54-75.

⁴³ Vgl. Bregje Boonstra, Raadsels, sfeer en suggestie *De Zevensprong* herlezen, *Literatuur Zonder Leeftijd* 15 (2001) 171-175.

heeft de kat (groenoog) vanzelfsprekend een cruciale rol.⁴⁴ Op de omslag van *The Song of Seven*, de Engelse editie van *De zevensprong*, uit 2016, wordt de draak benadrukt. Er staat een tweekoppige, ongevleugelde groene draak op.

Tot nu toe staat *Haaa... een draak* uit 1975 niet in iedere bibliografie van Dragt.⁴⁵ Dat is een vergissing, want ze was niet alleen een schrijfster maar ook tekenares. Ze had een baan als tekenlerares en haar tekeningen waren net zo belangrijk als haar teksten: ‘wat ze niet kan tekenen schrijft ze op, wat ze niet in woorden kan vangen tekent ze’.⁴⁶ Ik veronderstel dat ze met de tekeningen voor *Haaa... een draak* het thema meer dan voldoende creatief had onderzocht. Naast tekeningen en teksten is er een derde medium in Dragts werk, het vers zoals in de Draak en de Sleutel:

Elk roosje heeft zijn doornen,
Elke hengel heeft zijn haak,
Ieder huisje zijn kruisje,
Elk kasteel dat heeft zijn draak.⁴⁷



Afbeelding 4. Tonke Dragt, illustratie in: Edith Nesbith, *Haaa...een draak* (Amsterdam, 1975).

⁴⁴ Tonke Dragt, *De Zevensprong* (Den Haag 1966).

⁴⁵ https://nl.wikipedia.org/wiki/Tonke_Dragt.

⁴⁶ Wilma van der Pennen, in: *Lexicon van de jeugdliteratuur*, 4.

⁴⁷ Dragt, *Het gevaarlijke venster*, 56.

In *De Zevensprong* vormen versregels van Graaf Gregorius (= Joris) zelfs de zuilen waar het verhaal op drijft: ‘Groenmouw zal de Spreuken spreken, Groenoog zal de Sleutel vinden, Groenhaar zal de Draak verslaan’.⁴⁸ Met de (veelal ongepubliceerde) Saurische verzen nam Dragt aan het eind van de jaren zeventig afscheid van de draken; ze werden weer historisch in plaats van mythisch.

Denkt gij bij Dinosaurius
aan een Draak?
Of bij een Draak aan Dinosaurius?
Of ander beest met grote bex,
gelijk Tyrannosaurus Rex.⁴⁹

Dragts ervaringen met draken waren allerminst positief; haar eerste drakenverhaal was niet uitgezonden en de verzen werden niet gepubliceerd. Het draken thema in *De Zevensprong* werd nauwelijks herkend, hoewel het boek zeer geliefd was. Het is te begrijpen dat ze haar creativiteit er niet verder op losliet.

Haaa... een draak is de vertaling van een boek van de Engelse schrijfster Edith Nesbit uit 1901. Vergeleken met het origineel zit het wat vreemd in elkaar. De hoofdstukken zijn door elkaar gehusseld en er mist er één.⁵⁰ Dat heeft tot gevolg gehad dat de basilisk waar Nesbit mee eindigde, helemaal vooráán uitkwam. De verschillende draken zijn genealogisch met elkaar te verbinden door een bespreking van de Bijbelse draken.

Bijbelse draken

Toonder bezat een Statenvertaling met illustraties van Gustave Doré.⁵¹ Op de illustratie bij Openbaringen 6:8 staat weliswaar een draak op de

⁴⁸ Dragt, *Zevensprong*, 190.

⁴⁹ Tonke Dragt, ‘Donderdag bijzonder dag. Saurische Verzen’ in: *Literatuur Zonder Leeftijd* 15 (2001), 197-205; ‘Saurisch Vers 6’ (voor RB) *Literatuur Zonder Leeftijd* 15 (2001) achterpagina.

⁵⁰ E. Nesbit, *The Book of Dragons* (London 1901; in 1899 verschenen in *The Strand*), 163-185: The Fiery Dragon, or Heart of Stone and Heart of Gold.

⁵¹ Driebergen, *Bommel en Bijbel*, 67.

achtergrond, maar dit is een vliegende draak.⁵² Aangezien in de krantenstrips de Toonderdraken vleugelloos zijn, is de conclusie gerechtvaardigd dat Toonder hier niet door werd geïnspireerd en is het een aanwijzing dat de vleugelloze draak in *de Splitterwt* door een studiomedewerker werd getekend.

Er valt een apart artikel, of zelfs een boek, te schrijven over scriptuele drakologie.⁵³ Hier wil ik me beperken tot de vraag in hoeverre de hiervoor behandelde auteurs, meer dan in vorige studies is aangegeven, gebruikt hebben gemaakt van Bijbelse beelden. Een complicerende factor is dat de Statenvertaling, de gezaghebbende versie in Protestants Nederland, niet geheel gelijk is aan de Duitse Lutherbijbel en dat bovendien in de loop van de geschiedenis diverse teksten tot apocrief zijn verklaard. Ik kan dat hier alleen signaleren, hoewel de Bijbelse draken erdoor worden geplaagd. Een illustratief voorbeeld is een ets van Rembrandt waarop de slang uit Genesis 3 is afgebeeld als een draak. Vanuit Rembrandts zeventiende-eeuwse perspectief is dat volkomen juist.

In Protestants Nederland blijkt de zevenkoppige draak (soms verworpen tot zeven draken) het meest de verbeelding te hebben aangesproken. Ondanks een verwijzing in de Psalmen naar de koppen van de Leviatan,⁵⁴ is de Openbaring de enige Bijbelplaats, althans in de Statenvertaling, waar het getal zeven als specificatie van het aantal drakenkoppen voorkomt: 'En er werd een ander teeken gezien in den hemel; en zie, er was een groote rode draak, hebbende zeven hoofden en tien horens, en op zijne hoofden zeven koninklijke hoeden.'⁵⁵ Waarschijnlijk hebben etsen, zoals die van *De hoer van Babylon* met zevenkoppige draak (o.a. van Dürer en van Cranach) bijgedragen aan deze selectie.

