Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

De oorspronkelijke beteekenis van de aegis

https://hdl.handle.net/1874/300647

DE OORSPRONKELIJKE BETEEKENIS VAN DE AEGIS

De Oorspronkelijke Beteekenis van de Aegis

De Oorspronkelijke Beteekenis van de Aegis

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Jhr Dr B. C. DE SAVORNIN LOHMAN

HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP MAANDAG 30 MAART 1931 DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

NICOLAAS PRINS

GEBOREN TE UTRECHT

H. J. PARIS • AMSTERDAM • MCMXXXI

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

Het manuscript van dit proefschrift is ter perse gezonden den 6en Februari 1931.

Promotor: Dr C. W. VOLLGRAFF

AAN MIJN VROUW

Bij de voleindiging van dit proefschrift wensch ik gaarne U, Hooggeleerde Vollgraff, mijn grooten dank te betuigen voor de welwillendheid, waarop Gij, ondanks Uw drukke bezigheden, veel tijd hebt willen afzonderen, om als Promotor Uw aandacht aan mijn werk te wijden. Zeer erkentelijk ben ik voor de wijze, waarop U mij met Uw raad ter zijde stond. Weldadig is mij ook steeds de herinnering aan Uw boeiende colleges.

Aan U, Hooggeleerde Damsté, die nu van een welverdiende rust geniet, mijn dank voor het genoten onderwijs, tevens aan U allen, Hoogleeraren in de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte, die tot mijn vorming hebt bijgedragen.

Tenslotte wil ik mijn waardeering uitspreken voor de hulp, die ik vroeger van U, Zeergeleerde van Hoorn, bij de bestudeering der Archaeologie heb mogen ondervinden.

INHOUD

Pag.

INLEIDING 1

CAP. I — DE PASSAGES, WAARIN BIJ HOMERUS DE AEGIS WORDT GENOEMD 5

CAP. II — ETYMOLOGIE 16

CAP. III — DE AEGIS IN DE KUNST 20

CAP. IV — DE OPVATTING VAN GRIEKSCHE EN ROMEINSCHE SCHRIJVERS AANGAANDE DE AEGIS 23

CAP. V — HEDENDAAGSCHE OPVATTINGEN 29

CAP. VI — OORLOG EN BOVENNATUURLIJKE MACHTEN. . . 39

CAP. VII — HET GEBRUIK VAN HET DIERENVEL 68

CAP. VIII — DE GEIT EN HET GEITEVEL IN DE RELIGIE. . . 88

CAP. IX — DE AEGISDRAGENDE GODEN 98

CAP. X — BIJZONDERHEDEN DER AEGIS 105

CAP. XI — DE AEGIS ALS VELDTEEKEN BESTAANDE UIT EEN GEITEVEL 118

LITTERATUURLIJST 123

INLEIDING

De oorsprong van taal en religie ligt in de nevelen der voorhistorie, waarbinnen het licht der absolute waarheid niet dan slechts aarzelend zijn zoekende stralen vermag te werpen. Hier is een gebied, dat aan kundige vorschers de grootste moeilijkheden opleverde en waarvan de pool wellicht nooit ontdekt zal worden. Met het voortschrijden der historische tijden zijn ook de vraagstukken voor beide, taal en religie, voortdurend en in allerlei opzichten toegenomen, eensdeels omdat haar ontwikkeling aan allerlei veranderingen onderhevig was, anderdeels wegens haar rijkdom aan schakeeringen, waarbij het ontwarren van oorzaak en gevolg zeer gecompliceerd is geworden. De woorden, voertuigen der uit te spreken gedachten, behouden vaak hun eenmaal verkregen vorm, ondanks talrijke wijzigingen van inhoud. Wil men van het eindpunt terugkeeren tot den oorsprong, dan blijkt meermalen, dat het beginpunt onvindbaar is. Wat het woord is voor de gedachte, zijn de ceremoniën voor het godsdienstig gevoel, dat immers daardoor aan het onzichtbare een zichtbaren vorm wil geven tot kenbaarmaking van bedoeling en wensch. Ook zij behouden veelal geheel of gedeeltelijk haar uitwendigen vorm bij verandering van inwendige, godsdienstige opvatting. De moeilijkheden, om hier tot het oorspronkelijke terug te keeren, kent een ieder, die zich met eenig probleem op dit gebied heeft bezig gehouden.

Taal en godsdienst bezitten een uitwendigen vorm in woord en ritus; maar terwijl bij de woordvorming sprake kan zijn van bepaalde wetten, volgens welke zij zich ontwikkelde, is dit voor den godsdienstigen ritus onmogelijk. Zekerheid op dit gebied wordt slechts verkregen voor de evolutie van iederen ritus op zichzelf, indien men, met gebruikmaking van de gegevens, verschaft door dien eenen godsdienst, waarvan de ritus deel uitmaakt, in staat is schakel aan schakel te verbinden. Ontbreekt er één gegeven, dan kan de vergelijkende methode hulp bieden, hetgeen hoogstens tot een zekeren graad van waarschijnlijkheid kan leiden [1]).

1) „In theology facts are harder to seek, truth more difficult to formulate

Dat de woordvormingen wél, maar de godsdienstige uitingen níét haar wetten kennen, komt voor een deel hierdoor, dat woorden gebonden zijn aan het beperkt, klankvormend mechanisme, terwijl de godsdienst gebaseerd is op het geloof, waaraan geen grenzen gesteld kunnen worden.

Evenmin als het mogelijk is twee oud-Grieksche vazen aan te wijzen, wier teekening trek voor trek precies dezelfde is, kunnen bij twee verschillende godsdiensten twee gebruiken gevonden worden, die met elkaar in alle opzichten overeenstemmen. Maar al kunnen geen bindende wetten worden vastgesteld voor de talloos vele vormen, waaronder het religieuze leven zich openbaart, toch is het door het vergelijken van godsdiensten mogelijk overeenkomstige, zij het dan zeer algemeene, ontwikkelings-trappen aan te duiden, zooals: praeanimisme, animisme, totemisme, fetischisme, theriomorphisme; en in elk dezer groepen wederom verwante vormen: in het fetischisme b.v.: steen-, dier- en boomvereering. Wel zijn de wijzen, waarop deze vereering aan den dag treedt, zeer verschillend, maar de algemeene overeenkomsten, aangetoond bij volkeren, die in geenerlei betrekking tot elkaar gestaan hebben, leeren, dat de wegen, door de menschheid op het gebied van den godsdienst betreden, vaak parallel loopen en elkaar kruisen. De vergelijkende godsdienstwetenschap zoekt deze parallellen en kruispunten en helpt zoo wezenlijk mee aan een mogelijke verklaring van het onbegrepene. Er kleeft echter een groot gevaar aan de vergelijkende methode. Men is zoo licht geneigd het aldus verkregen resultaat als een axioma te behandelen. Wanneer Samter [1]) schrijft: „Die Forschungen der neueren Zeit haben mit genügender Sicherheit gelehrt . . . ., dass auf einer niedrigen Kulturstufe bei allen Völkern ohne Rücksicht auf Stamm- oder Rassenverwandtschaft die gleichen Vorstellungen aus der gleichen seelischen Wurzel hervorgegangen sind", wordt, ondanks het toegevoegde „genügender" (dat de „Sicherkeit" weer wat neerdrukt), de deur reeds te wijd opengezet voor ongewenschte toepassingen. Het is daarom zeer wel te begrijpen, dat aan den anderen kant Toutain [2]) zich verzet tegen het deduceeren van stellingen uit algemeenheden op het gebied der godsdienstwetenschap, vooral wanneer de historische bodem verlaten wordt. Maar

---

than in ritual. Ritual i.e. what men did, is either known or not known; what they meant by what they did . . . . can sometimes be certainly known, more often precariously inferred". Harrison 2 : 163.

1) Samter: 2.

2) Toutain: 65, 68 e.v., 84.

deze eisch is te zwaar. Hoe zouden anders verscheidene Homerische voorstellingen begrepen kunnen worden en dus Homerus zelf, als men, na de historische bronnen te hebben uitgeput, zonder zekerheid te verkrijgen, aan de vergelijkende methode de kans onthoudt, dat zij licht zal werpen op de eigenlijke bedoeling en de wijze van ontstaan dezer gebruiken en zoodoende de waarheid zal kunnen benaderen?

Een dezer onzekere Homerische voorstellingen is de aegis. Haar benaming is een vertrouwde klank voor een ieder, die met Homerus bekend is. Het beeld, door dit woord opgewekt, gelijkt meestal op den vorm, haar door de Grieksche kunstenaars bij het scheppen der beeltenis van de godin Athene gegeven, nl. van een zeer korte „pèlerine" of borstbedekking. Houdt men dit in het oog bij het lezen van Homerus, dan blijkt, dat deze „pèlerine" op een geheel andere wijze wordt gebruikt dan de beeldende kunst doet vermoeden. Zij wordt ter hand genomen en geschud om schrik onder de vijanden te verwekken. Dit is alreeds een vreemde combinatie van vorm, gebruik en uitwerking, waarvoor Homerus zelf de oplossing niet geven kan. Wanneer men te rade gaat bij lexica en handboeken, leert men, dat de verklaringen niet met elkaar overeenstemmen: bij den een is zij het schild van Zeus, al of niet bestaande uit een geitevel; bij den ander een harnas of het symbool van een donderwolk, den stormwind of bliksem. Dikwijls meent men, dat eenige dezer verklaringen in hetzelfde woord vervat zouden zijn, waarbij de eene beteekenis uit de andere voort zou vloeien. Wanneer men dit alles: de weergave in de kunst, de beschrijvingen bij Homerus en de hedendaagsche verklaringen, in het oog houdt, is het gevolg, dat de opgewekte voorstelling bij het noemen van de aegis zeer vaag is. Hierom is een hernieuwd onderzoek gerechtvaardigd. In aansluiting met hetgeen gezegd is over taal en godsdienstig ritueel — want hiertoe behoort de aegis — moeten eerst de historische bronnen worden bezien. Voor het verkrijgen van een vaste basis, vanwaaruit verder geopereerd kan worden, is het noodig allereerst de Homerische passages te verzamelen, de kenmerken te rangschikken en daaruit een algemeene formule af te leiden. Deze moet vervolgens worden vergeleken met de uitkomsten der etymologie en de conclusie, verkregen door het naspeuren der bronnen, die het dichtst bij Homerus liggen: de Grieksche en Romeinsche schrijvers, gepaard aan de weergave door de Grieksche kunst. Hierna zal worden bepaald, waarin het onbevredigende ligt der hedendaagsche opvattingen, vervolgens ter verklaring van het onbegrepene worden nagegaan, wat andere volkeren in gelijke om-

standigheden, als waarin de aegis optreedt, deden en geloofden. Dit is het goed recht der vergelijkende methode, die, zooals gezegd, dan haar kans krijgt, wanneer andere middelen falen. Zoo kan een hypothese worden opgebouwd, steeds nog gebaseerd op de algemeene Homerische formule, die tenslotte getoetst zal worden aan de details der aegis-beschrijving bij Homerus.

CAPUT I

DE PASSAGES BIJ HOMERUS, WAARIN DE AEGIS WORDT GENOEMD

Voor het volledig begrijpen van de werking der aegis is het vooral noodig ook de omstandigheden te weten, waaronder zij verschijnt, zoodat telkens een korte beschrijving van het voorafgaande en volgende gegeven zal worden. Om een goede formule te verkrijgen, zullen bij iedere passage de kenmerken in het kort worden opgesomd en wel allereerst als hoofdzaak: de omstandigheden, waaronder de aegis verschijnt, de handeling ermee verricht, het (bedoeld of werkelijk) gevolg dezer handeling, de wijze van dragen en de drager (i. c. de draagster). Op het tweede plan komen de gedetailleerde beschrijving en de epitheta. Deze indeeling is niet willekeurig, maar gaat uit van den wensch de handeling te stellen boven het voorwerp zelf, waarvan de verklaring gezocht wordt. Het voordeel hiervan is, dat zoo een breedere basis gelegd kan worden dan indien men van den beginne af aan rekening zou moeten houden met kleinere details, die nu op het tweede plan gesteld zijn.

1. Ilias B: 442—454.

Agamemnon roept naar aanleiding van een misleidenden droom, hem door Zeus gezonden, een vergadering samen, waarin besloten wordt de manschappen op de proef te stellen door den terugkeer naar Griekenland te gelasten. Het leger verzet zich niet, maar het ingrijpen van Odysseus en Nestor redt de situatie. Er volgen deze woorden:

αὐτίκα κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κέλευσεν
κηρύσσειν πόλεμόνδε κάρη κομόωντας Ἀχαιούς.
οἱ μὲν ἐκήρυσσον, τοὶ δ' ἠγείροντο μάλ' ὦκα.
οἱ δ' ἀμφ' Ἀτρεΐωνα διοτρεφέες βασιλῆες
θῦνον κρίνοντες, μετὰ δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη
αἰγίδ' ἔχουσ' ἐρίτιμον, ἀγήρων ἀθανάτην τε,
τῆς ἑκατὸν θύσανοι παγχρύσεοι ἠερέθονται,
πάντες ἐυπλεκέες, ἑκατόμβοιος δὲ ἕκαστος.

σὺν τῇ παιφάσσουσα διέσσυτο λαὸν Ἀχαιῶν
ὀτρύνουσ' ἰέναι· ἐν δὲ σθένος ὦρσεν ἑκάστῳ
καρδίῃ, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι.
τοῖσι δ' ἄφαρ πόλεμος γλυκίων γένετ' ἠὲ νέεσθαι
ἐν νηυσὶ γλαφυρῇσι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν.

Dan volgen eenige vergelijkingen voor het opmarcheerende leger; daarna de *Νεῶν Κατάλογος*. Athene wordt bij den opmarsch niet meer genoemd.

I. *a*) Omstandigheden, waaronder de aegis verschijnt: vóór den strijd bij het verzamelen der troepen.
b) Handeling door drager verricht: snelt ermee door het leger.
c) Gevolg: de moed wordt opgewekt.
d) Wijze van dragen: onbepaald.
e) Gedragen door: Athene.
II. *f*) Details: versiering met *θύσανοι*.
g) Epitheta: *ἐριτίμον, ἀγήρων, ἀθανάτην*.

2. Ilias *Δ*: 164—168.

Na het tweegevecht tusschen Menelaos en Paris, bij verdrag bepaald, schiet Pandaros op aanraden van Athene een pijl af op Menelaos. Agamemnon uit zijn toorn over het verbreken van de overeenkomst en roept:

ἔσσεται ἦμαρ ὅτ' ἄν ποτ' ὀλώλῃ Ἴλιος ἱρή
καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐυμμελίω Πριάμοιο,
Ζεὺς δέ σφι Κρονίδης ὑψίζυγος, αἰθέρι ναίων,
αὐτὸς ἐπισσείῃσιν ἐρεμνὴν αἰγίδα πᾶσιν
τῆσδ' ἀπάτης κοτέων. τὰ μὲν ἔσσεται οὐκ ἀτέλεστα.

Hierna spreekt Agamemnon over de gevolgen, indien Menelaos zou sterven.

I. *a*) Omst.: Haar verschijnen wordt voorspeld in een uiting van toorn.
b) Handel.: Zwaait vijandig (*ἐπί*) met de aegis. } verondersteld.
c) Gev.: Bestraffing van Troje. } verondersteld.
d) Wijze v. dr.: .... } verondersteld.
e) Dr.: Zeus. } verondersteld.
II. *f*) Details: ....
g) Epith: *ἐρεμνήν*.

3. Ilias E: 733—747.

Na het verbreken van het verdrag, in de vorige passage genoemd, ontbrandt een geweldige strijd. Als de Grieken, vooral door toedoen van Ares, in het nauw worden gebracht, wekt Hera Athene op om den Grieken hulp te bieden. Athene wapent zich:

αὐτὰρ Ἀθηναίη, κούρη Διὸς αἰγιόχοιο,
πέπλον μὲν κατέχευεν ἑανὸν πατρὸς ἐπ' οὖδει,
ποικίλον, ὅν ῥ' αὐτὴ ποιήσατο καὶ κάμε χερσίν·
ἡ δὲ χιτῶν' ἐνδῦσα Διὸς νεφεληγερέταο
τεύχεσιν ἐς πόλεμον θωρήσσετο δακρυόεντα.
ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
δεινήν, ἣν πέρι μὲν πάντῃ φόβος ἐστεφάνωται,
ἐν δ' ἔρις, ἐν δ' ἀλκή, ἐν δὲ κρυόεσσα ἰωκή,
ἐν δέ τε Γοργείη κεφαλὴ δεινοῖο πελώρου,
δεινή τε σμερδνή τε, Διὸς τέρας αἰγιόχοιο.
κρατὶ δ' ἐπ' ἀμφίφαλον κυνέην θέτο τετραφάληρον
χρυσείην, ἑκατὸν πολίων πρυλέεσσ' ἀραρυῖαν.
ἐς δ' ὄχεα φλόγεα ποσὶ βήσετο, λάζετο δ' ἔγχος
βριθὺ μέγα στιβαρόν, τῷ δάμνησι στίχας ἀνδρῶν
ἡρώων, τοῖσίν τε κοτέσσεται ὀβριμοπάτρη.

In den strijd aangekomen spoort Hera de Grieken aan en wendt Athene zich tot Diomedes, wien zij opdraagt Ares aan te vallen. Zij bestijgt zijn wagen en ment (onzichtbaar) de paarden. Diomedes wondt Ares, die daarover bij Zeus zijn beklag gaat doen. Hera en Athene keeren ook tot Zeus' woning terug.

I. *a*) Omst.: Temidden van den massalen strijd bij afzonderlijken aanval tegen Ares.
b) Hand. v. dr.: ment onzichtbaar de paarden van Diomedes.
c) Gev.: . . . .
d) Wijze v. dr.: om de schouders.
e) Dr.: Athene.

II. *f*) Det.: Aan de aegis zijn toegevoegd: *φόβος; ἔρις, ἀλκή, ἰωκή* en *Γοργείη κεφαλή*.
g) Ep.: *θυσσανόεσσαν, δεινήν*.

4. Ilias O: 229—233, 307—327, 352—362 (samen genomen, omdat het één episode vormt).

In boek Ξ is een massaal gevecht ontstaan, waarbij Poseidon de Grieken helpt, hetgeen mogelijk is, doordat Hera Zeus heeft doen

inslapen. Als deze ontwaakt (Boek O), zendt hij Iris, om Poseidon uit den strijd te verwijderen. Dit geschiedt. Apollo ontvangt de opdracht:

ἀλλὰ σύ γ' ἐν χείρεσσι λάβ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
τὴν μάλ' ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιούς.
σοὶ δ' αὐτῷ μελέτω, ἑκατηβόλε, φαίδιμος Ἕκτωρ·
τόφρα γὰρ οὔν οἱ ἔγειρε μένος μέγα, ὄφρ' ἂν Ἀχαιοὶ
φεύγοντες νῆάς τε καὶ Ἑλλήσποντον ἵκωνται.

Apollo gehoorzaamt, belooft Hektor te helpen en zegt (258—261):

„ἀλλ' ἄγε νῦν ἵππεῦσιν ἐπότρυνον πολέεσσιν
νηυσὶν ἔπι γλαφυρῇσιν ἐλαυνέμεν ὠκέας ἵππους·
αὐτὰρ ἐγὼ προπάροιθε κιὼν ἵπποισι κέλευθον
πᾶσαν λειανέω, τρέψω δ' ἥρωας Ἀχαιούς."

Hektor verzamelt de ruiters, maar trekt zelf te voet op, volgens regel 279 en 306/7.

Voor de tweede maal wordt in deze episode de aegis genoemd (307—327):

πρόσθεν δὲ κἰ' αὐτοῦ Φοῖβος Ἀπόλλων
εἱμένος ὤμοιιν νεφέλην, ἔχε δ' αἰγίδα θοῦριν
δεινὴν ἀμφιδάσειαν ἀριπρεπέ', ἣν ἄρα χαλκεύς
Ἥφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς φόβον ἀνδρῶν.
τὴν ἄρ' ὅ γ' ἐν χείρεσσιν ἔχων ἡγήσατο λαῶν.
Ἀργεῖοι δ' ὑπέμειναν ἀολλέες, ὦρτο δ' ἀυτὴ
ὀξεῖ' ἀμφοτέρωθεν, ἀπὸ νευρῇφι δ' ὀιστοί
θρῷσκον· πολλὰ δὲ δοῦρα θρασειάων ἀπὸ χειρῶν
ἄλλα μὲν ἐν χροΐ πήγνυτ' ἀρηιθόων αἰζηῶν,
πολλὰ δὲ καὶ μεσσηγύ, πάρος χρόα λευκὸν ἐπαυρεῖν,
ἐν γαίῃ ἵσταντο, λιλαιόμενα χροὸς ἆσαι.
ὄφρα μὲν αἰγίδα χερσὶν ἔχ' ἀτρέμα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τόφρα μάλ' ἀμφοτέρων βέλε' ἤπτετο, πῖπτε δὲ λαός·
αὐτὰρ ἐπεὶ κατένωπα ἰδὼν Δαναῶν ταχυπώλων
σεῖσ', ἐπὶ δ' αὐτὸς ἄυσε μάλα μέγα, τοῖσι δὲ θυμόν
ἐν στήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.
οἱ δ', ὥς τ' ἠὲ βοῶν ἀγέλην ἢ πῶυ μέγ' οἰῶν
θῆρε δύω κλονέωσι μελαίνης νυκτὸς ἀμολγῷ,
ἐλθόντ' ἐξαπίνης σημάντορος οὐ παρεόντος,
ὣς ἐφόβηθεν Ἀχαιοὶ ἀνάλκιδες· ἐν γὰρ Ἀπόλλων
ἧκε φόβον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν.

De Grieken wijken terug binnen hun muren, terwijl Hektor den Trojanen toeroept de schepen aan te vallen. Volgens regel 352 moet Hektor nu weer als wagenstrijder worden gedacht. Voor de derde maal wordt de aegis genoemd in regel 352—362:

ὣς εἰπὼν μάστιγι κατωμαδὸν ἤλασεν ἵππους,
κεκλόμενος Τρώεσσι κατὰ στίχας. οἱ δὲ σὺν αὐτῷ
πάντες ὁμοκλήσαντες ἔχον ἐρυσάρματας ἵππους
ἠχῇ θεσπεσίῃ. προπάροιθε δὲ Φοῖβος Ἀπόλλων
ῥεῖ' ὄχθας καπέτοιο βαθείης ποσσὶν ἐρείπων
ἐς μέσσον κατέβαλλε, γεφύρωσεν δὲ κέλευθον
μακρὴν ἠδ' εὐρεῖαν, ὅσον τ' ἐπὶ δουρὸς ἐρωή
γίγνεται, ὁππότ' ἀνὴρ σθένεος πειρώμενος ᾖσιν.
τῇ ῥ' οἵ γε προχέοντο φαλαγγηδόν, πρὸ δ' Ἀπόλλων
αἰγίδ' ἔχων ἐρίτιμον. ἔρειπε δὲ τεῖχος Ἀχαιῶν
ῥεῖα μάλ'.

De Grieken wenden zich tot de goden. Nestor bidt tot Zeus (377—380):

ὣς ἔφατ' εὐχόμενος, μέγα δ' ἔκτυπε μητίετα Ζεύς,
ἀράων Αἰῶν Νηληιάδαο γέροντος.
Τρῶες δ' ὡς ἐπύθοντο Διὸς κτύπον αἰγιόχοιο,
μᾶλλον ἐπ' Ἀργείοισι θόρον, μνήσαντο δὲ χάρμης.

Als de Trojanen heftig blijven opdringen, snelt Patroclos naar Achilleus om hulp. Hektor valt Ajax aan bij diens schip (Hektor is nu weer te voet), maar kan hem niet overwinnen, evenmin als Ajax Hektor terug kan drijven:

418: *ἐπεί ῥ' ἐπέλασσέ γε δαίμων.*

Dit woord *δαίμων* vormt met regel 377—380 den overgang van den handelenden persoon. *Δαίμων* kan op Apollo of op Zeus betrekking hebben of misschien beiden samenvatten. Maar in 461/2 is het Zeus, die ingrijpt, als Teucros Hector met een pijl wil treffen:

ἀλλ' οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον, ὅς ῥ' ἐφύλασσεν
Ἕκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὖχος ἀπηύρα.

Zeus neemt Apollo's plaats in. Dit is in overeenstemming met de regels 232/3, want Apollo's taak is voleindigd. Ook Hektor merkt Zeus' bijstand op (488—493). Wel wordt Apollo nog genoemd in 521/2, als hij Polydamas, den zoon van Panthoos redt, maar dit staat

buiten het geheel der aegis-episode en is misschien te verklaren (cf. Fæsi), omdat Homerus Panthoos als priester van Apollo beschouwt.

I. *a*) Omst.: in een massaal gevecht tegen de Grieken in opdracht van Zeus.

b) Hand. v. dr.: gaat vóór de strijders uit, houdt eerst de aegis onbeweeglijk, schudt haar vervolgens, de oogen op de Grieken gevestigd en luid schreeuwend, effent den weg en breekt door de ommuring der Grieken, om daarna plaats te maken voor de onzichtbare, maar wel hoorbare inwerking van Zeus zelf, waarbij echter de aegis niet meer wordt genoemd.

c) Gev.: als de aegis onbeweeglijk blijft, heeft zij geen invloed; eerst het schudden „betoovert" den moed der Grieken, zoodat zij op de vlucht slaan.

d) Wijze v. dr.: in de hand.

e) Dr.: Apollo.

II. *f*) Det.: de *χαλκεὺς Ἥφαιστος* gaf de aegis aan Zeus.

g) Ep.: *θυσσανόεσσαν, θοῦριν, δεινήν, ἀμφιδάσειαν, ἀριπρεπέα, ἐρίτιμον.*

5. Ilias P: 591—596.

In den strijd om Patroclos' lijk, in den door Zeus verwekten nevel (268 e.v., 366 e.v.), moedigt Athene de Grieken en speciaal Menelaos aan, die Podes, Hektors vriend, doodt. Apollo wekt Hektor op tot wraak:

ὣς φάτο, τὸν δ' ἄχεος νεφέλη ἐκάλυψε μέλαινα,
βῆ δὲ διὰ προμάχων κεκορυθμένος αἴθοπι χαλκῷ.
καὶ τότ' ἄρα Κρονίδης ἕλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν,
ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ' ἔκτυπε, τὴν δ' ἐτίναξεν, 595
νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου, ἐφόβησε δ' Ἀχαιούς.

Als eenige Grieken vallen, zegt Ajax tot Menelaos: (629—631):

„ὦ πόποι, ἤδη μέν κε, καὶ ὃς μάλα νήπιός ἐστιν,
γνοίη ὅτι Τρώεσσι πατὴρ Ζεὺς αὐτὸς ἀρήγει. 630
τῶν μὲν γὰρ πάντων βέλε' ἅπτεται, ὅς τις ἀφήῃ,"

en bidt tot Zeus (645/6):

„Ζεῦ πάτερ, ἀλλὰ σὺ ῥῦσαι ὑπ' ἠέρος υἷας Ἀχαιῶν,
ποίησον δ' αἴθρην, δὸς δ' ὀφθαλμοῖσιν ἰδέσθαι.

Dit wordt verhoord en nu kan een bericht van Patroclos' dood naar Achilleus worden gezonden.

I. *a*) Omst.: in den strijd van vele helden om Patroclos' lijk.
b) Hand. v. dr.: neemt de aegis, bedekt den berg Ida met wolken, dondert en bliksemt en schudt de aegis.
c) Gev.: de Grieken worden teruggedreven.
d) Wijze v. dr.: ....
e) Dr.: Zeus.
II. *f*) Det.: ....
g) Ep.: *θυσσανόεσσαν, μαρμαρέην.*

6. Ilias Σ: 202—206.

Hera zendt Iris buiten medeweten der andere goden naar Achilleus, opdat hij het lijk van Patroclos zal redden. Achilleus wijst erop, dat hij geen wapens heeft. Iris antwoordt hem toch te gaan en door zijn verschijnen bij de gracht de Trojanen te verschrikken:

ἡ μὲν ἄρ' ὣς εἰποῦσ' ἀπέβη πόδας ὠκέα Ἶρις,
αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς ὦρτο διίφιλος· ἀμφὶ δ' Ἀθήνη
ὤμοις ἰφθίμοισι βάλ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν,
ἀμφὶ δέ οἱ κεφαλῇ νέφος ἔστεφε δῖα θεάων 205
χρύσεον, ἐκ δ' αὐτοῦ δαῖε φλόγα παμφανόωσαν.

Even verder volgt de uitwerking van zijn verschijnen (215—218):

στῆ δ' ἐπὶ τάφρον ἰὼν ἀπὸ τείχεος, οὐδ' ἐς Ἀχαιούς 215
μίσγετο· μητρὸς γὰρ πυκινὴν ὠπίζετ' ἐφετμήν.
ἔνθα στὰς ἤυσ' — ἀπάτερθε δὲ Παλλὰς Ἀθήνη
φθέγξατ' —, ἀτὰρ Τρώεσσιν ἐν ἄσπετον ὦρσε κυδοιμόν.

en 222—227:

οἳ δ' ὡς οὖν ἄιον ὄπα χάλκεον Αἰακίδαο,
πᾶσιν ὀρίνθη θυμός. ἀτὰρ καλλίτριχες ἵπποι
ἄψ ὄχεα τρόπεον· ὄσσοντο γὰρ ἄλγεα θυμῷ.
ἡνίοχοι δ' ἔκπληγεν, ἐπεὶ ἴδον ἀκάματον πῦρ 225
δεινὸν ὑπὲρ κεφαλῆς μεγαθύμου Πηλεΐωνος
δαιόμενον· τὸ δὲ δαῖε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη.

Driemaal schreeuwt Achilleus, driemaal worden de Trojanen in verwarring gebracht. Patroclos' lijk wordt gered. Over de aegis wordt verder niets gezegd.

I. *a*) Omst.: gedurende den strijd om Patroclos' lijk.
b) Hand. v. dr.: verschijnt voor de strijders met om het hoofd een vurige wolk.
c) Gev.: ....
d) Wijze v. dr.: om de schouders.
e) Dr.: Achilleus.

II. *f*) Det.: ....
g) Ep.: *θυσσανόεσσαν*.

7. Ilias *Φ*: 400—406.

Achilleus, bijgestaan door Athene (290, 304), is in gevecht met Skamandros. Hera roept Hephaistos te hulp, die brand doet uitbreken, om Skamandros te bedwingen. Een godenstrijd ontstaat, waarin Ares Athene bedreigt:

ὣς εἰπὼν οὔτησε κατ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν 400
σμερδαλέην, ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός·
τῇ μιν Ἄρης οὔτησε μιαιφόνος ἔγχεϊ μακρῷ.
ἡ δ' ἀναχασσαμένη λίθον εἵλετο χειρὶ παχείῃ
κείμενον ἐν πεδίῳ, μέλανα, τρηχύν τε μέγάν τε,
τόν ῥ' ἄνδρες πρότεροι θέσαν ἔμμεναι οὖρον ἀρούρης· 405
τῷ βάλε θοῦρον Ἄρηα κατ' αὐχένα, λῦσε δὲ γυῖα.

Ares en de te hulp snellende Aphrodite worden door Athene tegen den grond geworpen.

I. *a*) Omst.: in godenstrijd.
b) Hand. v. dr.: helpt Achilleus.
c) Gev.: de aegis wordt getroffen.
d) Wijze v. dr.: ....
e) Dr.: Athene.
II. *f*) Det.: zelfs de bliksem kan de aegis niet bedwingen.
g) Ep.: *θυσσανόεσσαν, σμερδαλέην*.

8. Ilias *Ω*: 18—21.

Reeds in *Ψ* wordt het lijk van Hektor door Aphrodite en Apollo tegen verminking beschermd:

Ψ: 184—191: *τὸν δ' οὐ κύνες ἀμφεπένοντο,*
ἀλλὰ κύνας μὲν ἄλαλκε Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη 185
ἤματα καὶ νύκτας, ῥοδόεντι δὲ χρῖεν ἐλαίῳ
ἀμβροσίῳ, ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἕλκυστάζων.
τῷ δ' ἐπὶ κυάνεον νέφος ἦγαγε Φοῖβος Ἀπόλλων
οὐρανόθεν πεδίονδε, κάλυψε δὲ χῶρον ἅπαντα,
ὅσσον ἐπεῖχε νέκυς, μὴ πρὶν μένος ἠελίοιο 190
σκήλει' ἀμφὶ περὶ χρόα ἴνεσιν ἠδὲ μέλεσσιν.

Apollo beschermt het verder met de aegis:

Ω: 18—21 *τοῖο δ' Ἀπόλλων*
πᾶσαν ἀεικείην ἄπεχε χροΐ, φῶτ' ἐλεαίρων

καὶ τεθνηότα περ· περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτεν
χρυσείῃ, ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἕλκυστάζων.

Het lijk blijft aldus langen tijd gaaf, want Hermes zegt tot Priamos (413—423):

δυωδεκάτη δέ οἱ ἠὼς
κειμένῳ, οὐδέ τί οἱ χρὼς σήπεται, οὐδέ μιν εὐλαί
ἔσθουσ' αἵ ῥά τε φῶτας ἀρηιφάτους κατέδουσιν.
ἦ μέν μιν περὶ σῆμα ἑοῦ ἑτάροιο φίλοιο
ἕλκει ἀκηδέστως, ἠὼς ὅτε δῖα φανήῃ,
οὐδέ μιν αἰσχύνει. θηοῖό κεν αὐτὸς ἐπελθών
οἷον ἐερσήεις κεῖται, περὶ δ' αἷμα νένιπται,
οὐδέ ποθι μιαρός· σὺν δ' ἕλκεα πάντα μέμυκεν,
ὅσσ' ἐτύπη· πολέες γὰρ ἐν αὐτῷ χαλκὸν ἔλασσαν.
ὥς τοι κήδονται μάκαρες θεοὶ υἷος ἑῆος
καὶ νέκυός περ ἐόντος.

I. *a*) Omst.: } na Hektor's dood bedekt Apollo zijn lijk met
b) Hand. v. dr.: } de aegis.
c) Gev.: twaalf dagen wordt het lijk tegen verminking beschermd.
d) Wijze v. dr.: het lijk wordt er geheel mee bedekt.
e) Dr.: Hektor.
II. *f*) Det.: ....
g) Ep.: *χρυσείῃ*.

9. Od. *χ*: 297—299.

Bij den vrijermoord verschijnt Athene in de gestalte van Mentor (205 e.v.), spreekt tot Odysseus en laat hem en Telemachos strijden, terwijl zij zelf als een zwaluw boven in de balken van het vertrek gaat zitten (239/40):

αὐτὴ δ' αἰθαλόεντος ἀνὰ μεγάροιο μέλαθρον
ἕζετ' ἀναΐξασα, χελιδόνι εἰκέλη ἄντην.

Zij maakt de lansen der vrijers onschadelijk (255/6, 272 e.v.), Odysseus wondt eenige vrijers en

δὴ τότ' Ἀθηναίη φθισίμβροτον αἰγίδ' ἀνέσχεν
ὑψόθεν ἐξ ὀροφῆς· τῶν δὲ φρένες ἐπτοίηθεν.
οἱ δ' ἐφέβοντο κατὰ μέγαρον βόες ὣς ἀγελαῖαι.

Er volgt een vergelijking, hoe Odysseus en de zijnen de vrijers opjagen en dooden.

I. *a*) Omst.: Odysseus in strijd met de vrijers.
b) Hand. v. dr.: zit boven in de balken van het vertrek en houdt de aegis omhoog.
c) Gev.: de vrijers verliezen hun bezinning.
d) Wijze v. dr.: ....
e) Dr.: Athene.
II. *f*) Det.: ....
g) Ep.: *φθισίμβροτον*.

Bij het vergelijken der passages in haar geheel, valt het terstond op, dat no. 8 (het bedekken van Hektor's lijk) buiten het gewone gebruik van de aegis valt. Derhalve moet deze passage afgezonderd worden, wil men een algemeene formule opstellen. Deze uitzondering zal later aan de regel worden getoetst. Op no. 4 daarentegen valt, wegens de groote uitvoerigheid, waarmee de behandeling en de uitwerking der aegis wordt beschreven, de meeste aandacht. Vergelijkt men de afzonderlijke punten bij iedere passage onder I gegeven, dan volgt:

uit *a*), dat de aegis wordt gebruikt vóór (1 en begin 4) en in den strijd (3, 2e ht. 4, 5, 6, 7, 9) (in 2 is sprake van een toekomstige bestraffing zonder dat gezegd wordt op welke wijze zij zal plaats vinden);

uit *b*), dat de aegis niet geschud wordt, als Athene (1) en Apollo (begin 4) opwekken tot den strijd en als Achilleus verschijnt (6), maar zich niet persoonlijk in het gevecht mengt;

dat bij den werkelijken aanval (in de uitvoerige beschrijving no. 4) zij geschud wordt (uitzondering in no. 9, waar gesproken wordt van het omhoog houden van de aegis). Deze aanval kan in 2 verondersteld worden, in 3, 5 en 7 wordt de werking niet uitvoerig beschreven; zij blijven dus in dit geval buiten beschouwing;

uit *c*), dat zij den moed opwekt (1), en de strijders bijstaat (5 en 9) door de vijanden te verschrikken (4, 5, 9);

uit *d*), dat zij om de schouders (3, 6) of in de hand wordt gedragen (5);

uit *e*), dat zij door goden wordt gebruikt: Zeus (2, 5), Athene (1, 3, 7, 9), Apollo (4) en éénmaal Achilleus wordt omgehangen (6). Dit laatste is verklaarbaar, doordat alles zich heeft geconcentreerd op het verschijnen van Achilleus. Bovendien had Zeus den Trojanen reeds de overwinning toegezegd (5): daarom zal Athene niet persoonlijk ingrijpen, maar dezen tusschenweg kiezen.

Ook dit moet nog worden opgemerkt, dat Zeus niet persoonlijk met de aegis in den strijd verschijnt; in 2 wordt slechts een veronderstelling uitgesproken en in 5 beperkt Zeus zich tot verschijnselen van uit de verte. Op grond van deze gegevens is het mogelijk als algemeene formule op te stellen:

De aegis is een goddelijk oorlogswerktuig, dat om de schouders óf in de hand wordt gedragen, geschud wordt om schrik te verspreiden óf gedragen om op te wekken tot of aan te voeren in den strijd.

Voordat vanuit dit punt de navorsching in een of andere richting wordt voortgezet, is het geboden zich op de hoogte te stellen van de uitkomsten, die het etymologisch onderzoek betreffende het woord αἰγίς oplevert.

CAPUT II

DE ETYMOLOGIE

(Litteratuur: W. Christ: Grundzüge der Griechischen Lautlehre. Leipzig. 1859. pag. 44; G. Curtius: Grundzüge der Griech. Etym. Leipzig. 1866. s.v. *αἰγίς* ; W. Prellwitz: Etym. Wörterbuch. Göttingen. 1892. s.v. *αἰγίς* ; A. Thumb: Indo-Germ. Forschungen. 1903. pag. 345; J. Mansion: Les Gutturales grecques. Gand-Paris. 1904; E. Boisacq: Dictionnaire Etym. de la langue grecque. Heidelberg-Paris. 1916. pag. 20/1; F. Muller: Grieksch Woordenboek. Groningen-den Haag. 1926. s.v. *αἰγίς*. — Verder in: Beiträge zur Kunde der Indo-Germ. Sprache: art. Fick. no. 1. pag. 320; Müller. no. 13. pag. 311; Wiedemann. no. 28. pag. 49.)

Twee stammen komen voor de woordvorming in aanmerking. In de eerste plaats het Grieksche *αἰγ-*: geit, Skr. ajâ, Lit. ožỹs, Arm. aic, Got.: gaits, Lat. haedus, waardoor men tot het Indo-Germ. grondwoord: aiĝ is gekomen.