De drakendoder in de bijbel is de aartsengel Michaël, ook al in de Openbaring van Johannes. J.R.R. Tolkien (1892-1973), die een (Engelse) katholiek was, ontleende Smaug uit *The Hobbit* (1937) aan deze draak. Zo kwam de eerste draak bij de niet-katholieke Tonke Dragt terecht.

Michael en zijn engelen vochten tegen een draak die overeenkwam met de draak uit Genesis.⁵⁶ Joris, die van Michael is afgeleid, bestrijdt daarom een draak met slechts één hoofd, wat ook wil zeggen dat de voorafgaande zeven

⁵² <https://www.statenvertaling.net/kunst/grootbeeld/514.html>.

⁵³ Zie voorlopig: Ogden, *The Dragon in the West*, met name het tweede gedeelte over heiligen.

⁵⁴ Psalmen 74: 13-14.

⁵⁵ Openbaring 12: 3.

⁵⁶ Openbaring 12: 7-18.

hoofden (en hoeden) iets te letterlijk begrepen zijn. Het motief van de hoed komt evenwel terug in *Paulus en de aardkabonters*, wat wil zeggen dat Dulieu ook in dat opzicht de bijbel citeerde. Zoals hij later uitlegde toen een krant tekst wilde hebben die hij snel moest schrijven: ‘die verhaaltjes hingen natuurlijk wel aan elkaar, maar die story had ik alleen nooit op schrift gesteld’.⁵⁷

Het katholieke verhaal van Sint-Joris staat niet in de Bijbel. Het ontstond drie eeuwen na Christus, maar pas in de twaalfde eeuw werd zijn strijd met de draak eraan toegevoegd. Vanaf de late middeleeuwen won het verhaal aan populariteit, niet alleen door een groeiende literarisering maar ook door afbeeldingen in aan Joris gewijde kerken.⁵⁸

Korte Conclusie

De unieke Nederlandse genealogie laat zich vooral reconstrueren aan de hand van auteurs die niet alleen schreven, tekenden en hoorspelen maakten voor een kinderpublik. Schrijvers en illustratoren van kinderboeken in de naoorlogse jaren maakten deel uit van een cultuur die zich los aan het weken was van het Christendom. Deze ontkerstening was niet uniek voor Nederland en evenmin zal de omstandigheid dat dit plaatsvond in een hogere middenklasse alleen maar in Nederland zijn voorgekomen.

Met hun werk, dat ze moesten maken om geld te verdienen maar waar ze tegelijkertijd door gegrepen waren, droegen mensen als Toonder, Dulieu en Dragt er op hun beurt aan bij om de tere kinderziel te indoctrineren. Een grondige gevalstudie van draken onderstreept dit nog eens.

⁵⁷ *Bzzzlet* 3 (1975) 6.

⁵⁸ Helmut Fischer, ‘Georg, Hl.’, *Enzyklopädie des Märchens* 5 (1987) 1030-1039.

Het belang van de *Sitz im Leben*: variatie op gestandaardiseerde mythologie in de Griekse Oudheid

Wouter Hofland

In vergelijking tot monotheïstische religies kende de vorming van de antieke Griekse mythologie een vrij dynamisch karakter. Het was een open systeem, waarbij makkelijk bepaalde goden konden worden geïncorporeerd of juist konden worden uitgesloten.¹ Dit pleit tegen een hoge mate van canoniciteit, aangezien het dynamische karakter een consistente vertelling over de godenwereld ondermijnt. Wat ook tegen een hoge mate van canoniciteit van de Griekse mythologie pleit, is het decentrale karakter van de religie. De religie werd op stedelijk niveau (en soms zelfs in nog kleinere verbanden zoals het gezin) uitgevoerd, wat voor veel regionale verschillen zorgde.² Daarnaast was er ook geen centraal orgaan dat de religieuze praktijk controleerde.³ Het ontbreken van zo'n centraal orgaan maakte canonvorming lastiger, omdat er geen autoriteit was die een verzameling verhalen als canon kon bestempelen. Toch valt hier meer over te zeggen en zijn deze bevindingen van belang voor het *myth-ritual debate*, waarin gekeken wordt naar de relatie tussen mythologie en de rituele praktijk.

Uit dit onderzoek zal blijken dat in het geval van hymnes vooral belang gehecht moet worden aan de specifieke context en functie van hymnes, de *Sitz im Leben*. Deze term werd voor het eerst gebruikt in het begin van de 20^e eeuw door de Duitse oudtestamenticus Hermann Gunkel. Hij doelde met name op het belang van de sociale context waarin een bepaalde tekst zijn oorsprong kent.⁴ Op basis van dit idee stellen classici William Furley en Jan

Speciale dank aan dr. Kim Beerden voor de begeleiding in het schrijven van dit artikel.

¹ D. Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 622-639: 633; J.E. Goehring, 'Deities and Demons' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 392-422: 410.

² Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 633.

³ Ibidem.

⁴ M.J. Buss, 'The Idea of *Sitz im Leben*. History and Critique', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90:2, 157-170: 175.

Bremer dat Griekse hymnes niet als losse kunstwerken gezien moeten worden, maar als manifestatie van een plaatselijk ritueel.⁵

De rituele context van hymnes kon verschillen door de plaats waar het ritueel opgevoerd werd of de god aan wie het ritueel gericht was. De *Sitz im Leben* blijkt voor de manier waarop mythologische verhalen in hymnes verwerkt worden belangrijker te zijn dan het streven naar een zo consistent mogelijke vertelling van een algemeen bekende mythologie.

Griekse canonvorming?