Ten tweede kent men een stam: *αἰγ*, teruggaande tot het Skr. ej of éjati = snel bewegen, die teruggevonden wordt in: *αἶγες* golven, (Artemidorus 2 : 12 *καὶ γὰρ τὰ μεγάλα κύματα αἶγας ἐν τῇ συνηθείᾳ λέγομεν*. Hesychius: s.v. *αἶγες· τὰ κύματα. Δωριεῖς.*) *καταιγίς* = rukwind, *ἐπαιγίζειν* = aanstormen (Ilias B: 148, Od. o: 293) en volgens sommigen in: *αἴγλη* = glans, *αἰγανέη* = werpspeer, *αἰγιαλός* = strand en misschien ook in: *ἀΐσσω*, dat een stormachtige beweging aanduidt (waarmee weer *πολυάϊξ* (Ilias E: 811 e.a.) = hevig jagend, *ἄϊκας ἀνέμων* (Ap. Rh.: 4, 820) samenhangen) en in stedennamen als *Αἰγαί* in Achaia, op Euboea en Sicilië.

Er heerscht oneenigheid over de vraag of voor de beteekenis „geit" en „snel bewegen" (het laatste wordt speciaal voor atmospherische verschijnselen gebruikt) deze twee stammen gescheiden moeten blijven of dat de eerste beteekenis uit de tweede is voortgekomen en dus beide tot hetzelfde grondwoord teruggaan. Ten gunste van het laatste spreekt een serie dierbenamingen, samengesteld door Pers-

son [1]), waaruit blijkt, dat dierennamen vaak gevormd worden naar aanleiding van kenmerkende eigenschappen. Een geit kan zeker worden omschreven door: een zich-snel-bewegend of spring-dier [2]).

Uitgaande van den stam *αἰγ-* geit, komt men tot de beteekenis: geitevel. Het gewone suffix ter aanduiding van een dierenvel is: *-ειη, -εη* of *-η*, afgeleid van de adj. uitgang *-ειος*, met verzwegen *δορά*. Zoo vindt men bij Homerus: *παρδαλέη* = pantervel (Il. Γ: 17; K:29); *λυκέη* = wolfsvel (Il. K: 452); *κυνέη* = hondevel (Il. K: 259); *βοείη* = runderhuid (Il. Λ: 843) of *βοέη* (Od. φ: 2, 142). De Thesaurus Gr. L. geeft verder o.a.: *λεοντέη* of *λεοντῆ* = leeuwenhuid; *ἀλωπεκέη* en *-κῆ* = vossenhuid; *ἀρκτῆ* = berenhuid; *μοσχέη* en *μοσχῆ* = kalfshuid; *νεβρῆ* = hertenhuid. Van *αἴξ* afgeleid is het adj. *αἴγειος* o.a. Il. Γ: 247, Od. ζ: 78; ω: 231 en het subst. *αἰγέη* bij Herod. 4: 189 en *αἰγῆ* bij Pollux Onom. 4: 118 (zie hieronder).

Maar ook wordt het suffix *-ις* aangetroffen, zij het dan niet bij Homerus. Het vel van een jong hert, als kleed van Bacchus en de Bacchanten, heet: *νεβρίς* > *νεβρός*; Eurip. Bacch. 24: *νεβρίδ' ἐξάψας χροός* (cf. ibid. 111; 137). Pollux On. 4: 118: *ἡ δὲ σατυρικὴ ἐσθὴς νεβρίς, αἰγῆ*. Het vel van een lam is: *ἀρνακίς*> gen. *ἀρνός* = lam (Arist. Nub. 729/30). Vossenhuid: *ἀλωπεκίς* > *ἀλώπηξ* = vos: Xen. An. 7: 4: 4, gezegd van de mutsen der Thracische soldaten. Zeer waarschijnlijk is de beteekenis van *βασσαρίς* = vossenhuid (cf. Thes. G. L. s.v. *βασσάρα, βασσαρίς, βασσαρεύς*) > *βασσάρα* (= vos) (cf. Dict. des Antiq. s.v. Bassara) [3]). *βυρσίς*, Hesych. *δέρμα*. Ook het woord *αἰγίς* zelf heeft onmiskenbaar de beteekenis van geitevel bij Eur. Cycl. 357—360: *ὡς ἕτοιμά σοι / ἑφθὰ καὶ ὀπτὰ καὶ ἀνθρακιᾶς ἄπο χναύειν, / βρύκειν, κρεοκοπεῖν μέλη ξένων, / δασυμάλλῳ ἐν αἰγίδι κλινομένῳ*. De Thes. teekent hierbij aan: pellis caprina cruda, in qua cibi coquebantur; een geitevel dus, dat als gewoon gebruiksvoorwerp dienst doet.

Uitgaande van den wortel *αἰγ* = snel bewegen, heeft men aan de aegis de beteekenis: „stormwind" of „donderwolk" toegeschreven. De laatste verklaring moet etymologisch worden uitgeschakeld, want nooit heeft men aan een wolk deze of dergelijke benaming gegeven.

---

1) Beiträge zur Indo-Germ. Wortf. pag. 1004/5. Uppsala. 1912.

2) Pape's Handwörterb. d. Gr. Spr. :*αἴξ* — die Ziege. *ἀΐσσω* : die Springerin.

3) cf. Thes. G. L.: Potuit Lydis et Thracibus commune hoc fuisse vestimentum atque ex pellibus vulpinis confectum fuisse. Verg. *λεβηρίς* in Th. G. L.: exuviae, pellis deposita.

Zij is tot stand gekomen onder invloed van de atmospherische beteekenis, die men aan de aegis wilde toekennen (cf. pag. 33). De eerste vindt een bevestiging in *καταιγίς* (zie hierboven) (cf. *καταιγίζειν* en *ἐπαιγίζειν* = het plotseling neer- of losstormen van de wind) — plotseling neerstrijkende storm, bijv. Arist. *περὶ κοσμοῦ*: *τῶν γε μὴν βιαίων πνευμάτων καταιγὶς μέν ἐστι πνεῦμα ἄνωθεν τύπτον ἐξαίφνης*. Dan kende de oudheid nog het woord *αἰγίς* als een terminus technicus voor een bijzonder soort bliksemverschijnsel: een vurige bol [1]), bijv. Arrianus bij Stob. Ekl. I. pag. 237: 6 e.v.: *αἰγίδες ὅσοι ἐν συστροφῇ ἀέρος καταφέρονται*. Aristides 38 : 487 : 14 : *ὁ δ' ὥσπερ τυφὼς ἢ πρηστὴρ ἐμπεσὼν ἐλαύνει κατάκρας αἰγίδι λαμπρᾷ πάντα τὰ πράγματα*. Dergelijke *αἰγίδες* zullen zeer waarschijnlijk ook bedoeld zijn door Aesch. Choeph. 588:

πεδαίχμιοι
λαμπάδες πεδάοροι,
πτανὰ δὲ καὶ πεδοβάμονα κἀνεμοέντ' ἄν
αἰγίδων φράσαι κότον [2])

in aansluiting met de tevoren genoemde *λαμπάδες πεδάοροι* en wegens het toegevoegde *ἀνεμοέντα* .... (*κότον*) te vergelijken met de hierboven aangehaalde woorden van Arrianus: *ἐν συστροφῇ ἀέρος* [3]).

Er zijn dus deze drie mogelijkheden [4]) uit etymologisch oogpunt:

1) de aegis is, gelijk in een ander geval voorkomt en in overeenstemming met gelijke suffixen bij woorden met gelijke beteekenis, een geitevel;

of is 2) steunend op *καταιγίς* en misschien op andere op pag. 16 genoemde woorden: de stormwind;

of is 3), evenals de meer in dien zin gebruikte *αἰγίς*, een vurige luchtverschijning.

Wordt nu in de verkregen aegisformule „goddelijk oorlogswerktuig" vervangen door „geitevel", dan past het daarin voorloopig wat de wijze van dragen aangaat; alleen rest nog de groote vraag:

---

1) Th. H. Martin: La foudre chez les anciens. Paris. 1866. pag. 178, 188, 189, 283.

2) ed. Wilamowitz.

3) Het is zeer de vraag, of dit *αἰγίς* gelijk gesteld mag worden met *κατάξ* of *καταιγίς*, zooals de Grammatici doen.

4) De verklaring uit *αἰγανέη* (Prellwitz, Boisacq): lans van eikenhout (te vergelijken: met *μελίη*: esch, speer), zoodat de aegis een schild van eikenhout zou zijn, is op zichzelf reeds in flagranten strijd met het Homerische wapenmateriaal en zijn terminologie en wordt ook, voor zoover bekend, door niets bevestigd en door niemand aanvaard.

waarom een geitevel daartoe gebruikt werd. Zoo is het niet met de andere verklaringen: een stormwind of een vurige luchtverschijning om de schouders hangen of in de hand nemen gaat niet; men zal dit langs een omweg moeten verklaren of liever gezegd: de aegis moet dan een symbool zijn.

In ieder geval geven beiden, Homerus en de etymologie, tezamen beschouwd nog geen bevredigende uitkomst. Ongetwijfeld veronderstelde het Homerische lied, voor zoover wij dit kennen, bij de toehoorders een volkomen bekend-zijn met dit goddelijk instrument: het was niet noodig het in alle bijzonderheden te beschrijven. De latere schrijvers gaan, wanneer zij de aegis noemen, middellijk of onmiddellijk terug op Homerus of putten hun kennis uit de weergave, die de kunst bracht. Derhalve is het gewenscht eerst na te gaan, hoe de kunst zich de aegis dacht, voor een verdere bespreking der andere schriftelijke bronnen volgt.

CAPUT III

DE AEGIS IN DE KUNST

Het beginpunt der Grieksche kunst ligt vele eeuwen later dan de cultuur, waaraan het Homerische epos zooveel herinneringen bewaart. Nog steeds is het een open vraag, die soms tot al te heftige polemiek uitlokte, of beide perioden geheel en al gescheiden zijn óf dat er in een of ander opzicht verband gelegd kan worden. Vooral op het gebied der ceramiek, waar het materiaal het rijkst is en de tegenstellingen het meest naar voren treden, speelt zich de strijd af. Aan de eene zijde zijn daar de Myceensche vazen met hun natuurgetrouwe of schoon-gestyleerde motieven, ontleend aan planten- en dierenwereld, vol leven en kleur; aan de andere zijde de starre lijnversiering van den geometrischen stijl, die in de 10e eeuw v. Chr. o.a. in Attika en Boiotia optreedt na de verdwijning der Myceensche cultuur. Het groote probleem is, of deze laatste stijl een voortzetting is van een kunstrichting, die als onderstroom reeds in vroegere tijdperken en ook gedurende den bloeitijd der Myceensche cultuur aanwezig was óf aanknoopingspunten aanwijst met decoratieve motieven uit den tijd van het verval der Aegaeische beschaving. De beeldende kunst echter kent dit vraagstuk niet. De Myceensche evenmin als de Cretische kunst had vrij staande beeldhouwwerken, waaraan de Grieksche zoo rijk is, hetgeen te verklaren is uit het karakter van den toenmaligen godsdienst, die geen tempels als verblijfplaats der goden kende. Het blijft beperkt tot kleine, ivoren en bronzen beeldjes, waarvan men niet weet, of ze al of niet godsdienstige waarde hebben [1]). Inderdaad kan van de Grieksche beeldhouwkunst worden gezegd, dat ze een zelfstandige schepping is, wier ontwikkeling van den beginne af aan zoo goed als op den voet kan worden nagegaan.

De aegis is weergegeven op vazen en beeldhouwwerken. De laatsten toonen de oudste vormen; want ook de aegis heeft haar geschiedenis, aanvangend bij min of meer primitieve vormen, eindigend in een

---

1) Over de vraag of Homerus zelf beelden gekend heeft cf. Helbig: Das Hom. Epos (1884) : 310. Reichel: Vorhell. Götterkulte (1897): 52; Bethe: Homer, I 1914), p. 231; II (1922), p. 311 e.v.; Cauer: Grundfr. (1923) : 91.

hooge mate van verfijning. Uitvoerig is hierover geschreven door Fr. Wagner in „Die Aigis in der Griechischen Kunst" [1]). Hij verklaart — en dit is van zeer veel belang voor het vaststellen van de verhouding tusschen de Homerische en de kunst-aegis —, dat haar oudste weergave in de Grieksche kunst geschiedde zonder aanknooping met een of ander, reeds voorhanden voorbeeld. Doordat zij op zoovele wijzen door kunstenaarshanden is gevormd en vervormd, is het hem mogelijk een classificatie op te stellen van de verschillende modellen. Hij onderscheidt twee hoofdgroepen: de „Waffenaigis" als ouderen vorm en de daaruit voortgekomen „Schmuckaigis", die haar beste bewerking bij Phidias (Athene Parthenos) vond. In den ontwikkelingsgang van beide groepen is duidelijk waar te nemen, hoe de kunst zich van het eenmaal gegeven onderwerp meester maakt, om het meer en meer te vervormen, zoodat het schier onherkenbaar wordt in vergelijking met het uitgangspunt. De oorspronkelijke lijnen gaan verloren bij het zoeken naar aanpassing aan het beeld, waarvan de aegis een deel is. Steeds zijn er bij de aesthetische bewerkingen van gegeven voorstellingen heel veel factoren, die het oorspronkelijke schuil kunnen doen gaan, zooals bijv.: de persoonlijkheid van den kunstenaar, zijn phantasie, het milieu, waarin hij leeft, zijn tijdsomstandigheden, het materiaal, het doel van het kunstwerk, enz. De aesthetica is wel onderhevig aan een menigte van invloeden, maar heeft zeer weinig vaste stelregels. Vandaar, dat haar theorie uiterst subtiel is. In de Grieksche kunst zijn meer voorbeelden van een dergelijk schuilgaan als met de aegis het geval is, zoodat de archaeologische interpretatie voor de moeilijkste vragen komt te staan. Men denke slechts aan het Aeolisch en Jonisch kapiteel en aan de triglyphen: de oorspronkelijke bedoeling en de geheele ontwikkelingsgang van beide kan niet worden vastgesteld. Ook de aegis is als kunstvoorwerp niet aan vervorming ontkomen.

Het is niet noodig in te gaan op ondergeschikte bijzonderheden van de aegis als kunstproduct: immers het doel is voorloopig een algemeen gegeven te verkrijgen. Het is wel duidelijk, dat díé aegisafbeeldingen het meest van belang zijn, waarbij de kunstenaar het minst geïdealiseerd heeft, m.a.w.: de oudste afbeeldingen. Zij benaderen het dichtst het moment, waarop een kunstenaar de aegis schiep, zooals deze in zijn voorstelling leefde en waarop het weergeven in eenvoudige vormen van hetgeen gezien of gedacht is alle inspanning en aandacht vraagt van de modelleerende hand en deze

1) Diss. München 1915.

alsnog van een min of meer groote afwijking weerhoudt. Wagner en anderen komen tot deze stellige conclusie [1]): de oudste afbeeldingen (eind 6e eeuw) geven de aegis in den vorm van een vrij langen mantel, die vastgehouden wordt op de borst, maar langs den rug omlaag hangt. Later worden rug én borst er mee bedekt. Zij wordt korter en korter en krijgt het model van een pèlerine, die het halve bovenlichaam bedekt. Als „Schmuckaigis" is zij dan eindelijk een borststuk geworden. Zij wordt steeds kleiner, terwijl de nadruk meer en meer op het Gorgoneion wordt gelegd. Reeds bij oude afbeeldingen kan worden opgemerkt, dat een slip van de aegis over den linkerarm is opgenomen [2]). Als Athene handelend wordt voorgesteld, vooral in de Gigantomachie tegenover Enkelados, strekt zij met de linkerhand de aegis uit bij wijze van schild [3]).

De vergelijking van deze resultaten met de vroeger verkregen gegevens leert, dat 1°) de mantelvorm der kunst aansluit bij de etymologische beteekenis van geitevel en 2°) met de Homerische formule overeenstemt *a*) stellig hierin, dat zij om de schouders gedragen wordt, maar *b*) betwijfelbaar ten opzichte van het dragen in de hand, tenzij de afbeeldingen, waarbij Athene een slip van de aegis over haar arm draagt of met de eene hand haar naar voren houdt, het ἐν χείρεσσι moeten verklaren. Maar dit is hierom aanvechtbaar, omdat deze Homerische woorden nauw samenhangen met het 3°) negatieve resultaat der onderlinge vergelijking: het idee van geschud-worden, hetgeen volgens Homerus het cardinale punt der aegis is, wordt door geen enkele afbeelding opgewekt. Het is duidelijk, dat aan dit schudden het ter-hand-nemen moet voorafgaan. Voor de andere etymologische verklaringen blijven dezelfde moeilijkheden, echter in versterkte mate, bestaan, nu de mantelvorm, die ook als symbool verklaard zou moeten worden, er tusschenin is getreden.

1) P. W. s.v. aigis; Bader: 586; Dar.-S. s.v. aegis.

2) Bader: 586/7.

3) Wagner: 30; cf. een vaas van Aristophanes bij Lamer. Gr. Kult. im Bilde, afb. 78.

CAPUT IV

DE OPVATTING VAN GRIEKSCHE EN ROMEINSCHE SCHRIJVERS AANGAANDE DE AEGIS

Dat het gewenscht is om, vóór de behandeling van andere schriftelijke bronnen [1]), te weten, hoe de kunst de aegis weergeeft, blijkt duidelijk uit de volgende passage in Herodotus' beschrijving (4 : 188, 189) der Libysche gewoonten:

θύουσι δὲ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ μούνοισι. τούτοισι μέν νυν πάντες Λίβυες θύουσι, ἀτὰρ οἱ περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην νέμοντες τῇ Ἀθηναίῃ μάλιστα, μετὰ δὲ τῷ Τρίτωνι καὶ τῷ Ποσειδέωνι. τὴν δὲ ἄρα ἐσθῆτα καὶ τὰς αἰγίδας τῶν ἀγαλμάτων τῆς Ἀθηναίης ἐκ τῶν Λιβυσσέων ἐποιήσαντο οἱ Ἕλληνες· πλὴν γὰρ ἢ ὅτι σκυτίνη ἡ ἐσθὴς τῶν Λιβυσσέων ἐστὶ καὶ οἱ θύσανοι οἱ ἐκ τῶν αἰγίδων αὐτῇσι οὐκ ὄφιές εἰσι ἀλλὰ ἱμάντινοι, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ τὠυτὸ ἔσταλται. καὶ δὴ καὶ τὸ οὔνομα κατηγορέει ὅτι ἐκ Λιβύης ἥκει ἡ στολὴ τῶν Παλλαδίων· αἰγέας γὰρ περιβάλλονται ψιλὰς περὶ τὴν ἐσθῆτα θυσανωτὰς αἱ Λίβυσσαι, κεχριμένας ἐρευθεδάνῳ, ἐκ δὲ τῶν αἰγέων τούτων αἰγίδας οἱ Ἕλληνες μετωνόμασαν.

Volgens hem is derhalve de aegis ontleend aan de kleederdracht der Libysche vrouwen. Hoe hij hiertoe komt, is aldus te beredeneeren: hem moet zijn opgevallen eenerzijds het verschil tusschen de Libysche en de gewone Grieksche, vrouwelijke kleederdracht (het: *τὰ δὲ ἄλλα πάντα* moet wel slaan op de snit en de wijze van dragen der *αἰγέη*), anderzijds de overeenkomst der Libysche kleedij met die van Athene. De veelvuldige verschijning der *αἰγέη* bij de eersten en het enkele geval van Athene verleidt Herodotus tot de voor hem begrijpelijke conclusie [2]). De genoemde dracht is wel historisch juist. Bates [3]) althans constateert, dat nu nog in Nubië en Midden-Afrika het dragen van soortgelijke kleedij met franje tamelijk gewoon is. Hij meent ook eenige gelijkenis te kunnen vaststellen tusschen oude aegis-vormen en de kleedij van een figuur op een oud, bronzen relief, gevonden te

---

1) In dit hoofdstuk worden slechts die passages besproken, die de aegis op een onderling-verschillende wijze belichten.

2) cf. How—Wells: Comm. on Herod. a.h.l. Oxford 1926.

3) pag. 128.

Ghadames (een stadje in de Sahara), nl.: een zittende vrouw met in de hand een palmtak en over den arm een slip dragend waarschijnlijk van een korte schouderbedekking. Erg sprekend is de overeenkomst overigens niet. Wat de kleur der *αἰγέη* aangaat: volgens Talboys—Wheeler [1]) werd er nog in de vorige eeuw in Tripolis handel gedreven in roodgekleurde huiden. Wells merkt op [2]): „Vermillion is still a favourite colour in North-Africa" [3]). Ten slotte deelt Hippocrates mede [4]), dat in Afrika vaak kleeding van geitehuiden gedragen werd. Het verschil tusschen de kleedij der Libysche vrouwen en die van Athene bestaat, zegt Herodotus, hierin, dat bij de eersten de *ἐσθής* (wel correspondeerend met de *πέπλος* van Athene) „*σκυτίνη*" is en de *αἰγέη* „*θύσανοι ἱμάντινοι*" heeft. Tegenover het *σκυτίνη* wordt voor Athene's *ἐσθής* niets, tegenover de *θύσανοι ἱμάντινοι*, de *ὄφιες* van de aegis gesteld. Het eerste verschil is van geen belang, daar het niets zegt van de aegis zelf. Het tweede is een versiering, waaraan de kunst debet is, want Homerus kent geen aegis-slangen. Belangrijker is de verandering van *αἰγέη* tot *αἰγίς*, die Herodotus eraan toevoegt, want zij bewijst, dat hij in de aegis geen geitevel ziet. Immers hij wil verklaren, waarom het bijzondere kleedingstuk van Athene *αἰγίς* heet en verwijst naar een gelijksoortige dracht van geitevel. Naar deze stof is de aegis genoemd. Die omweg was totaal overbodig geweest, indien hij ook Athene's aegis van geitevel gemaakt dacht. Voor Herodotus stemmen vorm en stofnaam overeen, maar niet de stof zelf.

Eustathius schrijft in aansluiting met deze passage het volgende [5]):

τὸ δὲ, πλὴν ὅτι σκυτίνη ἡ ἐσθὴς τῶν Λιβυσσῶν, δηλοῖ τὰς παῤ Ἕλλησιν αἰγίδας ἐν ἀγάλμασι, τυχὸν Διὸς ἢ Ἀθηνᾶς, ὑφαντὰς ἢ πλεκτάς τινας εἶναι καὶ οἷον σαγοειδεῖς μαλλωτάς, τυχὸν μὲν ἐξ εὐπορίστου ὕλης, τυχὸν δὲ καὶ ἐκ τιμιωτέρας· οὐ μὴν αὐτόχρημά αἰγᾶς ἤτοι αἰγίδας, ὅ ἐστιν αἰγῶν δοράς. Σημείωσαι δὲ ὅτι οὐ μόνον αἰγίδες τὰ ῥηθέντα λέγονται, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ἡ λέξις δηλοῖ. Αἴλιος μὲν γὰρ Διονύσιός φησιν· αἰγὶς τὸ ἐκ τῶν

1) Geogr. of Herod. London. 1854. a.h.l.

2) Comm. on. Her. a.h.l.

3) cf. Exodus 25 : 5 en 35 : 7.

4) De morb. sacr. p. 302 over Midden-Afrika: *ἐν αἰγείοισι δέρμασι κατακείονται, καὶ κρέασι αἰγείοισι χρῶνται, ἐπεὶ οὐκ ἔχουσι οὔτε στρῶμα, οὔτε ἱμάτιον, οὔτε ὑπόδημα ὅ τι μὴ αἰγειόν ἐστιν· οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῖς ἄλλο προβάτιον οὐδὲν ἢ αἶγες καὶ βόες.* Cf. Wesselius: Adn. ad Her. 4 : 188—190 en Mela de Chorograaf 1 : 41: over de Cyrenaïca: primores sagis velantur, vulgus bestiarum pecudumque pellibus.

5) Ad. Il. E.: 738, pag. 603 reg. 11 e.v.

στεμμάτων δίκτυον, Παυσανίας δὲ τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων πλέγμα καὶ το διὰ τῶν στεμμάτων πεπλεγμένον δίκτυον. καὶ αὐτοὶ μὲν οὕτω· οἷον δὲ ἔργον ἡ τοιαύτη αἰγὶς, οὐκ ἐδήλωσαν σαφῶς. εἰκὸς δὲ τά τε εἰρημένα στέμματα ἐξ ἐρίων εἶναι κατὰ τὸ στέμματα ξήνασα[1]), καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν δὲ πλεκόμενα μὴ αὐτόχρημα δίκτυα γίνεσθαι ἁλιευτικά, ὁποῖα δὲ τὰ εἰς ζώνην παρὰ τοῖς ὕστερον χρήσιμα, οἷς ἐπανθοῦν τι χνοῶδες ἐν τῷ γναφεύεσθαι ἀποτελοίη ἂν αἰγιδοειδῆ αὐτά.

Eustathius leidt uit het gegeven, dat de *ἐσθής* „σκυτίνη" heet, af, dat de aegis niet van leder is vervaardigd en beschouwt derhalve de aegis als een deel der *ἐσθής* tegen Herodotus' bedoeling in. Overigens is de uitkomst gelijk. Belangrijker zijn de door hem naar voren gebrachte mededeelingen van Dionysius en Pausanias, dat *αἰγίδες* ook *δίκτυα* (d.i. netten, in het bijzonder voor de jacht en vischvangst) kunnen zijn, vervaardigd van *στέμματα*.

Eustathius vindt de uitdrukking *δίκτυα* niet duidelijk. Waarschijnlijk, zoo zegt hij, is in het algemeen „netwerk" bedoeld, (*τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων πλέγμα* zegt Paus.), ook de stof, die het uiterlijk ervan heeft[2]). Hiermede wil hij op de mogelijkheid wijzen, dat de aegis zou zijn gemaakt van wollen draden of banden, die netvormig ineen zijn geknoopt (*τὰς αἰγίδας .... ὑφαντὰς ἢ πλεκτάς τινας εἶναι*).

Hesychius s.v. *αἰγίς· ὅπλον ἐξ αἰγοῦ. καὶ τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων διαπεπλεγμένον δίκτυον* geeft eveneens twee beteekenissen aan voor aegis, maar beweert toch, dat dé aegis van geitevel is gemaakt, waarmee ook overeenkomt zijn aanteekening bij *αἰγίδες· [καταιγίδες οἱ ἄνεμοι]. Αἰσχύλος·* (Cho. 593) *ὁ δ' αὐτὸς ἐν Ἠδωνοῖς καὶ τὰς νεβρίδας οὕτω λέγει*[3]). Dezelfde lexicograaf deelt s.v. *αἰγίς* mede: *Νυμφόδωρος δὲ καὶ τὸν θώρακα αἰγίδα λέγεσθαί φησιν ὑπὸ Λακώνων.* Hiermee valt te vergelijken Eurip.Ion: 989 e.v. over de Gigantomachie:

989 *Κρέουσα: ἐνταῦθά Γοργόν' ἔτεκε Γῆ, δεινὸν τέρας.*
990 *Παιδαγωγός: ἢ παισὶν αὐτῆς σύμμαχον, θεῶν πόνον;*
991 *Κρ. ναί καί νιν ἔκτειν' ἡ Διὸς Παλλὰς θεά.*
994 *Παι. ἆρ' οὗτός ἐσθ' ὁ μῦθος, ὃν κλύω πάλαι;*
995 *Κρ. ταύτης Ἀθάνα δέρος ἐπὶ στέρνοις ἔχει.*
996 *Παι. ἣν αἰγίδ' ὀνομάζουσι, Παλλάδος στολήν;*

---

1) Eur. Orest. 12.
2) cf. Harrison: 257 e.v.
3) cf. Scholia bij Choeph. 593. ed. Dindorf; Nauck: Fr. Tr. Gr. *Ἠδωνοὶ* fr. 62; Suidas. s.v. *αἰγίδας* en Bekker: Anecd. p. 354. s.v. *αἰγίδες*.

997 *Κρ. τόδ' ἔσχεν ὄνομα θεῶν ὅτ' ἦλθεν εἰς δόρυ.*
992 *Ιιαι. ποῖόν τι μορφῆς σχῆμ' ἔχουσαν ἀγρίας;*
993 *Κρ. θώρακ' ἐχίδνης περιβόλοις ὡπλισμένον.*

Aldus luidt de transpositio van Kirchhoff. Wilamowitz [1]) laat den oorspronkelijken tekst staan, zoodat de Gorgo de benaming van „aegis" krijgt en den vorm van een harnas zou hebben gehad, een vreemde mythologische afwijking, die nergens aanknoopingspunten vindt. Overigens blijft het resultaat hetzelfde nl. de aegis is een *θώραξ*. Diodorus [2]) heeft deze geschiedenis ongeveer overgenomen [3]), wanneer hij schrijft, dat Athene een alles-vernielend monster doodde: *καί τὴν δορὰν αὐτοῦ περιαψαμένην φορεῖν τῷ στήθει, ἅμα μὲν σκέπης ἕνεκα . . . . ἅμα δ' ἀρετῆς ὑπόμνημα.*

Eratosthenes [4]) noemt de aegis in het algemeen een *ὅπλον*:

ἐλθόντος δὲ τοῦ παιδὸς (= Zeus) *εἰς ἡλικίαν καὶ μέλλοντος Τιτᾶσι πολεμεῖν, οὐκ ἐχοντος δὲ ὅπλα, θεσπισθῆναι αὐτῷ τῆς αἰγὸς* (= Amaltheia) *τῇ δορᾷ ὅπλῳ χρήσασθαι διά τε τὸ ἄτρωτον αὐτῆς καὶ φοβερὸν καὶ διὰ τὸ εἰς μέσην τὴν ῥάχιν Γοργόνος πρόσωπον ἔχειν* [5]).

Schol. A ad Il. B: 157: [6]) *αἰγιόχοιο*] *αἰγίς ἐστιν ὅπλον Ἡφαιστότευκτον Ζεὺς Κρόνου καὶ Ῥέας γενόμενος ἐν Κρήτῃ ἐπεκλήθη αἰγίοχος διὰ τὸ αὐτόθι ὑπὸ αἰγὸς τραφῆναι. ἢ ὥς τινές φασι, διὰ τὸ αἶγα ἀνελόντα τὴν μὲν δορὰν ἀμφιέσασθαι, τοῖς δὲ κέρασιν εἰς τόξον χρήσασθαι· ὅθεν καὶ αἰγιδόκον τόπον τινὰ ἐν Κρήτῃ καλεῖσθαι· ἱστορεῖ Εὐφορίων.*

Schol. A ad Il. O: 229: *πολεμούντων δὲ αὐτὸν* (= Zeus) *τῶν Τιτάνων Θέμις συνεβούλευσε τῷ τῆς Ἀμαλθείας δέρματι σκεπαστηρίῳ χρήσασθαι· εἶναι γὰρ αὐτὴν ἀεὶ φόβητρον.*

Volgens deze verklaringen is de aegis de huid van een of ander monster, een geit of van de geit Amaltheia door Zeus of Athene als verdedigingswapen gebruikt. Langs dezen weg is men gekomen tot de opvatting van een schild: Eust. ad. Il. O: 308 *ἔχε δ' αἰγίδα θοῦριν, ἣν ἀσπίδι τινὲς γράφουσι* [7]).

---

1) Ion. Berlin. 1926.
2) 3 : 69.
3) Wilam. Ibid.
4) Cat. 13. cf. ook Hes. *αἰγίοχος· αἰγιδοῦχος, ὁ τὴν αἰγίδα ἔχων. αἰγὶς δὲ ὅπλον* en hierboven: *ὅπλον ἐξ αἰγοῦ.*
5) cf. Hyginus Astr. 2 : 13 en P. W. s.v. aigis.
6) Ed. Dindorf.
7) cf. Lact. Inst. 1 : 21. August. Euangel. 1 : 23 : 31: scutum illud Jovis, quod appellant aegida; Mart. 9 : 20, 10 e.a.

In het algemeen ligt in het voorgaande opgesloten, dat de aegis een verdedigingswapen is, hetgeen toch wel weinig overeenkomt met Homerus' voorstelling. Het vreeswekkende, dat bij hem een voorname plaats inneemt, wordt hier en daar ingeschoven door te wijzen op het Gorgoneion of op het feit, dat het dier, waarvan de huid genomen is, schrikwekkend is. Een geheel andere richting echter ten opzichte van het vreeswekkende nemen de verklaringen, die haar steun zoeken in de andere etymologische afleidingen van *αἰγίδες* als: *καταιγίδες οἱ ἄνεμοι* (Hesychius, zie pag. 25) en *αἰγίς· ὀξεία πνοή* (Hes.). Vooral de Latijnsche schrijvers doen het optreden van de aegis gepaard gaan met atmospherische verschijnselen, zoodat de aegis tot doel zou hebben storm, regen of donder te verwekken [1]). Servius combineert deze beteekenissen met die van harnas en geitevel in de volgende twee aanteekeningen: ad Verg. 8 : 435: aegis proprie est munimentum pectoris aureum, habens in medio Gorgonis caput; quod munimentum si in pectore numinis fuerit, aegis vocatur, si in pectore hominis, sicut in antiquis imperatorum statuis videmus, lorica dicitur; en ad Verg. 8 : 354: nam aegida, id est pellem Amaltheae caprae, a qua nutritus est, in sinistra Jupiter tenet. sane Graeci poetae turbines et procellas *καταιγίδας* appellant, quod haec mota faciat tempestates [2]).

Samenvatting:

Herodotus' meening, dat de aegis geen geitevel zou zijn, is hierdoor verklaarbaar, dat hij (volgens zijn eigen woorden) uitgaat van de Athenebeelden. Hij kende de overgangsvormen van „Waffenaigis" tot „Schmuckaigis", naderend tot het model door Phidias geleverd. Dit doet niet aan een geitevel denken, eerder aan het: *ὑφαντὰς ἢ πλεκτάς τινας - καὶ οἷον σαγοειδεῖς μαλλωτὰς* van Eustathius. Diens verklaring van aegis als in het algemeen: een of andere stof, die het uiterlijk heeft van een netwerk, vindt bevestiging in het door Dionysius en Pausanias toegevoegde: *ἐκ στεμμάτων + πλέγμα*; want *στέμματα* sluiten een gewoon visch- of jachtnet uit. De afbeeldingen doen soms wel aan een netwerk denken, maar de beslissing of de *αἰγίς* en het bedoelde *δίκτυον* identiek zijn, moet tot later worden opgeschort (zie pag. 96). In ieder geval staat dit vast, dat de antieke

1) Ook Eust., de allegoricus, beschouwde de aegis als donderwolk, bijv. ad Il.: 593 e.v.

2) cf. Silius Ital. 9 : 478; 12 : 720; Seneca: Ag.: 528 e. v.; Mart. 7 : 1, 3 e.a.

schrijvers bijna algemeen in de aegis een dierenvel zagen, dat diende als afweermiddel: harnas of schild, waaraan speciaal de Latijnsche schrijvers het opwekken van atmospherische verschijnselen toeschreven. Daar de hedendaagsche opvattingen, die in het volgende hoofdstuk besproken zullen worden, hierop steunen, gelijk blijken zal, kan tegelijk met deze bespreking beoordeeld worden in hoeverre de voorgaande verklaringen juist zijn.

CAPUT V

DE HEDENDAAGSCHE OPVATTINGEN

Alvorens tot een bespreking hiervan over te gaan, is het voor een goed overzicht dienstig een opsomming te geven van de voorwaarden, waaraan een verklaring van de Homerische aegis moet voldoen, alsook van de mogelijke kenmerken, die haar zouden kunnen worden toegewezen. De voorwaarden kunnen worden verdeeld in noodzakelijke (de Homerische formule, dus: „handelingen" omvattend) en bijkomstige (pass. no. 8, details, epitheta). De mogelijkheden vloeien voort uit de gegevens van etymologie en kunstgeschiedenis.

De aegis moet volgens de

I. noodzakelijke voorwaarden:
   a) om de schouders en in de hand gedragen en
   b) geschud kunnen worden tot schrikaanjaging en
   c) worden gedragen met het doel op te wekken tot of aan te voeren in den strijd.

II. bijkomstige voorwaarden:
   d) kunnen dienen tot het bedekken van een lijk ter bescherming tegen verminking en
   e) versiering kunnen dragen van franje of kwasten; *φόβος*, *ἔρις*, *ἀλκή*, *ἰωκή* en *Γοργείη κεφαλή* moeten haar op een of andere wijze kunnen worden toegevoegd.
   f) Op de aegis moeten de in de passages genoemde epitheta toepasselijk zijn en tevens de opmerking, dat Hephaistos de maker is.

III. De mogelijkheden zijn:
   g) zij heeft een mantelvorm,
   h) zij is een geitevel,
   i) zij is het symbool van den stormwind of een vurige luchtverschijning.

De hedendaagsche verklaringen kunnen worden teruggebracht tot twee groepen: de aegis A. als wapen en B. als symbool.

De eerste kan worden gesplitst in:

A. 1) schild
2) harnas
De tweede in:
B. 3) donderwolk
4) stormwind
5) bliksem
6) maan-symbool

A. 1) *Schild*

De redeneering van hen, die deze verklaring verdedigen, luidt in groote trekken als volgt [1]):

Aegis en schild worden beide om de schouders geworpen. Verg. bijv. Il. E : 738: *ἀμφὶ δ' ἄρ ὤμοισιν βάλετ' αἰγίδα* met K : 149: (= O : 479) *ἀμφ' ὤμοισι σάκος θέτο* en P : 492 *τὼ δ' ἰθὺς βήτην βοέῃς εἰλυμένω ὤμους*. Om de woorden *ἐν χείρεσσι* te begrijpen, moet gedacht worden óf aan de primitieve kleeding, bestaande uit of vervaardigd van dierenhuiden (de franje = *θύσανοι*), waarvan tot afweer een slip omhooggehouden kan worden [2]); óf aan het Myceensche achtvormige schild, gemaakt van over een geraamte gespannen dierenhuid met of zonder een laag metaal eroverheen. (Ook zou nog gewezen kunnen worden op de overeenkomst van Il. M : 138/9: *βόας αὔας ὑψόσ' ἀνασχόμενοι ἔκιον* met Od. *χ* : 297/8 (pass. 9): *Ἀθηναίη φθισίμβροτον αἰγίδ' ἀνέσχεν ὑψόθεν*). Zooals het schild een gewonde beschermt (Il. *Θ* : 331 en N : 420: *καί οἱ σάκος ἀμφεκάλυψεν*) of een doode (Il. P : 132: *Αἴας δ' ἀμφὶ Μενοιτιάδῃ σάκος εὐρὺ καλύψας*) of den strijder zelf (Il. *Π* : 360: *ἀσπίδι ταυρείῃ κεκαλυμμένος εὐρέας ὤμους;* cf. van Achilleus *X* : 313: *πρόσθεν δὲ σάκος στέρνοιο κάλυψεν*), zoo wordt van het bedekken met de aegis gezegd: *περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτεν* (pass. 8).

De beschrijving van het schild van Agamemnon in Il. *Λ* : 36 e.v.: *τῇ δ' ἐπὶ μὲν Γοργὼ βλοσυρῶπις ἐστεφάνωτο / δεινὸν δερκομένη, περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε*, herinnert vooral in het ongewone *ἐστεφά-*

---

1) Reinach 1; P. W. s.v. aigis; Stengel; H. Buttmann: Uber die Entstehung der Sternbilder, in Abh. der Kön. Ak. d. Wiss. 1826.

2) J. Murray: The Rise of the Greek Epic. Oxford 1907. p. 138. Van dergelijke huidschilden zijn voorbeelden te vinden bij verscheidene volkeren: Bates: 148 bij de Libyërs; Lippert I: 418; H. Bonnet: Die Waffen der Völker des alten Orients. Leipzig 1926: 182, 186 bij de Egyptenaren. Zie Paus. 4 : 11, 3. *θώρακα γὰρ ἢ ἀσπίδα εἶχον ἕκαστος, ὅσοι δὲ ἠπόρουν τούτων, περιεβέβλητο αἰγῶν νάκας καὶ προβάτων.*

νωτο sterk aan de bewoordingen, voor de aegis gebruikt in passage no. 3.

De epitheta δεινός, θοῦρις en σμερδαλέος worden voor het schild gebezigd (cf. Il. H : 245, Λ : 32; Υ : 162 en 260), terwijl Hephaistos ook het schild voor Achilleus maakte (Il. Σ : 369 e.v.).

Tenslotte zou op Creta een schildcultus hebben bestaan, waarin een schild als goddelijk werktuig zou passen.

Critiek:

Al deze overeenkomsten tusschen schild en aegis zijn niet absoluut. In de eerste plaats is het te veel gevergd om ἀμφιβάλλεσθαι op één lijn te moeten stellen met ἀμφιτίθεσθαι. ἀμφιβάλλεσθαι wordt gezegd van χλαίνας (Od. δ : 50), φᾶρος (Od. γ : 467), ῥάκος (Od. ζ : 178, ξ : 342), χεῖρας (Od. δ : 454, η : 142; overdrachtelijk, afgeleid van bekleeden, in de beteekenis van bouwen Od. ψ : 192); ἀμφιτίθεσθαι van wapens als κυνέη (Il. K : 272), ξίφος (Od. φ : 431). In het eerste ligt vooral opgesloten het zwierig-omhangen, in het tweede meer het omzichtig-plaatsen. Bij het beschermen verder van een doode of gewonde of van het eigen lichaam wordt van ἀμφικάλυπτω gesproken; met de aegis heet het: πάντα κάλυπτεν. Het eerste is: beschermend vóórhouden, het tweede: geheel (πάντα + περί) omgeven. Het schild van Agamemnon is met metaal bedekt, maar of χρυσείη van de aegis bedoelt, dat zij ook werkelijk van goud was of met goud bedekt, kan betwijfeld worden wegens de overdrachtelijke beteeken is, die dit adjectief zoo dikwijls bezit [1]).

Dit heeft tot gevolg, dat voor de toevoeging van φόβος enz. een andere verklaring dan gelijk van Δεῖμος en Φόβος als versiering van Agamemnon's schild, mogelijk moet zijn, waarop later wordt teruggekomen [2]). De schildcultus op Creta is nog zeer problematisch. Het schild kan misschien wel niets anders zijn geweest dan een decoratief motief [3]).

Maar behalve deze, zijn er andere, grootere bezwaren op te werpen. Van het Grieksche schild zijn drie voorname vormen te onderscheiden: het bovengenoemde primitieve kleedingstuk, waarvan een opgeheven slip tot afweer kon dienen [4]); het Myceensche achtvormige

1) cf. pag. 112/3.

2) cf. pag. 108.

3) cf. Nilsson 3 : 351 e.v.; Kern 2 : 7 rekent blijkbaar het Cretisch schildmotief tot de goddelijke σημεῖα.

4) Of men dit kleedingstuk, waarvan slechts een deel tot afweer gebruikt wordt, met schild mag betitelen, lijkt twijfelachtig; het is nog slechts een zeer vage voorlooper.

schild en het moderne Jonische ronde schild. Onder welke van deze typen moet nu de aegis worden gerangschikt? Hierover zijn de meeningen verdeeld. Dit kan ook niet anders, want het één sluit het ander uit. Als de aegis het primitieve kleedingstuk is, dan weerspreekt het de beschrijving van de Homerische pass. no. 3 in vergelijking met het schild van Agamemnon. Is zij het Myceensche of Jonische schild, dan komt men niet alleen in botsing met voorw. II*d* *περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτεν* [1]), maar vooral — en daar schuilt het voornaamste bezwaar tegen de geheele schild-verklaring — de als noodzakelijk gestelde voorwaarden *b* en *c* eischen dán wel een zéér bijzondere verklaring: schudden met een schild en vooral het zware Myceensche gedurende den strijd zelf — er vóór zou, tenminste met een licht type schild, nog zin kunnen hebben als aanmoediging, maar dan wordt de aegis juist niet geschud — is wel het laatste, wat men zich ervan voorstelt [2]). De aegis is niet gelijk het schild een verdedigingswapen [3]); integendeel, zij dient ten aanval. Nu wordt wel eens de meening geuit, dat niet zoozeer het schild den schrik verwekt, dan wel het erop afgebeelde Gorgoneion. Hiermee wordt het aanvallend karakter eenigszins verklaard, maar indien dít werkelijk de hoofdzaak zou zijn geweest, moet het toch minstens een gevoel van bevreemding opwekken, dat de dichter het Gorgohoofd zoozeer als bijzaak behandelt en het slechts éénmaal en dan nog wel zeer terloops noemt.

Résumé: De schildverklaring strookt zeer weinig met de noodzakelijke voorwaarden, laat in het onzekere, welk soort van schild er bedoeld wordt en voldoet slechts matig aan de bijkomstige voorwaarden. De eerste en tweede mogelijkheid zijn afhankelijk van de primitieve kleeding, de derde komt nog ter sprake bij B. 3.

A. 2) *Harnas* [4])

Deze beteekenis, reeds door de Grieken zelf aangegeven [5]), wordt slechts door weinigen aanvaard. Gedacht zou moeten worden aan een borstbedekking, gelijk de latere Grieksche kunst de aegis afbeeldt,

1) Stengel stelt voor: het schild zelf onder Hektor en de kwasten erover, maar dit klinkt wel erg gezocht.

2) Het *ἄπαξ εἰρημένον*: *σακέσπαλος* (Il. E.: 126) zegt als epitheton weinig, vooral in verbinding met *ἵπποτα* en kan dan nog doelen op den voorlooper van het schild, want *σάκος* ‹*τϝακος: skr. tvák=vel. Zie Boisacq: Dict. Et. s.v. *σάκος*.

3) cf. Nilsson 3 : 350.

4) Roscher M. L. s.v. aigis.

5) zie pag. 25.

ontstaan, evenals het schild, uit de primitieve kleederdracht: een dierenvel. De bezwaren zijn in hoofdzaak dezelfde als bij het voorgaande, maar in versterkte mate.

Het schudden van de borstbedekking is, op zichzelf beschouwd, nog vreemder, ook al denkt men aan een dierenvel, dan van het schild. De practische toepassing veronderstelt dit niet, verbiedt het zelfs. Doel van een harnas is: bescherming te verleenen; bij de aegis blijkt niets daarvan. Wel wordt éénmaal de aegis getroffen als Athene haar draagt (pass. no. 7), maar de conclusie: dus dient de aegis om haar te beschermen, is ongeoorloofd.

Résumé: Van de noodzakelijke voorwaarden zou slechts onmiddellijk duidelijk zijn: *a*) eerste helft; van de bijkomstige zou *d*) *αἰγίδι πάντα κάλυπτεν* begrijpelijk zijn, indien men althans dacht aan de primitieve kleederdracht (hoewel ook deze weer niet den naam van harnas mag dragen) en is *e*) mogelijk en zou *f*) voor een deel kunnen passen.

Zich beroepen op de kunst is uitgesloten (*g*), want zij geeft als oudste voorstelling een mantelvorm langs den rug omlaag hangend; *h*) is mogelijk, maar *i*) stelt weer, evenals het schild, den eisch van welberedeneerde symboliek.

B. 1) *Donderwolk* [1]).

De gedachtengang is deze: Zeus is wolkenverzamelaar en dondergod. Het symbool van de donderwolk is het geitevel, verklaarbaar, hetzij door de overeenkomst van klank voor de woorden: *αἴξ* = geit en: bijv. *ἐπαιγίζειν* = aanstormen [2]), hetzij men in de wolken met haar flarden (= *θύσανοι*) werkelijk een vacht zag.

Reinach [3]) heeft hierop zijn compromis tusschen schild- en donderwolk-beteekenis gebaseerd, waarmede hij voldeed aan de voorwaarde, dat het schudden uitdrukkelijk verklaard moest worden. Men zou zich, zoo zegt hij, bij de primitieve kleederdracht moeten denken, dat in den zak, gevormd door de omhooggehouden slip en het kleed zelf, steenen als projectielen voor den komenden aanval bewaard werden. De god kleedde zich en handelde — zoo dacht men — evenals de mensch. Bij het schudden van dit „schild"(?) kon het geschieden, dat de steenen eruit vielen. Als dit den god overkomt, zijn het de

---

1) Roscher ibid.; Roscher: Gorgonen. Leipzig 1879; Reinach 1; Bader; Preller: Gr. Myth. 3e ed.: 96. Lübker: Reallex.; O. Gilbert: Gr. Götterlehre. Leipzig 1898.

2) cf. pag. 16.

3) Reinach 1.

dondersteenen, vallend uit de donderwolk [1]) = mantelslip = geitevel = aegis van den oorlogs-dondergod. Ook Athene gebruikte dit instrument en behield het, toen zij het moderne, ronde schild kreeg, als primitief wapen ten gevolge van de conservatieve neigingen, die in het algemeen aan den godsdienst eigen zijn, maar vooral in de religieuze kleedij tot uiting komen.

Critiek. Het is bekend, dat, ten gevolge van de theorieën van Max Müller en zijn school, men een tijdlang gemeend heeft, door gebruik te maken van symbolische voorstellingen, ontleend aan de natuur, tal van moeilijkheden op mythologisch gebied uit den weg te kunnen ruimen. Door de vaardigheid, waarmee alle mythologische gegevens zelfs tot in de kleinste details als symbolische natuurverschijnselen verklaard konden worden, leidde deze methode tot de vreemdste combinaties en deducties en bracht zichzelf aldus in gevaar. Maar, daar het allerminst ontkend kan worden, dat de natuur toch wel in zekere mate — en vooral in de vroegste tijden — inwerkte op de menschelijke voorstellingen aangaande de hoogere machten, en het zeer goed mogelijk is, dat die oudere opvattingen zich vermengden met jongere van hoogeren aard, zal toch vaak rekening gehouden moeten worden met omstandigheden, waarin in een of ander opzicht godsdienstige gebruiken en opvattingen geheel of gedeeltelijk ontleend zijn aan natuurverschijnselen.

Nu zijn er bij het naspeuren van wat Homerus meedeelt aangaande de aegis en haar werking, slechts weinige aanwijzingen, die deze richting uitgaan. Op twee plaatsen: Il. P : 591 e.v. (pass. 5) en Σ : 202 e.v. (pass. 6) wordt naast de aegis gesproken van wolken en bliksem, maar zonder eenige aanduiding, dat het één noodzakelijk met het ander verbonden is [2]). Meer terecht moet de aandacht worden gevraagd voor Il. Ψ : 184—191 (zie pass. 8) wegens Il. Ω : 18—21 (ib.).

Aphrodite zalft Hektor's lijk met olie om het te conserveeren, Apollo bedekt het met een wolk om het te beschermen tegen de inwerking der zon (in Ψ) en omhult het met de aegis (in Ω): *περὶ δ' αἰγίδι πάντα κάλυπτεν* om de verminking bij het rondsleuren door Achilleus tegen te gaan. Men verklaart nu de wolk en de aegis voor identiek. Maar evenmin als de olie gelijk is aan de wolk, behoeft de wolk gelijk te zijn aan de aegis. De beide laatsten hebben elk haar taak in het tweeledig gevaar: de zonnebrand en het rondsleuren. Het spreekt niet voor gelijkheid, maar wel voor gelijktijdigheid. Op der-

1) cf. F. Dümmler: Kleine Schriften. Leipzig 1901. I : 83.
2) cf. Farnell. Cults of Greek States I : 98 e.v.

gelijke zwakke aanduidingen, naast een uitvoerige passage als no. 4, waar geen enkel woord ook maar uit de verte een natuurverschijnsel doet vermoeden, evenmin als in de overige [1]), de bovengenoemde theorie op te bouwen, waarvan de consequenties elders zoo gewraakt zijn en die geïnspireerd is op de alreeds betwijfelbare verklaringen van de aegis als schild en donderwolk, is een te gewaagde speculatie.

Stelt men nu toch de hypothese, dat de aegis een donderwolk symboliseert, dan is het nog vreemd, dat nergens als gevolg van het schudden de donder genoemd wordt, die toch het meest indrukwekkend is en de voornaamste oorzaak van de verschrikking eener donderwolk en omgekeerd, als de donder rolt, er nergens van de aegis gewag wordt gemaakt, waartoe in verscheidene gevallen alle reden was, b.v. in Il. Θ : 75; Λ : 45; H : 478. En wat te denken van de situatie in passage no. 4, waar de aegis, door Apollo gedragen, zoo vol uitwerking wordt afgeschilderd? Want, hoewel er nog in reg. 361 sprake is geweest van Apollo als aegisdrager (zonder dat er één woord over den donder gerept wordt), doet Zeus in reg. 377, zonder dat hij de aegis hanteert, den donder hooren, ten teeken van zijn hulp aan de Trojanen.

Hiertegenover wordt wel eens aangevoerd, dat het schreeuwen in Il. O : 321 en Σ : 217 een rudiment is van den donder [2]). Maar daarmee zou het belangrijkste tot surrogaat zijn vervallen. Het is hier niets anders dan het gewone krijgsgeschreeuw, waarmee b.v. ook Poseidon in Il. Ξ : 147 bij de Grieken den moed opwekt. Of men moet ook dit een surrogaat willen noemen voor het ruischen van de zee.

Ook blijft σείειν voor een donderwolk onbevredigend, want deze schuift geleidelijk voort. Verder wordt de naam αἰγίς nooit voor een wolk gebruikt; Athene, die voornamelijk de aegis hanteert, is geen dondergodin. En eindelijk zou men, indien men de redeneering van Reinach niet aanneemt en de aegis-donderwolk toch wel als geitevel beschouwt, mogen verwachten, dat ook elders donderwolken geitevellen of desnoods geiten genoemd worden. Dit is niet zoo.

(Voor het epitheton ἐρεμνός, dat eveneens tot deze beteekenis bijdroeg, zie pag. 113).

Résumé: de donderwolk-verklaring is een hypothese, die tot steunpunten heeft: de aegis als schild van geitevel gemaakt en het geitevel

---

1) cf. Farnell 1. I : 98.
2) cf. Bader: 584.

als symbool van een donderwolk, die het schudden moet verklaren. Beide, schild en wolk-symbool, zijn ook hypothesen. Het eerste steunpunt is reeds zwak (zie pag. 33), het tweede berust op een methode, die veel dwingender redenen vereischt om in werking te worden gesteld dan de practische toepassing der aegis geeft en anders te gevaarlijk is gebleken.

B. 2) *Stormwind* (gepaard met wolkenvorming) [1]).

Aanleiding hiertoe geven de etymologische verklaringen, het schudden, het vergelijken van den storm met het voortsnellen van bokken of geiten, de klankovereenkomst van een oorspronkelijk *αἰγίς* = stormwind met *αἴξ* = geit [2]), waardoor de stormwind, door de wolken vergezeld, tot symbool een geitevel kreeg en o.a. het epith. *ἐρεμνός*, dat ook van *λαῖλαψ* = stormvlaag wordt gebruikt (Il. M : 375: *ἐρεμνῇ λαίλαπι ἴσοι*). De bezwaren hiertegen zijn in hoofdzaak dezelfde als bij het voorgaande; opsomming zou herhaling beteekenen. Slechts nog deze twee opmerkingen:

1) zelfs náást de toepassing en uitwerking der aegis is er geen sprake van storm, zoodat het gewichtigste verdwenen zou zijn. Omgekeerd: als Zeus storm verwekt (b.v. Il. M : 252), wordt de aegis niet genoemd, hoewel ook hier de uitdrukking *θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν* gebruikt wordt, zooals bij de aegis in Il. O : 321/2; *τοῖσι δὲ θυμὸν .... ἔθελξε* en vijf regels verder: *Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν.*

2) Etymologisch staat deze beteekenis sterker dan die van donderwolk. Homerus zelf gebruikt *ἐπαιγίζειν* (Il. B : 148 en Od. o : 293) zeer duidelijk van den wind. Nu hangt de eigenlijke beteekenis van dit samengestelde verbum, waarmee de werking van den wind omschreven wordt, af van de grondbeteekenis der deelen, dus ook van die der aegis, als dit woord er werkelijk in ligt opgesloten, zoodat men twee ten eenenmale onbekende grootheden heeft, waarbij men de eene niet uit de andere mag verklaren [3]).

Résumé: deze interpretatie van de aegis vindt geen enkel bewijs aan de practijk ontnomen en is er slechts ingelegd naar aanleiding van de zeer onzekere beteekenis van stormwind voor *αἰγίς* (zie pag. 18).

---

1) F. G. Welcker: Gr. Götterlehre. Göttingen 1857. O. Gilbert. Gr. Götterl· p. 154.

2) cf. pag. 16.

3) verg. een uitdrukking als ancilia movere voor: den oorlog beginnen.

B. 3) *Bliksem* [1].

De beteekenis van *αἰγίς* als vurig luchtverschijnsel bracht deze verklaring (slechts door een enkeling verdedigd), die op de volgende wijze verder ontwikkeld werd: de bliksem is het schrikaanjagend werktuig bij uitnemendheid; Zeus heet behalve *αἰγίοχος* ook *τερπικέραυνος* (Il. A : 419; Od. η : 164); in P : 595 (pass. 5) wordt, naast het schudden van de aegis, *ἀστράπτω* gebruikt; in Σ : 206 (pass. 6), als Achilleus de aegis draagt, laat Athene een vurigen gloed van hem uitgaan.

Critiek: dat het woord *αἰγίς* bovengenoemde beteekenis kan hebben, is boven allen twijfel verheven, maar wederom verzet zich de practische toepassing van de aegis op ongeveer alle punten hiertegen. De bliksem wordt niet geschud, maar geslingerd [2]. Hoe het dragen om de schouders te begrijpen, de *θύσανοι*, het bedekken van een lijk, enz.? Welk symbool is hier gekozen? Het wijkt in ieder geval wel zeer sterk af van de gangbare bliksemvoorstellingen, b.v. den bekenden driepuntigen schicht, fakkels, *ἔγχος Ὀλύμπου* [3] e.a.

B. 4) *Maansymbool.*

Tot deze conclusie laat Siecke zich verleiden in zijn phantastische deducties, gebaseerd op natuurverschijnselen, die in haar verloop eenigszins parallel zijn aan mythologische gegevens en daarom voor identiek worden verklaard, maar iederen anderen grond missen. Vergelijk zijn Götterattribute [4], p. 224 en Drachenkämpfe [5] o.a. pag. 31 en de critiek van Gruppe. Litt. zur ant. Myth. und relig. Gesch. [6].

De slotsom, waartoe de hedendaagsche verklaringen voeren, is: óf iedere interpretatie heeft even zoovele argumenten vóór als tegen óf staat zoo zwak, dat slechts een enkeling haar verdedigt. De oorzaak hiervan ligt in het feit, dat de oerbron zelf voor overtuigende bewijzen zeer weinig oplevert, zoodat het eenig overblijvende is: meer of minder aannemelijk te maken, wat men onder de aegis verstaan moet, dus hypothesen op te werpen. Deze zullen wel altijd, de eene meer dan

1) F. L. W. Schwartz. Der Ursprung der Myth. Berlin 1860; F. Muller. Grieksch Woordenboek. s.v. *αἰγίς*.

2) Eust. ad Il. Δ : 167 *τὸ δὲ ἐπισείη σειστὸν Διὸς ὅπλον τὴν αἰγίδα εἶναι δηλοῖ, οὐ μὴν βλητικόν.*

3) Nonnus. Dion. II : 212.

4) Jena 1909.

5) Myth. Bibl. Bd. 1. Ht. 1. Leipzig 1907.

6) o.a. pag. 20.

de andere, tegenstanders vinden. Maar zoolang er nog zooveel onzekerheid heerscht, bestaat er reden een poging te wagen om een andere hypothese te vinden, met het gevaar de onzekerheid grooter te maken, maar ook met de kans een meer bevredigende oplossing te geven.

Als basis voor het onderzoek was de Homerische formule gelegd. De daarin genoemde handelingen spelen zich af vóór of gedurende den strijd met medewerking der goden, m.a.w. het gebied, waarbinnen de oplossing gezocht moet worden is: de oorlog en wel in verband met goddelijke, of nog algemeener, bovennatuurlijke machten.

CAPUT VI

OORLOG EN BOVENNATUURLIJKE MACHTEN

a) Algemeen.

Het geloof in het bestaan van een macht hooger dan de menschelijke schijnt inhaerent te zijn aan onze geestelijke gesteldheid, want het is schier onmogelijk een volk aan te wijzen bij hetwelk dit ontbreekt of eens ontbroken heeft. Even verschillend als de gedachtengang der menschen onderling is, even talrijk zijn ook de voorstellingen, verbonden aan deze hoogere machten. Zij vormen een lange reeks vanaf de meest primitieve, materialistische tot aan de hoogst ontwikkelde, idealistische. De religieuze gesteldheid der natuurvolkeren, die meer in het beginstadium verkeert, is het onderwerp geweest van langdurige en intense studies, o.a. met het doel vast te stellen, hóé deze tot stand kwam. Gewapend met de aldus verkregen kennis wil de godsdienstwetenschap trachten te komen tot de oplossing van het probleem, hoe de godsdienst ontstond. Het gevolg is, dat men bij verschillende volkeren meent te kunnen aantoonen, dat aan de religie, berustend op het geloof aan het bestaan van machten, hooger dan de menschelijke, een periode vooraf gaat, waarin niet zoozeer andere, dan wel krachten van den mensch zélf uitgaande en door hem geleid invloed hadden of waarin men geloofde aan de bezieling der den mensch omringende natuurobjecten. Men heeft deze perioden genoemd resp.: de praeanimistische (of volgens anderen de magische) en animistische.

Overeenstemming in benaming en te volgen richtlijnen is er geenszins, evenmin in de beantwoording der vraag of deze perioden werkelijk de voorloopers der religie zijn [1]). De moeilijkheden in de behandeling dezer stof, geschapen door de vele factoren, die vat hebben op de vorming der gedachten van den mensch ten opzichte van vermoede, onzichtbare invloeden op zijn leven, worden nog verzwaard door het feit, dat het begrip magie door verscheidene onderzoekers

---

1) cf. Beth: 5 e.v.; 70 e.v.

anders geformuleerd wordt [1]) en dat de verhouding tusschen magie en religie door den een weer anders wordt gesteld dan door den ander [2]). Omdat in het vervolg meermalen het woord magie in of buiten den godsdienst gebruikt zal worden, is het noodig te zeggen, hoe de verhouding onderling is gedacht.

Het doeltreffendst is wel hetgeen Nilsson schrijft [3]): „The essential difference (tusschen magische en religieuze handelingen) still seems to me, whether an action takes place as an opus operatum of itself or whether it addresses itself to a higher will, through which it strives to see its intents fulfilled". Maar ondanks het opstellen van dit onderscheid, zal zich telkens weer de moeilijkheid voordoen, dat men een grenslijn tusschen beide moet trekken; want de overgangen zijn dikwijls onnaspeurlijk, het één blijft naast het ander bestaan, vloeit erin over, krijgt de overhand, verdwijnt, om later weer even hardnekkig zijn plaats op te eischen [4]). Wat zij echter beide gemeen hebben is dit: zij beoogen het in-werking-stellen van invloeden, die buiten den natuurlijken gang van zaken liggen. Of de mensch nu een goeden oogst verwacht door het uitspreken van tooverformules, die op zichzelf de kracht bezitten dien wensch in vervulling te doen gaan of door gebeden en offers, die contact brengen tusschen zich en de godheid van wie de zegen komen moet, aan beide, tooverformule en gebed wordt een zekere kracht toegeschreven, die men gaarne in werking wil stellen.

In alle beteekenisvolle omstandigheden van het leven heeft men naar aanraking gezocht met de bovennatuurlijke krachten. De oorlog, een product der menschelijke samenleving, is zulk een gebeurtenis [5]). Al is de stelling van Case [6]): „Iedere oorlog is een heilige oorlog",

1) Lexa bespreekt de verschillende omschrijvingen: I. 27 e.v., alsook Beth: 74 e.v., 368 e.v.

2) Lexa: I : 17 e.v. Douttés: 307 e.v.; P. Plaut. Psychologie des Krieges, in: Zeitschr. f. angew. Psych. Beitr. 21. 1920. p. 70 e.v. Pfister 1 : 302 e.v.

3) Nilsson 2 : 88.

4) Nilsson 2 : 89 zegt van magische handelingen ten opzichte der religie: „they survive within or alongside of the cult". Hellwig: 20 „Wo da (d.i. in den wereldoorlog) die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben zu ziehen ist, das ist ausserordentlich schwer zu sagen, im einzelnen Fall mit Sicherheit überhaupt kaum durchzuführen". cf Pfister 1 : 302.

5) Enc. of Rel. s.v. War, uit de commentaar op Confucius Ch'un Ch'iu: „The great affairs of a State are sacrifice and war". Toutain: 90/1: „Les actes les plus importants de la vie domestique, de la vie civile, de la vie politique s'accomplissaient sous l'invocation et la garantie d'un dieu ou d'une déesse".

6) p. 181/2.

te rigoureus, toch bevat zij een kern van waarheid nl., dat het heilige, d. w. z. de hoogere krachten, hier vooral de gelegenheid hebben zich te openbaren [1]). Die hoogere krachten kunnen tweeërlei zijn: goede of kwade. Middelen moeten worden gevonden om de eerste voor zich te winnen en de tweede te weren.

Om tot dit doel te geraken worden handelingen verricht, die

1) reeds op zichzelf de gewenschte gevolgen hebben,

2) bemiddelend zijn voor zoover zij de hoogere machten dwingen in te grijpen of zich onzijdig te houden,

3) aan de godheid welgevallig zijn, zoodat deze onder den invloed daarvan haar houding bepaalt. De eerste soort omvat zuiver magische, de derde zuiver religieuze handelingen, de tweede soort tusschenvormen. Hoe lager de trap van ontwikkeling, des te plastischer en tastbaarder zijn de middelen, die het gewenschte resultaat moeten hebben; hoe beschaafder de mensch, des te minder wenscht het oog en des te meer verlangt de geest. Wie zich bezighoudt met een onderzoek naar den invloed van bovennatuurlijke krachten op den oorlog, vindt een grooten rijkdom van materiaal, verspreid in teksten van oude en nieuwe schrijvers, beschrijvingen van godsdiensten, zeden en gewoonten, geschiedwerken, reisverhalen, verhandelingen over magie, religie en bijgeloof, enz. Volledigheid zou een studie op zichzelf vormen. Dus moet worden volstaan met het geven van een aantal voorbeelden, ontleend aan verscheidene volkeren van uiteenloopende tijden, voldoende om zich een oordeel te vormen, aangaande het algemeen karakter der omstandigheden, waaronder en der wijze,waarop de hoogere machten in werking treden.

Er zijn in den oorlog en het onderdeel ervan, den slag, drie perioden te onderscheiden, waarin men telkens weer op een andere wijze de hoogere machten betrekt: 1) de voorbereiding, 2) het verloop, 3) de toestand onmiddellijk erna.

b) Gedurende de voorbereiding.

Gebrek aan juist onderscheidingsvermogen tusschen oorzaak en gevolg leidt tot het uitvoeren van handelingen, waarop het gewenschte resultaat d. w. z. succes in den oorlog volgen moet. Dit vindt men b.v. in het afschieten van pijlen in de richting, waar zich de vijand

---

1) Gruppe: 264: „Einer der stärksten Antriebe sich an die übernatürlichen Mächte zu wenden, bietet für den Menschen der Krieg"; cf. Kern 1: passim; Schwally: 7/8. Case: 181/2; Douttés: 13; Renel: 20 e.v. Lippert II : 498.

bevindt [1]), welke handeling ook deel uitmaakt van het Oud-Indisch oorlogsrituëel [2]). Met hetzelfde oogmerk slingerden de Germanen hun speren voor zij ten strijde gingen [3]). Door verscheidene volkeren werden netten en strikken gelegd op plaatsen, waar de vijand passeeren moest [4]). Een Semitisch, magisch voorschrift luidt: „Neem stof van onder uw linkervoet en zeg daarover de volgende namen en werp het tegen hen (de vijanden) en zij zullen geen oorlog meer voeren" (volgen de namen) [5]). In Bornoe (Midden-Soedan) wordt tot het vijandig leger een man vooruit gezonden met een kalebas vol tooverwater, om dit tegen de vijanden uit te gieten [6]). In deze voorbeelden wordt de tegenstander op magische wijze aangevallen. Iets anders is het, indien vóór het gevecht datgene wordt uitgebeeld, waarvan men wenscht, dat de vijand het zal ondergaan. Men spreekt dan van sympathetische magie [7]). Een Babylonisch voorschrift geeft den koning aanwijzingen in zake de offers, die in oorlogstijd gebracht moeten worden, het besprenkelen van den grond en het maken van afbeeldingen van den vijand. Van die beeldjes moet dan de nek met een touw achterover worden gebogen [8]). Door een officier van Alexander den Grooten werden vóór den slag schepen en soldaten van was gevormd en vervolgens vernietigd [9]). Misschien behoort tot ditzelfde soort magie het feit, dat de Timoreezen in tijden van oorlog een zwarten hond op het grensgebied slachtten, dezen den kop afhakten en in het vijandelijk land slingerden [10]). Teekenend voor de wijze, waarop aan magische beginselen wordt vastgehouden, is de oorlogsdans der

---

1) II Kon. 13 : 14 e.v.; cf. Schwally: 22.
2) Caland 2 : 29, no. 22.
3) Petersen: 72.
4) Bewijsplaatsen geeft Scheftelowitz 2 : 12.
5) Proceedings of the Soc. of Bibl. Anthrop. 1906 : 105 naar Thompson: 157.
6) Kölle bij Waitz II : 164.
7) cf. Schwenn XXI : 66. Beth: passim.
8) Zimmern. Ritualtafeln: 173 volgens Thompson: 157 e.v.
9) Thompson: 155. Het voorbeeld door Scheftelowitz 2 : 19 aangehaald uit het boek Habakkuk I : 15 e.v. als zou de Babylonische koning vóór den slag zooveel visschen vangen, als hij vijanden heeft en ze in een jachtnet verzamelen, behoeft niet op werkelijkheid te berusten, daar van een vergelijking sprake is, misschien ingegeven door het symbool van den Babyl. god Enlil: een net om het vijandig land (cf. Enc. of Rel. s.v. War.). Beter is II Kon. 13 : 17 e.v., waar Joas drie maal zijn pijlen op den grond werpt en driemaal den vijand overwint.
10) Schwally: 23.

Jibaro-Indianen. Geen expeditie kan succes hebben of eerst moet de voorgeschreven dans zijn uitgevoerd, zoodat zelfs bij een plotselingen aanval niet eerst aan verdediging wordt gedacht, maar aan den dans. Hetzelfde is het geval met hun krijgszang [1]). Zang en dans komen veelvuldig voor als magisch-religieus middel tot opwekking van krachten [2]). Moeilijker te verklaren is de eigenlijke beteekenis van het marcheeren tusschen de helften van een hond, gelijk de Macedoniërs deden [3]). Mogelijk diende het tot reiniging van kwade invloeden, maar ook zou het tot doel kunnen hebben zich de eigenschappen van den oorlogsdaemon, die misschien in den hond zetelde, eigen te maken. Hierdoor zou het een sacramenteel karakter hebben [4]). Dit laatste, het deel krijgen aan gewenschte krachten, komt tot uiting bij de Sioux-Indianen, als zij ten strijde trekken. Zij voeren bewegingen uit als woedende stieren en werpen veel stof op om in het bezit te komen van het zgn. „Wakonda", een mysterieuze, alles bewegende kracht [5]).

Bij deze laatste gevallen zal men met recht kunnen betwijfelen, of zij geheel tot de magie gerekend moeten worden, omdat zij bemiddelend werken. Maar in ieder geval zijn er nog wel elementen van aanwezig.

Een religieuze plechtigheid bij uitnemendheid van zeer hoogen ouderdom en uitermate verspreid is het offer. In Israël werden brandoffers gebracht tot heiliging der strijders [6]), of bloedige offers van schapen, geiten of runderen tot hetzelfde doel [7]).

De Arabieren smeerden het bloed der geslachte dieren op de tenten der strijders waarschijnlijk om, door hen aan één en dezelfde wijding deelachtig te maken, hen onderling meer te verbinden [8]). Dit sacramenteel karakter ligt in alle bloedbonden opgesloten. De Chineezen offerden op het slagveld of op de plaats, waar de legers halt hielden [9]).

---

1) Karsten: 22.
2) Müller: 141/2. Bij: 133.
3) cf. pag. 44.
4) Aldus beschouwen het Hubert en Mauss: 77 met verwijzing naar Jeremias 34 : 18; Gen. 15 : 9, waar het halveeren plaats vindt bij een eedaflegging. Litt. Gruppe: 147 en 264 e.v.
5) Beth: 143.
6) Smith: 382/3.
7) Schwally: 51.
8) Smith: 382/3; Schwally: XX : 309/10; cf. Weule: 131 e.v. over soldaten wijding op Nieuw-Zeeland.
9) Enc. of Rel. War.

Bij de Grieken.

Een voorbeeld, dat sterk herinnert aan de magische wijze van aanvallen, als in het voorgaande werd beschreven, kan men aantreffen bij de Spartanen. Want men vindt soms vermeld, dat zgn. *πυρφόροι* fakkels naar het vijandelijk gebied brachten [1]). De scholiast bij Eur. Phoen. 1377 zegt, dat vóór men trompetten kende, twee priesters van Ares, één van elk leger (beiden onschendbaar) als teeken van aanvang fakkels tusschen de twee legers slingerden [2]). Het Boeotische leger marcheert, gelijk het Macedonische [3]), tusschen de helften van een hond door [4]). Door offers en gebeden tracht men zich van der goden hulp te verzekeren [5]), o.a. door zgn. *διαβατήρια* — „overgangsoffers" [6]), vooral aan Zeus en Athene.

Het vermoeden is geopperd, dat in een, door Pausanias [7]) vermeld, oorlogsoffer het aantal geofferde dieren een soort sympathetische magie zou beteekenen: evenveel vijanden zullen er vallen, als er dieren zijn geofferd. Maar dit laat zich al heel slecht bewijzen. Alexander bouwde, toen hij zich voor zijn tocht naar Azië inscheepte, altaren voor Athene en Herakles en offerde onderweg stieren voor Poseidon [8]). Ook wachtwoorden als: *Ζεὺς σωτήρ* of: *Ἡρακλῆς ἡγεμών* worden met het doel gekozen deze goden op te wekken tot deelname aan den strijd [9]).

Bij de Romeinen.

De ceremoniën der Fetiales vertoonen in het slingeren der bloedige lansen in het vijandelijk gebied (dat later gesymboliseerd werd in een stuk grond nabij den tempel van Bellona) teekenen van magische

---

1) Xen. Resp. Lac. 13. 2; cf. Pollux 1. 14; Schwally: 23; Schwenn: XXI : 58.

2) *ἐχρῶντο οὖν κατὰ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς πολέμοις ἀντὶ σαλπιγκτῶν πυρφόροις. οὗτοι δὲ ἦσαν Ἄρεως ἱερεῖς, ἑκατέρας στρατιᾶς προηγούμενοι μετὰ λαμπάδος, ἣν ἀφιέντες εἰς τὸ μεταίχμιον ἀνεχώρουν ἀκίνδυνοι.* cf. Enc. of Rel. s.v. War; Dar.-S. s.v. Pyrphoros.

3) cf. pag. 43.

4) Schwenn ib. 68/9; Dar.-S. s.v. lustratio.

5) Il. B: 303, 400 e.v.; Θ: 236 e.v.; I : 356; cf. Szymanski: 19/20; 39; 48 e.v.; zie ook pag. 59.

6) Thuc. 5 : 54; Xen. Hell. 4. 7. 2.; Szymanski: 21 e.v.; Smith: 8 e.v.

7) Paus. 9 : 13 : 2: *τοῖς βασιλεῦσιν αὐτῶν* (i.e. *Λακεδαιμονίων*) *ἐς τὰς ἐξόδους πρόβατα εἵπετο θεοῖς τε εἶναι θυσίας, καὶ πρὸ τῶν ἀγώνων καλλιερεῖν· ταῖς δὲ ποίμναις ἡγεμόνες τῆς πορείας ἦσαν αἶγες· κατοιάδας οἱ ποιμένες ὀνομάζουσιν αὐτάς.* Als een slecht voorteeken wordt het beschouwd, dat deze geiten door wolven worden gedood; cf. Schwenn XXI : 64/5.

8) Case: 181/2.

9) Svoronos: 112/3.

methoden [1]). Mars werd opgeroepen door het slaan op de ancilia, het zwaaien met de heilige lansen in zijn kapel en den uitroep: Mars, vigila. Hierbij gold tevens de klank der wapens als een voorspelling [2]). De Salii hielden bij de opening van het oorlogsseizoen een plechtigen rondgang [3]). Vóór het uitrukken werden er offers gebracht en had de lustratio plaats [4]).

Er kan verschil van meening heerschen over de eigenlijke waarde van iedere handeling op zich zelf. Maar als algemeen kenmerk kan worden vastgesteld, dat er een streven is om zich reeds vóór den slag door magisch of godsdienstig ceremonieel de medewerking van bovennatuurlijke machten te verzekeren. Maar bovenal zal de soldaat zich gesterkt voelen, als hij in den strijd zelf de bewijzen heeft van haar bijstand.

c) *Gedurende den strijd.*

Het verrichten van bepaalde handelingen door den strijder zelf is nu zoo goed als uitgesloten, omdat hij alle aandacht moet richten op het gevecht. In zijn plaats en ten behoeve van hem kunnen anderen het doen, die niet direct in den strijd gewikkeld zijn b.v. de aanvoerder of de priester. Van Mohammed wordt verhaald, dat hij tijdens den slag bij Mecca een handvol kiezel opnam en naar den vijand wierp met de woorden: „Moge hun aanschijn worden vernietigd". En met succes, want zijn tegenstanders gingen op de vlucht [5]). In den Bijbel staat te lezen, hoe Mozes in den strijd tegen Amalech zijn staf ten hemel hief. Zoolang hij in deze houding volhardde, overwonnen de Israëlieten. Daarom, toen hij uitgeput raakte, ondersteunden anderen zijn armen [6]). Om de stad Aï te veroveren, strekte Joshua zijn speer tegen haar uit [7]).

Odin (= Wodan) leende aan een held zijn speer, opdat deze haar over zijn tegenstanders zou werpen [8]). Bij de Zuid-Amerikaansche

1) Marquardt. Röm. Staatsverw. 2e ed. III : 415; Wissowa: 479; P. W. s.v. Fetiales.

2) Gellius 4. 6. 2.; Servius ad Verg. 8 : 3; Renel: 47/8; Wissowa in Handb. I. M. 5. 4.: 31 en 480 e.v.

3) Wissowa: ibid.

4) Smith: 16; Dar.-S. s.v.; P. W. s.v. IIb.

5) Thompson: 158.

6) Ex. 17 : 8 e.v.; Schwally: 21; A. Jeremias: 368.

7) Jos. 8 : 26; Reinach 2 : 216.

8) Petersen: 72.

Abiponen werd met palmtakken gezwaaid [1]); door Siameesche officieren met waaiers voorzien van magische karakters [2]).

Ook zij, die thuis blijven, probeeren te helpen. Een plastisch voorbeeld, dat tevens het begrip: sympathetische magie ten duidelijkste illustreert, is hetgeen verhaald wordt van bewoners van West-Afrika. Als de mannen zich op marsch bevinden, voeren de vrouwen, luidschreeuwend en messenzwaaiend, dansen uit, nemen groote, ronde vruchten en hakken daar met de messen op los alsof het de hoofden der vijanden waren [3]). Ook de vrouwen der Jibaro-Indianen wonden, als het leger op het oorlogspad was, zichzelf in nachtelijke dansen op [4]).

Natuurlijk weten de strijders, dat dit gebeurt; en zij zullen zich er door gesterkt voelen. Maar toch willen zij voor zichzelf een zichtbaar of tastbaar middel bezitten, dat in staat is om verbinding met de hoogere machten tot stand te brengen. Hiertoe dient o.a. het amulet of de talisman, een voorwerp, dat zijn waarde ontleent aan den schenker ervan (b.v. een priester); als het een deel (b.v. een tijgerklauw) of een afbeelding van iets is, aan de waarde en de eigenschappen van het geheel of het origineel en als het een formule bevat (b.v. een spreuk of een magisch quadraat) aan de krachten, die zij in werking stelt.