Canonisering is een kernthema in de bestudering van religieuze teksten. Sinds dat de Duitse filoloog David Ruhnken in 1768 dit begrip heeft gebruikt om een literair corpus mee aan te duiden, is het begrip gebruikt door literatuurwetenschappers om een mate van ‘standaard’, ‘regel’ of ‘model’ mee aan te geven.⁶ Canonisering kan bij het bestuderen van antieke religies doorgaans worden toegepast op twee manieren: in een ‘enge’ of een ‘brede’ zin.

In de enge zin werd een tekst of een verzameling teksten door de participanten van een religie als essentiële beschrijving gezien van het ontstaan daarvan. De teksten schetsten belangrijke gebeurtenissen in de geschiedenis en interpreteerden de bepaling van wat goden wilden dat de gelovigen deden en geloofden. Als een dergelijke canon was opgesteld, kon hij ook niet zomaar meer veranderd of aangepast worden.⁷ Voor zo’n vastgestelde verzameling was er een politieke of religieuze autoriteit nodig die een dergelijke verzameling kon maken en deze haar gezag kon schenken.⁸ In het christendom is deze ‘enge’ zin van canoniciteit toegepast om een verzameling van bepaalde teksten te maken, die als door God geïnspireerd en daarmee als gezaghebbend moest worden gezien.⁹ Deze manier van het selecteren van teksten kon als politiek middel ingezet worden door ‘ongewenste’ teksten als niet-canoniek, en daarmee inferieur, te

⁵ W. D. Furley en J.M. Bremer, *Greek Hymns. Volume I. Texts in Translation* (Tübingen 2001) X.

⁶ A. Hölter, *Brill’s New Pauly*, s.v. ‘Canon’.

⁷ S. I. Johnston, ‘Narrating Religion’ in: J. Kripal eds., *Sources, Perspectives, and Methodologies* (Farmington Hills 2016) 141-156: 144.

⁸ E. Ulrich, *The Notion and Definition of Canon* (Leiden 2015) 270.

⁹ *Ibidem*.

bestempelen.¹⁰ Bij een blik op de Griekse mythologie daarentegen, is snel vast te stellen dat er geen sprake was van een dergelijke verzameling van essentiële, heilige boeken, die door een autoriteit als canon zijn bestempeld.¹¹

Echter kan het begrip canon in de bestudering van de oudheid ook gebruikt worden in een bredere zin. Deze brede zin duidt op een fenomeen waarbij bepaalde religieuze informatie over een lange tijd en door veel mensen op een zeer consistente manier gedeeld wordt.¹² Als we canon in deze zin bekijken zien we dat er in de Griekse mythologie weldegelijk sprake was van een canon.

De regionale verschillen in de Griekse mythologie werden overstemd door een proces van Panhellenisering.¹³ Dit hield in dat rondtrekkende dichters in hun werken de goden van eigenschappen ontdeden die hun in lokale religiepraktijk werden toegeschreven, en juist een standaard en algemeen beeld over de goden neerzetten.¹⁴ Op basis van dit Panhelleense beeld over de goden hebben Homerus en Hesiodus (over wie in de oudheid gedacht werd dat ze goddelijk geïnspireerd waren)¹⁵ vervolgens hun mythologie op schrift gesteld in hun *Ilias*, *Odyssee* en *Theogonie*.¹⁶ Dit op schrift stellen van het Panhelleense beeld van de mythologie heeft gezorgd voor een consistentere beeld van deze mythologie.¹⁷ Op basis van dit consistentere beeld stelde de geschiedschrijver Herodotus een aantal eeuwen na Homerus en Hesiodus dat het deze dichters waren die de goden hun erenamen en functies toegeschreven hadden.¹⁸ In de literatuur wordt dan ook gezegd dat de status die men in de oudheid aan Homerus' *Ilias* en *Odyssee* toekende

¹⁰ Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 623.

¹¹ R. Parker, 'Greece' in 'Controlling Religion', in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 564-577: 570.

¹² Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 627.

¹³ Parker, 'Greece', 210; J.E. Goehring, 'Deities and Demons' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 392-422: 408; A.Y. Collins, 'Myth and Sacred Narrative' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 578-597: 591.

¹⁴ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 39.

¹⁵ Johnston, 'Narrating', 144.

¹⁶ Mikalson, 'Greece', 210.

¹⁷ P. J. Conradie, 'The literary nature of Greek myths: a critical discussion of G.S. Kirks's views', *Acta Classica* 20 (1977) 49-58: 52-53; Mikalson, 'Greece', 210.

¹⁸ Herodotus, 2.53.

vergelijkbaar was met boeken waarbij we over het algemeen spreken van een hoge mate van canoniciteit, zoals de Koran en de Bijbel.¹⁹

Terwijl er bij de Griekse mythologie geen sprake is van de opvatting in ‘enge’ zin is er dus wel sprake van een canonisering in ‘brede’ zin, een consistente manier van de vertelling van mythologische informatie. Om verwarring tussen deze enge en brede visies op canon te voorkomen, en gezien het feit dat er in het geval van de Griekse mythologie geen sprake is van canoniciteit in enge zin, zal in dit artikel deze brede zin van canon aangeduid worden als ‘standaardisering’.

Myth-ritual debate

Om de status van de gestandaardiseerde Griekse mythologie te onderzoeken zal men moeten kijken naar het gebruik van deze mythologische informatie. Een aspect waarin mythologie gebruikt kan worden, is in ritueel. Een mythologisch verhaal kan namelijk dienen als legitimering van een bepaald ritueel, waarbij wordt voorgesteld dat het ritueel niet door menselijke beïnvloeding tot stand is gekomen. In zo’n geval wordt gesproken over een etiologische mythe.²⁰

Over deze relatie tussen mythe en ritueel is veel te doen geweest in de literatuur. De discussie over de verhouding tussen mythe en religieuze praktijk wordt tegenwoordig aangeduid als *myth-ritual debate*. In de bestudering van antieke religies lag de nadruk voor 1900 vooral op de bestudering van tekstuele bronnen. Mythes werden gezien als vaststaande verhalen, en de rituele praktijk werd gezien als de praktische manifestatie van deze mythologie. Maar na 1900 werd de nadruk juist meer gelegd op de bestudering van niet-schriftelijke bronnen, en kwam er meer aandacht voor de rol die de sociale praktijk had binnen deze religies.²¹ In 1889 stelde antropoloog William Robertson Smith dat de rituele praktijk de oudste component van religie is, en dat mythologie juist een manifestatie van deze rituelen is. Hij zag het ritueel als onveranderlijk, en mythologie juist als flexibel. In Smith’s ogen diende het ritueel niet primair het doel om contact

¹⁹ Frankfurter, ‘Sacred Text and Canonicity’, 634.