Indianen van Noord-Amerika namen als amulet mee een beentje van een slang of van een kat [5]). De Jibaro-Indianen droegen de huid van een boa om deel te krijgen aan de kracht van dit dier [6]). De Bechuana-strijders hebben in hun hoofdhaar het haar van ossen zonder horens, daar deze zoo moeilijk te vangen zijn. Zoo ook een stam in Zuid-Afrika rattenhaar [7]). Zeer vaak droegen de Indianen op hun wapens afbeeldingen van hun totem [8]). De Jibaro-Indianen gebruikten langen tijd lansschachten van een boom, waarin een daemon school. Zijn kracht ging dan op de lansen over, die de vijanden groote schrik inboezemden [9]). Heel eigenaardig is de zgn. medicijntasch der

---

1) Schwally: 23.
2) Id.: 23.
3) Beth: 177 naar A. B. Ellis: The Tshi-speaking Peoples. 1887. p. 226 e.v.
4) Karsten: 24.
5) Naar Waitz: III : 152.
6) Karsten: 26.
7) Frazer. Mag. Art.: I : 150.
8) Renel: 48/9; cf. id. p. 43; Karsten: 7.
9) Karsten: 6; cf. over speervereering Nilsson: 3 : 350; Lippert II: 388; De Scythen hadden een zwaard als afbeelding van hun oorlogsgod. Her. 4 : 62: ἀκινάκης σιδήρεος ἱδρυται . . . . τοῦτ' ἐστὶ τοῦ Ἄρεος ἄγαλμα. cf. pag. 62.

Indianen. De jonge Indiaan vangt daartoe het dier, dat hem na een langen tijd van vasten in zijn droom verschijnt als ware het gezonden door den Grooten Geest. Hiervan neemt hij de huid, versiert haar en nadat zij op ceremonieele wijze is gesloten, draagt hij haar met zich mee in zijn hand of hangend aan zijn kleed of lans [1]). De onderzoeker Catlin zegt van deze huiden het volgende: „. . . . to which he (i.e. de bezitter) pays the greatest homage and to which he looks for safety and protection through life . . . . It would seem in some instances, as if he actually worshipped it . . . . It is . . . . his supernatural charm or guardian, to which he looks for protection of his life in battle or in other danger" [2]). Indien hij zijn tasch verliest, kan hij zijn medicijn slechts terugkrijgen door er een aan den vijand te ontrooven. — Door de Baladeanen op Nieuw-Caledonië (West. deel van den Stillen Oceaan) werden banden of gordels, waarin zich haren of nagels der voorvaderen bevonden, meegenomen [3]).

Tijdens den Russisch-Japanschen oorlog deden de Japansche vrouwen hun zonen als amulet lijfgordels om [4]). Ook in den jongsten wereldoorlog namen velen hun toevlucht tot dergelijke hulpmiddelen als: Mariabeeldjes, hemelbrieven, spreuken, enz. [5]).

Dit zijn alles hulpmiddelen van meer persoonlijken aard. Maar uit gelijke oogmerken worden, voor het welzijn van allen en voor allen zichtbaar, voorwerpen meegevoerd, waaraan een zekere kracht wordt toegekend. De Chibcha's van Zuid-Amerika voerden het gebeente hunner helden mee [6]), de Indianen uit Centraal-Amerika het gebeente hunner voorvaderen op stokken gestoken [7]). Bij hen heerscht het geloof, dat hun gestorven voorvaderen hun invloed steeds doen gelden, maar dat hij gebonden is aan de stoffelijke resten. Wanneer deze worden meegenomen, zien de voorvaderen zich gedwongen te volgen. Ook de regalia der bewoners van Celebes zijn een bewijs van zulk een gebondenheid van gezag en macht aan het bezit van een voorwerp. Het zijn steenen of ook wel stukken hout, die van den hemel zouden

---

1) Beschrijving en afbeeldingen zijn te vinden bij Catlin: 36 e.v. en plaat 14 en 18. Het woord „medicijn" beteekent voor den Indiaan in het algemeen: magische kracht.

2) Catlin: 36.

3) Turner bij Waitz VI : 641.

4) E. Schiller: Shinto. 1911 : 68 bij Scheftelowitz 2 : 49.

5) Hellwig: 29. Dezelfde op pag. 9 over amuletten gebruikt gedurende de kruistochten.

6) Bij Waitz IV : 363; Friederici: 119.

7) Schwally: 6.

zijn gevallen. Hij, die deze bezit, kan, omdat hij dan tevens meester is van de daarin aanwezige krachten, zich als koning beschouwen. Zij zijn het middelpunt van hevigen, onderlingen strijd en worden in den oorlog meegevoerd. Behalve genoemde voorwerpen, dient ook een bepaald paard tot hetzelfde doel. Als het sterft wordt het door een ander vervangen [1]). Bij de Polynesiërs werd aan sommige beelden de kracht toegeschreven van den bezitter de overwinning te geven, zoodat ook het bezit hiervan tot hevigen strijd uitlokte, hoe inconsequent het ook klinkt [2]). Lexa [3]) deelt van het Uraeus-embleem der Egyptische koningen het volgende mee: „Les Egyptiens s'imaginèrent, que le naja (= Uraeus-embleem) sur la couronne royale possède en réalité la vertu d'anéantir les ennemis du roi .... de même que le naja assis sur le front de Re protège celui-là". Het religieus element, dat in dit laatste voorbeeld onmiskenbaar is, wordt ook zichtbaar in het oorlogsgebruik der Arabieren van het Arabische schiereiland. Zij gelooven in het bestaan van beschermheiligen (Weli's), aan wie zij kameelen offeren ter bescherming tegen ziekten en dergelijken. Bij het begin van den oorlog wordt aan den Weli Abu'd Duhûr een offer gebracht. Met het bloed van het offerdier besprenkelen zij de Merkeb (d. i. het plankier, dat op den rug van den kameel gelegd en met struisveeren versierd den zetel voor den berijder vormt) van een kameel, waarop de prachtig uitgedoste dochter of zuster van den sheik plaats neemt. Rondom dit dier wordt het heftigst gestreden. Het krijgslied luidt: „Abu'd Duhûr komt stellig om te helpen hen, die hun oorlogskleeren aantrokken, en door hem zijn zij verschrikkelijk" [4]).

De kameel, besprenkeld met het bloed van het aan den beschermheilige geofferd dier, is de drager geworden van de kracht van dien heilige, nog versterkt door de aanwezigheid van de aanzienlijke vrouw. In aansluiting hiermee kunnen veel gevallen worden geciteerd, waarbij in den strijd iets wordt meegevoerd, waarin de kracht van een god of heilige school of deze zelf verblijf hield. De Germanen droegen de speer van Wodan mee als diens attribuut of den hamer van Tor [5]). Heel duidelijk wordt het geloof aan het verblijven van een of andere

---

1) Frazer: The Mag. Art: 362/3.

2) Ch. Letourneau. La Guerre dans les diverses races humaines. Paris. 1895.

3) I. 87.

4) Curtiss 2 : 97. Sevensma: 114.

5) Schwally: 13.

macht in een voorwerp geïllustreerd door de wijze, waarop een volksstam op de Molukken te werk gaat. In tijden van oorlog wordt in den boom, waarin de oorlogsgod zou wonen, een gat geboord en daaronder een korf geplaatst. Vervolgens wordt tegen den boom geklopt om den boomgeest eruit te lokken. Dan zet men den korf in het vergaderhuis, waar hij gedurende den geheelen strijd blijft [1]). Hetzelfde motief van het bewaren van opgevangen krachten ligt in het meenemen van rieten korven, waarin figuurtjes in veeren en huiden gewikkeld, door Indiaansche stammen. Hierin wonen de geesten. Zoodra men kampeert, worden de korven neergezet in de richting, die gevolgd wordt [2]). Door Bedouinen, Mongolen en Mexicanen werd een tent meegenomen, van waaruit de overwinning zou komen [3]). De Perzische koningen lieten den zonnewagen van Mithra als oorlogsfetisch meerijden [4]).

Weinig verschillend van deze voorbeelden is het gebruik door de Israëlieten gemaakt van de ark, Jehova's zetel. O.a. bericht I Samuël : 4, hoe Israël door de Philistijnen verslagen is en Israël's ouderen aanraden de ark te halen. Bij de aankomst gaat bij Israël een luid gejuich op. De Philistijnen hooren het, worden bevreesd en zeggen: „God is in het kamp gekomen .... Wee ons! .... Wie zal ons uit de handen van deze machtige goden verlossen? Dit zijn de goden, die de Egyptenaren met alle plagen sloegen in de wildernis". Toch wordt Israël verslagen; zelfs de ark door den vijand veroverd; de glorie is van Israël verdwenen, want de ark Gods is genomen. Zoo bovenmate heilig werd de ark geacht, dat met aanraking ervan de dood gemoeid kon zijn [5]). Bij de verovering van Jericho wordt eerst de ark rondom de stad gedragen. Tezamen met het geluid der bazuinen veroorzaakt dit het ineenstorten der muren [6]). Naast de ark werd ook de Ephod gebruikt, maar hiervan staat de beteekenis

---

1) Id. 10; 11; Sevensma: 113.

2) Charlevoix. Hist. de la nouv. France: 236 volgens Renel: 49; cf. ook Lippert II : 499 en de reeds vermelde medicijntasch pag. 46/7.

3) Schwally: 13.

4) Herod. 7 : 40: *ὄπισθε δὲ τούτων τῶν δέκα ἵππων ἅρμα Διὸς ἱρὸν ἐπετέτακτο, τὸ ἵπποι μὲν εἵλκον λευκοὶ ὀκτώ, ὄπισθε δὲ τῶν ἵππων εἵπετο πεζῇ ἡνίοχος ἐχόμενος τῶν χαλινῶν· οὐδεὶς γὰρ δὴ ἐπὶ τοῦτον τὸν θρόνον ἀνθρώπων ἀναβαίνει. τούτου δὲ ὄπισθε αὐτὸς Ξέρξης ἐπ' ἅρματος ἵππων Νισαίων.* Xen. Cyrop. 8 : 3 : 12: *μετὰ δὲ τούτους ἐξήγετο ἅρμα λευκὸν χρυσόζυγον ἐστεμμένον Διὸς ἱερόν· μετὰ δὲ τοῦτο Ἡλίου ἅρμα λευκόν, καὶ τοῦτο ἐστεμμένον*; cf. Sarre: 345; Schwally: 11.

5) Sevensma: 63.

6) Joshua: 9; cf. Sevensma: 41, 71, 72, 74; Jeremias: 388, 390.

niet vast. Volgens sommigen is het een Jahwebeeld [1]), maar dit klinkt erg onwaarschijnlijk wegens het verbod van het maken van afbeeldingen bij de Israëlieten; volgens anderen de omkleeding van een godenbeeld, hetwelk om dezelfde reden aanvechtbaar is. Weer anderen verklaren het als een overblijfsel van een primitief ceremonieel lendenkleed, dat later alleen den Hoogepriester bleef voorbehouden [2]). Deze laatste verklaring is het meest aannemelijk.

De ark was bij de Israëlieten het herkenningsteeken van Gods hulp. Bij de volkeren echter, die in tegenstelling met Israël, wel godenbeelden kenden, werden deze dikwijls mee ten strijde genomen. Op de Sandwich-eilanden werd een beeld van den oorlogsgod, met roode veeren versierd en met een helmbos van menschenhaar voorzien, door een speciaal daartoe aangewezen priester in den strijd gebracht. Deze trok de leelijkste grimassen en gilde verschrikkelijk met de bedoeling den schijn te wekken, dat de godheid het deed [3]). Als de oude Mexicanen uitrukten, gingen priesters met godenbeelden op den rug voorop [4]). Bij de Chibcha's in Zuid-Amerika had ieder huis zijn eigen godenbeelden, die ook in den oorlog werden meegedragen [5]). De Assyriërs droegen op een stang een afbeelding van hun oorlogsgod Assur, op een stier staande, vooruit [6]). Een voorbeeld als dit laatste en ook het reeds eerder genoemde: het meedragen in den strijd van het gebeente van helden of voorvaderen [7]) op een stang of standaard, leidt naar het uitgebreide gebied der veldteekens, omvattend: standaards, banieren, vlaggen, symbolen e.d. De meeste hebben uitsluitend een tactisch doel en zijn dus van geen belang, maar vele hebben daarnaast, of ook wel slechts, magische of godsdienstige beteekenis. Deze zijn het, die een belangrijk element vormen in het betrekken van hoogere machten in den oorlog en dus een nadere bespreking waard zijn. Het gebruik van veldteekens van de laatste soort is zeer oud. Juist de oudste hebben hun ontstaan te danken aan

---

1) Sarre: 335/7.

2) Schwally: 9, 10; W. R. Arnold. Ephod and Ark. Cambr. 1917: 131 e.v.

3) Ellis. Polynes. Researches I: pag. 326; IV : 158 volgens Tylor: II : 307; Waitz VI : 147; cf. Frazer. The Mag. Art: 362; Lippert II : 499.

4) Clavigero. Hist. of Mexico VII : 25 volgens Waitz IV : 117.

5) Piedrahita. Hist. de la conq. de Granada IV : 5 volgens Waitz IV : 363.

6) Renel: 53; cf. pag. 52. Op een reliëf van den Egyptischen tempel te Medînet-Habu verschijnt boven Ramses III de godin Buto in giergestalte. Dit is de gedachte hulp in beeld gebracht. Hunger—Lamer. Alt-Orient. Kultur im Bilde. Afb. 34.

7) cf. pag. 47.

den wensch de bovennatuurlijke hulpmiddelen bij de hand te hebben. Immers practisch had men aan richtpunten d.i. in het oog loopende teekens, die geen ander doel hebben dan een zekere orde te handhaven, nog geen behoefte, zoolang de krijgswetenschap nog in haar kinderschoenen stond. Wel kan zich het verschijnsel voordoen, dat veldteekens, die eerst slechts een godsdienstig doel hebben tot louter richtpunten worden, terwijl omgekeerd aan tactische teekens een magische of godsdienstige beteekenis wordt toegekend. Menig veldteeken heeft een langdurige ontwikkelingsgeschiedenis achter den rug, gedurende welke de oorspronkelijke bedoeling en vorm allerlei variaties ondergingen. Niet zelden gebeurt het, dat zij omsponnen worden met legenden, die hun wonderlijke afkomst en mysterieuze uitwerking in den strijd moeten verklaren. Het is opmerkelijk, dat vele emblemen ontleend zijn aan de dierenwereld. Aanleiding hiertoe gaf o.a. de groote verspreiding, die de diervereering in aloude tijden had, hetzij in religieus opzicht, hetzij door heerschende magische denkbeelden, waardoor aan de afbeelding dezelfde krachten werden toegeschreven als aan het dier zelf. Een deel der veldteekens dankt zijn ontstaan aan een held of heilige, andere zijn in vorm of embleem afgeleid van een heilig of vereerd voorwerp (kleedingstuk, kruisteeken e.d.). Een gedetailleerde bespreking zou ook nu weer te ver voeren. Een aantal voorbeelden zullen voldoende zijn om op eenige karakteristieke eigenschappen dezer heilige voorwerpen opmerkzaam te maken.

Veldteekens ontleend aan het dierenrijk

Reeds zeer vroeg werden in Egypte dieren als emblemen gebruikt. In de oudste tijden vindt men vooral afbeeldingen van den wolf, valk en ibis [1]) op lange stangen gestoken; in het Nieuwe Rijk dierenkoppen b.v. van een ram met de zon als het symbool van Amon [2]). Goden in hun bekende gestalten van half-dier, half-mensch werden de beschermers dezer teekens [3]). Een reliëf van den Medînet-Habu-tempel stelt voor: Ramses III op een strijdwagen in gevecht met de Libyërs. Vóór hem rijdt een wagen met den standaard van Amon, den Ramgod, nl. een lange stang, waarop een ramskop met de zon er bovenop. Een inscriptie luidt aldus: „Utterance of Amon-Re, king of Gods: Lo I am before thee, my son, lord of the Two Lands, Usermare-Meriamon; I give (to thee) all (might and power) among the

1) Reall. d. Vorg. s.v. Standarte.
2) Ib. Afb. in Encycl. Britt. s.v. Flag, Dar.-S. s.v. signa.
3) Renel: 56; Sarre: 334/5.

Nine Bows; terror .... their chiefs: I will open (for) thee the ways of the land of Temeh. I will trample them before thy horses" [1]). — Het dier, dat zich om zijn eigenschappen en gestalte wel zeer goed leende tot een veldteeken, is de adelaar. Hij wordt reeds aangetroffen op een Oud-Babylonisch monument uit ± 3000 v. Chr. [2]), als symbool van den god Ninurta, een ander op een relief uit ± 2600 met bovendien een dwarsstang, waarvan smalle wimpels neerhangen [3]). De Assyrische, Chaldeeuwsche en Perzische koningen hadden eveneens dit embleem [4]). Bij de Oud-Mexicanen werd door den veldheer zelf een standaard gedragen, waarop een gestalte was afgebeeld, die beschreven wordt als half adelaar en half tijger, door anderen als een adelaar met een tijger in de klauwen [5]). De Mohammedaansche profetenstandaard, die nog bestaan zou, is een zwarte of donkergroene doek, maar draagt den naam van: okâb = adelaar [6]). Hij is heilig, want Allah's engelen verblijven eronder. Stieren komen voor in het embleem van de Assyrische koningen (± 850 v. Chr.). Het veldteeken bestaat uit een stang met een ring op den top. Hierin is een boogschutter op een stier aangebracht of er zijn twee tegenover elkaar gestelde stieren; onder aan den ring hangen langs de stang twee kwasten. De boogschutter is identiek met den god Assur [7]).

Op een monument uit den tijd van Sargon (722—705 v. Chr.) is een dergelijke standaard afgebeeld op een strijdwagen, waarop verder als sierstuk een menschenfiguur met dierenkop zichtbaar is, waarschijnlijk een oorlogsdaemon [8]). De standaardwagen is op een ander relief opgesteld voor een altaar, door priesters geflankeerd [9]). Dit bewijst de heiligheid van het veldteeken. Heel veel overeenkomst

---

1) Afb. bij Schäfer in Klio VI: p. 394. Vert. J. H. Breasted: Ancient Records of Egypt IV, § 49.

2) Sarre: 336/7.

3) Reall. d. Vorg.ib.

4) Renel: 150; cf. Xen. An. I : 10 : 12: *καὶ τὸ βασίλειον σημεῖον ὁρᾶν ἔφασάν τινες ἀετὸν χρυσοῦν ἐπὶ πέλτης ἀνατεταμένον.* Voor andere bewijsplaatsen zie A. V. W. Jackson. Journal of the Amer. Orient. Soc. 1899 : 57; Renel: 150.

5) Gomara: Hist. Gen. de las Indas: 334, 442 volgens Waitz IV : 118 e.v.

6) Sarre: 361 e.v. Zie voor den Romeinschen adelaar pag. 62.

7) Afb. Hunger—Lamer. Alt Or. Kultur im Bilde. Leipz. 1912; afb. 131, 132, 139; Enc. Britt. s. v. Flag. fig. 2; Dar.-S. s.v. signa, afb. 6406; cf. Reall. d. Vorg. s.v. Stand. § 5.

8) Sarre: 341/2.

9) Afb. Schäfer in Klio VI: p. 396; Hunger—Lamer. Alt. Or. Kult. i. B. pag. 48.

met de voorgaande toonen Perzische standaards. Slechts zijn het omgekeerd de stieren, die den ring dragen. Binnenin bevinden zich vier menschelijke figuren met grooten kop zonder hals, en vogels rondom aan den buitenkant van den ring. Bovenop een anderen ring staat een geitebok; weer op een derden een hert [1]). Draken als emblemen worden gebruikt door de Indische volkeren, Perzen, Parthen, Scythen en Daciërs en nemen een ruime plaats in onder de Romeinsch-Byzantijnsche veldteekens [2]).

Op het Alexandermozaïek is een vierkante doek, een zgn. φοινικίς, afgebeeld, voorzien van kwasten [3]). Hierop is niet al te duidelijk een vogelkop zichtbaar, misschien een haan, gelijk men ook op Persepolitaansche munten vindt [4]). Bij de Noorsche volkeren beteekende het verschijnen van een raaf in den strijd (het heilig dier van Odin) geluk. Zij hadden een raven-standaard, „ongetwijfeld", zoo zegt Petersen [5]) „een vrij op een stang aangebrachte ravenfiguur". Nog in 1157 n. Chr. wordt het gebruik hiervan bericht. Overeenkomend met het gebruik van standaards met dierenafbeeldingen is, wat in de Noorsche sage Egla te lezen staat (vertaling van Schönfeld, pag. 168): „Sie rüsten sich zur Fahrt und als sie segelbereit waren, stieg Egill die Insel hinauf und erklomm einen Felsenvorsprung, dem Festlande zugewandt. Darauf griff er nach einem Pferdehaupte und pflanzte es oben auf die Stange. Sodann sprach er einen Spruch: „Hier richte ich auf eine Fluchstange und sende diesen Fluch zu den Händen Eiriks, des Königs, und Gunnhildar, der Königin"". Hierbij moet worden opgemerkt, dat de Noorsche volkeren het paard vereerden.

Galliërs, Germanen en Spanjaarden hadden een wild zwijn [6]), wolf of beer als embleem niet alleen op hun signa, maar ook op hun wapens [7]).

---

1) Sarre: 363, 370 noemt de menschelijke figuren: waarschijnlijk daemonen van den strijd.

2) Grosse: 360. In Oud-Mexico droeg de slang bij tot succes in den oorlog; cf. ook Lippert II : 502.

3) Svoronos: 111, 118/9; Sarre: 348.

4) Sarre: 349; cf. Reinach 2 : 364 over den haan als νικητήριον bij de Spartanen. Dar.-S. s.v. signa.

5) p. 73; Renel: 62 spreekt over een doek, waarop bij de overwinning een raaf met open bek zou verschijnen.

6) cf. Tac. Germ. 45: insigne superstitionis formas aprorum gestant; id pro armis omnique tutela securum deae cultorem etiam inter hostis praestat.

7) Renel: 62, 65, 113; Domaszewski: 74; Grimm D. M. I : 176—179; II : 55; III : 50.

Ontleend aan een held of heilige

Hierboven is reeds gesproken over het gebruik bij sommige natuurvolkeren om het gebeente der voorvaderen in den strijd mee te dragen. Natuurlijk ressorteeren onder deze groep ook de Egyptische standaards, die op eenigerlei wijze met een godheid in verband staan, b.v. de Amon-rams-kop, een Hathorkop op een standaard uit de latere tijden van het Nieuwe Rijk [1]). Merkwaardig in menig opzicht is de geschiedenis van het schootsvel van Kâweh, waarvan men de overlevering vindt in het Firdousi-epos [2]), in het „Boek der Koningen" [3]). De vertaling van Mohl van het betreffende gedeelte luidt aldus: „Lorsque Kaweh fut sorti de la présence du roi, la foule s'assembla autour de lui à l'heure du marché; il criait, demandant du secours et appelant le monde entier pour obtenir justice. Il prit le tablier avec lequel les forgerons se couvrent les pieds, quand ils frappent avec le marteau, il le mit au bout d'une lance et fit lever la poussière dans le bazar. Il marchait avec sa lance en criant: „„O hommes illustres! vous qui adorez Dieu, vous tous qui avez de l'affection pour Feridoun, qui désirez vous déliver des liens de Zohak; allons tous auprès de Feridoun et reposons-nous dans l'ombre de sa majesté! Déclarez tous que votre maître est un Ahriman et dans son coeur ennemi de Dieu; ce tablier sans valeur et sans prix nous fera distinguer les voix de nos amis et celles de nos ennemis"". Il s'avançait au milieu des braves, et une troupe considérable se formait autour de lui. Il apprit dans quel endroit était Feridoun; il marcha tête baissée, allant tout droit vers ce lieu. Ils arrivèrent ainsi en face du palais du jeune roi; lorsqu'ils l'aperçurent de loin, ils poussèrent un cri de tonnerre. Le roi vit le tablier sur la pointe de la lance et l'accepta comme un signe de bonheur. Il le revêtit de brocart de Roun et l'orna d'une figure de pierreries sur un fond d'or; il le couronna d'une boule semblable à la lune et en tira un augure favorable; il y fit flotter des étoffes rouges, jaunes et violettes et lui donna le nom de Kawéiani direfsch (l'étendard de Kaweh). Depuis ce temps, tous ceux qui sont montés sur le trône des rois, tous ceux qui ont mis sur leur tête la couronne impériale, ont ajouté de nouveaux et toujours nouveaux joyaux à ce vil tablier du forgeron; ils l'ont orné de riches brocarts et de soie peinte; et c'est ainsi qu'a été formé cet étendard

1) Pag. 51 en Reall. d. Vorg. s.v. Standarte afb. taf. 91a.

2) Zie Sarre: 358; A. V. W. Jackson. Journ. of Amer. Or. Soc. 1899 : 57 Bouillé: 12.

3) M. J. Mohl. Le Livre des Rois. Paris 1838. p. 89 e.v.

de Kaweh qui brillait dans la nuit sombre comme un soleil et par qui le monde avait le coeur rempli d'espérance". . . . „L'étendard de Kaweh était porté devant eux et le monde en reçut un reflet jaune, rouge et violet [1])". Mohl voegt er zelf deze aanteekening aan toe [2]): „Ce drapeau resta l'étendard de l'empire persan jusqu'à la chute de la dynastie des Sassanides. On avait été obligé de l'élargir peu à peu pour pouvoir placer les joyaux que les rois voulurent y ajouter; de sorte qu'il avait atteint une dimension de vingt-deux pieds sur quinze, lorsqu'il tomba entre les mains des Arabes à la bataille de Kadesia, l'an 15 de l'hégire (636 na Chr.) . . . . Le drapeau fut mis en morceaux et distribué à l'armée avec la masse commune du butin".

In Frankrijk werd zes eeuwen lang de kap van den heiligen Martinus als banier gebruikt, welke voor het eerst Clovis vergezelde in den slag bij Vouglé in 507 tegen Alarik [3]). Toen de Franschen zich in 1870 een nieuwe banier aanschaften, werd zij eerst in aanraking gebracht met de reliquieën van den H. Martinus; „Elle fut le centre d'héroïques dévouements" [4]). Boheemsche krijgslieden bonden het kleed van St. Adalbert aan de lans van St. Wenzel, beiden door hen vereerde heiligen [5]). Als Christelijk vexillum vond het labarum veel ingang. Het was een kruisbanier door Constantijn den Grooten gemaakt, naar aanleiding van een vurig kruis, dat hem op zijn veldtocht tegen Maxentius verscheen [6]). In de Middeleeuwen werd in Italië gebruik gemaakt van een rood geverfden wagen, waarop een boomstam van gelijke kleur was geplaatst, die een Christusbeeld droeg. Deze „carroccio" reed mee o.a. in den slag tegen de Valvassoren, terwijl de dappersten erop plaats hadden genomen [7]). Eveneens gewaagt de Engelsche geschiedenis van een standaardwagen met een mast, waaraan een zilveren doos was bevestigd „cum corpore Christi": „ut Jesus Christus noster per praesentiam sui corporis eis dux esset" [8]). De Duitsche

---

1) p. 465.
2) Mohl: 91.
3) Bouillé: 11 e.v.; zie ook pag. 122. Afb. id. en Enc. Larousse s.v. enseigne.
4) Bouillé: 19.
5) Lippert II : 503.
6) Eusebius. De Vita Const. I : 31: aan de dwarsstok was bevestigd: *βασιλικὸν ὕφασμα ποικιλίᾳ συνημμένων πολυτελῶν λίθων φωτὸς αὐγαῖς ἐξαστραπτόντων καλυπτόμενον σὺν πολλῷ τε καθυφασμένον χρυσῷ*. II : 7: *Ἔνθα δὴ οὖν ἀνεφάνη τοῦτο, φυγὴ μὲν τῶν ἐναντίων ἐγίνετο*. Renel: 269, 274. Sarre: 362; Litt.: Grosse: 371; P. W. s.v.; Lübker. Reall. s.v. Afb. Enc. Britt. s.v. Flag en Cabrol: Dict. d'Arch. Chrét. s.v.
7) Annales Cremonenses Graevii Thes. III : 1289 volgens Sevensma: 157.
8) Script. Hist. Anglicanae I : 322 volg. Sevensma: 157; cf. Lippert II : 501.

rijksbanier prijkte gedurende de Middeleeuwen met den aartsengel Michaël [1]). Religieuze wijding genoot ook het Byzantijnsche, 6e-eeuwsche *βάνδον*, een soort vexillum [2]).

Wat de wijze van meevoeren der veldteekens aangaat, niet zelden werden ze op een wagen in den strijd gebracht, zooals reeds van de Egyptische, Assyrische en Christelijke teekens werd opgemerkt [3]). Eveneens ziet men dit gebeuren in het Oud-Indische epos Ramajana [4]) en bij de Franschen met den koninklijken wimpel [5]). De Turksche standaard werd door een kameel meegedragen [6]). Het veldteeken bevond zich natuurlijk nabij den veldheer, soms in zijn wagen of, indien hij te voet ging, werd het ook wel door hemzelf gedragen. Vóór Ramses III uit reed de standaardwagen [7]), vóór de Assyrische koningen snellen de wagens met de veldteekens vooruit [8]), vóór den Turkschen grootvizier loopt de kameel, waarop het doek zich bevindt [9]). In het bovengenoemde Oud-Ind. epos draagt de veldheer zelf het veldteeken en zoo was het ook bij de Oud-Mexicanen [10]). Op munten wordt het Christelijk vexillum den keizers in handen gegegeven [11]). Van het labarum wordt gezegd: „Imperatorem semper praecedere" [12]). Ten tijde van Constantijn den Grooten werd het labarum slechts dan meegevoerd, wanneer de keizer zelf in het leger was, waardoor de zin van het teeken reeds eenigszins verandert [13]).

Legenden vertellen van de mystieke krachten, die van deze teekens

---

1) Meyer. Konv. Lex. s.v. Fahne.
2) Du Cange. Gloss. s.v. bandum; Grosse: 360 e.v.
3) pag. 51/2.
4) Sarre: 338.
5) Bouillé: 38.
6) Meyer. Konv. Lex. s.v. Fahne.
7) Reall. der Vorg. s.v. Standarte: „der König häufig von Standarten begleitet, die von je einem Mann vor oder hinter ihm getragen werden .... zuweilen in besonderen Wagen gefahren, und gelegentlich lassen Offiziere sich in Statuen mit ihnen darstellen"; cf. Dar.-S. s.v. signa.
8) Reall. d. Vorg. ib. § 5 over Assyrië: „Hier eilen die Standartenwagen dem des Königs voran."
9) Meyer. Konv. Lex. s.v. Fahne.
10) Waitz IV : 118.
11) Cohen. Description Hist. des Monnaies VII² VIII²; cf. Grosse: 360 e.v.
12) Cf. du Cange Gloss. s.v. Van een Fransch signum bij Bouillé: 23: „l'Enseigne Saint-Denis qui allait en un autre vaisseau devant le roi".
13) Diderot. Enc. s.v. Enseigne.

uitgaan. Het Kâweh-schootsvel schitterde in den nacht als ware het de zon [1]). Onder de Mohammedaansche veldteekens huisden Allah's engelen [2]).

Als er in Constantinopel een opstand uitbrak was alleen reeds het vertoonen van den standaard van den propheet voldoende om de rebellen af te schrikken [3]). Bij het beleg van Parijs door de Noormannen in 886 vertoonden de Franschen een gele banier: „Sa vue jetait la terreur dans les rangs ennemis" [4]). Op het doek der Noorsche volkeren verscheen bij de overwinning een raaf [5]). Met het kruis door den heiligen Procopius gemaakt en waarop de namen van eenige heiligen verschenen, versloeg deze een bende vijanden en doodde er duizenden [6]). Ook de Romeinsch-Byzantijnsche dracones bezitten op zichzelf de macht schrik onder de vijanden te brengen [7]). De drager van het labarum kon niet gewond en het teeken niet getroffen worden. Er ging een dusdanige kracht van uit, dat de vijand het niet durfde aan te vallen, ja het zelfs niet waagde het oog erop te richten [8]). Het kleed van den Boheemschen H. Adalbert en van den H. Martinus was van den hemel gevallen [9]). In de 16e eeuw had een Schotsche familie een vaandel in bezit, dat, zoodra het ontplooid werd, de overwinning verzekerde en hen, die het teeken volgden, tegen onheil beschermde [10]). Van het lot van het veldteeken kon het welzijn van het geheele leger afhangen. Het gold voor een palladium, zooals vermeld wordt van het „carroccio"-veldteeken [11]) en den Mexicaanschen adelaar [12]).

Bijzonder was ook de plaats, waar het veldteeken in vredestijd werd opgesteld. De Assyrische standaardwagen kreeg, gelijk gezegd, een plaats nabij het altaar [13]). Het Kâweh-schootsvel stond naast den

---

1) Zie pag. 55; Sarre: 358.
2) Zie pag. 52.
3) Diderot. Enc. ib.
4) Bouillé: 20.
5) Renel: 62; zie pag. 53.
6) Delehaye: 83 e.v.; Id.: 27: de heilige Theodorus gebruikt het kruis als talisman in een gevecht tegen een draak; cf. Hooglied VI : 10 de uitdrukking: verschrikkelijk als een leger met veldteekens.
7) Grosse: 360 e.v.
8) Eus. De Vita Const. II : 9; zie pag. 122.
9) Lippert II : 503.
10) Frazer. Mag. Art. I : 368.
11) Sevensma: 157.
12) Waitz: 118.
13) Zie pag. 52.

troon [1]). De Insuberiërs bewaarden hun veldteekens in den tempel van de oorlogsgodin [2]). Justinianus liet voor het *βάνδον* bijzondere verblijfplaatsen bouwen [3]). Tacitus bericht, dat de Germanen hun veldteekens uit heilige wouden te voorschijn haalden [4]).

Gelijk op het land voor het leger, zoo werden voor de schepen op zee middelen gebruikt, die hetzelfde doel beoogden en met de bovengenoemde overeenstemmen [5]). Dierafbeeldingen van rammen, stieren of visschen werden meestal op den voorsteven geschilderd of erin uitgehouwen. Soms werd het geheele schip naar het betreffende dier genoemd [6]). Reeds op de oudste Egyptische schepen (vanaf 5000 v. Chr.) treft men op den voorsteven horenvormige uitsteeksels aan (de zgn. Grieksche *στόλος*), waaraan apotropaeïsche kracht moet worden toegeschreven. Zij krijgen met den tijd meer den vorm van een helm (*περικεφάλαια*), waarover men dan wel een dierenhuid legt. Naar een beschrijving van Silius Italicus [7]) waren de Carthaagsche schepen voorzien van een god met ramshoofd. Tusschen de beide horens goot een Carthaagsch kapitein, toen hij zijn schip in vlammen zag opgaan, bloed uit. Zeer waarschijnlijk was deze god Baal-Hamon, de Carthaagsche Amon der Egyptenaren en Libyërs. De door Herodotus genoemde *Παταϊκοί* op de Phoenicische schepen waren waarschijnlijk ook godenbeeldjes [8]). Bij de Chineezen bevindt zich aan boord een kapel met fetischbeelden [9]). De Noorsche volkeren hadden Thor's beeld op den voorsteven [10]). De Italiaansche matrozen stellen zich onder bescherming van Mamoutso, wiens idool in een witte doek gewikkeld vóór in het schip bewaard werd. Het uitspreken van zijn naam verwekt onweer [11]).

---

1) Sarre: 358 e.v. Zie pag. 54.

2) Polybius II : 32 : 6: *καὶ τὰς χρυσᾶς σημαίας τὰς ἀκινήτους λεγομένας καθελόντες ἐκ τοῦ τῆς Ἀθηνᾶς ἱεροῦ.*

3) Grosse: 360 e.v.

4) Hist. IV: depromptae silvis lucisque ferarum imagines; cf. Germ. VIII : 7 effigies et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt.

5) cf. voor het volgende Svoronos: 139 e.v.

6) Pollux I : 83: *ἔστι δέ τινα πλοῖα Λύκια λεγόμενα κριοὶ καὶ τράγοι, ὡς εἰκάζειν ὅτι τοιοῦτόν τι πλοῖον καὶ ὁ ταῦρος ἦν ὁ τὴν Εὐρώπην ἀπαγαγών.*

7) De bello Punico XIV : 452.

8) Herod. III : 37; cf. VIII : 88; Sevensma: 155; Lippert II : 499.

9) Sevensma: 155.

10) Petersen: 47, 71.

11) Svoronos: 106.

Bij de Grieken

Homerus geeft in Achilleus een voorbeeld van de hulp door de achtergeblevenen aan de strijders verleend. Als Patroclos zijn vriend eindelijk heeft weten te overreden en ten strijde is getrokken, brengt Achilleus een plengoffer aan Zeus en bidt (Il. *Π*: 241): *τῷ κῦδος ἅμα προέῃς, εὐρύοπα Ζεῦ, // θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν* ..... Als zichtbare, persoonlijke hulpmiddelen kunnen de emblemata op de schilden b.v.: leeuwen, slangen en het Gorgoneion worden opgevat. De roode kleur der kleeding, waarin de Spartanen ten strijde trekken, heeft zeer waarschijnlijk een bijzondere, religieuze bedoeling. Het stemt althans overeen met een serie van voorschriften, waarin bij verschillende volkeren een speciale kleedij wordt vereischt om succes te hebben [1]). De roode kleur is bij vele volkeren zeer geliefd voor het beschilderen der dooden of godenbeelden om het levensprincipe tot uiting te doen komen. De kleur heeft voor den doode tot doel den schijn van leven te wekken en voor den levende van versterkte levenskracht. Daarom besmeren zich de Indianen van Canada en andere natuurvolkeren met een roode kleurstof, wanneer zij zich op het oorlogspad begeven [2]). Ter vergelijking diene de ferialis exercitus der Harii (Tac. Germ. 43): „nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt". In zijn uiteenzetting van deze passage besluit Weniger aldus: „Soviel darf man festhalten: die Hariër spielen die Rolle von Toten in bewusster Nachahmung der Hellenbewohner .... Die Hariër selber mochten in einer Art priesterlicher Devotion sich der Gottheit geweiht haben" [3]).

Van zichtbare, voor aller welzijn en hulp, meegedragen teekens geeft Herodotus een zeer goed voorbeeld in het vijfde Boek cap. 75, waar hij aldus schrijft: *ἐτέθη νόμος, ἐν Σπάρτῃ μὴ ἐξεῖναι ἔπεσθαι ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας ἐξιούσης στρατιῆς· τέως γὰρ ἀμφότεροι εἵποντο· παραλυομένου δὲ τούτων τοῦ ἑτέρου καταλείπεσθαι καὶ τῶν Τυνδαριδέων τὸν ἕτερον· πρὸ τοῦ γὰρ δὴ καὶ οὗτοι ἀμφότεροι ἐπίκληροί σφι ἐόντες εἵποντο.*

De hier bedoelde Tyndariden waren houten beelden, volgens Plutarchus: *περὶ φιλαδελφίας* I: *τὰ παλαιὰ τῶν Διοσκούρων ἀφιδρύματα οἱ Σπαρτιᾶται „δόκανα" καλοῦσιν· ἔστι δὲ δύο ξύλα παράλληλα δυσὶ πλαγίοις ἐπεζευγμένα.*

Wesseling merkt bij deze passage op: „Quae quidem in castra si fuerint portata, uno Tyndaridarum cum rege in bellum pergente, disiungi necesse fuit" [4]). De Tyndariden of Dioscuren, wier cultus in

1) o.a. door den oud-Indischen oorlogsritus, cf. Caland 2 : 27, no. 6. Schwenn 21 : 70; cf. de Trabea, het bloedroode kleed der Salii, Wissowa: 480.

2) Fr. Duhn. Rot und Tot, in Arch. f. Relig-wiss. 1906: p. 1 e.v.

3) L. Weniger. Arch. f. Relig-wiss. 1906. p. 201 e.v.

4) cf. a. h. l. How and Wells en Roscher M. L. s.v. Dioskuren VI.

Laconië zijn oorsprong vindt, werden door geheel Griekenland de beschermers in gevaren, vooral in strijd en storm. De Aeginetische Ajaciden vervullen dezelfde taak. Want als de Thebanen met de Aegineten in oorlog zijn gewikkeld, verzoeken de eersten de Aegineten om hulp: *οἱ δέ σφι αἰτέουσι ἐπικουρίην τοὺς Αἰακίδας συμπέμπειν ἔφασαν* [1]). In den slag bij Salamis verleenen dezelfde heroën hun hulp, want, zegt Herodotus: *ἐπὶ δὲ Αἰακὸν καὶ τοὺς ἄλλους Αἰακίδας νέα ἀπέστελλον ἐς Αἴγιναν* (VIII : 64) in aansluiting waarmede in cap. 83 volgt: *καὶ ἦκε ἡ ἀπ' Αἰγίνης τριήρης, ἣ κατὰ τοὺς Αἰακίδας ἀπεδήμησε.*

Deze gevallen zijn uitingen van de vereering, die gestorven helden genieten, wier invloed blijft doorwerken [2]) en ook uitgaat van hun afbeeldingen. Want zonder deze zou men zich moeilijk een voorstelling kunnen maken van Herodotus' woorden. Ter vergelijking met het feit, dat sommige volkeren bijzondere kracht toeschreven aan het gebeente hunner voorvaderen [3]), kunnen worden genoemd: het brengen van het gebeente van Orestes naar Sparta en van Pelops naar Troje om in den strijd hulp te bieden [4]). Dezelfde helden en ook andere werden door de Grieken gedurende den oorlog opgeroepen [5]).

Soms zouden zij dan in zichtbare gestalte zijn verschenen, b.v. Theseus in den slag bij Marathon [6]). Tijdens de worsteling bij Salamis vertoonde zich de heros van dit eiland Kychreus in slangengestalte; bij Marathon Echetlos in boerenkleeding gehuld. Met zijn ploeg zou hij vele Perzen gedood hebben [7]). In hun tegenstand tegen de binnendringende Perzen werden de Grieken ondersteund door bovenmenschelijk groote verschijningen: *δύο γὰρ ὁπλίτας μέζονας ἢ κατὰ ἀνθρώπων φύσιν ἔπεσθαί σφι* (= de Perzen) *κτείνοντας καὶ διώκοντας. τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶναι ἐπιχωρίους ἥρωας, Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον*[8]).

Uit religieus gevoel sproot voort, dat men zich, bijvoorbeeld bij het zoeken naar een plek om een stad te stichten, liet leiden door een dier. Van Karanos nu wordt vermeld, dat hij de Macedonische stad

---

1) Her. V : 80.

2) Soms moet hij door een of ander middel tot bijstand worden verlokt b.v. door het bouwen van een tempel, zooals geschiedde toen de Atheners Aegina belegerden.

3) cf. pag. 47.

4) Bewijsplaatsen en meerdere voorbeelden bij Pfister: 438, 512.

5) Schwenn XX : 309.

6) Plut. Thesp. 35; cf. Paus. X : 854; cf. Rohde: Psyche: 195/6.

7) Samter: 17; Paus. I : 32 : 5.

8) Herod. VIII : 38, 39.

Aegae (= Edessa) innam door geiten tot gidsen te nemen [1]). Volgens Hesychius is karanos een Cretische naam voor geit [2]). Reinach vermoedt, dat hiermee bedoeld wordt, dat Macedoniërs de stad innamen, door aan het hoofd hunner troepen hun god in de gestalte van een bok mee te nemen. Deze meening wordt ondersteund door het feit, dat men in de helmversiering van horens der Macedonische koningen een overblijfsel wil zien uit den tijd, dat zij gekleed gingen in de huid van een gehorend dier [3]). — Diodorus bericht, dat Agathocles in den slag tegen de Carthagers (310) zijn troepen aanmoedigde door een vlucht uilen los te laten. Munten, ter herinnering aan dit wapenfeit geslagen, toonen Athene Promachos en een uil [4]). Het meenemen overigens van goden in diergestalte in den strijd kan bij de Grieken niet worden aangetoond. Evenmin wordt door hen gewag gemaakt van veldteekens in den zin als bij andere volkeren het geval was, tenzij de bovengenoemde heroënbeelden die taak vervulden [5]). Misschien had men voldoende aan de emblemata op de schilden. Maar toch lag het in de lijn der ontwikkeling om b.v. den uil van Athene of de sphinx van Thebe of den wolf van Argos als zichtbaar teeken mee te dragen. Maar daarvoor ontbreken ten eenenmale de bewijzen. Eerst in het hetaerenleger van Alexander den Grooten wordt melding gemaakt van een *σημεῖον . . . . ἐξ Ἡφαιστίωνος πεποιημένον* [6]).

Bij de Romeinen

Wanneer Romulus door de Sabijnen in het nauw is gebracht, wendt hij zich met deze woorden tot Jupiter: „Hic ego tibi templum Statori Jovi, quod monumentum sit posteris tua praesenti ope servatam urbem esse, voveo" [7]). In den slag aan het meer Regillus (ann. 496) verschenen de Dioscuren [8]). Als een voor allen zichtbaar teeken van hoogere hulp, maar waarvan niet aangetoond kan worden

---

1) Reinach 2 : 352; cf. Solinus 9 : 12: Caranus . . . . qui . . . . ubi caprarum pecus resedisse adverterat, urbem condidit, quam dixit Aegas. Keller: 307 over de geit: „Neugierig und verwegen wie sie ist, will sie immer vorn sein und gefällt sich ausnehmend in der Rolle des Führers".

2) S.v. *κάρνος· . . . . πρόβατον· καρανώ· τὴν αἶγα. (Κρῆτες).*

3) Reinach 2 : 352; Scheftelowitz 1 : 451.

4) Diod. XX : 11; cf. P. W. s.v. Athena 49.

5) Dar.-S. s.v. signum: „au milieu de tous ces peuples chez qui l'usage des enseignes est avéré, la Grèce classique paraît l'avoir ignoré".

6) Arrianus VII : 14, 10; cf. P. W. s.v. Feldzeichen.

7) Livius: I : XII : 6.

8) cf. Roscher M. L. s.v. Dioskuren V.

of het in den strijd werd meegedragen, stond in het sacrarium Martis een heilige lans, die met den god zelf werd geïdentificeerd [1]). In tegenstelling met de Grieken bezaten de Romeinen veldteekens en wel zeer vele. De ver doorgevoerde indeeling en de strategische opstelling der militairen gaf hiertoe aanleiding. Het is moeilijk te zeggen of en in hoeverre ieder teeken op zichzelf godsdienstige vereering genoot of een godsdienstige basis had, en welke de juiste oorsprong is der symbolen. Want voor het meerendeel ligt het ontstaan in praehistorische tijden. Als men bij Appianus leest [2]), hoe het legioen, dat de olifanten van Juba overwon, dit dier als embleem voor zijn veldteeken verkreeg, en weet, dat onder Augustus de steenbok tot signum werd verheven, omdat het diens geboorte-gesternte was, kan men daaruit de gevolgtrekking maken, hoe gevaarlijk het is een algemeen geldende verklaring voor de oude diersymbolen te willen geven en hoe voorzichtig conclusies in dit opzicht moeten worden getrokken [3]). Daarentegen komen de religieuze gevoelens duidelijk naar voren bij het veldteeken van het legioen: den adelaar, aquila sacrata [4]). Dat deze meer een godsdienstige bedoeling had dan een tactische, ligt voor de hand, daar het legioen als de grootste eenheid geen behoefte had aan richtpunten. Hoogstens kon het practisch dienen tot bewijs voor de aanwezigheid van den legioenscommandant. De adelaar, de heilige vogel van Jupiter, stelde het legioen onmiddellijk onder diens bescherming. In latere tijden kwam de adelaar meer zelfstandig te staan d.w.z. maakte zich los van de Jupitervereering, werd talisman of fetisch van het legioen en kreeg goddelijke vereering. Men brandde voor den adelaar wierook en sprak in zijn nabijheid gebeden uit. Hem werd in het kamp een gewijde plaats, een aedicula, toegewezen [5]). Verlies werd als een ontzettende ramp gevoeld en kon zelfs opheffing van het betreffende legioen ten gevolge hebben. Maar ook de andere veldteekens werden met hand en tand verdedigd, waarom de veldheer er zelfs in hachelijke omstandigheden toe overging de signa midden onder de vijanden te slingeren, zoodat de soldaten wel genoodzaakt

---

1) cf. pag. 46 en de lans van Wodan, pag. 45. Het zwaard als symbool van Ares, pag. 46; cf. Kern 2 : 7.

2) De Bello Civ. II : 96: *καὶ νῦν ἀπ' ἐκείνου τῷδε τῷ τέλει ἐλέφαντες ἐς τὰ σημεῖα ἐπίκεινται.*

3) Zie de critiek van Toutain: 56 op Renel's Enseignes; cf. Dar.-S. s.v. signa.

4) Valerius Maximus VI : 1, 11.

5) P. W. s.v. Feldzeichen; Schwally: 16; Renel: passim; Domaszewski:56.

waren aan te vallen om ze terug te halen [1]). De adelaar was tegenwoordig bij alle militaire plechtigheden als: de lustratio, de allocutio en den intocht der keizers. Als symbool van den strijd wordt hij op munten afgebeeld in de handen van Mars [2]) en andere godheden [3]).

d) Na den strijd

Een nederlaag, ondanks alle genomen maatregelen tot het verkrijgen van den bijstand der hoogere machten, wordt verklaarbaar gemaakt door aan te nemen, dat fouten in het ceremonieel zijn gemaakt of dat de tegenpartij die maatregelen heeft overtroffen. Een overwinning heeft tot gevolg o.a. het vieren van feesten [4]), waarop dank wordt gebracht voor de geboden hulp door gebeden, offers [5]) en geschenken, bestaande b.v. uit een deel van den buit, ook van den levenden. Verscheidene volkeren hadden de gewoonte de hoofden der gedoode vijanden op de een of andere wijze te prepareeren, om de bijzondere kracht er aan toegeschreven te bewaren. Dit geschiedde o.a. door de Jibaro-Indianen [6]), Azteken [7]), Scythen [8]) en Kaukasische volkeren [9]). Ook vindt er soms reiniging van het bloed der gedoode vijanden plaats.

O.a. schrijft de Bijbel voor [10]): „En legert u buiten het leger zeven dagen, allen, die iemand gedood of een verslagene aangeraakt hebben, opdat gij u ontzondigt op den derden en zevenden dag met degenen, welke gij gevangen hebt genomen. En alle kleederen en alle gereedschap van vellen en alle pelswerk en alle houten vaten zult gij ontzondigen" [11]). Over de meerdere aandacht der goden voor de offers der tegenpartij klaagt Agamemnon:

Διὸς ἐτράπετο φρήν·
Ἕκτορέοις ἄρα μᾶλλον ἐπὶ φρένα θῆχ' ἱεροῖσιν [12]).

1) Livius: III : 70.
2) Cohen. Description hist. des monnaies I : 266, no. 73 volgens Renel: 312; cf. Dar.-S. s.v. signa.
3) Een beschrijving van een dergelijk feest vindt men bij Karsten: 28 e.v. gevierd door de Jibaro-Indianen.
4) Reinach 2 : 213, 236; Kern 1 : 9; Szymanski: 63; Müller: 142/3.
5) Karsten: 2.
6) Friederici: 77.
7) Herod. IV : 65.
8) Seligmann II : 141.
9) Numeri 31 : 19 e.v.
10) cf. Wachter: 73; Weule: 131 over Nieuw-Zeeland: vóór den strijd werden de soldaten gewijd; erna werd de wijding wederom door priesters opgeheven.
11) Il. K: 45/6. cf. Hedén: 12.

In Ilias K : 370/1 wijden Odysseus en Diomedes de wapens van Dolon aan Athene. In H : 82/3 spreekt Hektor de belofte uit, de wapens van den Griek, die op zijn uitdaging tot het houden van een tweegevecht ingaat, als hij door hem gedood zal zijn, aan Apollo te zullen wijden:

τεύχεα συλήσας οἴσω προτὶ Ἴλιον ἱρήν
καὶ κρεμόω προτὶ νηὸν Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο.

De Griek toont zijn dankbaarheid jegens de goden ook door het oprichten van tropaia. Zij zijn meest aan Zeus gewijd, zijn ook in de oogen der vijanden geheiligd en worden door hen ontzien. Vandaar benamingen van Zeus als τροπαῖος (Soph. Ant. 141), τροπαιοῦχος (C.I.G. 3 : 4340), τροπαιοφόρος (C.I.G. 3 : 4040), Λαφύστιος (Herod. VII : 197; Paus. I : 24 : 2) en van Athene: ἀγελείη (Il. Δ : 128), λῃῖτις (Il. K : 460). De dankbaarheid komt ook tot uiting in inscripties als b.v.: διὰ τὸς θεὸς τόσδε νικῶντι τοὶ Σελινόντιοι· διὰ τὸν Δία νικῶμες καὶ διὰ τὸν Φόβον καὶ διὰ Ἡρακλέα καὶ δι' Ἀπόλλονα καὶ διὰ Ἰοτειδᾶνα καὶ διὰ Τυνδαρίδας καὶ δι' Ἀθανάαν καὶ διὰ Μαλοφόρον (= Demeter) καὶ διὰ Πασικράτειαν (= Persephone) καὶ διὰ τὸς ἄλλος θεός . . . .[1]).

Jupiter ontving de spolia opima. Voor Mars werden tempels opgericht[2]).

Samenvatting

Door deze verzameling van voorbeelden voor de verhouding tot de bovennatuurlijke machten vóór, gedurende en na den oorlog, ontleend aan onderscheidene volkeren en uiteenloopende tijden, kan worden vastgesteld, dat ten behoeve van een succesvollen strijd steun gezocht wordt bij deze machten door magische of religieuze middelen of beide vereenigd. De magische bestaan uit handelingen, die op zichzelf invloed op den strijd uitoefenen (direct); de religieuze werken bemiddelend tusschen de hoogere machten en den mensch (indirect).

De directe middelen zijn b.v.: het werpen met speren, stof, kiezel, tooverwater; het schieten van pijlen, het zwaaien met palmtakken of waaiers, alles in de richting der vijanden; verder zang en dans, het leggen van strikken, het opheffen van een staf, het meedragen van amuletten; en sympathetisch-magische handelingen.

De indirecte zijn b.v.: gebed en offer, het meedragen van amuletten voor persoonlijk gebruik of van zichtbare, tot aller welzijn dienende teekens van aanwezigheid der onzichtbare machten: attributen van

1) Dittenb. Sylloge: 1122; cf. Enc. of Rel. War.
2) Wissowa. Handb I. M. V : 4 : 132.

helden, heiligen of goden; voorwerpen, waaraan de helpende macht gebonden is: korf of kist, gebeente der voorvaderen, tent, wagen, heilige lans; godenbeelden, veldteekens met of bestaande uit allerlei emblemata. Hieronder nemen afbeeldingen van dieren een zeer voorname plaats in. Vereering van helden of heiligen leveren eenige merkwaardige voorbeelden van voorwerpen, die als veldteekens dienst doen nl. schootsvel, mantelkap en mantel. De veldteekens worden meestal door bijzondere personen gedragen en nabij den veldheer meegevoerd, bezitten allerlei mystieke krachten en hadden in vredestijd een bijzondere, vaak gewijde plaats. Ook Grieken en Romeinen kenden verscheidene van de opgesomde middelen. Echter hadden de Grieken (waarschijnlijk) geen, de Romeinen daarentegen zeer vele veldteekens, meestal met dieremblemen, waarvan het ontstaan op een enkele uitzondering na niet is na te gaan.

e) De aegis in betrekking tot den oorlog en de hoogere machten.

Doel van het voorgaande onderzoek was: het terrein te verkennen waartoe de aegis, het goddelijk oorlogsinstrument, behoort. Zij houdt het midden tusschen de directe en de indirecte middelen. Immers zij is een goddelijk instrument, steeds is een godheid de drager of degene, die haar in werking stelt. Maar tegelijk geeft het schudden, zonder hetwelk zelfs de godheid niets vermag, haar een magisch karakter. Dit sluit zich volkomen aan bij andere magische elementen bij Homerus; slechts elementen, want het religieus gevoel is reeds te sterk ontwikkeld en de functie der goden te uitgebreid dan dat wonderlijke verschijnselen slechts aan zuivere magie kunnen worden toegeschreven. De positie, die Homerus in dit opzicht inneemt, kenschetst Jane Harrison aldus: „Homer marks a stage when collective thinking and magical ritual are, if not dead, at least dying" [1]).

Gevallen, waarin in meerdere of mindere mate van magie gesproken kan worden, zijn de volgende:

Il. Ξ: 214 e.v. De gordel, welke Hera van Aphrodite ontvangt, wordt met deze woorden beschreven:

ἀπὸ στήθεσφιν ἑλύσατο κεστὸν ἱμάντα
ποικίλον, ἔνθα τέ οἱ θελκτήρια πάντα τέτυκτο·
ἔνθ' ἔνι μὲν φιλότης, ἐν δ' ἵμερος, ἐν δ' ὀαριστύς
πάρφασις, ἥ τ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.
τόν ῥά οἱ ἔμβαλε χερσίν, ἔπος τ' ἔφατ', ἔκ τ' ὀνόμαζεν·

1) Themis: 335.

„τῇ νῦν, τοῦτον ἱμάντα τεῷ ἐγκάτθεο κόλπῳ,
ποικίλον, ᾧ ἔνι πάντα τετεύχαται· οὐδέ σέ φημι 220
ἄπρηκτόν γε νέεσθαι, ὅ τι φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς."

Of het nu een toovergordel is of een tooverriem [1]), is hier van weinig belang, maar wel, dat het met de aegis dit gemeen heeft, dat het een godeninstrument is met magische kracht en deel uitmaakt van een reeks soortgelijke, algemeen voorkomende middelen [2]).

Hiermee kan eenigszins worden vergeleken de sluier van Leucothea, door Odysseus als zwemgordel gebruikt, Od. ε : 346/7:

τῇ δέ, τόδε κρήδεμνον ὑπὸ στέρνοιο τανύσσαι
ἄμβροτον· οὐδέ τί τοι παθέειν δέος οὐδ' ἀπολέσθαι.

Athene gebruikt een onzichtbaar makende kap: Il. E : 845:

δῦν' Ἄιδος κυνέην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης,

en raakt Odysseus met een tooverstaf aan om zijn uiterlijk te veranderen, Od. π : 454 e.v.:

αὐτὰρ Ἀθήνη
ἄγχι παρισταμένη Λαερτιάδην Ὀδυσῆα
ῥάβδῳ πεπληγυῖα πάλιν ποίησε γέροντα.

Hermes verschaft tooverkruiden aan Odysseus ter opheffing van Circe's invloed, Od. κ : 291 e.v.:

ἀλλ' οὐδ' ὥς θέλξαι σε δυνήσεται· οὐ γὰρ ἐάσει
φάρμακον ἐσθλόν, ὅ τοι δώσω, ἐρέω δὲ ἕκαστα [3]).

Magische handelingen kunnen met behoud van de uiterlijke vormen, maar met verlies der innerlijke bedoelingen gemakkelijk symbolisch worden. Een dergelijk grensgeval vindt men blijkbaar in de formule, uitgesproken bij de eedaflegging [4]) voor het sluiten van een overeenkomst tusschen Grieken en Trojanen in Il. Γ : 298 e.v.:

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε, καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,
ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν,
ὧδε σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος,
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.

---

1) Helbig. Hom. Epos: 156.
2) Scheftelowitz 2 : 48 e.v.
3) cf. verder reg. 302 e.v.
4) cf. Livius I: 24 : 8; Faesi a. h. l.; Schwenn XX : 304/5; Hedén: 11; Nilsson 2 : 88/9.

In deze voorbeelden liggen derhalve nog resten van magie opgesloten, die door goden wordt toegepast. De manier, waarop Odysseus in Od. λ : 24 bij zijn bezoek aan de onderwereld te werk gaat, nadert meer tot de zuivere magie: het is een sterveling, die aldus zijn wensch in vervulling wil doen gaan [1]).

Op grond van het voorgaande onderzoek aangaande de oorlogsgebruiken en van het feit, dat Homerus magie kent, kan dit worden vastgesteld: de aegis bij Homerus behoort tot de serie van middelen, die bij een juist gebruik (d.w.z. op magische wijze) de bovennatuurlijke machten op kunnen wekken ter beïnvloeding van den strijd.

De aegis wordt toegepast: vóór den strijd ter opwekking door haar om de schouders te dragen en gedurende den strijd tot schrikverspreiding door haar in de hand te houden en te schudden. Slechts goden hanteeren haar. De uitvoerige passage no. 4 laat Apollo met de aegis voorop ten strijde trekken. Derhalve kan in de laatste stelling de uitdrukking: „serie van middelen", nauwkeuriger worden bepaald door te zeggen: de aegis behoort tot de zichtbare en tot aller hulp in den strijd meegedragen kenteekens.

Reeds vroeger is aangetoond, dat de verklaring der aegis als geitevel de beste kansen bood, zoowel van uit etymologisch als kunsthistorisch standpunt. Maar toch zou de conclusie (vooral aan de hand van het feit, dat zeer vele dergelijke teekens aan de dierenwereld zijn ontleend), dat dit kenteeken een geitevel is, voorbarig zijn. Allereerst toch zal men zich moeten afvragen, welke waarde er gehecht kan worden — en vooral in godsdienstig opzicht — aan het dierenvel in het algemeen en aan het geitevel in het bijzonder. Ook het onderzoek hiernaar strekt zich, zonder volledig te willen zijn, uit over verscheidene volkeren in verschillende tijden, om aldus eenige kenmerkende gegevens te verkrijgen, die kunnen dienen ter verduidelijking van het gebruik van het dierenvel bij de Grieken.

---

1) K. H. E. de Jong. Magie bij Grieken en Rom.: 7 e.v. Haarlem 1921.

CAPUT VII

HET GEBRUIK VAN HET DIERENVEL

a) Algemeen.

De plaats van het dier in den godsdienst van een volk wordt voor een groot deel bepaald door twee factoren: de levensomstandigheden en den graad der geestelijke ontwikkeling van dat volk.

Wat zijn levensomstandigheden aangaat: het dier kan in zoo sterke mate voordeel voor den mensch opleveren, dat hij voor een niet gering deel ervan afhankelijk is, zoodat het bezit ervan een levensvoorwaarde vormt. Uit den wensch deze voordeelen steeds te kunnen genieten en uit een zeker gevoel van dankbaarheid, alsmede uit de neiging verzoening te zoeken voor het dooden van het dier, noodig om zich de voordeelen ten volle te verschaffen, kan diervereering voortvloeien. Maar ook het nadeel, dat het dier meebrengt: de schade, die het berokkenen kan, het gevaar, dat het oplevert, kan hetzelfde resultaat hebben. Want vrees is een niet te onderschatten factor bij het ontstaan van godsdienstige voorstellingen.

Wat den graad der geestelijke ontwikkeling betreft: reeds om het feit alleen, dat het dier een levend wezen is náást den mensch, stelt een primitief volk het vaak gelijk aan zichzelf, soms zelfs hooger [1]). Zoo is het een veel voorkomend verschijnsel bij laag-gecultiveerde volkeren, dat men gelooft aan het voortleven van de ziel der gestorvenen in het dier. Dit leidt van vereering der voorvaderen tot diervereering. Ook kan een eigenschap van een dier de aandacht trekken: de kracht van den leeuw of stier, de listigheid van de slang, de overmachtige positie van den adelaar te midden van de andere vogels. De wensch zich van deze eigenschappen meester te maken voert tot allerlei magisch en godsdienstig ritueel en tot diervereering [2]). Als gevolg hiervan kan het voorkomen, dat het eene dier, omdat men

1) Visser: 18; Samter: 6 e.v.; Harrison 2 : 257/8: „Before he (i.e. de mensch) has himself clearly realized his own humanity — the line that marks him off from other animals — he makes his divinities sometimes wholly animal, sometimes of mixed, monstruous shapes". Omgekeerd ziet de Jibaro-Indiaan in den luipaard een mensch, maar van een anderen, vijandigen stam. Daarom doodt hij het dier en maakt zich van den kop een tropee. Zie Karsten: 33.

2) Lippert II : 390.

zijn vleesch eet of zich zijn eigenschappen ten nutte wil maken, gedood wordt en daarom vereerd, het andere, omdat het vereerd wordt, niet gedood mag worden [1]). Diervereering komt tot uiting o.a. in het nabootsen van geluiden, bewegingen en gestalte; in het zich bekleeden met de geheele of gedeeltelijke huid [2]), in de plechtigheden, verricht vóór of met het dier, in de benamingen den priesters of vereerders gegeven en de verspreiding dezer benaming, in de afbeeldingen van het dier. Men heeft dit alles bij volkeren, die nog diervereering hadden, nagegaan en bewijzen te over kunnen geven. Bij andere volkeren echter, die boven het theriomorphisme zijn uitgegaan en tot anthropomorphische voorstellingen hunner goden zijn gekomen, zullen, door het vasthouden aan eenmaal verworven opvattingen, sporen van het oude geloof kunnen worden gevonden. Maar in het herleiden hiervan schuilt een groot gevaar, dat altijd bij het omkeeren van stellingen aanwezig is. Want behalve door toedoen van diervereering zijn er nog zooveel andere aanleidingen tot nabootsing en afbeelding van en benaming met het dier. Steeds blijft de moeilijkheid precies uit te maken, wat een overblijfsel is van een oude diervereering en wat profaan. De lange ontwikkelingsgang van het Egyptische Pantheon, gedocumenteerd door kunst en litteratuur, geeft verscheidene voorbeelden van overgang van therio- tot anthropomorphisme, waarbij de godengestalte een deel van het dier b.v. den kop behield. Wanneer nu Pausanias bericht, dat de bewoners van Phigalia Demeter Melaina vereeren in een beeld met een paardekop [3]), zal men dit gaarne met de Egyptische diergoden willen vergelijken; maar, alleen op dezen grond te besluiten, dat de godheid, die men als Demeter vereert, vroeger een paard is geweest, is ongeoorloofd. Want de wijze, waarop een dier in den eeredienst betrokken kan worden, is zoo vaak van toevalligheden afhankelijk, dat zulk een vergelijking alleen geen uitkomst kan geven [4]). Het herhaaldelijk betrekken van den stier in den dienst van Dionysus Zagreus, zijn afbeelding als stier in Cyzicus en benamingen als: *ταυροφάγος*, *βουγενής* en *βούκερως* vormen daarentegen een verzameling feiten, die wel mogen doen vermoeden, dat hij oorspronkelijk een stiergod is geweest [5]). De langdurige, nog steeds onbesliste strijd om de Home-

1) Visser: 18/9; Frazer. Spir. of the Corn II : 311.
2) Visser: 219.
3) VIII : 42.
4) Cook 2 : 139 en 147; Samter: 7; P. W. s.v. Demeter: 27.
5) Samter: 7; Visser: 222; Roscher. M. L. s.v. Dionysus D: § 14.

rische benamingen γλαυκῶπις voor Athene en βοῶπις voor Hera geeft een idee van de wijze, waarop vage sporen aanleiding kunnen geven tot het zoeken naar meer aanwijzingen, met het doel aan te toonen, dat goden eens diergestalte hebben gehad. Al blijft steeds de mogelijkheid bestaan, dat de vele herinneringen aan dieren in den Griekschen cultus als: Apollo Smintheus, de horens der riviergoden, de ταῦροι van Poseidon, gelijk jongelingen heeten, die te Ephese op de Poseidonfeesten (ταύρεα) wijn schenken, de „berinnen" van Artemis (meisjes in dienst van deze godin [1])) afkomstig zijn van vroegere diervereering, steeds zullen er verscheidene factoren van verschillenden aard noodig zijn om deze mogelijkheid tot de grens der zekerheid te doen naderen. In het algemeen gesproken kan worden aangenomen, dat de Grieken in voorhistorische tijden diercultus hebben gekend. Maar van welken aard deze was en hoe ver hij ging is ten eenenmale onbekend. In den historischen tijd is de Grieksche mythologie en religie anthropomorphisch [2]).

b) Het gebruik van het dierenvel bij andere volkeren dan de Grieken en Romeinen.

Niets ondergaat zoozeer den invloed der traditie als de kleederdracht. Vaak zal men in handboeken deze woordverbinding kunnen aantreffen: „godsdienstig conservatisme". De veelvuldigheid der verschijnselen, waarop deze benaming van toepassing is, gecombineerd met het gestelde in den beginzin dezer paragraaf, geeft aanleiding tot het vermoeden, dat in de godsdienstige kleederdracht de traditie wel heel sterk merkbaar moet zijn. Dit vermoeden vindt bevestiging in de feiten. Stof, snit, versiering der kleedij en de voorschriften aangaande de tijden, waarop zij gedragen moet worden, kunnen eeuwen en eeuwen lang stand houden. Onder de stoffen, die voor de kleeding in aanmerking komen, wordt niet zelden de dierenhuid genoemd. Hóe en waaróm de huid van dit of dat dier tot religieuze dracht werd, ontsnapt maar al te dikwijls aan de nasporing. Soms kan het zijn, dat niets anders dan louter traditie een oorspronkelijk profane kleederdracht tot bepaalde gevallen en vervolgens tot den eeredienst beperkte. Dit wordt duidelijk geïllustreerd door Egypte. Luipaardhuiden waren in het Nijlland een aloude dracht, maar in het Oude Rijk werden zij slechts gedragen als galacostuum en in het Nieuwe Rijk werd het verder beperkt tot kleedij voor verschillende

1) Arist. Lys.: 645; Samter: 8.
2) Toutain: 89.

priesters [1]). Zoo zal, juist omdat het dierenvel tot de oudste, primitiefste kleedingstukken behoort [2]), steeds met de traditie rekening zijn te houden.

Er zijn gevallen bekend, dat jagers, om dieren te lokken en te vangen, zich in dierenvellen hullen [3]). Zij worden „diermensch". Misschien is hiervan een voorbeeld te vinden op een Libysch reliëf, dat op primitieve wijze voorstelt: de jacht op een buffel door twee in dierenhuiden gekleede jagers [4]). — Bij verschillende volkeren hullen toovenaars zich in dierenhuiden om hun toovenarijen beter te kunnen verrichten en worden b.v. „tijgermenschen" genoemd [5]). In West-Afrika is een volksstam, waarvan de leden luipaardhuiden omdoen en zich van stalen klauwen voorzien om aldus uitgedost de menschen aan te vallen [6]). Het uiterlijk van op deze wijze vermomde jagers en toovenaars is op zichzelf al voldoende om dieren aan te lokken en menschen schrik aan te jagen. Eén schrede verder ligt de gedachte, dat de huid voor den jager en toovenaar onmisbaar is tot succes en dat de kracht van het dier, welks huid de toovenaar draagt, zal overgaan op hemzelf.

In het hoofdstuk over „Oorlog en Bovennatuurlijke Machten" is reeds gesproken over de, van dierenhuiden vervaardigde, medicijntasschen der Indianen [7]). Deze werden zoo gaaf mogelijk gelaten en meegedragen [8]). Ongetwijfeld zijn dit magische hulpmiddelen. Maar niet altijd is even gemakkelijk de eigenlijke bedoeling uit te maken van het feit, dat strijders — zooals dikwijls wordt vermeld — zich in dierenvellen kleedden.

De eerste mogelijkheid is, dat het de primitieve kleederdracht is; de tweede, dat het zonder meer als uitwendig-schrikaanjagend middel wordt gebruikt; de derde, dat er magische of religieuze kracht in

1) Reall. d. Vorg. s.v. Fell; E. Erdmann. Aeg. u. Aeg. Leben. 2e ed.: 232, 235 volgens Nilsson 3 : 134 en 378; Hunger—Lamer. Alt-Or. Kult. im Bilde: 12.
2) Lippert I : 428; Bates: 89, 121; Catlin: 45; Nilsson 3 : 134; Ridgeway: 24.
3) Reall. d. Vorg. s.v. Kleidung § 4; Beth: 132 e.v.
4) Bates: 94/5.
5) Beth: 175; Douttés: 52; Gruppe: 207; Macculoch: Childhood: 182.
6) Frazer III : 83.
7) cf. pag. 46/7.
8) cf. Beth: 136 naar A. H. Howitt. The native Tribes of South East-Australia 1904 : 363 e.v.: „Bei den australischen Stämmen werden Holzstöcke oder Speere, an denen irgendwelche dem Opfer gehörige oder von ihm berührte Gegenstände befestigt sind, zum Zwecke des feindlichen Zaubers benützt .... Dem Magier, der zugleich Medizinmann ist, wird von jemandem etwas Haar oder Speise oder ein Teilchen des Opossumfelles seines Feindes übergeben."

schuilt. Indien bij de Azteken in andere gevallen zooveel waarde werd gehecht aan de huid van mensch of dier [1]), mag men veronderstellen, dat het dragen van een dierenhuid, hetgeen door hen aan zeer dappere krijgslieden werd toegestaan, een bijzondere beteekenis had [2]). Indien in Centraal-Afrika de antilopenhuid in andere gevallen als amulet dienst doet o.a. tegen ziekten, mag ditzelfde worden aangenomen, als de krijgslieden daarin gehuld ten strijde trekken [3]).

Het geloof aan magische werking van het dierenvel gebaseerd op de eigenschappen van het dier, wordt bewezen door de gewoonte der Bechuana's van Zuid-Afrika, om op hun mantel kikvorschenhuiden te dragen. Het dier zelf is glibberig en moeilijk te vangen. Evenzoo zal het niet gemakkelijk zijn de krijgslieden te vatten, die van zijn vel voorzien zijn [4]). De Kopten meenden, dat de huid van een vlug dier als het hert de vlugheid op den mensch over kon brengen. Vandaar dat zij op de voeten van hem, die moeilijk liep, een hertenvel legden [5]).

De Jibaro-Indianen dragen in den strijd de huid van een boa: „the most formidable of all demons, who people the spiritual world of the Jibaros", om zelf deel te krijgen aan de kracht van het dier [6]). Maar niet altijd kan het verband tusschen een bepaald dier en het doel, waarvoor zijn huid wordt gebruikt, worden nagegaan. De wegen die tot magie leiden zijn vaak zoo wonderlijk, dat veelal wel het feit, maar niet de reden kan worden gesignaleerd. Toeval, persoonlijke ervaring meegedeeld aan anderen, droomen, woordspeling, enz., zijn alle oorzaken, die ieder geval op zichzelf doen staan. De volgende opsomming geeft een idee van de verscheidenheid in *de magische toepassing der dierenhuid.*

Als amulet.

Het hart van een gier in een hyenahuid gewikkeld beschermt de Muzelmannen tegen hondebeten, het hart van een hyena in een leeuwenhuid tegen wilde dieren, terwijl daarentegen een hondenhuid met hondentanden ongeluk brengt [7]). In Centraal-Afrika dient de antilopen-

---

1) cf. pag. 74 e.v., 76.

2) Weule: 12.

3) Pechuel—Loesche: Volkskunde in Loango. 1907; Karutz. Afr. Hörnermaske: 62 naar Scheftelowitz 1 : 465, 473; Id. 2 : 42.

4) Frazer. Mag. Art I : 151.

5) Lexa I : 70; cf. Id.: 146; Renel: 89.

6) Karsten: 26, 61; cf Pfister 1 : 272.

7) Douttés: 76 e.v.; Seligmann II : 142/3 noemt een aantal dieren, wier huid een middel is tot bescherming tegen het kwade oog; cf. ook Tamborino. De Antiq. Daem.: 88.

huid als apotropaeum [1]). In Noord-Afrika worden ter bezwering van kwade invloeden, formules op gazellenhuiden geschreven [2]).

Op schepen van de Middellandsche zee (op de zgn. tartanen [3])), dient nog heden ten dage een dierenhuid als middel tot afweer van het kwaad.

Als middel tegen ziekte.

In de moskee van Bagdad wordt een zieke, die herstellend is, met het bloed van een lam, dat boven zijn hoofd wordt geslacht, besprenkeld en in de huid van het dier gewikkeld [4]). Te Grenoble hult de oogster zich in een geitevel om rugpijn te voorkomen [5]). In Marokko worden de zieken met de punten van een schapevacht geslagen; wie zich deze vacht omhangt, ontvangt zelf de kracht om te genezen [6]).

Om onzichtbaar te maken.

Bij de Muzelmannen dient hiertoe de huid van een jakhals. Een muts van gazellenhuid, met een formule beschreven, heeft door het uitspreken van gebeden tot resultaat, dat niemand den drager ziet of hoort loopen [7]). In de Noorsche sage zwaait de toovenares Kalta een geitevel en bewerkt daardoor, dat haar zoon voor de vijanden onopgemerkt blijft. Aan het geitevel wordt door de Noorsche legende een daemonische kracht toegeschreven, omdat de berggeesten erin gehuld zijn [8]).

Om voorspoed te verkrijgen.

Te Grenoble gelooft men, dat door het dragen van een geitevel regen kan worden opgewekt [9]). In de 18e eeuw heerschte in Schotland het gebruik om met Nieuwjaar ter verkrijging van voorspoed iemand in een koeienhuid te kleeden en luidschreeuwend hierop te slaan [10]).

Dit zijn alle voorbeelden van meer zuivere magie. Hier en daar zijn aanrakingspunten met religie. Maar duidelijk is dit het geval met de medicijntasch der Indianen. Immers, zooals gezegd, zij werd verkregen op aanwijzing van den Grooten Geest, die de kracht eraan ver-

---

1) cf. pag. 72.
2) Douttés: 149.
3) Svoronos: 149: cf. pag. 58.
4) Curtiss 1 : 105; Thompson: 211.
5) Frazer: Spir. of the Corn: 285.
6) Id. Scapegoat: 265.
7) Douttés: 76, 100; cf. de Tarnkappe der Germaansche mythologie en de κυνέη van Athene, cf. pag. 66.
8) Schönfeld: 249 e.v.
9) Frazer. Spir. of the Corn: 285.
10) Frazer. Ib. 322/3.

leent. Dus werkt deze huid slechts bemiddelend tot opwekking van hoogere machten. Hoezeer overigens bij de Indianen het geloof heerschte aan den invloed van de dierenhuid, blijkt wel uit het feit, dat de Delawaren, een stam in Noord-Amerika, den Grooten Geest vereerden in een huid van een hertebok [1]). Door de Indianen van de Boven-Missouri werd van een anderen stam de huid van een witten buffel — een zeldzaamheid — tegen hoogen prijs gekocht en aan den Grooten Geest gewijd en vervolgens boven de medicijnhut gehangen [2]). Zij vereerden den buffel en zagen in deze zeldzame verschijning een buitengewone openbaring van hun god, want diervereering richt zich vaak tot bijzondere exemplaren van de betrokken soort. Verder is het een gewoon verschijnsel bij de Indianen, dat zij de huid van het totemistisch dier op palen steken [3]). — Door de oude Scandinavische volkeren werd het paard vereerd en zijn huid aan een boom van het heilige woud opgehangen [4]). Vereering van een diergod kan zich dus uiten in de vereering van de dierenhuid, waaraan dan dezelfde eigenschappen worden toegekend als aan het dier zelf. De verschuiving kan zich verder voortzetten op den drager, zoodat ook hij deel krijgt aan de goddelijke kracht en haar weer aan anderen mee kan deelen. Het werkt als de magnetische kracht, die van metaal op metaal wordt overgebracht. In een Mexicaanschen ritus, symboliseerend de herrijzenis van den genius van den akker, werd van het geslachte en geofferde dier de huid afgestroopt en gewikkeld om het dier, dat de opvolger was [5]). Aan den Egyptischen Amon werd jaarlijks een ram geofferd, zijn beeld in menschelijke gestalte in de huid ervan gewikkeld en in een kist gelegd. Zijn tweevoudige verschijningsvorm in dierlijke en menschelijke gedaante komt hierdoor wel heel goed tot uiting [6]).