²⁰ F. Graf, ‘Myth’, in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 45-58: 51.

²¹ Brunotte, ‘The Myth-Ritual Debate’ in: R. King eds., *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (New York 2017) 367-375: 367.

met de goden te onderhouden, maar was het vooral van belang voor de onderlinge verhoudingen binnen de gemeenschap waar het ritueel uitgevoerd werd.²² De goden aan wie de rituelen gericht waren dienden volgens Smith dus als middel tot een ander, belangrijker doel.

Hierna stelden onderzoekers, zoals Jane Harrison in 1912, dat mythe en ritueel als twee onafhankelijke variabelen gezien moeten worden. In 1933 kwam de Oudtestamenticus Samuel Hooke met een theorie dat in de antieke religies de mythe boven het ritueel stond, en deze beïnvloedde.

Uit dit debat blijkt dat het nog maar de vraag is in hoeverre, ook in een geval van een standaard mythologie zoals hierboven geconstateerd, er alsnog sprake kan zijn van een beïnvloeding door ritueel. Aangezien te verwachten is dat bij een dergelijke beïnvloeding er meer sprake is van variaties op een standaard mythologie, rijst de vraag of deze variaties in de Griekse religie ook zichtbaar zijn.

De rol van hymnes binnen de religieuze praktijk

De bestudering van antieke religies focust zich op twee elementen: het geloof in en communicatie met een bovennatuur.²³ In dit artikel ligt de focus op het tweede aspect, de communicatie. Binnen deze communicatie speelden hymnes en gebeden een belangrijke rol, aangezien dit manieren waren om aan de goden te laten weten wat men van deze goden wilde ontvangen.²⁴ Het onderscheid tussen deze specifieke varianten van communicatie met de goden is lastig te maken. Religiewetenschapper Derek Krueger stelt dat hymnes gezongen werden en dat gebeden daarentegen uitgesproken werden.²⁵ Toch is dit onderscheid niet volledig te maken omdat sommige hymnes ook gereciteerd werden, en sommige gebeden juist gezongen.

²² Brunotte, 'The Myth-Ritual Debate': 367-369.

²³ K. Beerden definieert religie als: geloof in/aan een bovennatuur die: 1) gedacht wordt betrokken te zijn bij het leven op aarde en daar een zekere invloed op kan uitoefenen, 2) waar de mens mee in contact te kunnen treden om die invloed te erkennen en/of te sturen en 3) waarmee contact wordt gezocht via handelingen en taaluitingen (K. Beerden, *Alles is religie*, college 1). Religie wordt onderscheiden van magie door het verschil tussen de vragende houding (religie) en dwingende houding (magie) jegens de goden.

²⁴ D. Krueger, 'Prayers, Hymns, Incantations, and Curses' in: J.I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 349-369: 362.

²⁵ Krueger, 'Prayers', 363-364.

Daarom maakt de Britse classicus Pulleyn, op een ander kenmerk het onderscheid tussen de twee rituelen. Hij beargumenteert dat niet per se het zingen of spreken, maar juist het esthetische gehalte het verschil maakt.²⁶

Het esthetische gehalte is belangrijk om te benadrukken. Hymnes werden in de klassieke oudheid niet als een willekeurig ritueel gezien maar stonden, in tegenstelling tot de wat meer eenvoudige opgezette gebeden, bekend als een heel verfijnde manier van contact zoeken met de goden. De techniek waarmee lofprijzing en overreding in de hymnes gecombineerd werden, maakte dat ze als een minstens zo effectief middel werden gezien om de *goodwill* van de goden te kweken als andere offers.²⁷ Theocritus beweerde daarom dat gezongen de mooiste geschenken zijn dat de goden van de mensen konden ontvangen.²⁸ Door hun esthetische gehalte werden hymnes ook regelmatig als inscripties bij heiligdommen toegevoegd.²⁹

Binnen de Griekse hymnes waren er twee hoofdsoorten die het vaakst voorkwamen, de *paian* en de *dithyrambe*. Naast dat de twee soorten hymnes zich over het algemeen tot andere goden richtten (respectievelijk Apollo en Dionysos), onderscheidt de *paian* zich vooral door zijn nadruk op een gebed voor de bescherming tegen ziektes of andere plagen.³⁰ In de praktijk is dit onderscheid echter niet zo eenduidig. De Duitse historicus Käppel onderscheidt de *paian* van andere hymnes door te kijken naar de functie van de hymnes. Hij benadrukt de relatie tussen de *Heilsempfänger* (ontvanger van zegen) en de *Heilsbringer* (de schenker van zegen). Deze relatie tussen respectievelijk de mens en de god gaat voorbij aan louter lofprijzing, wat wel het geval is in de andere hymnes, en legt meer nadruk op de vraag om hulp of genade.³¹

Het beschermende element is karakteristiek voor de *paian*. Zo werden ze onder andere gezongen wanneer een Grieks leger optrok tegen een vijandelijk leger.³² Ook de plaats van het zingen van de hymnes was dus een relevant aspect. Naast de hymnes van een marcherend leger, waren andere hymnes rond een altaar te horen. Een *paian* werd doorgaans gezongen tijdens

²⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 3.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, IX.

²⁹ Krueger, 'Prayers', 363-364.

³⁰ Ibidem.

³¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 85.

³² Bremer, 'Greek Hymns', 197.

het lopen naar een tempel of ander heiligdom.³³ Geografisch gezien werden hymnes voornamelijk, maar zeker niet uitsluitend, in de steden Athene, Delphi en Delos opgevoerd.³⁴ Daarnaast werden hymnes voornamelijk tijdens religieuze festivals opgevoerd³⁵, maar soms ook bij incidentele lofprijzingen.³⁶

Over het algemeen bestaan de Griekse hymnes uit drie onderdelen. Ten eerste is er de invocatie. Hierbij wordt de godheid in kwestie aangeroepen en worden haar kenmerken en eventueel haar verering genoemd.³⁷ In de Griekse traditie was het normaal om veel namen en titels van de goden op te noemen. Interessant is wat de Duitse filoloog en religiewetenschapper Usener heeft gezegd over hoe goden worden aangesproken. Naast hun gangbare namen vind je in de Griekse hymnes bijvoorbeeld ook bijnamen, namen verbonden aan de vader of moeder van de god, namen die betrekking hebben op de woonplaats van de god en namen die slaan op de functies van de god. De hymneschrijver vroeg zich bij de keuze voor de naam die hij zou gebruiken af welke naam passend en effectief was. Als de schrijver hierover twijfels had, kon hij ook iets schrijven als ‘met welke naam u ook maar aangesproken wilt worden’.³⁸

Na de invocatie volgt de argumentatie, waarbij de aanbidder de god probeert te overtuigen van het feit dat hij of zij de hulp van de god verdient. Bij deze argumentatie zie je verschillende elementen vaak terugkomen: een voorspelling van de genade van de god; herinnering aan eerder getoonde genade of kracht van de god; een omschrijving van de acties van de god; een bepaald narratief over de god.³⁹ Een duidelijk voorbeeld hiervan is te zien in een hymne uit Epidauros die de genade van Asklepius wil verkrijgen: ‘U gaf het volgende bewijs van uw doeltreffendheid, Asklepius, toen Phillipos met zijn leger tegen Sparta optrok om het te vernietigen. Asklepius kwam snel te hulp’.⁴⁰ De verwijzing naar eerder getoonde genade wordt in dit geval gebruikt om Asklepius te overtuigen dit wederom te doen.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, 200.

³⁵ Ibidem, 203.

³⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 77.

³⁷ Krueger, ‘Prayers’, 362-363.

³⁸ Bremer, ‘Greek Hymns’, 194-195.

³⁹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 58-59.

⁴⁰ Ibidem, 230. Eigen vertaling uit het Engels naar het Nederlands.

Een hymne sluit over het algemeen af met de petitie, waarbij de persoon aan de god vertelt wat hij of zij van de god verwacht.⁴¹ Dit is het essentiële onderdeel van de hymne: de invocatie en argumentatie dienden als inleiding en voorbereiding op deze petitie. Bij de petitie kon gevraagd worden of de god welvaart, gezondheid of bescherming wilde schenken aan de groep bidders. Uit deze petitie wordt dus duidelijk wat het doel van deze specifieke hymne is.⁴²

Aangezien de hele hymne dus in het teken staat van een petitie aan een god speelt het begrip *charis* een belangrijke rol. Dit begrip slaat enerzijds op de lovende houding vanuit de mens, maar tegelijkertijd ook op de genadige en helpende houding vanuit de god. De genadige houding van de god werd gedacht 'verdiend' te moeten worden. Hierdoor kwam er een nadruk te liggen op de doeltreffendheid van de *charis* die de mensen jegens de god in onder andere hymnes uitten.⁴³

Volgens Furley en Bremer speelt deze relatie tussen de *charis* van de aanbidders en van de god een belangrijke rol in de manier hoe mythologische informatie in hymnes gebruikt wordt. De functie van de hymne als een manier om de goden tevreden te stellen zorgt er namelijk voor dat er meer variatie ontstaat in deze mythologische verhalen. Hiermee voegen ze zich in het *myth-ritual debate* aangezien ze stellen dat het ritueel bepalend is voor de mythologie. W.H. Race stelde in 1990 een soortgelijke relatie, en legde de nadruk op de term *hypomnesis*. Deze term slaat op het fenomeen dat de hymne gebruikt werd om de goden te herinneren aan vroegere goede daden die zij aan de mensen gedaan hebben, zodat de goden opnieuw geneigd zullen zijn de mensen te helpen.⁴⁴ *Hypomnesis* legt de nadruk op het idee dat niet vooral de mensen zelf, maar de goden het publiek waren voor de hymnes.⁴⁵ Volgens Furley en Bremer ligt de nadruk binnen hymnes altijd op het prijzen van de goden, niet op het vertellen van een consistente mythologie.⁴⁶ Blijkbaar waren de hymneonderdelen invocatie en argumentatie, waarin mythologische informatie te vinden was, meer gericht op de oren van de goden dan op de oren van de mensen. De vraag in hoeverre deze mythologische informatie

⁴¹ Krueger, 'Prayers', 362-363.

⁴² Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 60.

⁴³ Ibidem, 61-62.

⁴⁴ Ibidem, 7.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, 112.

aansloot bij een ‘ware’ of standaard vertelling kan hierdoor als minder belangrijk worden gezien.

In de vertelling van mythologische verhalen door hymneschrijvers speelden context en functie een cruciale rol. Omdat deze context, de *Sitz im Leben*, zo belangrijk is zal in het volgende onderdeel van dit artikel met name naar de functie en context van de hymnes gekeken worden om een zo goed mogelijke verklaring te geven voor de afwijking van de standaard. Welke context kan verklaren dat de hymneschrijvers tegen de gezaghebbende traditie van Homerus en Hesiodus ingingen?

Afwijking van mythologische canon

Om de rol van de *Sitz im Leben* voor de mythologische inhoud van hymnes nader te onderzoeken zullen een aantal hymnes besproken worden waar sprake is van een significante afwijking van de tradities die in het begin van dit artikel als ‘gestandaardiseerd’ aangeduid zijn. Per hymne zal gelet worden op de specifieke context en functie die deze afwijking kunnen verklaren. Aangezien de hymnes die besproken worden allen een paar eeuwen na Homerus en Hesiodus geschreven zijn, ga ik ervan uit dat de hymneschrijvers bekend waren met de mythologische traditie van deze dichters.