De Azteken vereerden hun hoofdgod in de gedaante van een slang.

---

1) Müller: 121/2.

2) Catlin: 133; Müller: 104, 123; cf. Lippert II : 395.

3) Renel: 46 met afb.

4) Schönfeld: 161; Renel: 63; cf. Tacit. Germ. X over paardenvereering.

5) Frazer II : 220; Hubert: 113; cf. Douttés: 516 en de Grieksche *βουφόνια* zie pag. 84.

6) Herod. II : 42: *μιῇ δὲ ἡμέρῃ τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἐν ὁρτῇ τοῦ Διός, κριὸν ἕνα κατακόψαντες καὶ ἀποδείραντες κατὰ τὠυτὸ ἐνδύουσι τῶγαλμα τοῦ Διὸς καὶ ἔπειτα ἄλλο ἄγαλμα Ἡρακλέος προσάγουσι πρὸς αὐτό. ταῦτα δὲ ποιήσαντες τύπτονται οἱ περὶ τὸ ἱρὸν ἅπαντες τὸν κριὸν καὶ ἔπειτα ἐν ἱρῃ θήκῃ θάπτουσι αὐτόν.* Frazer Spir. of the Corn II : 172; Smith: 410. Over Anubis, gekleed in een dierenhuid cf. Günther-Roeder in Arch. f. Rel. Wiss. 1912 : 79; Lippert I : 421, 502.

Bovenop zijn tempel bevond zich een groote trom van slangenhuiden, die in oorlogstijden het krijgsgeschreeuw van den god, als het ware met diens eigen stem, liet hooren [1]). — Bij de Brahmanen is de antilope een geheiligd dier. De offeraars naderen, gehuld in een antilopenvel tot de heilige plaats om de eigenschappen van Brahman deelachtig te worden [2]). In het laatste voorbeeld wordt een middel aangegeven om in contact te komen met de godheid, die met een of ander dier in verband staat of dit dier zelf is: het gelijke trekt het gelijke aan [3]). Zoo kunnen ook dikwijls de gemaskerde dansen worden opgevat. Want behalve uitbeelding eener episode in het natuurgebeuren of van het leven eener godheid of heilige, zijn zij vaak handelingen, verricht om de gunst van een godheid te winnen door nabootsing van dien god [4]). Evenals in de magie het geval was, gaat het dierenvel ook tot het godsdienstig apparaat behooren, zonder dat altijd het hoe en waarom beantwoord kan worden.

Voorbeelden van het gebruik van *de dierenhuid in de religie.*

Bij het afleggen van een eed.

Door de Scythen werd een runderhuid op den grond gespreid waarop de betrokken personen moesten gaan staan [5]). — In Oost-Afrika was bij het sluiten van een bloedbond een dierenhuid noodig [6]).

Bij inwijding.

Als onderdeel van een Semitische, religieuze handeling werden den knaap, die ingewijd moest worden, de pooten van een dierenhuid als pantoffels aangetrokken [7]). — Door de Sioux-Indianen werden van otterhuiden zakken genaaid en aan de nieuwe leden toegeworpen. Op deze wijze ging de magische kracht, die hierin opgesloten was, op hen over [8]). Ook dit gebruik herinnert sterk aan de medicijntasch.

Bij reinigingsplechtigheden.

Tot het Oud-Indische offergerei behoorde een geitevel, waarop de doode werd uitgestrekt. Of ook werden verschillende beenderen erop

---

1) Müller: 484/5; cf. pag. 53 noot 2.

2) Reinach. Cultes Myth. Rel. III : 211; Hubert: 49; Beth: 388.

3) Frazer. Totemism: 26; Visser: 8; Smith: 417; Assyrische cylinders toonen menschenfiguren uitgedost als visschen, verklaard als de vereerders van een vischgod, cf. Smith: 274/5.

4) Smith: 417; cf. Catlin: 36.

5) Zachariae. Arch. f. Rel. Wiss. 15 : 635 e.v.; Smith: 402; Schwally: 53.

6) Zachariae Ib.: 635.

7) Smith: 417.

8) naar Beth. 1e ed.: 148.

vastgenaaid, zóó, dat zij den vorm van een mensch hadden. Weer in een ander geval spande men een vel op stokken uit, waarna mannen er omheenliepen, op het vel sloegen, met een slip van hun kleed zwaaiden en uitriepen: „Het vel ohé! het vel ohé!" [1]) .... In de Babylonische voorschriften is o.a. het volgende te lezen: „Daarna moet gij met .... de fakkel, met het levende schaap, met het harde koper, met het vel van den grooten stier .... het paleis zuiveren" [2]).

Als bijzondere kleedij.

Er is reeds gewezen op het dragen van dierenhuiden door Egyptische priesters onder invloed van het godsdienstig conservatisme [3]). Door Indianen van Californië werd de huid van den plechtig geofferden buizerd met de grootste zorg behandeld en tot een feestkleed gemaakt [4]). — Dappere Azteken kregen als onderscheiding een dierenhuid te dragen [5]). — De Perzische godinnen Anahita en Ardviçura waren gekleed in huiden van den bever, een heilig dier [6]).

Plechtige ophanging van de huid.

Dit vond plaats bij de Siberische Giljaken met het vel van den geofferden beer, waarvan dan het vleesch onder allerlei ceremoniën werd genuttigd [7]), — bij de Mongoolsche Kalmucks met de huid van den geofferden ram [8]), — bij de Azteken met de huid van op de Spanjaarden veroverde paarden [9]). — De tabernakel was volgens Exodus XXVI : 14 behangen met rood geverfde dierenhuiden [10]).

c) Het gebruik van het dierenvel bij de Grieken.

Gebrek aan schriftelijke bronnen of liever: de onbekendheid met het Cretische schrift, is oorzaak van de onzekerheid aangaande den aard en den mogelijken invloed van den Cretischen godsdienst op den

1) Caland I : 173; 55; 87; 138; 127; 139. In praehistorischen tijd werden soms de lijken in een schape- of geitevel gewikkeld. Vooral in Nubië is dit langen tijd in zwang geweest, cf. Reall. der Vorg. s.v. Kleidung C. § 1.

2) Vertaling Zimmern: 123; cf. id.: 125, 149; Thompson: 187.

3) cf. pag. 70/1.

4) Frazer. Spir. of the Corn II : 170.

5) cf. pag. 72.

6) Keller: 188 e.v.

7) Schurtz. Urgeschichte der Kultur: 222.

8) Frazer ib.: 313/4.

9) Friederici: 91. Ook verrichtten zij allerlei ceremoniën met de huiden van gevangen en gedoode soldaten. Id: 80, 91, 93; Waitz IV : 158/9; Hubert: 118; cf. Herod. IV : 64: πολλοὶ δὲ καὶ ὅλους ἄνδρας ἐκδείραντες καὶ διατείναντες ἐπὶ ξύλων ἐπ' ἵππων περιφέρουσι.

10) Sevensma: 17; cf. Num. 4: passim.

Griekschen. De onzekerheid wordt nog grooter, omdat er zoo weinig aanknoopingspunten met andere volkeren en cultures te vinden zijn. Wie de godsdienstige voorstellingen van de dragers der Minoïsche cultuur na wil speuren, zal zich moeten richten naar de weinige en dan nog vage, schriftelijke mededeelingen uit veel latere tijden, de talrijke afbeeldingen op Creta en elders gevonden en tenslotte de vergelijkende methode moeten toepassen. Hieruit volgt, dat de resultaten van dat onderzoek meestal hypothetisch zullen zijn. Het is een moeilijke taak de Homerische opvattingen te verklaren aan de hand van het Cretische en Myceensche materiaal, omdat er een groote afstand ligt tusschen den voleindigden vorm van het epos en deze oude cultures; verder omdat de vermenging van oud en nieuw in andere opzichten, ook in zake den godsdienst zal hebben plaats gevonden en bovendien de toehoorders, waarvoor de gedichten bestemd waren, slechts een deel van het volk vormden (de adel) en van andere nationaliteit waren [1]) dan de dragers der Cretische cultuur en ten slotte de dichterlijke behandeling der stof in de religie doorwerkt [2]).

Er zijn op Creta en andere eilanden talrijke afbeeldingen gevonden van wezens in mensch- en diervorm of beide tezamen, die dikwijls in dierenvellen zijn gehuld. Dit kunnen geen louter phantastische kunstproducten zijn noch profane voorstellingen. Niet louter phantastisch, d.w.z. slechts geschapen als inhoudlooze kunstvormen, want dat weerspreken de dikwijls eigenaardige houdingen der figuren, de snit en de wijze van dragen der dierenhuiden en de mede afgebeelde voorwerpen; niet profaan, want van verscheidene dezer voorwerpen staat de godsdienstige beteekenis vast, b.v. der horenmotieven. Meestal worden deze wezens betiteld met den naam: daemonen. Maar er is verschil te constateeren. Sommigen zijn duidelijk van tweevoudigen aard: half mensch en half dier zónder dierenhuid, anderen zijn of geheel mensch of geheel dier mét dierenhuiden om, waaraan de kop vaak nog is bevestigd en als masker wordt gedragen. De eersten kunnen zeer wel daemonen zijn, de dienaren van een godheid. Een zegelsteen, weergevend een rij van deze wezens — ieder met een kan — naderend tot een zittende menschelijke figuur, doet zulks vermoeden [3]).

Van de tweede groep schijnen de menschelijke gestalten meer ver-

1) Met als gevolg het ontbreken van de godsdienstige voorstellingen der groote massa, zooals Pfister (1, pag. 19) het uitdrukt: „die Religion der Tiefe".

2) zie Pfister 1 : 219.

3) H. Th. Bossert. Alt-Kreta. Berlin. 1923. afb. 326 h.

eerders der godheid te zijn, gehuld in dierenhuiden, opdat zij de dienende daemonen in uiterlijk naderen. Aldus worden zij — eveneens met een kan — afgebeeld op een anderen steen, zij het dan zonder een figuur tot wie zij naderen [1]), maar, en dit zegt misschien meer, met tusschen hen in het bekende horenmotief [2]). De bekleeding en het dragen van de kan kunnen onderdeelen zijn van het godsdienstig ritueel. De dieren in dierenvellen zouden tenslotte een tusschentrap vormen tusschen de daemonen en de vereerders, waarbij de daemonen op hun beurt gekleed zijn als de mensch zelf. Een Myceensch fresco toont een rij van dergelijke in huiden (van ezels?) gekleede figuren [3]). Zij zijn te vergelijken met overeenkomstige Babylonische typen [4]). Op een amulet uit den Assyrisch-Babylonischen tijd is een heele serie van daemonen, met dierenkoppen en verkleed als visschen, afgebeeld, waaraan stellig religieuze beteekenis moet worden toegeschreven [5]). Er zijn ook Cretische zegelsteenen met zuiver menschelijke figuren, in sommige waarvan men een godheid meent te zien b.v. in een figuur op een berg, geflankeerd door dieren [6]), de zgn. berggodin met haar heilige dieren. Maar of dit de gangbare voorstelling dezer godin is geweest, valt te betwijfelen. Zeer waarschijnlijk beeldden de Cretensers hun goden niet af. Zij hadden immers ook geen tempels. Zij zullen hun goden vereerd hebben op bepaalde plaatsen, waar hun aanwezigheid slechts gedacht werd: op de toppen van bergen, in grotten, nabij het horenmotief of de dubbele bijl, zooals telkens weer de afbeeldingen hiervan doen vermoeden [7]). De bovengenoemde menschelijke figuur zou dan slechts een verschijningsvorm der berggodin zijn, evenals andere godheden (of misschien dezelfde godin) als vogels verschijnen op de dubbele bijl [8]), een zuil of de horens; elders vertoonen zij zich misschien weer als koe of geit. De diervorm der daemonen, de dracht der menschelijke en dierlijke wezens, de groote waarschijnlijkheid van de epiphanie der godheid in de gedaante van een dier en de mythologische verhalen aangaande Creta versterken het vermoeden, dat op Creta eens diervereering heeft bestaan, die zich uitte in het dragen van dierenhuiden. Dit staat niet

1) Samter: afb. 3.
2) cf. Pfister 1 : 91.
3) Cook 2 : 81, 84.
4) Nilsson 3 : 320 e.v. afb. 96—99; cf. Cook 2 : 117.
5) Hunger: afb. 99, 100; cf. ook afb. 149.
6) v. Hoorn: 117; cf. afb. 50.
7) cf. Pfister 1 : 83.
8) Op de sarcophaag van Hagia-Triada; cf. v. Hoorn: 116 e.v. en afb. 26.

op zichzelf, maar komt overeen met gebruiken van andere volkeren [1]). Een bewijs voor de practische toepassing van de dierenhuid in het godsdienstig leven van Creta leveren eenige vrouwenfiguren op de sarcophaag van Hagia Triada [2]). Haar kleeding wijkt af van den gebruikelijken hoepelvorm. De afgeronde benedenrand, het staartvormig uiteinde en vooral de beschildering, die den schijn wekt, dat men hier een ruige stof voor zich heeft, maken het zoo goed als zeker, dat men dierenhuiden heeft willen weergeven [3]). De sarcophaag stelt de ceremoniën voor, verricht voor een doode. Parallellen voor eenzelfde soort kleedij bij den doodenritus treft men aan in Nubië [4]), oud-Indië [5]), en bij de oud-Mexicanen [6]). Ook in Palestina was het dragen van een dierenhuid een teeken van rouw [7]). Dezelfde bekleeding als op de sarcophaag, vindt men op een zegelsteen van Hagia Triada [8]). De slotsom is, dat zeer waarschijnlijk de dierenhuid een zeer voorname plaats innam in den Cretischen godsdienst.

Bij Homerus is de dierenhuid slechts gebruiksvoorwerp in het dagelijksch leven [9]); Athene hult Odysseus, als zij hem voor zijn samenkomst met Eumaios in een bedelaar verandert, in een hertenhuid: Od. ν : 436/7 : ἀμφὶ δέ μιν μέγα δέρμα ταχείης ἔσσ' ἐλάφοιο // ψιλόν [10]).

In het tiende boek van de Ilias [11]) dragen de verschillende helden, die aan de samenkomst vóór de Doloneia deelnemen, een dierenvel, een voor hen ongewone dracht, maar toch begrijpelijk, indien in het oog wordt gehouden, dat het hier een nachtelijke vergadering en onderneming betreft, die geen zware wapenrusting vereischt. Wanneer dan ook Paris zich als boogschutter, dus als lichtgewapende, in den strijd mengt [12]), draagt hij een pantervel, maar als hij even later het tweegevecht gaat houden met Menelaos, heeft hij zich van zijn zware wapenrusting voorzien [13]).

1) cf. pag. 75.
2) Nilsson 3 : 134; Dussaud: 190, 191.
3) cf. ook v. Hoorn: 147, 190.
4) cf. pag. 76.
5) cf. pag. 75/6.
6) cf. pag. 76.
7) Nilsson 3 : 133/4.
8) Ib.
9) Deubner; Dar.-S. s.v. pellis.
10) Ook later vormt het dierenvel de kleedij van armen en herders b.v. Arist. Nub.: 72; Luc. Timaeus: 38; cf. Harrison 1 : 255; Ridgeway: 87.
11) Regel 23, 29, 177, 257, 263, 354.
12) Il. Γ : 15.
13) Regel 328 e.v.

Wat verder de dierenhuid in den strijd aangaat: op een vaas (eind 5e eeuw) [1]) is een Gigant geschilderd, die een dierenvel om den linkerarm heeft gewikkeld, zóó, dat de kop van het dier naar beneden hangt. Blijkbaar maakt hij er een afwerende beweging mee. Op een Stymphalische munt [2]) zwaait Hercules zijn leeuwenhuid. Ook in den nieuweren tijd werd wel, bij het gevecht op den degen, de mantel in de hand gehouden als middel om de aanvallen op te vangen, gemakkelijker te kunnen ontwijken en den tegenstander in verwarring te brengen. Dit leert ons dus, dat de primitieve kleedij, bestaande uit een dierenvel, den strijders tevens tot dekking kon dienen. Mogelijk is het, dat dit het prototype is van het Myceensche schild, waarmee bij Homerus het *λαισήϊον* bedoeld zou zijn [3]). De huid, gespannen over een geraamte, vormt eerst het eigenlijke schild, hetwelk de dichter nog blijft betitelen met den naam van huid b.v. *βοείη* of *βῶν* (Dor. voor *βοῦν*) [4]).

Als gebruiksvoorwerp (b.v. als dekkleed) vindt de dierenhuid bij Homerus een ruime toepassing, maar tevergeefs zal men bij hem naar eenig spoor zoeken, dat leidt naar een bewijs van bekendheid met de Minoïsche of Myceensche dierenhuiden-dracht; tevergeefs ook naar eenig magisch of godsdienstig doel van de dierenhuid, gelijk wel uit lateren tijd bekend is. Hierover nu het een en ander.

Zeer vaag is dit doel, indien jagers of anderen de huid van het door hen gedoode of eens bezeten dier aan een godheid wijden door het in een tempel of andere gewijde plaats te hangen. De huid van het Calydonische zwijn wordt opgehangen in den tempel van Athene Alea [5]). Het Gulden Vlies krijgt een plaats in het heilige woud van Ares [6]). Dergelijke gaven kunnen een belangrijke plaats gaan bekleeden in het religieuze leven, wanneer zij als reliquieën vereering vinden, hetwelk wederom aanleiding wordt tot het toewijzen van allerlei vermeende eigenschappen [7]).

Voor de *magische werking*, gebaseerd op de eigenschap van het dier, waarvan verscheidene voorbeelden bij andere volkeren werden ge-

1) Van den schilder Aristophanes; afb. H. Lamer. Griech. Kultur im Bilde Leipzig. 1922. afb. no. 78.

2) A. Jardé. La Grèce antique. Paris. 1925 : 144.

3) Ebeling. Lex. Hom. s.v.; Faesi ad Il. E.: 453; Reinach 1 : 341; Murray. The Rise of the Greek Epic: 142; Cook 2 : 167/8.

4) Il. E: 452; P: 389; H: 238 e.a.

5) Paus. VIII : 47 : 2; cf. Reinach 1 : 223; Pfister 1 : 324.

6) Pind. P. 4 : 68 en 230.

7) Uitvoerig beschreven door Pfister in zijn Reliquienkult.

vonden [1]), is o.a. de leeuwenhuid een bewijs [2]). Zij geeft den drager (Herakles; cf. Alexander met op of om het hoofd den leeuwenkop) kracht, terwijl van de huid van den Nemeïschen leeuw wordt gezegd, dat zij Ajax onkwetsbaar maakte [3]). Geitevellen bezaten de kracht zieken te genezen. De *αἰγειοπράτης* is de verkooper van zulke huiden, waarin de zieken moesten worden gewikkeld [4]).

Veel overeenkomst met de wijze van vereering der voorvaderen bij andere volkeren toont het merkwaardige geval door Plutarchus overgeleverd [5]), dat in Sparta de huid van koning Pherecydes als fetisch werd bewaard.

Het dragen van een dierenhuid door een godheid kán beteekenen, dat deze eens dit dier zelf is geweest. Maar voor den Griekschen godsdienst valt het nergens te bewijzen, al zijn er verscheidene godheden, die soms in een dierenhuid gehuld zijn. Men vindt: Hera met een geitevel [6]); Artemis in een hertevel (tevens met de benaming *ἔλαφιαία* [7]); Dionysus als *νεβριδόπεπλος*, — *στολος* of *νεβρώδης* gekleed in een hertevel [8]), als *βασσαρεύς* in een vossenhuid [9]). Ook Menaden, Satyrs, Silenus en Bacchanten kleedden zich wel in hertehuiden [10]).

Wat betreft het dragen van dierenhuiden door vereerders van een godheid: door het feit, dat de meisjes, die de Brauronische Artemis dienen, *ἄρκτοι* genoemd worden en een saffraankleurig kleed dragen, wil men wel eens dat kleed als een herinnering aan een oorspronkelijk beerenvel beschouwen [11]), maar dit is toch te ver gezocht.

De dierenhuid was bij verschillende ceremoniën in gebruik. In de

---

1) cf. pag. 72.

2) Keller: 45.

3) O. Berthold. Die Unverwundbarkeit. Rel. V. u. V. XI, 10 e.v; cf. Reinach 2 : 354.

4) Thes. G. L. s.v.; cf. ook Plinius N. H. 28 : 255. In de geneeskunde vond de huid een ruime toepassing; voorbeelden bij Deubner. Dar.-S. s.v. pelles: „Il est nécessaire enfin de rappeler la grande place que tenaient les dépouilles d'animaux dans la médicine superstitieuse des Anciens: les peaux de chèvre, de chevreuil, de cerf, de loup, d'hyène, de castor, de phoques avaient mille vertus magiques pour guérir les maladies".

5) Pelop. 21; cf. Reinach 3 : 222.

6) Afb. Müller—Wieseler. Denkm. I. pl. LIX : 299, 6; cf. Hubert: 72; Panofka. A. B. A. 1854 : 553.

7) Paus. VI : 22 : 5; cf. Cook 2 : 134; Roscher. M. L. s.v. Artemis § 6 : 1.

8) Cook 2 : 136.

9) cf. pag. 17.

10) Dar.-S. s.v. nebris; cf. Hesycnius s.v. *τραγηφόροι*.

11) Cook 1 : I: 422; id. 2 : 83.

eerste plaats moet genoemd worden het *Διὸς κώδιον*, een geite- of ramsvel, dat reinigende kracht bezat [1]). Harrison wijst de beteekenis van: „vacht van Zeus" af. *Διὸς* zou volgens haar de kracht van een adjectief hebben en eigenlijk *δῖον* moeten zijn [2]) en dit niet in de beteekenis van: „goddelijk", maar van: „magisch", dus: „met hoogere kracht begiftigd"; „The fleece is not divine in our sense, not definitely either for blessing or for cursing, it is taboo; it is medicine .... it had power to .... rid of evil influences". Als gevolg hiervan legt zij *ἀποδιοπομπεῖσθαι* uit als: „to effect riddance by magical imprecation or deprecation" [3]). Pape [4]) verklaart: „Durch ein dem Zeus dargebrachtes Sühnopfer eine böse Vorbedeutung, eine Schuld oder ein Unglück abwenden" en verwijst naar Anecdota Graeca Bekk. pag. 7: *σημαίνει μὲν τὸ ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀπόκαθαίρεσθαι μύσῃ· σύγκειται δὲ τὸ ὄνομα ἐκ τοῦ δίου, ὅ ἐστι δέρμα τοῦ ἱερείου τοῦ θυομένου τῷ Διί, ἐφ' οὗ ἑστῶτες ἐκαθαίροντο, κἀκ τοῦ πέμπεσθαι.*

Harrison wil Zeus uitschakelen, Pape niet. Nu vervult de dierenhuid, en speciaal die van den zwarten ram, een belangrijke plaats in den Griekschen eeredienst, vooral in dien van Zeus. Zij werd gebruikt bij de Diasia [5]), de Scirophoria [6]), de *ἀποδιοπόμπησις* [7]), door den Daidouchos te Eleusis en bij andere reinigingsplechtigheden [8]). In Thessalië werd Zeus vereerd door mannen, gekleed in huiden: zoo trokken zij den berg Pelion op [9]). *Κάσσιος* of *κάσιος* is de benaming voor een idool van Zeus nl. een steen, waarover een

---

1) Harrison 2 : 23 e.v. naar aanleiding van Eust. ad Od. χ : 481, § 1935/5. Hesychius en Suidas s.v. *Διὸς κώδιον*; cf. Et. M. *Νάκη· τὸ αἰγεῖον δέρμα. κωδία καὶ κώδιον, τὸ προβάτιον* en Zenodotus (zie Th. G. L. s.v. *κώδιον*): schol. *δέρμα αἰγός.*

2) Evenzoo wordt door haar *Διάσια* afgeleid van δῖο = δῖσο = Lat. dīro = dirus. Zie Bekker Anecd. pag. 242; Deubner; Beth: 64.

3) Harrison 2 : 27.

4) Hwb. 6e ed.

5) Cook 1 : I : 422.

6) Farnell 2 : 30; Suidas, zie sub 8 op deze pag.

7) Preller. Gr. Myth. 3e ed.: 115.

8) Suidas s.v.: *θύουσί τε τῷ τε Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ Διί, τὰ δὲ κώδια τούτων φυλάσσουσι δῖα προσαγορεύοντες, χρῶνται δ' αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν*; cf. ook Dar.-S. s.v. *Διὸς κῴδιον.*

9) Dicaearchus Fr. Hist. Gr. II. no. 60; Nilsson 2 : 90; Cook 1 : 422, 2, 20, 21, waar hij den ram van Phrixus voor een epiphanie van den ram-god Zeus houdt. Nilsson. Gr. Feste: 6 noemt de ceremonie op den berg Pelion „Wetterzauber".

huid gespreid lag [1]); waarschijnlijk echter betreft dit geen oer-Griekschen cultus [2]). Pythagoras begaf zich in de vacht van een zwarten ram naar het graf van Zeus [3]). Om het veelvuldig gebruik nu van de dierenhuid in den Zeusdienst is de beteekenis van *Διὸς κώδιον* als: „vacht van Zeus" zeer begrijpelijk. Maar ook de bijzondere beteekenis, die Harrison aan *Διός* wil geven is te rechtvaardigen, omdat het adjectivische *δῖος* bij Homerus en de tragici niet altijd met Zeus te maken behoeft te hebben. Door middel van de beteekenis: „hemelsch, stralend" wordt het ook gebruikt in den zin van: „voortreffelijk, heerlijk". Reeds Hesychius zegt van het *Διὸς κώδιον· τινὲς δὲ τὸ μέγα καὶ τέλειον.* („Some say it a great and perfect fleece"; aldus Harrison). Overigens wordt van dit adjectief by hooge uitzondering gebruik gemaakt [4]).

Het dierenvel wordt verder nog gebruikt bij voorspellingen:

De Oropiërs erkenden Amphiaraos als god, richtten een tempel voor hem op en: *κριὸν θύσαντες αὐτῷ καὶ τὸ δέρμα ὑποστρωσάμενοι καθεύδουσιν ἀναμένοντες δήλωσιν ὀνείρατος* [5]).

Op den berg Drion in Apulië vroeg men Kalchas om raad na een zwarten ram te hebben geofferd en zich in het vel ervan te slapen te hebben gelegd: *ἐναγίζουσι δ' αὐτῷ μέλανα κριὸν οἱ μαντευόμενοι, ἐγκοιμώμενοι ἐν τῷ δέρματι* [6]).

Als religieus kleedingstuk.

Bij de Lykaia hulde men zich in wolfshuiden [7]). De pelgrims te Hiërapolis bedekten zich, na een schaap te hebben geofferd en het vel op den grond te hebben geplaatst, het hoofd met den kop van het dier, volgens Plut. Dea Syria: 55: *ἀνὴρ εὖτ' ἄν ἐς τὴν ἱρὴν πόλιν πρῶτον ἀπικνέηται, κεφαλὴν μὲν ὅδε καὶ ὀφρύας ἐξύρατο, μετὰ δὲ ἱερεύσας ὗν . . . τὸ δὲ νάκος χαμαὶ θέμενος ἐπὶ τούτου ἑς γόνυ ἕζεται, πόδας δὲ καὶ κεφαλὴν τοῦ κτήνεος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἀναλαμβάνει, ἅμα δὲ εὐχόμενος αἰτέει τὴν μὲν παρεοῦσαν θυσίην δέκεσθαι* [8]).

---

1) cf. Svoronos: 149, die verwijst naar Hesychius: *πε ρικεφαλαία . . . . ἡ κάσ(σ)ις· / κάς· . . . . οἱ δὲ δέρμα· / κῶς . . . . καὶ δέρμα· / κώδιον· κάσσον· ἱμάτιον· / κάσσυμα· δέρμα.*

2) P. W. s.v. Kasios.

3) Porphyrius. Vita Pyth.: 17; cf. Smith: 455; Beth: 63.

4) Zie de uiteenzetting bij Pape s.v. *δῖος.*

5) Paus. I : 34.

6) Strabo VI : 3 : 9, § 284; Beth: 63; Harrison 2 : 27; andere voorbeelden bij Pley: 3/4, 10/11; Pfister 1 : I : 533.

7) Reinach. Cults. Myth et Rel. III : 211.

8) cf. Smith: 417; Harrison 2 : 27 noot 2; Hubert: 76.

Δεῖραὶ γυναῖκες der mysteriën van Andania in Messenië droegen zolen, gemaakt van de huid van geofferde dieren, luidens de inscr. van Andania [1]): μὴ ἐχέτω . . . μηδὲ ὑποδήματα εἰ μὴ πίλινα ἢ δερμάτινα ἱερόθυτα.

Ter inwijding werd bij de Eleusinische mysteriën degeen, die ingewijd zou worden, gehuld in een dierenvel, terwijl hij een offerdier in de hand hield [2]). Heilige steenen en altaren, misschien ook de omphalos te Delphi, werden met huiden bedekt [3]). Verder dienden zij tot afweer van wind, hagel en bliksem [4]), en speelden een rol bij de *βουφόνια*, waarbij de gedoode os weer als levend werd voorgesteld door zijn huid met stroo op te vullen [5]), volgens sommigen een symbool van het doen herrijzen van den genius van den akker [6]).

d) Bij de Romeinen

In het gedeelte, dat het gebruik van het dierenvel bij andere volkeren behandelde [7]), is opgemerkt, dat in het dragen ervan door jagers en toovenaars, tot het listig vangen van dieren of het begaan van wandaden, de kiem tot magie schuilt. Deze ligt ook verborgen in de woorden van Vegetius: „Omnes antesignani vel signiferi . . . . accipiebant . . . . galeas ad terrorem hostium ursinis pellibus tectas" [8]). Maar het magisch proces is niet ingezet, want het is slechts een gewone hoofdbedekking voor vaandrigs en trompetters gebleven [9]). Zuivere magie echter is wat Plinius meedeelt: nl., dat de kinderen van bangheid werden verlost door hen te hullen in huiden van ezels, die voor erg onverschrokken doorgingen: pellis asini injecta impavidos infantes fecit [10]). Magische kracht werd ook toegeschreven aan de huid van hyena's, waarmee de boeren den korf, waaruit zij het zaad strooiden, omwikkelden om een goeden oogst te verkrijgen [11]). Een open vraag is de eigenlijke bedoeling van hetgeen geschiedt op een mozaïek in Casino della Villa Borghese. Drie mannen pakken een vel

---

1) Dittenb. Sylloge. 3e ed. 736, 23; cf. Deubner.
2) cf. Smith: 26/7 en afb. 28.
3) Reinach 1 : 347.
4) Rohde Psyche: II : 172; Nilsson 2 : 90; Deubner; Nilsson: Gr. Feste: 6.
5) Harrison 2 : 111.
6) Nilsson: Gr. Feste: 14 e.v. echter: „Jedenfalls ist es nicht rätlich . . . Schlüsse auf seine Natur als Wachstumsdämon zu ziehen".
7) cf. pag. 71.
8) Epit. rei mil. II : 16.
9) Reinach 3 : 223.
10) N. H. XXVIII: cap. 78, § 257; cf. Deubner; Keller: 156.
11) Keller: 156.

beet, heffen een stok op als om op het vel te slaan [1]). Men wil hierin wel een ceremoniëele, magische handeling zien b.v. tot het opwekken van regen, maar is hierbij geheel aangewezen op andere onzekere hypothesen [2]).

In den godsdienst vindt men het dierenvel als traditioneele priesterlijke kleeding in de kappen der Salii [3]) en pontifices. De priesters, bedoeld door Vergilius VIII : 281/2

> Jamque sacerdotes primusque Potitius ibant,
> Pellibus in morem cincti,

waren wel geheel in dierenhuiden gehuld. — Het verdrag tusschen Rome en de Gabii ten tijde van Tarquinius Superbus gesloten, werd op de huid van een geofferde koe geschreven en deze weer over een schild gespannen. Nog ten tijde van Augustus was dit te bezichtigen [4]). Door het offeren van de koe was ook haar huid geheiligd en dientengevolge ook het verdrag. — Overeenkomstig Grieksche gebruiken ging ook de Romeinsche ziener soms op een huid liggen, volgens de woorden van Vergilius VII : 86 e.v.:

> Huc dona sacerdos
> cum tulit et caesarum ovium sub nocte silenti
> pellibus incubuit stratis somnosque petivit [5]).

De Laren dacht men zich gekleed in een hondenvel [6]). Op munten van de gens Thoria draagt Juno een geitevel, eveneens op een bronzen kandelaar uit Perugia [7]). De Gallische god met den hamer heeft o.a. op een beeldje, gevonden in het Rijndistrict Bonn, het hoofd met een wolfshuid bedekt [8]).

e) Samenvatting

De toepassing van het dierenvel kan zijn: profaan, magisch of religieus. De grenzen kunnen inéénvloeien en het een naast het ander bestaan.

---

1) Pley: 22.
2) cf. Gruppe. Gr. Myth. II : 821 over ὑς-ὗειν en de vacht van den profeet Elias; Gruppe: 152.
3) Reinach 3 : 233.
4) Streckfuss II : 517.
5) cf. regel 92 e.v., en Deubner.
6) Roscher M. L. s. v. Lares II; Deubner; Reinach. C. M. R. III : 211.
7) Roscher M. L. col. 2261/3 en 2265; cf. Cook 2 : 113, 132, 151.
8) Cook 1 : I : 97 e.v.; Renel : 75/6.

Van het dierenvel wordt gebruik gemaakt:

I. *In het algemeen*

a) *Profaan:* als kleedingstuk, als vermomming tot het lokken van begeerde dieren of tot schrikaanjaging, hetgeen den stoot kan geven tot magie.

b) *Magisch:* tot het verkrijgen van de eigenschappen van het betreffende dier of andere er aan toegeschreven krachten. Het wordt op een of andere manier meegedragen, opgesteld of opgehangen o. a. om succes in den strijd te verkrijgen. Het dient als amulet tegen ziekten, om zich onzichtbaar te maken en tot het verkrijgen van voorspoed.

c) *Religieus:* Het dierenvel kan van gewoon kleedingstuk tot rituëele kleedij worden door de kracht der traditie: het godsdienstig conservatisme. Het vel van een vereerd dier kan zelf de heiligheid van het dier bezitten, als voorwerp van vereering worden opgehangen, den drager heiligen en middel zijn om met de godheid in contact te komen. De bijzondere beteekenis van de dierenhuid in de religie blijkt uit haar gebruik bij het afleggen van eeden, den doodenritus, de inwijding van nieuwe leden en bij reinigingsplechtigheden, alsook, doordat zij opgehangen of neergelegd wordt op heilige plaatsen.

II. *Door de Grieken*

A. In de *praehistorische* periode is de dracht van dierenhuiden dikwijls afgebeeld. Zij heeft een bijzondere, hoogst waarschijnlijk godsdienstige bedoeling nl.: de dragers voor te stellen als vereerders van een godheid of als daemonen. Bij den doodenritus op de sarcophaag van Hagia Triada worden door eenige figuren dierenhuiden gedragen.

B. In den *historischen* tijd.

a) *Profaan:* zij kan een kleederdracht zijn van strijders, armen en herders.

b) *Magisch:* de leeuwenhuid maakt onkwetsbaar; dierenvellen genezen ziekten; de huid van een Spartaanschen koning dient tot fetisch.

c) *Religieus:* Verscheidene goden worden voorgesteld bekleed met een dierenhuid. Bij geen van hen kan de vraag, of zij oorspronkelijk het dier, welks huid zij dragen, geweest zijn, beantwoord worden. — De vereerders van sommige godheden hullen zich in huiden; vooral in den Zeusdienst werden zoo geite- of ramsvellen gebruikt. Ook bij geen van deze goden kan een vroegere diergestalte worden bewezen. — Op heilige plaatsen worden de huiden van bijzondere dieren opge-

hangen, waaruit zich reliquieëncultus kan ontwikkelen. — Zij hebben in den Zeusdienst reinigende kracht. — Zij worden gebruikt als kleedingsstukken bij verschillende eerediensten, bij het raadplegen van orakels, voor het bedekken van altaren en heilige steenen en het inwijden in de mysteriën. (Eenige van deze gebruiken vindt men ook bij de Romeinen. Bovendien is de huid voor hen nog een oude, priesterlijke dracht).

Voor het dierenvel wordt dus bij verschillende volkeren een belangrijke plaats in het godsdienstig apparaat ingeruimd. De kring van onderzoek kan nu nauwer worden gemaakt, door de vraag te beantwoorden: welke positie nam de geit in het economisch en godsdienstig leven in; en hieraan vastknoopend: welke beteekenis heeft het geitevel gehad?

CAPUT VIII

DE GEIT EN HET GEITEVEL IN DE RELIGIE

Het vaderland van de geit moet gezocht worden in Klein-Azië hetzij in het Oosten, nl. het Kaukasisch gebergte, waar de Bezoargeit leeft (misschien de oorsprong der familie) [1]), hetzij in het Westen [2]). Reeds in zeer oude tijden vond haar verbreiding rondom het Middellandsche Zeebekken plaats [3]). Door vondsten van overblijfselen is haar bestaan aangetoond voor den Palaeolithischen tijd in Palestina en Syrië en voor den Neolithischen tijd o.a. op den rand van de Libysche woestijn [4]). Reeds omstreeks 4000 komt zij in Egypte voor [5]). Haar benaming is Indo-Germaansch taalbezit [6]). Wel moet er rekening worden gehouden met de mogelijkheid, dat de verschillende benamingen niet altijd een geit aanduiden, maar, wegens den wortel in het woord opgesloten, een of ander springend dier kunnen bedoelen, zoodat er geen zekerheid bestaat of de Indo-Germanen het dier bezaten of dat de verschillende volksstammen het aantroffen op het gebied, waar zij zich vestigden en het woord voor „springend dier" overging op de geit [7]). Maar daarnaast staat het feit, dat men haar reeds aantreft bij schier alle volkeren der oudheid: bij Sumeriërs, Oud-Indiërs, Egyptenaren, het Myceensche en het Oud-Israëlitische volk. Benamingen als *Μνάσ-αιγος* voor Chalcis, *Φίλαιγος* voor Thebe, *Φιλαιγίδης* voor Athene, bewijzen haar talrijkheid in Griekenland [8]).

De geit is een vruchtbaar dier. Zij werpt 2—3 jongen, die na 6 maanden volwassen en geslachtsrijp zijn [9]). Zij stelt bovendien weinig

---

1) Brehm. III : 314; cf. Lippert I : 504; Schönfeld: 242.

2) O. Schrader. Sprachvergleichung und Urgeschichte. Jena 1883: passim.

3) Reall. der Vorg. s.v. Ziege. Een opsomming van „geiteneilanden" bij Keller: 298; cf. id. pag. 299 over de verspreiding in de oudheid.

4) Karge: 113, 124, 210.

5) Lippert I : 503; cf. Brehm III : 322.

6) Schrader: ib.; H. Hirt. Indo-Germanen. Strassburg. 1907: 647; cf. pag. 16.

7) v. Hehn. Kultur- und Haustieren. Berlin 1911 : 593.

8) A. Fick. Gr. Personennamen. Gött. 1894 : 47; cf. Visser: 225. Tegenwoordig is zij nog het voornaamste kuddebezit.

9) Brehm. III : 293; Schönfeld : 246 e.v.

eischen voor haar onderhoud; zij is reeds tevreden met het kortste gras en verblijft gaarne in bergachtige streken [1]). Daartegenover staat, dat haar nut vooral voor menschen, die in primitieve omstandigheden leven, zeer groot is, zoodat de Edda het volgende over haar schrijft:

> Ein eignes Haus, ob eng, geht vor,
> Daherin bist du Herr.
> Zwei Ziegen nur und dazu ein Strohdach
> Ist besser als Betteln [2]).