Geboorte van Asklepius

In Hesiodus’ versie van de geboorte van Asklepius komt de opa van Asklepius uit Thessalië. Zijn dochter Aigla verwekt samen met Apollo hun kind Asklepius. Voordat deze geboren is, pleegt Aigla overspel en wil ze trouwen met Ischys. Als Apollo dit via een kraai te horen krijgt wordt hij woedend, en beveelt hij Artemis zijn vrouw Aigla neer te schieten met haar boog. Apollo redt uiteindelijk het kindje Asklepius uit het gestorven lichaam van Aigla.⁴⁷ De rol die de kraai speelt levert Aigla uiteindelijk de bijnaam Koronis op, wat ‘gebogen als een kraaienbek’ betekent.⁴⁸

In een hymne, gewijd aan Apollo en Asklepius, vertelt de hymneschrijver Isyllos in zijn invocatie van deze goden een andere versie van dit verhaal. Hij beschrijft namelijk dat Phlegyas een inwoner van Epidauros is. Tevens wijkt hij van Hesiodus’ verhaal af als hij de geboorte van Asklepius beschrijft. In zijn versie laat hij het overspel van Aigla weg, en over de rol van

⁴⁷ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 238.

⁴⁸ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 190.

Apollo bij die geboorte zegt hij: ‘Aigla baarde een kind in het lekker ruikende heiligdom en Zeus’ zoon zelf bood hierbij assistentie.’⁴⁹ Hier zit dus een fundamenteel verschil tussen de beschrijving van Hesiodus en Isyllos over de verhouding tussen Apollo en Aigla. Wel voelt Isyllos de noodzaak om de bijnaam Koronis, die bekend was uit Hesiodus’ traditie, te verklaren. Hij stelt dat deze naam aan Aigla gegeven was wegens haar schoonheid. Dit is opvallend aangezien de naam Aigla zelf al ‘hemels licht’ betekent, en de vrouw in kwestie dus al een naam bezat die haar schoonheid benadrukte.⁵⁰

Over de hymne is bekend dat het geschreven is in de stad Epidauros, aan het einde van de vierde eeuw v.Chr. Het diende als onderdeel van de aanbidding van Apollo en Asklepius tijdens een jaarlijks festival.⁵¹ Eén van de mogelijke functies die deze hymne had, blijkt uit een citaat uit het slot van de hymne: ‘Geprezen bent u, Asklepius: draag zorg voor Epidauros, de stad waar uw wortels liggen, schenk gezondheid aan onze lichamen en zielen.’⁵² Blijkbaar had deze hymne als doel om de band tussen de stad Epidauros en de god Asklepius te benadrukken. Gezien vanuit deze context lijkt de eerste opvallende afwijking van de hymneschrijver voor de hand liggend: door te stellen dat de opa van Asklepius een inwoner was van Epidauros benadrukt hij de relatie tussen de stad en de god.

De afwijking in de manier waarop de rol van Apollo bij de geboorte van Asklepius voorgesteld wordt, kan verklaard worden door de rol die de god Apollo in de cultus van Epidauros had. Hij was namelijk de god van de gezondheid, en dus ook de god van het kraambed. Volgens Furley en Bremer past het originele homerische verhaal over een gewelddadige Apollo niet goed bij deze cultus, en is het begrijpelijk dat de hymneschrijver het aangepast heeft naar een verhaal waarin Apollo goede daden verricht.⁵³ Op deze manier konden de aanbidde van Apollo een *hypomnesis* toepassen en Apollo herinneren aan eerder gedane goede daden.

⁴⁹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 238. Het citaat is zelf vertaald uit het Engels.

⁵⁰ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 190.

⁵¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 231.

⁵² Ibidem, 230. Het citaat is zelf vertaald uit het Engels.

⁵³ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 191.

Geboorte van Apollo

In de Homerische Hymne⁵⁴ van Apollo verwekt Zeus bij Leto de god Apollo, en trekt Leto vervolgens een groot gebied door om een plaats te zoeken waar haar zoon goed terecht kan komen. Als Leto uiteindelijk het eiland Delos als geschikte plaats voor de geboorte gevonden heeft, komt zij in een grote barensnood terecht. Alle godinnen zijn bij haar om haar te ondersteunen. Alleen Eileithyia, de godin van de barensnood, was er niet bij. Hera had uit jaloezie voor het overspel van haar man Zeus Eileithyia bij zich geroepen op de berg Olympos.⁵⁵ In het hele verhaal bemoeit Zeus zich niet meer met Leto na de verwekking van Apollo.

In een hymne met de naam *paian* voor de Naxianen, is een andere versie van dit verhaal te vinden. Een onbekende hymneschrijver beschrijft bij de invocatie de geboorte van Apollo als volgt: ‘Zeus zat op zijn hoge troon en keek alert neer, teder zag hij hoe de dochter van Koios verlost werd van een vreugdevolle zwangerschap. En zoals de zon scheen, scheen de tweeling toen ze het heldere licht betraden, en Eileithyia en Lachesis sloegen luide kreten uit met open monden.’⁵⁶

Hier vallen direct een aantal zaken op. Ten eerste wordt Zeus wel als actor genoemd in de tijd tussen de verwekking en de geboorte van Apollo en zijn tweelingzus Artemis. Daarnaast wordt er niks gezegd over de jaloezie van Hera en lijkt het alsof Eileithyia wel bij de geboorte ter plaatse is. Als laatste valt op dat de zwangerschap niet zwaar, maar juist vreugdevol was.