Brehm [3]) schrijft: „Die zahmen Ziegen sind nicht bloss der Armen liebster Freund sondern im Süden auch die beinahe ausschliesslichen Milcherzeuger". Zij voldoet aan de allereenvoudigste eischen van voedsel en kleeding, want zij levert: melk, kaas, vet, vleesch, haar, wol, leer, beenderen en horens [4]). Homerus spreekt van een zak van geiteleer, een hoofdbedekking van geitevel en heeft het over geitekaas en over een boog vervaardigd van de horens van een geitebok [5]). Polyphemos onderhoudt zich van zijn geiten. (Van zijn eiland heet het *ἔν δ' αἶγες ἀπειρέσιαι γεγάασι / ἄγριαι* [6])). Haar bezit zal dus zeer op prijs zijn gesteld. Door haar nut in economisch opzicht zijn derhalve gunstige voorwaarden geschapen om haar op te nemen in de godsdienstige ceremoniën. — Het brengen van offers gaat terug tot de oudste tijden, is algemeen verspreid en heeft o.m. als doel den goden dankbaarheid te betoonen en hen goedgunstig te stemmen. Het geofferde is dikwijls een deel van den voorhanden overvloed en geeft aanwijzingen aangaande de omstandigheden, waaronder de mensch zelf leeft. De menschelijke verhoudingen weerspiegelen zich in hun verhouding tot de goden. J. Harrison uit zich aldus: „The

---

1) Brehm III : 292: „Sie sind durchgehends Bewohner der Gebirge, zumal der Hochgebirge, wo sie einsame, menschenleere Stellen aufsuchen. Die meisten Arten gehen bis über die Grenze des ewigen Schnees hinauf. Sonnige Stellen mit trockenen Weiden, dünn bestandene Wälder, Halden und Geröllabstürze, sowie auch kahle Klippen und Felsen, welche starr aus dem ewigen Schnee und Eise emporragen, sind ihre Standorte"; cf. Schönfeld: 246; Feist: 153.

2) Volgens Schönfeld: 243.

3) Brehm III : 293.

4) Keller: 301/2: „Für den Menschen einer primitiven Kulturstufe ist die Ziege ein unschätzbares Gut. Sie fordert keine künstliche Fütterung, gibt ihm Milch, Käse, Kleidung, Fleisch und bleibt auch ohne Hund bei ihm".

5) Il. F : 247; Od. ζ : 78; ι : 196; ω : 231; Il. Λ : 639; Δ : 105.

6) Od. ι : 118; cf. Keller: 304.

animal sacrificed is significant of the status of the worshipper rather than of the content of the god" [1]). Niettegenstaande de geit een onaanzienlijk dier is, werkt haar talrijkheid het offeren ervan in de hand. Geitenoffers werden gebracht door Assyriërs [2]), Babyloniërs [3]), Israëlieten [4]), Arabieren [5]), de Aegaeïsche volkeren [6]), de Grieken en Romeinen [7]).

Een bij reinigingsplechtigheden veel voorkomende gewoonte is: een of ander dier, waarvan men gelooft, dat het met het booze van mensch of volk beladen kan worden en het mee kan voeren, onder het uitspreken van bezweringen en spreuken de eenzaamheid in te zenden [8]). Hiertoe leent zich niet slechts de „zondebok"; er zijn ook „zondezwijnen" [9]) en „zondegeiten" [10]). Zoo wordt bij den doodenritus der oud-Indiërs een geitebok geslacht en gegeten; vervolgens spreekt men de woorden uit: „Geit zijt gij en voer van ons de kwade aanvallen weg" [11]). Voor de vereering van een godheid in de gedaante van een geit spreekt een Sumerische tekst, waarin geit en bokje worden gelijkgesteld aan Tammuz en Isthar [12]). — De oud-Indische god Daksa heeft een menschelijk lichaam, maar den kop van een geitebok [13]). — Ook de Egyptische god Chnum heeft een geitekop en te Mendes in de Delta werd een geitebok als godheid vereerd [14]). —

1) Harrison 2 : 16. In de Od. ι : 231 offert men kaas; in μ : 363 water; men heeft niet anders.

2) Voor deze en de volgende volkeren: Smith: 448.

3) Curtiss 1 : 268, 273; Jeremias: 376.

4) cf. Thompson: 183, 215, 219, 252.

5) Nog in de jongste tijden treft men dit offer bij hen aan o.a. voor een vrouw, die aan koorts lijdt; voor den behouden terugkeer van een soldaat of pelgrim, waarbij de kop van het dier wordt gelegd in de richting, vanwaar de man kwam; na voldoening aan een belofte of bij het uitspreken van een wensch. Curtiss 2 : 100, 23, 322; Thompson: 211, 226; Curtiss 1 : 177, 141, 148, 164.

6) cf. pag. 91.

7) b.v. Livius XLV : 16 een zoenoffer van 50 geiten.

8) cf. Frazer. The Scapegoat. Leviticus XVI : 22, 27.

9) cf. Wissowa: 347, A.1 over porcus propudianus en Renel: 123/4.

10) Harrison 2 : 103.

11) Caland 1 : 127. Hij brengt de reinigende kracht van het dier in verband met -aja, dat geit kan beteekenen, maar tevens den wortel van het verbum: wegvoeren bevat; cf. ib. 55, 87, 127, 138, 139. De afbeelding van het dier dient nu nog den Italianen als amulet tegen het „Booze oog". Seligmann II : 113, 114.

12) Vollgraff: 28.

13) Volgens Scheftelowitz 1 : 453.

14) Reall. d. Vorg. s.v. Ziege.

Onder de Semitische Sabeërs leeft nu nog het geloof aan daemonen, die de gedaante van geiten kunnen aannemen. Dit volk gebruikt witte en zwarte geitenharen als een magisch middel ter genezing van ziekten [1]).

Tot de fauna van oud-Creta behoorde in de eerste plaats de geit. Talrijk zijn de gevonden afbeeldingen, maar de diepere zin blijft verborgen. Dat haar echter godsdienstige waarde moet worden toegekend, maakt de omgeving van de vindplaatsen duidelijk en de andere voorwerpen, die naast haar afbeeldingen voorkomen. Nabij het horenmotief vond men een terracottabeeldje van een geit [2]), een ander in de „fetisch-shrine", dus op een gewijde plek, een derde in een cultusgrot te Patso [3]). Verder is zij nabij een heiligen boom weergegeven [4]). Het bekende fayence-plaatje, weergevend een geit haar jong zoogend, heeft ook wel godsdienstige beteekenis [5]). Op de sarcophaag van Hagia Triada liggen twee geiten gereed om bij den doodendienst geslacht te worden. Ook bij een andere offerscène (op een zegelsteen) is een geitenkop zichtbaar [6]).

In den *Griekschen* eeredienst wordt zij betrokken bij de benaming en afbeelding van en offers voor de goden [7]). Aan Zeus valt de benaming *αἰγοφάγος* ten deel [8]). De plaats van zijn vereering als zoodanig is onbekend en de juiste beteekenis wordt nog betwist. Sommigen meenen, dat dergelijke namen hierop wijzen, dat de god zelf eens het dier is geweest, dat hij zou eten, anderen, dat de naam ontleend is aan de handeling der vereerders, nl. het eten van het vleesch van een aan Zeus geofferde geit [9]), met de daarin opgesloten gedachte, dat de godheid hetzelfde doet als de mensch. Phrygische munten toonen een geit als embleem van den Grieksch-Syrischen Zeus [10]). De oorzaak van het voorkomen van de geit in de Zeusvereering kan liggen in de mythologische verhalen van zijn eerste kinderjaren, de voeding door Amaltheia. Maar ook het omgekeerde is mogelijk, zelfs waar-

---

1) Thompson: 57, 59, 161.
2) Dussaud: 299—300.
3) Nilsson 3 : 83, 394.
4) Id. 245.
5) cf. Vollgraff: 11 e.v., 18; H. Th. Bossert: Alt-Creta afb. 83.
6) Nilsson 3 : 195; cf. Il. Ψ : 31, het geitenoffer bij de begrafenis van Patroclos.
7) cf. Keller: 304.
8) Et. Magn. s.v.
9) cf. Farnell. Cults of Greek States I : 96.
10) Farnell 1 : I : 96; cf. Wachter: 88 over de geit in den Phrygischen cultus.

schijnlijker — ritus heeft in dit opzicht den voorrang boven mythe — nl. dat een oorspronkelijke geitcultus geleid heeft tot het ontstaan dezer sage.

Hera heet eveneens *αἰγοφάγος*, maar de plaatsen, waar haar die benaming werd gegeven, zijn wel bekend, nl. Sparta en Corinthe. Volgens Pausanias zouden haar in Sparta door Herakles geitenoffers zijn gebracht, omdat hij niets anders had [1]). Deze werden haar jaarlijks te Corinthe aangeboden [2]). Misschien maakte ook te Argos het dier deel uit van Hera's eeredienst [3]), want bij de opgravingen nabij het Argivische Heraeon zijn een menigte leemen en bronzen geiten gevonden [4]). Elders weer was het verboden haar geitenoffers te brengen [5]). Maar juist een uitgesproken verbod kan een bewijs zijn voor de heiligheid van het dier.

Aan Athene werd eens per jaar op de Acropolis een geit geofferd [6]). Een beeld van Apollo te Tylissos op Creta stelt hem voor met een geitekop in de hand [7]). Hiermede vergelijke men de woorden van Pausanias [8]): *ἔστι δὲ ἐν τοῖς Κρητικοῖς ὄρεσι καὶ κατ' ἐμὲ ἔτι Ἔλυρος πόλις· οὗτοι οὖν αἶγα χαλκῆν ἀπέστειλαν ἐς Δελφούς· δίδωσι δὲ νηπίοις ἡ αἴξ Φυλακίδῃ καὶ Φυλάνδρῳ γάλα· παῖδας δὲ αὐτοὺς οἱ Ἐλύριοί φασιν Ἀπόλλωνός τε εἶναι.* Ook Homerus maakt melding van geitenoffers aan Apollo [9]). Den zesden Boëdromion werd aan Artemis Agrotera een geitenoffer gebracht, gevolgd door een militaire feeststoet. Insgelijks deden de Spartanen, wanneer zij op marsch waren [10]). Ook te Brauron en Agrai werden haar deze offers aangeboden [11]). Sextus Empiricus zegt: *αἶγας Ἀρτέμιδι θύειν εὐσεβές* [12]).

---

1) III : 15 : 9; cf. Ridgeway: 81.

2) Hesychius s.v. *αἴξ*; Smith: 287; Roscher M. L. s.v. Hera.

3) Wachter: 87.

4) P. W. s.v. Hera VI.

5) Visser: 225/6; W. Otto. Philologus 64 : 218. cf. Wachter: 87 over het verbod van geitenoffers aan andere godheden dan aan Athene en Asklepios.

6) Wachter: 87.

7) Svoronos. Numismatique de la Crète Anc. 1890 taf. 31 volgens Aly. Alt-Cret. Apollonkult: 48; cf. Gruppe: 155.

8) 10 : 16 : 3.

9) Il. A : 41, 66; cf. Klio VIII : 431: „Ziegen sind ein dem Apollon sowohl im griechischen wie im römischen kult sehr gebräuchliches Opfer" (met bewijsplaatsen).

10) Roscher M. L. s.v. Artemis § 13, 4; Keller: 299.

11) Roscher M. L. s.v. Hera II.

12) *Πυρρώνειοι ὑποτυπ.* III : 221; Wachter: 88.

— Op vele terracottas wordt zij met een geit afgebeeld [1]).

Aphrodite werd te Athene als ἐπιτραγία vereerd en te Elis afgebeeld rijdend op een bok [2]).

Ook Hermes wordt wel afgebeeld zittend op een geitebok [3]).

Dionysus heet volgens Pausanias in het Boiotische Potniae αἰγοβόλος [4]). Hier werd hem, ter vervanging van een mensch, een geit ten offer gebracht, maar meestal bestonden de offers uit bokjes. De vrouwen kleedden zich te zijner eere in geitehuiden [5]). Zijn metgezellen, de Satyrs en Silenen, alsook Pan dragen geitehuiden, waarschijnlijk om hun leven als boschbewoners te kennen te geven [6]). Hier kan tevens worden genoemd de bok, die op de markt te Phlius stond [7]) en apotropaeïsche kracht bezat.

Asklepios ontving geitenoffers in Phocis en te Cyrene. Te Epidaurus daarentegen was het verboden [8]). Van hem gaat de legende, dat hij door een geit gevoed zou zijn [9]). Op Thasos ontvingen de Chariten, in Phocis Isis geitenoffers. Op Delos bevond zich een altaar voor een onbekende godheid, vervaardigd van geitenhorens [10]).

Bij de *Romeinen* werd Jupiter onder den naam Vediovis afgebeeld met de geit. Volgens Arnobius is het verboden aan Jupiter een geit ten offer te brengen [11]). De flamen Dialis mag het dier niet aanraken, zelfs den naam niet uitspreken [12]). Zij was gewijd aan Juno en Faunus [13]).

Dragers van het geitevel zijn: Hera [14]), Dionysus [15]), de Satyrs,

---

1) Cook 2 : 151.
2) Paus. VI : 25 : 1; Ridgeway: 80 e.v.; Vollgraff: 29; cf. Tac. Hist. III : 2; Smith: 453.
3) Roscher. M. L. col. 2378; Cook 2 : 151.
4) IX : 8 : 1; cf. P. W. s.v. Dionysus.
5) Hesychius s.v. τραγηφόροι; Paus. II : 23 : 1; cf. Deubner.
6) Paus. II : 13; Vollgraff: 17/8; Ridgeway: 79.
7) Ridgeway: 79; cf. Cook 2 : 151.
8) Paus. II : 26; X : 32; Ridgeway: 81.
9) Paus. II : 26 : 4.
10) P. Stengel. Gr. Kultusalt. 2e ed.: 15 naar Scheftelowitz 1 : 474.
11) Ovid. Fasti III : 443 e.v.; Gellius. N. Att. V : 12.
12) Gellius. N. Att. X : 15 : 12; cf. Wachter: 88.
13) Visser: 234; cf. Cook 2 : 132.
14) Cook 2 : 151.
15) cf. pag. 81.

Silenen en Faunus [1]). Gedurende de Lupercalia, gevierd ter eere van Juno Sospita (volgens sommigen een oud, Jonisch type van Athene) [2]), werden door de Luperci riemen gesneden van een bokken- of geitevel, waarmee men de vrouwen sloeg. Dit is een magische handeling, die volgens sommigen tot doel heeft de vruchtbaarheid te bevorderen [3]), volgens anderen kwade daemonen te verdrijven [4]), dus tot reiniging. Het is, zooals Jane Harrison in de lijn der gedachten van de natuurvolkeren zegt: „good medicine" [5]). Juno heeft, gelijk gezegd, op een Etrurische munt een geitevel om [6]). Ook volgens Cicero draagt Juno als kleed een geitevel [7]). Festus noemt het vel, waarvan de Luperci riemen sneden: amiculum Junonis [8]). Zoo gingen ook de Luperci in een geitevel gekleed en ook Faunus als hun aanvoerder [9]). Vereerders en godheid dragen derhalve hetzelfde kleed.

Is de waarde van de geit in economisch opzicht groot geweest en kan haar plaats in den eeredienst belangrijk worden geheeten, van het gebruik van *het geitevel in den cultus* blijkt toch niet zóóveel, als deze factoren zouden doen vermoeden. Men zou zich kunnen vergenoegen met te zeggen, dat de conclusies, waartoe het algemeene gebruik van het dierenvel voerden ook zullen gelden voor het geitevel, gezien de voorwaarden, waaraan een dier moet voldoen om een plaats in de religie toebedeeld te krijgen en die door de geit worden vervuld. Maar toch blijft het vreemd, dat dit nergens met zooveel woorden is aangegeven, behoudens de hierboven genoemde uitzonderingen. Het is echter mogelijk, dat de plaats van het geitevel is ingenomen door het geitehaar of de *geitewol*, wanneer men weet, dat er soorten zijn, die een zeer goede qualiteit opleveren. Daar is b.v. de Angorageit, wier vacht voornamelijk uit wolhaar bestaat (waarschijnlijk echter den ouden volkeren onbekend), de Kashmirgeit, waarvan zelfs de fijnste wolsoorten worden gewonnen en de Mambergeit (Capra

---

1) cf. Ridgeway: 79 adv. Cook 2 : 151.
2) Deubner.
3) cf. Gruppe: 186.
4) Otto. Philologus 1913 : 168 e.v.
5) Harrison 2 : 52; cf. id.: 101.
6) cf. pag. 85.
7) Schmidt Rel. V. u. V. VII : 122; Roscher M. L. s.v. Juno: 587, 595, 607; cf. ook 598: Juno caprotina.
8) Ep.: 85.
9) Just. Trogi Pompeji Epitoma: XLIII : 1, 7; Otto Ib. 180.

hircus mambrica), die reeds door Aristoteles wordt genoemd [1]). Natuurlijk heeft men in de oudheid geen ver doorgevoerde specificatie der grondstoffen gemaakt en die stof wol hebben kunnen noemen, die bij ons deze benaming niet meer kan verdragen. Dat het door Livius [2]) een prodigium genoemd wordt, als geiten wol kregen [3]), kan verklaard worden door gebrek aan kennis van woldragende soorten op het moment, dat het prodigium zich afspeelde.

Over de wol in de oudheid schreef J. Pley in zijn dissertatie: De lanae in antiquorum ritibus usu [4]). De overeenkomst van de resultaten, waartoe hij komt, met die van het gebruik van de dierenhuid is groot: de wol wordt geofferd, het dragen ervan was een teeken van waardigheid; men wikkelde zich erin tot heiliging, zij werd gedragen bij den cultus van Zeus op het Idagebergte, altaren, tempels, heilige boomen en bosschen werden ermee gesierd [5]). Deze overeenkomst ligt ook in den aard der zaak. De kenmerkende eigenschappen van een dier of de eraan toegeschreven invloeden komen ook toe aan een deel van het dier [6]), zoodat na het offer de excrementen zelfs wel eens als heilig werden beschouwd en voor religieuze doeleinden gebruikt [7]). Deze overbrenging wordt verder doorgevoerd, wanneer een voorwerp of persoon, in aanraking komende met den bezitter van die eigenschappen, zelf op zijn beurt deze in bezit krijgt, een opvatting, die bij vele volkeren teruggevonden wordt en waarvan Pfister zegt: „Dies ist antiker wie christlicher Glaube" [8]). Zoo kan de beteekenis, die het dierenvel heeft, overgebracht worden op een deel ervan, dus van geitevel op geitewol. De reden, waarom de laatste het eerste zou hebben kunnen verdringen is duidelijk: wol is heel wat gemakkelijker

---

1) Brehm III : 324 e.v.; Keller: 302: „In Phrygien und in Süd-Kleinasien, Lykien und Kilikien wurden .... Ziegen gezogen mit .... langem, dichtem Haare, das regelmässig geschoren und zur Zeug- und Filzfabrikation verwendet wurde"; cf. Arist. *Τῶν περὶ τὰ ζῷα Ἱστοριῶν Θ* : 28: *ἐν Λυκίᾳ αἱ αἶγες κείρονται, ὥσπερ τὰ πρόβατα παρὰ τοῖς ἄλλοις.*

2) XXII : 1.

3) Keller: 302.

4) Giessen: 1911. Eveneens verschenen in de serie Rel. Vor. und V. XI : 2.

5) o.a. Porphyrius. Vita Pyth.: 17; Paus. VIII : 42 : 11; cf. Hock: 34 e.v.; Plinius N. H. XXVIII : 2.

6) Seligmann II : 112 zegt over het „Booze Oog": „Ganze Tiere, wie einzelne Teile davon dienen ebenso wohl als Abwehrmittel wie Abbildungen derselben; cf. Id. II : 135. Zie Plut. Isis et Os: 72.

7) Smith: 414/5; Paus. VIII : 47 : 4; cf. Pfister 2 : I : 321; Schönfeld: 167; Hubert: 76 e.v.; cf. pag. 74.

8) p. 530 e.v.

en goedkooper te verkrijgen en is veel practischer in het gebruik, ook al door haar gemakkelijke deelbaarheid, dan de huid zelf. De traditie laat naast behoud van de oorspronkelijke bedoeling toch ook groote vervormingen toe. Wol of wollen banden kunnen op hun beurt weer worden gebruikt om er kleedingstukken van te vervaardigen met dezelfde eigenschappen als de wol, het bewerkte materiaal. Het samenknoopen van wollen banden vormt het *ἀγρηνόν*, een netwerk als kleed gedragen o.a. door waarzeggers, volgens Pollux Onomast. IV : 116: *ἀγρηνόν· τὸ δ' ἦν πλέγμα ἐξ ἐρίων δικτυῶδες περὶ πᾶν τὸ σῶμα, ὃ Τειρεσίας ἐπεβάλλετο ἤ τις ἄλλος μάντις*, door priesters van Dionysus [1]) en waarschijnlijk ook van Sarapis [2]). Het dient verder tot bedekking van den omphalos. Bij het laatste is nog de ontwikkeling na te gaan uit eenvoudige aaneengeknoopte stemmata [3]). Dat Hesychius (s.v. *ἀγρηνόν· δικτυοειδές, ὁ περιτίθενται οἱ βακχεύοντες Διονύσῳ*) het *ἀγρηνόν* in verband brengt met Dionysus is begrijpelijk, daar hij bij verschillende gelegenheden in verschillende dierenhuiden gekleed gaat en dit *ἀγρηνόν* of *δίκτυον* [4]) denzelfden zin heeft als een dierenvel.

Aldus beschouwd kan in het gebruik van de wol en het wollen kleed, het *ἀγρηνόν*, een voortzetting worden gezien van de rol, die eens het geitevel vervulde en is de opmerking van Eustathius pag. 603 : 15 hier zeer van pas door het verband, dat tusschen deze drie gelegd wordt met de woorden: *Αἴλιος γὰρ Διονύσιός φησιν· αἰγὶς τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων δίκτυον. Παυσανίας δὲ τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων πλέγμα καὶ τὸ διὰ τῶν στεμμάτων πεπλεγμένον δίκτυον* [5]).

In dezelfde richting wijst ook hetgeen Festus meedeelt s.v. naccae: „Omnia fere opera ex lana nacae dicuntur a Graecis", want *νάκος* is eigenlijk de nietgeprepareerde dierenhuid.

De terugblik op en de combinatie van alle tot nu toe verkregen resultaten van het voorgaande onderzoek leveren dit beeld op: Homerus beschrijft de aegis als een goddelijk oorlogsinstrument. Bij het nagaan der gebruiken van andere volkeren in oorlogstijd blijkt steeds het verlangen te bestaan zich met de hoogere machten in verbinding te stellen. Zichtbare teekens dienen tot bewijs van haar aan-

---

1) cf. Dar.-S. s.v.; Pley: 32; Harrison 1 : 258.
2) Cook 1 ; I : 359.
3) Aangetoond door Hock: 38 e.v.
4) cf. pag. 27.
5) cf. Harrisson 1 : 256 e. v.; zie pag. 24.

wezigheid en hulp. Deze teekens zijn meestal afbeeldingen der goden of staan op eenigerlei wijze met hen in verband. Zij zijn heilig. De benaming „aegis" heeft etymologisch de beteekenis van geitevel. De geit is in het geboorteland der Homerische gedichten inheemsch. Het is een gewoon verschijnsel, dat het vel van een dier deel uitmaakt van het godsdienstig apparaat, vooral wanneer het dier zelf een plaats inneemt in de religie. Dit laatste kan van de geit in den Griekschen godsdienst worden bevestigd en is hoogst waarschijnlijk ook waar voor de vóór-historische periode. Er zijn dus goede voorwaarden aanwezig om het geitevel bij religieuze ceremoniën te gebruiken. Het feit echter, dat daar weinig voorbeelden van te vinden zijn, kan zeer goed verklaard worden, door aan te nemen, dat geitewol en de daaruit vervaardigde stof zijn plaats innam. Zoo kan de volgende verklaring van de aegis worden voorgesteld: De aegis is een geitevel, dat een of andere godsdienstige beteekenis heeft, en in den oorlog wordt meegevoerd als veldteeken tot bewijs van de aanwezigheid en de hulp der goden.

Nu verzetten zich schijnbaar de Homerische passages in zooverre tegen deze verklaring, dat zij door de goden zelf wordt meegedragen en dus moeilijk een teeken kan zijn van hun aanwezigheid. Voordat deze inconsequentie nader wordt toegelicht, eerst eenige woorden over de aegisdragende goden en hun positie ten opzichte van den oorlog.

CAPUT IX

DE AEGISDRAGENDE GODEN

a) Zeus.

Hoewel uitsluitend Zeus den titel αἰγίοχος voert [1]), treedt hij nooit met de aegis in het strijdgewoel op. In passage no. 2 zegt Agamemnon, dat Zeus Troje straffen zal door zijn aegis te zwaaien. Αὐτός voegt hij eraan toe en door als een bijzonderheid te vermelden, dat Zeus zelf met de aegis zal komen, geeft hij zijn woorden een des te verschrikkelijker inhoud. Maar tevens bewijst het, dat dit verondersteld gebeuren in strijd is met den gewonen gang van zaken. In passage no. 5 grijpt Zeus, zetelend op het Idagebergte, de aegis en brengt vandaar schrik onder de Grieken. Maar of dit een gevolg is van het zien van de aegis of van de andere middelen, die Zeus te baat neemt, vertelt Homerus ons niet. In ieder geval treedt Zeus ook hier niet persoonlijk in den strijd op. Dit is volkomen in overeenstemming met de houding van den oppergod in alle andere gevallen. Hij is slechts toeschouwer en laat de weegschaal nu eens naar deze, dan weer naar gene zijde doorslaan [2]). Anderen zijn de uitvoerders van zijn wil en dragen, al of niet door hem daartoe gemachtigd, de aegis mee in den strijd. Bij zeer hooge uitzondering (en zelfs dan wordt het nog wel eens betwijfeld, of het werkelijk zoo het geval is) wordt Zeus in de kunst weergegeven als bekleed zijnde met de aegis. En dat hij stellig aldus op het Pergameensche altaar is afgebeeld, geschiedde waarschijnlijk — zoo vermoedt Wagner — onder invloed van het dragen

1) Het wordt betwijfeld of deze benaming is ontstaan uit αἰγίς + ἔχειν. A. Göbel (Lexil. zu Homer. Berl. 1878) stelt voor: αἰγ ÷ ϝεχ = veho: „der im Sturmwind, im Wettern Einherfahrende". cf. Phil. Anz. 1879 : 7; Faesi Od. 2e bd. p. 97; A. Debrunner. Gr. Wortbild. Lehre. Heidelberg 1917 : 61. Maar Homerus' opvatting is stellig niet zoo, daar hij spreekt van: ἔχειν ἐν χείρεσσι. Natuurlijk blijft de mogelijkheid, dat Homerus zelf het woord niet meer begreep en de genoemde beteekenis vóór-Homerisch is, maar dan staat of valt zij toch met de verklaring der aegis zelf. F. Bechtel. Lexil. zu Homer. Halle 1914 vermoedt als tweede element: ϝοχος naar een Pamphylisch ϝεχέτω = hij moet aandragen, en vertaalt: die de aegis zwaait.

2) Cauer. Grundfragen: 376.

van de aegis door de Macedonische koningen [1]). — De Homerische Zeus is geen oorlogsgod. Eerst in lateren tijd, en dan nog plaatselijk, wordt hij als zoodanig beschouwd o.a. bij de Spartanen onder de benaming van: ἀγήτωρ [2]), στράτιος of στρατηγός. Homerus kent geen god aan wien uitsluitend de oorlog voorbehouden bleef. Zelfs Ares is bij de latere Grieken nooit de aangewezen, algemeene oorlogsgod geweest, evenmin als bij de Romeinen Mars, hoewel deze in latere tijden hiertoe meer en meer werd gepromoveerd [3]).

De Homerische godenfiguren staan aan het eind van een langdurige evolutie, tijdens welke oude godheden werden verdrongen of haar taak door voornamere werd overgenomen. Maar ook bergen de gezangen weer kiemen in zich, waaruit nieuwe personificatiën zullen ontluiken. Eenerzijds is de godenkring enger geworden, anderzijds is de bodem gelegd voor nieuwe scheppingen. In- en uitwendige oorzaken — inwendige: het bereiken van een hoogeren cultuurtrap met verandering van het godsbegrip en de onloochenbare inwerking van de dichterlijke phantasie [4]); uitwendige: de religies van Midden-Azië, van de Phoeniciërs, Egyptenaren en andere volkeren [5]) — hebben de godengestalten deels vervormd, deels geschapen. De naam Zeus wijst door haar etymologische afleiding op een ouden natuurgodsdienst. Volgens Cook is Zeus oorspronkelijk de heldere hemel zelf (αἰθέρος, αἴθριος). Met den overgang naar het anthropomorphisme wordt hij hemelgod, vereerd op bergen, die tot in den aether oprijzen (ἀκραῖος, κορυφαῖος, ὕπατος). Met den Olympischen Zeus worden allerlei andere berggoden geïdentificeerd, alsook goden met afwijkende functies. De Homerische Zeus heeft bij de Grieken als zetel den Olympus en bij de Trojanen den berg Ida. Hij is de verwekker van alle mogelijke natuurverschijnselen. Maar als een andere, oude zetel van vereering moet hiernaast worden gewezen op Dodona, waar zich de hem geheiligde eik bevond en hij den naam ἔνδενδρος had, misschien omdat deze boom meer dan andere door den bliksem, waarin Zeus als κεραύνιος of καταιβάτης zou neerdalen, getroffen wordt. Homerus kende den Dodonaeïschen eeredienst met zijn pries-

1) Wagner: 52. Voor andere afbeeldingen cf. Tsountas. Ἐφ. Ἀρχ. 1887 taf. X. en tegenover hem Rossbach. Phil. 51 : 1; zie ook Gruppe. Gr. Myth. 1110, aant. 2; Dar.-S. s.v. aegis.

2) Wide. Lakonische Kulte 1893 : 62; Szymanski: 12/13.

3) Schwenn: XXII : 224; Kern 1 : 8 e.v.; Reinach 3 : 237.

4) Renel: 22: „l'Histoire d'un dieu est à la merci d'un poète, qui la déforme au gré de sa fantasie".

5) cf. Hedén: 7 e.v.

ters, die een eenvoudige, van oudsher overgeleverde, leefwijze volgden [1]). Deze eikeboom vindt een pendant in de φηγὸς ὑψηλὴ πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο (Il. H : 60) nabij Troje. Boomcultus en vereering van berggoden kende ook Creta, vanwaar Zeus zijn plaats in de Grieksche mythologie kreeg toebedeeld door de sage van zijn geboorte in de Dictaeïsche grot. Door toedoen van zijn moeder Rhea, de μήτηρ ὀρεία bleef hij voor Kronos verborgen en werd hij in een hol van het Idagebergte door de geit Amaltheia gevoed. Natuurmythologen zien in den, in doeken gewikkelden, steen, dien Kronos in plaats van het Zeuskindje te slikken kreeg, een dondersteen als representant van Zeus, gehuld in donderwolken, uitgespuwd door een bliksemstraal; in de grot zien zij een wolkenmassa; in de geit Amaltheia een donderwolk, die den vruchtbaarmakenden regen geeft, enz. De luchtige vaardigheid dezer interpretatie veroordeelt wederom zichzelf.

Het zoogen van godenkinderen en helden door dieren is een veel voorkomende mythologische trek. Zeus zou volgens anderen door een zwijn zijn gezoogd [2]), Asklepios door een geit [3]). In de Iranische sage, waar de adelaar verder ook een belangrijke plaats inneemt, wordt verhaald, dat Achaemenes, de voorvader der Perzische dynastie, door een adelaar zou zijn gevoed [4]). Gelijkwaardig hieraan is het voeden van godenkinderen met melk en honig, zooals naast de geit Amaltheia de bijennymf Melissa als voedster wordt genoemd [5]). In plaats nu van in deze Zeus-episode symboliek te zien voor een serie natuurverschijnselen, is er alle reden het dier zelf in zijn verhouding tot den mensch als uitgangspunt te nemen. De geit is, zooals reeds vroeger werd opgemerkt, een zeer vruchtbaar dier [6]) en was op Creta inheemsch (juist in bergachtige streken is zij in haar element). Zij bekleedde zeer waarschijnlijk een belangrijke plaats in de Cretische religie. De moeder van Zeus, Rhea, was een berggodin. Derhalve ligt de gevolgtrekking voor de hand, dat de geit voor een epiphanie dezer godin doorging [7]). Dan zouden de geit Amaltheia en de godin

---

1) Il. B: 233 e.v.
2) Paus. II : 26 : 4.
3) Ridgeway: 81; cf. pag. 93.
4) Sarre: 346; cf. pag. 52. Andere voorbeelden: zie Nilsson 3 : 466 e.v.; Aly. Kret. Apollokult 44, 47; Renel: 82, 83.
5) Aly. Philol. 1912 : 462.
6) cf. pag. 88. Voor het zwijn cf. Cic. Nat. Deorum II : 64: qua pecude nihil genuit natura fecundius.
7) cf. pag. 78, 91.

Rhea in wezen één en dezelfde zijn [1]). Het motief van vruchtbaarheid, dat, wegens het zoogen door de geit, in de mythe van Zeus en Rhea gelegd is, wordt hierdoor natuurlijk niet uitgesloten, maar is dan secundair. De meening door sommigen uitgesproken, dat ook Zeus zelf zich in geitgestalte geopenbaard zal hebben, mag slechts met de uiterste reserve worden aanvaard. Voor den verderen samenhang van geitcultus en Zeusdienst vergelijke men hetgeen is meegedeeld in caput VIII, pag. 91.

Athene.

Ondanks min of meer monotheïstisch geaarde geloofsovertuigingen, valt in sommige religies een streven waar te nemen, om naast den vadergod ook voor het vrouwelijk element in een of anderen vorm een plaats in te ruimen. In een polytheïstischen godsdienst kan de godin welhaast niet ontbreken. Bij het monotheïsme schijnt dit voort te vloeien uit de psychologisch zeer wel te verklaren behoefte, om, naast het geloof aan de vaderlijke oppermacht, de meer innige, stemmige, koesterende moederliefde met al haar invloed tot uiting te brengen. Bij het polytheïsme treedt de godin op, opdat haar o.a. de meer vrouwelijke functies kunnen worden toebedeeld. Het moet een gevoel van bevreemding opwekken, dat bij de Grieken de godin Athene zulk een strijdlustig karakter heeft. Maar dan vergete men niet, dat Athene bij Homerus meer beschermend dan aanvallend is, eer πολιοῦχος [2]), dan πρόμαχος. Aanvaardbaar is daarom deze gedachtengang van Nilsson [3]): zij zou in de Myceensche periode huisgodin zijn geweest; haar taak was: bescherming te verleenen. Dit werd uitgebreid tot bescherming der familieleden buitenshuis, in den strijd. Vandaar, dat zij een voorname plaats in den oorlog kreeg. Ter ondersteuning van deze hypothese wijst hij op het feit, dat zij bij Homerus de gedaante van een vogel aan kon nemen — afgezien nog van de betwiste beteekenis van haar epitheton γλαυκῶπις — de uiloo-

1) cf. Vollgraff: 18/9.

2) cf. Il. Z: 296 e.v., waar de Trojaansche vrouwen Athene om hulp komen smeeken: ἐρυσίπτολι.

3) Nilsson 3 : 426 e.v.; Wilamowitz (Sitzber. der preuss. Ak. d. Wiss. 1921, pag. 950 e.v. kant zich tegen de (door Nilsson verondersteld) Cretische afkomst van Athene. Hij brengt haar in verband met de Myceensche vereering van een godin onder het symbool van een schild, maar legt eveneens den nadruk op de rol van Athene als beschermvrouwe. Verder houdt hij de aegis wel voor een geitevel, maar onderscheidt haar van het schild. Voor litt. over dit onderwerp, zie Pfister 1 : 130.

gige — en dat de Minoïsche cultuur vrij veel afbeeldingen geeft van, zooals hij het noemt, de „palacegoddess" met een vogel op het hoofd [1]).

Haar benaming „stedenbeschermster" [2]) toont reeds de uitbreiding van haar taak nl. van beschermster van een paleis tot die van een stad. Hier ontwikkelt zich ook het begrip van Palladium. Nog een stap verder en zij wordt *ἀγελείη* [3]) en gaat persoonlijk aan den strijd deelnemen. In de Odyssee is zij heel duidelijk „palacegoddess" in den ruimeren zin van het woord, omdat zij de familieleden ook buitenshuis bijstaat. Bij de uitoefening van haar taak bereikt zij het hoogtepunt in den vrijermoord, als zij met haar aegis redding brengt. Zeer passend in dit schema is wel, dat zij in diezelfde passage (Hom. pass. no. 9) als vogel verschijnt [4]). Als Zeus' dochter wordt zij opgenomen in den Olympischen godenkring. Zoo kent Homerus haar: Il. *Δ* : 515 *Διὸς θυγάτηρ κυδίστη τριτογένεια.* Het problematische *τριτογένεια* kan herinneren aan een andere afstamming, haar eens toegeschreven en in dit woord bewaard gebleven na de reorganisatie der godenwereld. De sage van de geboorte uit het hoofd van Zeus komt eerst voor bij Hesiodus [5]). De nauwe betrekking tot Zeus maakt haar bij Homerus tot degene, die zijn wil uitvoert. In tegenstelling tot den Olympiër neemt zij, als consequentie van haar taak om bescherming te verleenen, levendig deel aan den strijd. Maar zij is evenmin speciaal oorlogsgodin als Zeus oorlogsgod. Zij is het, die vóór of tijdens het gevecht met de aegis verschijnt. Zij ontvangt deze van Zeus, evenals haar ook enkele malen, zij het dan niet bij Homerus, dan toch op Macedonische munten, de bliksem ter hand wordt gesteld [6]). De verhouding van Zeus tot Athene, d.w.z. van toeschouwer tot deelneemster aan den strijd, bepaalt de verhouding van bezitter tot gebruikster van de aegis.

---

1) Ib. 426 e.v.; cf. Samter: 23.

2) cf. pag. 101 noot 2.

3) Il. Z: 269.

4) cf. de Babylonische Ištar: Enc. of Rel. War.: „She was the mother-goddess par excellence and the goddess of love; .... the queen of heaven. But more than all else she was mistress of battles .... the goddess of battle and warfare, who goes by the side of the king, favourite one, the terrible one of his enemies .... She flew to the battle like a swallow. Her symbol as a war-goddess was the lion".

5) Theogonie: 886—900 en 924—926; cf. P. W. s.v. Athena; Roscher. M. L. ib.

6) Roscher ib.

c) *Apollo.*

De naam van Apollo, den zoon van Zeus en Leto [1]), die na Zeus wel op de meeste plaatsen der Grieksche wereld vereering genoot, wordt verscheidene malen met die van Zeus en Athene in één adem genoemd [2]) en wel als inleiding van een eed [3]). De godentrits: Zeus, Athene en Apollo wordt zoowel door de Achaiërs als door de Trojanen vereerd. Ook Apollo is geen oorlogsgod. Wel gaat hij gewapend met boog en pijlen, waarmee hij mensch en dier kan treffen. Maar deze wapens draagt hij, als ware hij een jager, zooals zijn zuster Artemis, de godin der jacht, met haar pijlen ook den mensch den dood kan brengen. Aan beiden, Apollo en Artemis, wordt ook de macht toegeschreven het kwaad, dat zij kunnen toebrengen, af te weren. Daarom worden zij in den strijd als helpers aangeroepen, Apollo als *σωτήρ*, *Παιάν* en *βοηδρόμιος*; Artemis als *σώτειρα* en *εὔκλεια*. Athene, Apollo en Artemis zijn apotropaeïsche scheepsgodheden [4]). Evenals Athene heeft Apollo een tempel op den burcht van Troje [5]), terwijl de oudste plaatsen zijner vereering zich op de Klein-Aziatische kust en in de nabijheid gelegen eilanden bevinden. Athene beschermt vooral de Achaiërs, Apollo de Trojanen. Wanneer eenmaal de aegis ten gebruike wordt gegeven aan Athene, kan dit worden uitgebreid tot de godheid, die den twee aegisdragers het naast staat, Apollo. Uitdrukkelijk geeft hem Zeus in de uitgebreide passage no. 4 de opdracht de aegis te gebruiken, om daarmee zijn wil ten uitvoer te brengen, nl. Hektor te ondersteunen.