De vraag naar de verklaring voor de afwijking van deze hymne valt wederom te vinden in de functie van deze specifieke *paian*. Ook hier hebben we te maken met een tekst die bedoeld was om de goden te prijzen om uiteindelijk hun *charis* terug te ontvangen. Daarom is te verwachten dat de standaardverhalen over de goden op zo’n manier werden aangepast dat het geschikter was voor de lofprijzing. In dit geval was het geschikter om alleen

⁵⁴ De Homerische Hymnes zijn een verzameling van 33 hymnes die gewijd zijn aan verschillende goden. Zo heb je de Homerische Hymne voor Apollo en de Homerische Hymne voor Hermes. Wie deze hymnes geschreven heeft is niet bekend, en ze kunnen dus niet met zekerheid aan Homerus toegeschreven worden. Echter lijken ze qua metrum en inhoud erg op Homerus’ *Ilias en Odyssee* (D. J. Rayor, *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes* (Berkeley 2004), 1). Derhalve zullen ze in dit onderzoek gezien worden als vertegenwoordigers van de standaardverhalen van de Griekse mythologie van Homerus en Hesiodus.

⁵⁵ Homeric Hymns, <https://www.theoi.com/Text/HomericHymns1.html#3> (Geraadpleegd op 5 december 2023).

⁵⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 158. Het citaat is een eigen vertaling uit het Engels.

de positieve elementen rondom de geboorte van Apollo te noemen, en niet het negatieve, jaloerse gedrag van Hera. Door ook positieve rollen toe te schrijven aan Zeus en Eileithyia konden meer goden in de *paian* geprezen worden en hoefde de hymneschrijver niet bang te zijn om Hera te beledigen omdat hij haar rol als ‘waarheidsgetrouw’ vertelt.

Dionysos als Paian

In een hymne die de hymneschrijver Philodamos aan de god Dionysos gewijd heeft, geeft hij deze god een opvallende rol. Deze bevat het citaat: ‘allemaal zongen ze en dansten ze rondom je, noemende je de “eeuwige onsterfelijke en bekende Paian!” Apollo heeft de leiding in deze dans genomen.’⁵⁷ Opvallend aan dit citaat is dat Dionysos de titel Paian toegeschreven krijgt. Deze titel, die naast een categorie hymnes ook een godentitel is, komt uit Homerus’ *Odyssee*. Hierin betekent het ‘de genezende god’ en de titel werd normaal alleen toegeschreven aan Apollo en Asklepius.⁵⁸ En waar het normaal gesproken zo was dat Apollo de belangrijkste god in Delphi was en Dionysos alleen aanbeden werd in de wintermaanden wanneer Apollo weg was,⁵⁹ staat in de hymne dat Dionysos ook ten tijde van de Pythische Spelen in de zomer aanbeden moet worden met hymnes.⁶⁰ Apollo moet volgens deze hymne dus zijn positie als belangrijkste god delen met Dionysos.⁶¹

Het bekijken van de context en functie van deze hymne levert weer belangrijke informatie op. Deze hymne is geschreven tijdens of net na een herbouw van de tempel van Apollo in Delphi.⁶² Specifiek aan deze hymne is dat het een soort *lex sacra* bevat, een goddelijke verordening. Het is een verordening van Apollo, waarin hij juist beveelt dat hij en Dionysos evenveel eer dienen te ontvangen van de inwoners van Delphi.⁶³ De waarschijnlijke reden waarom dit in de hymne staat, is omdat in de herbouwde tempel van Apollo ook een beeld van Dionysos werd gezet, en er nog een legitimatie voor de verering van Dionysos in het heiligdom van Apollo nodig was.⁶⁴ De

⁵⁷ Ibidem, 122. Het citaat is een eigen vertaling uit het Engels.

⁵⁸ Ibidem, 96, 127.

⁵⁹ Ibidem, 127.

⁶⁰ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 83.

⁶¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 127.

⁶² Ibidem, 125.

⁶³ Ibidem, 127.

⁶⁴ Ibidem.

hymne kon door de *lex sacra* dienen voor deze legitimatie.⁶⁵ Hier is duidelijk te zien hoe een hymne, middels de mythologische informatie die het vertelt, de basis legt voor een ritueel.

Concluderend uit de drie casussen kunnen we stellen dat hymnes in de antieke Griekse religie op significante onderdelen van de mythologie afweken van de standaard traditie. In tegenstelling tot het idee dat hymnes gebruikmaakten van de algemene mythologische kennis die er bestond, pasten de hymneschrijvers de mythologische verhalen op een manier aan dat de hymnes zo goed mogelijk aansloten bij het ritueel waarbinnen de hymne gebruikt zou worden. Voornamelijk de verhalen waarin sommige goden een duidelijk negatieve rol toegeschreven kregen, die wel gebruikt werden voor het entertainment van de gezaghebbende mythologische werken van Hesiodus en Homerus, zijn aangepast of weggelaten.

Conclusie

Op basis van dit beeld zijn er dus vraagtekens te zetten bij de noties van standaardisering van de Griekse mythologie. Hoewel er weldegelijk sprake was van een standaard traditie over deze mythologie, speelt de *Sitz im Leben* bij de hervertelling ervan een belangrijkere rol dan het gezag van de traditie. Met deze conclusie draagt dit artikel bij aan het *myth-ritual debate*. Een blik op het gebruik van mythologische informatie in de geanalyseerde hymnes laten zien dat het ritueel juist de mythe kon beïnvloeden. Dit is een argument tegen de stelling dat de mythe altijd voorafging aan het ritueel. Dit hoeft echter niet te betekenen dat de rituele praktijk waarbinnen de hymnes gezongen werden op haar beurt niet onder invloed heeft gestaan van mythologische verhalen. De benaderingen die stellen dat mythe en ritueel op gelijke voet met elkaar staan, of dat mythe vooral de beïnvloedende factor is, zijn door dit onderzoek dus nog niet geheel weerlegd.

Waar in dit artikel vooral een beeld is geschetst van de manier waarop de beïnvloeding van mythologische verhalen door de context van de hymnes plaats heeft kunnen vinden, zou toekomstig onderzoek deze relatie nog beter in kaart kunnen brengen. De vraag blijft bij hoeveel van de aan ons overgeleverde hymnes deze beïnvloeding duidelijk het geval is geweest, en of hier ook een temporele factor een rol speelt. Zien we meer beïnvloeding in

⁶⁵ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 84.

de eeuwen kort na Homerus en Hesiodus, of juist later, als deze verhalen langer de tijd hebben gehad om ‘de standaard’ te worden?

Jacqueline Zirkzee (1960) is schrijver en historicus. Ze studeerde af in de sociale geschiedenis bij prof. dr. D. van Arkel aan de Universiteit Leiden. Haar debuut als romanschrijver was *Mykene* (2001), waarin ze elementen uit de vroeg-Griekse mythologie en geschiedenis verweefde tot een avontuurlijk verhaal. In haar meest recente roman, *De eerste priesteres* (2020), over het vergeten tijdperk tussen steentijd en tempelstad, speelt mythologische overlevring opnieuw een belangrijke rol.

Arjan Sterken (1992) is een promovendus en docent bij Vergelijkende Religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Hij geeft colleges over wereldreligies, nieuwe religieuze bewegingen en religieus en filosofisch contact tussen Europa en Azië. Arjan is gespecialiseerd in vergelijkende mythologie en folkloristiek, en bestudeert hierbij voornamelijk Indiase, Chinese, Mediterrane, Germaanse, en Ojibwe-tradities. Daarnaast interesseert Arjan zich voor algemene religiewetenschappelijke vragen, theorievorming (vooral vanuit formalistische, structuralistische, en cognitieve hoek), alternatieve religiositeit en spiritualiteit en de betekenis van het paranormale in het leven van mensen.

Ben Stewart (1998) is a master's student in religious studies at the University of Amsterdam. His research concerns the intersections of mythology, imperialism, and metaphysical violence. His forthcoming master's thesis, *The Punic Apple*, covers the religious and esoteric background of Christopher Columbus's voyages, as suggested by the Catalan epic *L'Atlàntida* (1877).

Hugo Koning (1978) is docent aan de universiteit Leiden en het Stanislascollege in Delft. Hij promoveerde in 2010 op de antieke receptie van de Griekse epische dichter Hesiodus. Hij geeft onder andere college over wereldmythen, klassieke literatuur en monsters. Zijn interessegebieden zijn epos, mythologie en receptie. Momenteel werkt hij onder andere aan een tweetalige editie van exegetische teksten op de *Theogonie* en een populair-wetenschappelijk werk over de geschiedenis van Kreta.

Willem de Blécourt (1951) is historisch antropoloog en zelfstandig onderzoeker, alsmede onderzoekster buiten dienstverband aan het Meertens Instituut te Amsterdam. Zij is gespecialiseerd in toverij en hekserij, weerwolven en volksverhalen en sprookjes in Europa van de late middeleeuwen tot in de twintigste eeuw. Publiceerde onder andere in: *Gender and History*, *Folklore*, *Magic*, *Ritual and Witchcraft*, *Fabula*, *Enzyklopädie des Märchens*, *Genesis*. *Rivista*

della Società delle Storiche, Source(s). Arts, Civilisation et Histoire de l'Europe, Contemporary Legend en Gramarye. Zij is redacteur van de serie *Historical Studies in Witchcraft and Magic*. Thans bereidt zij een Engelstalige bundel over draken voor en in de toekomst zal ze publiceren onder de naam Yseult de Blécourt.

Wouter Hofland (2000) is bachelorstudent Politicologie en Geschiedenis aan de Universiteit Leiden. Binnen Geschiedenis studeert hij af in de richting Oude Geschiedenis, en houdt hij zich voornamelijk bezig met religie en de Late Oudheid. Hij is tevens redactielid van Leidschrift.

Mededelingen

Juni 2024

Het nieuwe juninummer zal in het teken staan van 450-jaar Leids Ontzet. Met dit nummer wil *Leidschrift* aandacht geven aan de viering van 3 oktober en de heroïsche gebeurtenissen aangaande deze mythische dag in 1574. Het nummer heeft onder andere artikelen over de viering van 3 oktober in het buitenland, een zeventiende-eeuws lied en de oprichting van de 3 October Vereniging. Op dit moment zijn historici druk bezig met het schrijven van de artikelen.

November 2024

Aan het einde van 2024 zal het nieuwe novemnummer uitkomen. Net als vorig jaar zal ook dit nummer in teken staan van Leidse scripties, hierbij zullen zowel Master scripties, Master papers en Bachelor scripties van de opleiding Geschiedenis de kans krijgen om gepubliceerd en gelezen te worden.

Podium

Leidschrift biedt hier een podium aan voor mensen die een bijdrage willen leveren met een artikel of met een brief. Lezers zijn van harte welkom om deze op te sturen. Ook zijn mensen welkom om verhalen of artikelen over het themanummer op te sturen en met ons te delen. Daarnaast biedt Podium een platform aan studenten voor het publiceren van historische artikelen. Dit kan over uiteenlopende onderwerpen gaan en is geheel vrijblijvend. Ben jij een enthousiaste lezer en wil je een bijdrage leveren aan *Leidschrift* door middel van een artikel, brief of verhaal? Mail dan naar redactie@leidschrift.nl onder vermelding van 'Podium'.

Vrienden van Leidschrift

Wilt u helpen ons blad te ondersteunen, zodat *Leidschrift* historisch onderzoek beschikbaar kan blijven maken voor een groot publiek? Word dan Vriend van Leidschrift! U kunt nu mailen naar: redactie@leidschrift.nl.

Publiceren in Leidschrift

Ben jij student Geschiedenis en beoog jij meer te behalen dan alleen goede cijfers? Dan is publiceren in *Leidschrift* misschien wat voor jou! Wij bieden in elk nummer ruimte voor een studentenartikel. Schrijf je of heb je recentelijk iets geschreven dat bij een van onze aankomende nummers past? Twijfel dan vooral niet om een mail te sturen naar redactie@leidschrift.nl!