Van de drie aegisdragende godheden: Zeus, Athene en Apollo is de eerste de theoretische bezitter van de aegis, maar practisch wordt zij gebruikt door de twee laatsten. Zij zijn geen van drieën specifieke oorlogsgoden. Maar uit den aard der zaak moet ook Zeus, om zijn benaming *αἰγίοχος*, eens handelend in den oorlog zijn opgetreden. Dit kan zeer goed, daar hij een conglomeraat van functies bezit, doordat hij de taak van andere goden overnam. Zoo kan *αἰγίοχος* een overblijfsel zijn uit den tijd, toen óf Zeus, óf een andere godheid, die met hem vereenzelvigd is, persoonlijk aan den oorlog deelnam.

---

1) Il. A: 9.
2) b.v. Il. Δ : 288; H: 132; Od. δ : 341; cf. ook Fick. Gr. Persn.: 437.
3) cf. Hedén: 60 e.v.
4) Svoronos: 139—140.
5) Il. E: 446; H: 83.

Door de traditie bleef hem de betiteling van aegisbezitter voorbehouden, de praktijk echter maakte Athene tot de eigenlijke *αἰγίοχος*, waarbij de kunst zich aansloot.

En nu de beantwoording der vroeger gestelde vraag, hoe het mogelijk is, dat een veldteeken, dienend om de hulp der goden te kennen te geven, door die goden zelf gedragen wordt. Het zal wel niet ontkend worden, dat de aegis, gelijk zij bij Homerus beschreven wordt, iets is, dat aan de werkelijkheid ontleend moet zijn. Immers, de inrichting van het leven der goden, hun handelingen en gevoelens, hun vermeende stoffelijke entourage zijn gevormd naar menschelijken maatstaf. De phantasie gaat dit wel uitspinnen, iets eraan toevoegen, iets eraan ontnemen, maar vooral voor het stoffelijk bezit der goden, waartoe ook de aegis behoort, blijft de basis: de aardsche werkelijkheid. Het meedragen, de verschijning en de uitwerking der aegis in den strijd is een gebeurtenis, die zich eens in de werkelijkheid heeft afgespeeld, een historische gebeurtenis dus. In het hoofdstuk, dat tot onderwerp had „de Oorlog en Bovennatuurlijke Machten", werd in het gedeelte, dat over veldteekens en goddelijke hulp handelde, hierop gewezen, dat de dragers der teekens bijzondere personen zijn: priesters, hoogergeplaatsten, soms de veldheer zelf, terwijl de Romeinsche adelaar zich op een munt [1]) in de handen van Mars bevindt. Ook de aegis zal, toen zij nog werkelijk bestond, door bijzondere personen gedragen zijn, misschien door de priesters der goden, die later zelf de dragers zijn. Als hun vertegenwoordigers voerden zij het kenteeken hunner aanwezigheid mee. Nadat het geitevel opgehouden had te bestaan, maakte de legende zich ervan meester. De aanwezigheid én der aegis én der godheid werd nu slechts verondersteld. De combinatie van twee tot één lag voor de hand. In plaats van hun aardsche vertegenwoordigers droegen voortaan de goden zelf het kenteeken hunner hulp.

1) Cohen. Descr. des Monnaies: 266, no. 73.

CAPUT X

BIJZONDERHEDEN DER AEGIS

De handeling, die met de aegis werd uitgevoerd, gebaseerd op de Homerische formule en de beteekenis van *αἰγίς* als geitevel, gelijk de etymologische afleiding aanwijst en de kunst waarschijnlijk maakt, waren, voor zoover beide: handeling in den oorlog en geitevel in betrekking stonden tot den godsdienst, de leiddraden bij het voorgaande onderzoek. Om het probleem zoo algemeen mogelijk te stellen, waren de kleine bijzonderheden van de aegis achterwege gelaten. Deze zullen nu getoetst moeten worden aan de gevonden hypothese.

De uitwerking van de aegis is: het *verspreiden van schrik*, maar slechts, nadat een voorgeschreven handeling is verricht: de aegis moet eerst gezwaaid zijn. Verschrikking is een eigenschap, die vaak aan het veldteeken op zichzelf wordt toegeschreven, een gevolg van de apotropaeïsche kracht, die in soortgelijke voorwerpen als talisman, fetisch en amulet schuilt. Het verschijnen van de ark Gods, van de Byzantijnsche dracones, van de Fransche banier brengt schrik onder de vijanden. Alleen reeds het vertoonen van den Turkschen profetenstandaard was voldoende om rebellie den kop in te drukken. De vijand durfde het oog niet op het labarum te richten [1]). Door de Turken werd aangeraden niet naar hun veldteekens te zien, want anders kwam men onder den invloed van het booze oog [2]). Amon-Re, de Egyptische oorlogsgod, gewaagt, als hij den standaard van Ramses III vergezelt, van den schrik, dien hij den aanvoerders der vijanden in zal boezemen. Te vergelijken is ook de „Fluchstange" van Egill [3]). Het zwaaien, zonder hetwelk succes uitblijft en dat aan de aegis haar magisch karakter verleent, is voor een veldteeken, dat uit een dierenhuid bestaat, logisch. Daardoor toch wordt nog meer de aandacht naar het voorwerp getrokken, zoowel van de eigen soldaten ter aanvuring (het beteekent immers de aanwezige hulp der goden) als van

---

1) cf. pag. 57.

2) B. Stern. Medizin in d. Türkei. Berlin. 1903 : 291; cf. Seligmann I : 232 II : 112.

3) cf. pag. 53.

de vijanden tot meerdere verschrikking [1]). Zoo zwaaien altijd de vaandrigs de vlag of den standaard om de manschappen aan te wakkeren. Zij volgen het zichtbare teeken, dat voor hen ook groote waarde heeft als symbool van hun nationaliteit of saamhorigheid. Het verschil is slechts, dat de aegis niet hoog aan een stok wordt gedragen, maar in de hand wordt gehouden of om de schouders gehangen. Dat ligt echter aan de oorspronkelijke dragers, die nu het voordeel hadden, zelf de handen vrij te kunnen maken om mee te strijden. Het zwaaien, dat in de practijk deugdelijk bleek, wordt tot een bindend voorschrift. De schrikverspreiding onder de vijanden, een gevolg van den oplaaienden moed der eigen soldaten door het zien van het teeken, wordt toegeschreven aan het veldteeken zelf. De verschrikking wordt versterkt door de afbeelding van *het Gorgoneion*. De oorzaak der combinatie van Gorgo en aegis wordt op twee manieren verklaard: 1) beide hebben vanaf het begin één geheel gevormd; 2) zij zijn uit twee afzonderlijke voorwerpen aanééngevoegd. Het eerste geval wordt aldus verder ontwikkeld: het Gorgoneion was oorspronkelijk de kop, bevestigd aan de huid, die als aegis werd gebruikt. Indien men zich de aegis omhing, werd het hoofd door een gat in de huid gestoken [2]), zóó, dat de dierenkop voor op de borst van den drager viel [3]). Inderdaad zijn er voorbeelden van een dergelijke dracht te vinden, o.a. bij de Indianen van Nieuw-Mexico [4]). Hieraan zou nog kunnen worden toegevoegd, dat de kop van het dier, dat eenige religieuze beteekenis heeft, gaarne als apotropaeum wordt gebruikt, zooals de paardenkop bij de Noorsche volkeren, de leeuwenkop bij de Macedonieërs [5]).

Het tweede geval gaat uit van de gewoonte het Gorgoneion aan allerlei voorwerpen toe te voegen, die beschermd moeten worden of zelf bescherming verleenen [6]). Waaraan echter dit Gorgoneion zijn ontstaan te danken heeft en wat de grondbeteekenis ervan is, staat nog niet vast. Eenige parallellen kunnen misschien een aanwijzing

1) Als parallel een passage uit de Noorsche sage Njala, meegedeeld door Schönfeld: 250: Svanz zwaait, zich keerend tot zijn vervolgers, een geitevel en spreekt: „Werde Nebel, werde Schrecken vor allen denen, die dich suchen", om aldus zijn metgezel onzichtbaar te maken.

2) Lippert vergelijkt het met de kazuifel der katholieke priesters.

3) Ridgeway: 89—90; J. H. S. pag. XLIV; Harrison 2 : 191; Id. 1 : 255, 262.

4) Lippert I : 419.

5) cf. pag. 81 en Reinach 2 : 360.

6) cf. Seligmann II : 305.

zijn voor de richting, die gevolgd moet worden. Op een Hettitisch monument is een daemon afgebeeld, waarvan het gelaat heel veel overeenkomst vertoont met de monsterachtige trekken van de oudere, Grieksche Gorgokoppen. De daemon houdt twee leeuwen vast op zulk een wijze, dat het lijkt, of hij deze op de toeschouwers los zal laten [1]). Nu heeft bij de Hettiten de associatie van leeuw en oorlogsgod bestaan, en daarom zou dit monster de oorlogsdaemon kunnen zijn. Op den Perzischen standaardwagen is een sierstuk aangebracht, voorstellend een menschenfiguur met een schrikwekkenden, dierlijken kop [2]), dienend om de uitwerking van het veldteeken te versterken. Een Perzische standaard draagt binnen den ring, die bovenop een stang is bevestigd, menschelijke figuren met grooten kop, die met het Grieksche Gorgoneion een sterke gelijkenis vertoonen [3]). Nu denkt Homerus zich het verblijf der Gorgo in de onderwereld [4]). Overeenkomstig de Gorgonentypen der oudere Grieksche kunst, die loopend of springend, al of niet gevleugeld, zijn weergegeven, wordt van Hektor gezegd:

Ἕκτωρ δ' ἀμφιπεριστρώφα καλλίτριχας ἵππους
Γοργοῦς οἷμα' ἔχων ἠὲ βροτολοιγοῦ Ἄρηος [5]).

Haar woeste blik wordt kenbaar gemaakt in de beschrijving van het schild van Agamemnon met het woord: (*Γοργὼ*) *βλοσυρῶπις* [6]).

Voorloopig buiten beschouwing latend de vraag of Homerus alleen het hoofd van de Gorgo voor den geest had of haar figuur ten voeten uit, en lettend 1e) op haar verblijf in de onderwereld [7]), 2e) op het noemen van de daemon náást Ares in verband met den oorlog, 3e) op de hierboven gegeven parallellen en 4e) op de afbeeldingen met de slagtanden en de uitgestoken tong, die haar een bloeddorstig uiterlijk verleenen, lijkt het waarschijnlijk, dat zij een oorlogsdaemon is, die over het slagveld op de lijken aast, een personificatie van de bloeddorstigheid der aasdieren. Zoo vergezelt de godin Buto in de gedaante van een gier Ramses III op zijn veldtocht (afgebeeld op de reliëfs

---

1) Afb. en tekst Ed. Meyer: Reich u. Kultur der Chetiten: 110, 113; cf. Reinach 2 : 354.

2) cf. pag. 52.

3) cf. pag. 53.

4) Od. λ : 633.

5) Il. Θ : 348/9.

6) Il. Λ : 36.

7) Kern 2 : 9 over oorlogsdaemonen: „Dass diese Wesen der Erde entstammen, ist in vielen Fällen sicher".

van den tempel te Medinet-Habu) [1]) en worden in den Romeinschen eeredienst de wolf aan Mars [2]), in de Noorsche mythologie raaf en wolf aan Odin als heilige dieren toegevoegd [3]). In dit geval is het Gorgoneion op zichzelf ontstaan en wel door het geloof, dat de dieren en vogels, die het slagveld opruimen, ook zelf goden waren [4]). Tweeledigheid van aegis en Gorgoneion lijkt ook hierom waarschijnlijker, omdat anders de kop wel een meer overheerschende plaats zou hebben ingenomen in de beschrijving van de werking der aegis. Het wordt nu éénmaal terloops genoemd en dit nog wel bij een beschrijving van het uiterlijk en niet van de werking der aegis. Een andere reden is, dat het bij Homerus een afzonderlijk bestaan heeft, want het is als versiering aangebracht op het schild van Agamemnon. Tenslotte blijft de mogelijkheid, dat Homerus zich de Gorgo ten voeten uit heeft gedacht. Daartoe vergelijke men Od. λ : 633 e.v.:

ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἧρει,
μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
ἐξ Ἀίδεω πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια,

waar κεφαλή zeer goed een omschrijving kan zijn voor de geheele gestalte (cf. regel 557: Ἀχιλλῆος κεφαλῇ met de Homerische passage no. 3, regel 741). Beiden hebben de toevoeging: δεινοῖο πελώρου. — Een ander vraagstuk naar aanleiding van de beschrijving, die voorafgaat aan het noemen van de Gorgo in pass. 3 is: zijn φόβος, ἔρις ἀλκή en ἰωκή als personificaties werkelijk afgebeeld te denken of is het een opsomming van abstracte begrippen, van eigenschappen, die aan de aegis worden toegeschreven?

Het is den dichters in het algemeen eigen, ter verlevendiging der voorstellingen en tot meerdere aanschouwlijkheid, abstracte begrippen te personificeeren. Maar deze dichterlijke scheppingen missen een vaste omlijning. Want al zullen er veronderstelde, uiterlijke trekken voor deze figuren worden vastgelegd, zooals het onderwerp het ingeeft, toch zal het beeld veelvuldige veranderingen ondergaan, al naar mate de entourage het vereischt. Hoe aanschouwelijker het beeld geteekend wordt en hoe vaker dezelfde uiterlijke kenmerken eraan worden toegevoegd, des te grooter wordt de kans, dat er een bepaald type ontstaat. Als dichterlijke phantasie en beeldende kunst hand in hand gaan, zet het onstoffelijke phantasieproduct zich

1) Hunger—Lamer. afb. 34.
2) Wissowa. Handb. I. M. V.: 4 : 132.
3) Petersen: 72.
4) cf. Reinach 3 : 213.

om in een stoffelijk. Maar zoo kan zich het geval voordoen, dat de dichter zóó in zijn gedachtescheppingen opgaat, dat hij haar gebruikt, als waren zij stoffelijk reeds weergegeven. Want voor den dichter bestaat er geen afscheiding tusschen de wereld zijner gedachten en die der werkelijkheid. Dit is een der redenen, die aan de dichtkunst, in den ruimsten zin genomen, de grootste scheppingsmogelijkheid geeft.

In den Il. *Λ* : 270 worden de *Εἰλείθυιαι* genoemd:

Ἥρης θυγατέρες πικρὰς ὠδῖνας ἔχουσαι.

In *Δ* : 440/1 *ἔρις*:

Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε.

In I : 2 *φύζα*:

φόβου κρυόεντος ἑταίρη.

Een functie van Hera, een begeleidend verschijnsel van het optreden van Ares en een handeling, veroorzaakt door vrees, worden min of meer tot personificaties, maar blijven door het gebruik van de woorden: *θυγατέρες*, *κασιγνήτη* en *ἑταίρη* verbonden aan Hera, Ares en *φύζα*. De genoemde *Εἰλείθυιαι* zijn weer in het bezit van de *ὠδῖνας*, gelijk *Ἐννώ* in E : 592 *κυδοιμός* bezit, een verder doorgevoerde specificatie van haar werkzaamheid.

In *Σ* : 535: *ἐν δ' ἔρις, ἐν δὲ κυδοιμὸς ὁμίλεον* is ook *κυδοιμός* verpersoonlijkt en hier, d.w.z. op het schild van Agamemnon, denkt de dichter aan werkelijke, stoffelijke uitbeeldingen, wegens de woorden (535 en 538):

ἐν δ' ὁλοὴ κήρ.
εἷμα δ' ἔχ' ἀμφ' ὤμοισι δαφοινεὸν αἵματι φωτῶν.

Het omgekeerde is het geval in P : 210 e.v., waar van Hektor gezegd wordt:

δῦ δέ μιν Ἄρης,
δεινός ἐνυάλιος, πλῆσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντός
ἀλκῆς καὶ σθένεος,

want nu wordt de persoon losgelaten en de functie naar voren geschoven. Klaarblijkelijk bestaat er voor den dichter geen onderscheid tusschen personificatie, functie of begeleidende omstandigheid: het één geldt voor het ander.

Aphrodite bezit een toovergordel, waaraan eigenschappen worden toegeschreven, die niet anders zijn dan de begeleidende verschijnselen van Aphrodite's werkzaamheid [1]). *Φιλότης*, *ἵμερος*, *ὀαριστύς* en *πάρφασις* worden door dit toovermiddel opgewekt, allen magische werkingen in den gordel opgesloten volgens den regel, dat

1) Tekst op pag. 65.

magische eigenschappen over kunnen gaan van bezitter op bezit en omgekeerd, in dit geval van Aphrodite op den gordel en daarna op Hera. Zoo is het dan ook voor de aegis, die tot de *θελκτήρια* behoort in het geheel niet noodig, dat *φόβος*, *ἔρις*, *ἀλκή* en *ἰωκή* er werkelijk op zouden zijn afgebeeld. Integendeel, zou dit wel het geval zijn, dan kwam men tot een niet te vatten weergave van *φόβος* met het verbum *ἐστεφάνωται*, gelijk blijkt, als Pape [1]) vertaalt: „rings um die Aigis ist Schrecken als Einfassung angebracht". Daartegenover staat, dat de afbeelding van de Gorgo op het schild van Agamemnon wel te begrijpen is met hetzelfde verbum volgens Faesi's woorden: „war kranzartig rund gebildet". Maar waarom ook in dit geval niet *δεῖμος* en *φόβος* met kleine letters geschreven en als uitwerkingen beschouwd, zoo niet van het schild zelf, dan toch van het Gorgoneion? Want dat doet Faesi wel in het onderhavige geval van de aegis. De volgorde is hier echter omgekeerd, want eerst worden de uitwerkingen van de aegis opgesomd en dan eerst wordt van de Gorgo gesproken. *Φόβος* en zijn gevolg blijven het best te verklaren als de begeleidende verschijnselen van het optreden der aegis, het geitevel-veldteeken. Zoo legeren zich ook Allah's engelen onder het Mohammedaansche vaandel [2]). Het zijn de mystieke krachten, die er uit voortvloeien en eigen zijn aan dergelijke voorwerpen [3]). Iets anders is het met *Γοργείη κεφαλή*. Dit is immers geen functie, maar een zelfstandige figuur, die meermalen als motief voor een kunstvoorwerp wordt gebruikt. Zij, de Gorgo, kan in den vorm van een medaillon op de aegis zijn vastgehecht, ongeveer zoo als de Grieksche kunst het doet, die ook geen kans zag om *φόβος*, *ἔρις* enz. op de aegis weer te geven [4]). Men vergelijke het Labarum: *ὕφασμα ποικιλίᾳ συνημμένων πολυτελῶν λίθων .... καλυπτόμενον*, en de „joyaux" van het Kâweh-schootsvel.

De ἑκατὸν θύσανοι.

Het aantal is van geen belang, want het kan hyperbolisch gebruikt zijn. In Il. *Υ*: 247 heet het schip *ἑκατόζυγος* [5]). Dergelijke afmetingen hadden de vaartuigen in dien tijd niet. Men vergelijke de uitdrukking centiceps, door Horatius gebruikt voor den Cerberus [6]). Afgezien van het getal is versiering met kwasten of franje welhaast onafscheidelijk

1) Handwb. s.v. *στεφανόω*.
2) cf. pag. 52.
3) cf. pag. 56/7.
4) cf. Wagner: 4; Bader: 578/9; Helbig. Hom. Ep.: 388.
5) cf. Faesi ad loc. cit. en bij E: 744.
6) Oden II : 13 : 34.

aan het veldteeken verbonden, zoowel in den ouden als in den nieuwen tijd. O.a. hangen aan een standaard uit het Middel-Assyrische rijk, afgebeeld op een bronzen deur, twee kwasten langs de stang omlaag. Eveneens bij een veldteeken uit den Sassanidentijd op Persepolitaansche munten uit de derde eeuw. Aan het Romeinsche vexillum en het Christelijke labarum is franje aangebracht. Aan de Romeinsche signa hangen kwasten [1]). Deze versiering kan tweeërlei reden van bestaan hebben: zij is slechts uiterlijke opschik of zij heeft een dieperen zin.

Op de Minoïsche afbeeldingen met de in dierenhuiden gekleede figuren [2]) valt waar te nemen, hoe de huiden op den rugkant dikwijls voorzien zijn van „touffes", zoodat zich een soort kam op den rug afteekent. Cook [3]) veronderstelt, dat het, voorzoover het de huid van het zwijn betreft, de gestyleerde borstels zijn. Maar dit laat bij andere dieren in het onzekere. Het zou eerder mogelijk zijn, dat, om de ruwe huid eenigszins te versieren, telkens een pluk haren bijeengebonden is. Tegenwoordig kan men op volksfeesten nog zien, hoe de kortgeknipte manen van de paarden door gekleurde lintjes bijeen zijn gebonden. Dit heeft hetzelfde effect als op de bedoelde afbeeldingen. Een waardevol bezit als de aegis zal het volk gaarne hebben willen opsieren. De franje aan den zoom leent zich voortreffelijk voor eenzelfde behandeling als hierboven is aangegeven. Zoo was het misschien met de *αἰγίδες θυσανωταί* der Lybische vrouwen [4]), en met het Israëlitische, door de wet voorgeschreven, priesterkleed [5]), hetwelk — zoo luiden de commentaren — misschien oorspronkelijk een dierenhuid is geweest. Ook de *ζώνη* van Hera (Il. Ξ : 181) bezit honderd *θύσανοι* [6]). Maar, hetzij dit een later opgekomen gedachte is, hetzij het oorspronkelijk die bedoeling had: de mogelijkheid bestaat, dat de *θύσανοι* deel uitmaken van het magisch apparaat van de aegis. De kwasten, ontstaan door samenknooping (*ἐνπλεκέες*) behooren dan tot de serie knoopmotieven, dienend tot afweer van het kwade [7]). Dezelfde bedoeling hebben de riempjes aan de van dieren-

1) cf. Sarre: 337/8, 358, 349; Domaszewski: 72, 76; Dar.-S. s.v. signa; Renel: passim. P. W. s.v. Labarum; cf. ook pag. 52 .

2) cf. pag. 51 e.v.

3) Cook 2 : 84 e v.

4) cf. pag. 23'4.

5) Numeri 15 : 38; cf. Smith: 416.

6) cf. Reall. d. Vorg. s.v. Kleidung: praehist. kleederdracht in Jutland met gordels van kwasten voorzien.

7) Zie hiervoor in het algemeen Scheftelowitz 2.

huiden vervaardigde gordels, die Arabische kinderen en de vereerders van de Kaäba nu nog dragen [1]). Zelfs zijn er Arabieren, die om deze reden knoopen in hun baard leggen [2]). Wagner veronderstelt, dat bij het zwaaien de kwasten een klepperend geluid maakten, waardoor de magische werking van de aegis zou versterkt zijn [3]). Uit drievoudig oogpunt kan de kwastenversiering der aegis dus worden verklaard: 1e) als versiering van een veldteeken, 2e) van een kleedingstuk, voorzoover de aegis om de schouders gedragen kan worden, 3e) als magisch hulpmiddel. Het één kan in het ander overvloeien.

Het verbum: ἀμφιβάλλεσθαι (ὤμοισ' αἰγίδα).

De aegis wordt in de hand gedragen, als zij in den slag ten aanval wordt meegevoerd of om de schouders gehangen bij de opwekking tot den strijd. In het laatste geval wordt zij als een mantel omgeworpen, waarover het een en ander op pag. 31 is gezegd [4]). Als de aegis ter hand wordt genomen (b.v. in pass. no. 4), is het wel niet de bedoeling, dat zij grootendeels om de schouders blijft hangen en slechts bij een slip wordt opgenomen, maar dat zij geheel vrij in de hand wordt meegedragen [5]). Want zóó alleen kan zij voor den vijand ten volle zichtbaar zijn, die haar moet zien om verschrikt te worden [6]).

De belangrijke epitheta.

ἀμφίδασυς: rondom ruig (Il. O : 309 cf. pag. 8), spreekt voor zichzelf.

χρύσεος (b.v. Il. Ω : 21): gouden of goudgeel [7]). In de eerste plaats wordt aan heel veel bezittingen der goden dit praedicaat toegekend, b.v. Il. Θ : 41 e.v. [8]): de gouden uitrusting van Zeus, zijn met goud beslagen zweep, de gouden manen zijner paarden [9]). In Il. E : 743/4

1) Smith: 416.

2) Douttés: 87 e.v.; Thompson: 164 e.v.

3) Wagner: 6.

4) Soms wikkelden de Romeinsche keizers zich in het roode vexillum, indien zij geen mantel bij zich hadden, om toch een kenteeken hunner waardigheid te bezitten. Amm. Marc. XV : 5, 15.

5) Ongeveer zooals Zeus is afgebeeld bij Dar.-S. s.v. aegis afb. 146.

6) Indien werkelijk het Gorgoneion erop afgebeeld was en medewerking verleende, moet ook om deze reden de geheele aegis vertoond zijn en niet s echts een punt.

7) Bacchylides: 14 geeft aan Athene de benaming *χρυσαιγίς*.

8) cf. X : 315/6, de helmbos van Achilleus.

9) Gouden heeten ook de borstels van het wilde zwijn in den cultus van den god Frô, cf. Grimm. D. Myth. I : 176: Renel: 113.

draagt Athene een *κυνέην χρυσείην*, hetzij goudkleurig, hetzij met goud versierd. Moeilijker wordt het met Iris, wanneer zij *χρυσόπτερος* (Il. Θ : 398, Λ : 185) wordt genoemd, tenzij men ook hier een goudkleur aan wil nemen. Maar *χρυσείη Ἀφροδίτη* (Od. τ : 54; ϱ : 37) eischt een andere verklaring. Het kan wel niet anders, of *χρύσεος* moet ook worden gebruikt voor dat, wat bijzonder schoon is, zooals in het oud-Russisch rood wordt gebezigd in den zin van: schoon. Evenzoo is *σιδήρεος* datgene, wat hard en sterk is: Il. P : 424: *σιδήρειος ὀρυμαγδός*, waarbij de scholiën aanteekenen: *στερεός, πολυίσχυρος*. Faesi voegt hier aan toe Ψ : 177: *πυρὸς μένος σιδήρεον*. Verder heet het van het huis van Hephaistos (Il. Σ : 370): *ἀστερόεις* in den zin van: *λαμπρός*, te vergelijken met Od. ο : 108 van het kleed van Helena: *ἀστὴρ δ' ὡς ἀπέλαμπεν*. De aegis behoeft niet van goud of goudkleurig te zijn geweest. Zij was godenbezit en daarom prachtig, schitterend = *χρύσεος* [1]). Maar ook kan de aegis inderdaad een glanzend voorkomen hebben gehad. Een tweede mogelijkheid is, dat de aegis eerst door de legende de benaming „gouden" heeft gekregen; een derde, dat er gouden sieraden op waren aangebracht. Ter vergelijking kunnen dienen het Labarum, waarvan Eusebius schrijft [2]): *συνημμένων πολυτελῶν λίθων φωτὸς αὐγαῖς ἐξαστραπτόντων καλυπτόμενον σὺν πολλῷ τε καθυφασμένον χρυσῷ*; het vexillum op den brandstapel van Alexander den Grooten: *φοινικὶς χρυσοποίκιλτος* [3]); de adelaar van den Perzischen koning, die van goud was [4]); het Kâweh-schootsvel, dat schitterde in den nacht gelijk de zon [5]); de vexilla auro rigentia der Romeinen [6]); de *χρυσαῖ σημαῖαι* der Insuberiërs [7]).

Μαρμάρεος (Il. P : 594) = fonkelend. *Μαρμαίρω* wordt in het bijzonder gebruikt voor metaal (*ἔντεα* Il. M : 195; *τεύχεα* Σ : 617; *δώματα*: N : 22). *Μαρμάρεος* evenzoo (b.v. Σ: 480: *ἄντυξ*), maar ook voor de zee (Il. Ξ : 273: *ἅλα μαρμαρέην*). In Il. Ι : 397 heeten de oogen van Aphrodite: *ὄμματα μαρμαίροντα*, waarmee wordt teruggekeerd tot dezelfde redeneering als in het voorgaande bij *χρύσεος*. Euripides Ion: 888 vereenigt beide in de woorden: *χρυσῷ χαίταν μαρμαίρων*.

---

1) cf. Pind. Ol.: 13 : 70: *κυαναιγίς*.
2) Vita Const. IV : 21; Renel: 274; cf. pag. 55.
3) Diodorus XVIII : 26 : 9; Svoronos: 118.
4) Sarre: 345.
5) cf. pag. 55.
6) Amm. Marc. XVI : 10.
7) cf. pag. 58.

Ἐρεμνός (Il. *Δ* : 168) = donker. In letterlijken zin gebruikt is het in flagrante tegenspraak met *χρύσεος* en *μαρμάρεος*. Maar gelijk de beide laatsten worden gebezigd voor hetgeen bijzonder schoon is, kan *ἐρεμνός* worden gezegd, niet van de kleur, maar van de uitwerking van de aegis bij de vijanden. Voor de vrienden is zij *χρύσεος* = heerlijk, maar voor de tegenstanders *ἐρεμνός* = verschrikkelijk.

Ἐρεμνός = *ἐρεβεννός* doet aan de onderwereld denken, cf. Od. *ω* : 106: *ἐρεμνὴ γαῖα* = onderwereld en Eustathius ad Il. *Δ* : 167: *Ἐρεμνὴν δὲ λέγει τὴν σκοτεινὴν ἀπὸ τοῦ ἔρεβος. οὕτω δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ σέβω γίνεται τὸ σεμνὸν τροπῇ τοῦ β εἰς μ.* Het woord is gelijk te stellen aan *δεινός* (Il. E : 739), *φθισίμβροτος* (Od. *χ* : 297) en *σμερδαλέος* (Il. *Φ* : 401), hetwelk eveneens voor de onderwereld wordt gebruikt in Il. *Υ* : 65.

Ἀθάνατος en *ἀγήρως* (Il. B : 447).

Hiermee moet worden vergeleken uit pass. no. 7: *ἣν οὐδὲ Διὸς δάμνησι κεραυνός*. De aegis wordt wel getroffen, maar zij laat zich niet bedwingen, want Athene wordt niet gewond. Dat is de mystieke kracht van het veldteeken. Een goede parallel vormt hetgeen door Eusebius [1]) omtrent het labarum wordt overgeleverd: *τοῦ δὲ τὸ σωτήριον τρόπαιον αἰωροῦντος ζωῆς ἐγίγνετο φυλακτήριον, ὡς πολλάκις βελῶν κατ' αὐτοῦ πεμπομένων τὸν μὲν φέροντα διασώζεσθαι, τὸ δὲ τοῦ τροπαίου δόρυ δέχεσθαι τὰ βαλλόμενα. καὶ ἦν γε τοῦτο παντὸς ἐπέκεινα θαύματος, ὡς ἐν βραχυτάτῃ περιφερείᾳ τοῦ δόρατος ἱκνούμενα τὰ τῶν πολεμίων βέλη ἐν αὐτῷ μεν πηγνύμενα κατεπείρετο, ἠλευθέρου δὲ θανάτου τὸν φέροντα, ὡς μηδὲν ἅπτεσθαι τῶν ταύτην ποιουμένων τὴν διακονίαν πώποτε.*

Veldteekens plegen van geslacht op geslacht te worden overgeleverd en aldus zijn *ἀθάνατος* en *ἀγήρως* gelijk te stellen met *ἄφθιτος*, gezegd van den schepter van Agamemnon (cf. Il. B : 46 met 101—106)[2]). Hephaistos' werk heeft vaak de benaming *ἄφθιτος* [3]).

Θοῦρις (Il. O : 308) = aanstormend, onstuimig, wordt vooral van *ἀλκή* gebruikt (b.v. Il. O : 322, 487), maar ook van het schild (Il. *Λ* : 32), waarschijnlijk omdat men bij den aanval den vijand ermee terug kon duwen. Als de *ἀλκή* een eigenschap van de aegis is, ligt daarin reeds voldoende reden het epitheton over te brengen op het geheele voorwerp. Maar ook op zichzelf is het woord heel goed van toepassing op een veldteeken, dat bij het losstormen op den vijand

1) De Vita Const. II : 9.

2) cf. Kern 2 : 8 over scheptervereering.

3) cf. pag. 115.

gezwaaid wordt, b.v. wanneer Apollo „onstuimig" in pass. no. 4 ten aanval tijgt.

Na deze epitheta, die zich niet tegen de hypothese verzetten, moet allereerst nog iets worden gezegd over hem, die de aegis aan Zeus schonk, over Hephaistos (Il. O : 310). *Χαλκεύς* noemt Homerus hem. Verscheidene kunstige producten worden hem door den dichter toegeschreven, zooals de wapenrusting van Achilleus, het net, waarin hij Ares en Aphrodite ving, de schepter van Zeus en der Atreïden, alles van metaal vervaardigd. Dus, zoo is de redeneering, moet ook de aegis van metaal zijn geweest. Maar hiertegenover kan worden opgemerkt, dat noch de mythologie, noch de dichterlijke behandeling van de gegeven stof consequent tot het uiterste behoeft te blijven [1]). Al is Hephaistos metaalbewerker, dan kunnen er toch nog wel andere redenen zijn hem den maker van de aegis te noemen. In pass. no. 3 staat de aegis temidden van ander oorlogsgerei, waarvan Athene zich in de wapenkamer van haar vader voorziet. Neemt men aan, dat er een Gorgoneion op bevestigd was, dan was er smeedwerk te verrichten geweest voor dit oorlogsinstrument, dat deel uitmaakt van het andere oorlogsgerei. Hephaistos heeft dan de aegis in orde gemaakt.

Maar ook zonder dat, als er een maker genoemd moest worden — en men schrijft gaarne aan oude veldteekens een goddelijke afkomst toe; men zegt dan bijvoorbeeld, dat zij van den hemel zijn gevallen [2]) — wie zou er dan eerder voor in aanmerking komen dan hij, die zooveel wonderlijks vervaardigde? Zijn werk heet vaak *ἄφθιτος* [b.v. zijn eigen huis (Il. *Σ* : 370) en de troon door Hera aan Hypnos beloofd (Il. *Ξ* : 238)], overeenkomstig het *ἀθάνατος* en *ἀγήρως* van de aegis.

Tenslotte nog het bijzondere geval van pass. no. 8, de bedekking van het lijk van Hektor met de aegis om verminking te voorkomen. De geheele passage wordt wel als een interpolatie beschouwd [3]), o.a. wegens de vreemde voorstelling, die men zich zou moeten maken van het voortslepen van het lijk, gehuld in de aegis. Bader vindt het niet waarschijnlijk, dat de plaats onecht zou zijn. Juist het feit, dat dit gebruik van de aegis van de overige gevallen verschilt, spreekt volgens hem voor de echtheid, omdat een interpolator iets zou hebben neergeschreven, dat algemeen gangbaar was. Aan den anderen kant

---

1) Over foutieve combinaties bij Homerus cf. Faesi: ad Il. *Θ* : 18; D. Müller Bursian 191: Berichte über die Litt. zu Homer.

2) cf. pag. 57, het veldteeken gemaakt van het kleed van een heilige.

3) Zie hierover b.v. Bader: 581.

moet worden toegegeven, dat het tezamen beschouwen van Il. Ψ: 184—191 [1]) en het onderhavige geval een overdaad van beschermingsmiddelen geeft. Want Aphrodite zalft het lijk met olie: *ἵνα μή μιν ἀποδρύφοι ἕλκυστάζων*, Apollo bedekt de plek, waar Hektor ligt met een wolk: *μὴ πρὶν μένος ἠελίοιο / σκήλει ἀμφὶ περὶ χρόα ἴνεσιν ἠδὲ μέλεσσιν*, en bedekt hem verder met de aegis: *ἵνα μή μὶν ἀποδρύφοι ἕλκυστάζων*. Als er echter van interpolatie sprake moet zijn, komt Il. Ψ: 184 e.v. daar eerder voor in aanmerking [2]), 1e) omdat Achilleus Hektor's lijk nog niet aan de honden heeft prijs gegeven, maar het in de toekomst, wel na de crematie van Patroclos, wil doen; 2e) het ingrijpen van Aphrodite onwaarschijnlijk is, daar zij anders nooit als Hektor's beschermster optreedt; 3e) *πρίν* nietszeggend is, tenzij men erbij wil denken: voordat het lijk aan Priamos werd gegeven, maar dit is een wel wat al te hardhandig ingrijpen in den loop van het verhaal. Daartegenover is het bedekken van een lijk met de aegis toch niet vreemd, indien men er een veldteeken in ziet. In den tijd, toen de aegis nog werkelijk bestond, kan de aanvoerder, wanneer hij gesneuveld was, met het geitevel zijn bedekt, zooals men tegenwoordig nog de militairen van hoogeren rang met de nationale kleuren bedekt [3]). Het is een eerbewijs, dat zich wel in laat denken en waaraan andere ideeën kunnen worden vastgeknoopt. Immers: in de aegis school een goddelijke kracht. Dus wordt het lijk erdoor beschermd en kan er een wonderdadige werking van uitgaan. Tot dit geloof heeft misschien meegewerkt het feit, dat door vele volkeren aan dieren en deelen van dieren, inzonderheid de huid, genezende kracht werd toegekend, vooral indien het dier op de een of andere wijze een plaats in de religie bekleedde [4]). Het geval van Hektor kan daarom een herinnering zijn aan hetgeen eens werkelijkheid was, maar nu op poëtische wijze door den dichter is behandeld en overgebracht op goddelijke inmenging. Over het algemeen wordt het vreemd gevonden, dat Achilleus het lijk, terwijl het in de aegis gehuld was, meegesleept zou hebben: dat zou hij toch gezien moeten hebben. Maar is het noodig, dat de aegis Hektor ook bij het rondsleuren bedekt heeft? De mogelijkheid blijft bestaan, dat Apollo telkens na de mishandeling Hektor in de

---

1) Tekst op pag. 12.

2) Zie voor het volgende de aanteekening van Faesi bij Ψ : 186 en Ω : 18.

3) Op het graf van een praefectus castrorum vindt men een vexillum afgebeeld; zie Dar.-S. s.v. signa. afb. 6423.

4) Scheftelowitz 1 : 474, 478; Renel: 87, 103, 128; Seligmann I : 288; cf. pag. 81.

aegis hulde en deze weer verwijderde, zoodra Achilleus met zijn wraakoefening begon. Het gebruik der imperfecta ἄπεχε en κάλυπτε wettigt deze voorstelling van den gang van zaken.

Het algemeen gegeven: de aegis is een veldteeken, bestaande uit een geitevel, vindt derhalve in de bijzonderheden geen tegenspraak, integendeel, in verscheidene opzichten een versterking, b.v. in het zwaaien, de kwastenversiering en het bedekken van een doode.

Aan het begin van het hoofdstuk over de hedendaagsche opvattingen waren een aantal voorwaarden opgesomd, waaraan de verklaring van de aegis moest voldoen. Stuk voor stuk zijn deze op een veldteeken bestaande uit een geitevel van toepassing. Ook de eerste en tweede mogelijkheid sluiten zich erbij aan. De laatste: symbool van een stormwind of een vurige luchtverschijning, komt in het geheel niet in aanmerking.

Tenslotte rest nog een terugblik op de Homerische passages, gewapend met de verkregen hypothese.

CAPUT XI

DE AEGIS ALS VELDTEEKEN BESTAANDE UIT EEN GEITEVEL

Mits in het oog wordt gehouden het verschil tusschen historie en legende, is er geen passage, waarop de aegis als geitevel-veldteeken niet van toepassing zou zijn. De passage no. 4, waarin Apollo op bevel van Zeus de Trojanen tegen de Grieken aanvoert, benadert wel het meest de werkelijkheid. Het is slechts noodig daarin den goddelijken drager door een menschelijken te vervangen, en men heeft het beeld van de wijze, waarop het leger eens begeleid door het met kwasten versierde geitevel-veldteeken ten strijde trok en zich daaronder scharend, als zijnde het bewijs der goddelijke hulp, ten aanval ging. Het wordt voorop meegedragen; als het gezwaaid wordt, vluchten de vijanden onder luid geschreeuw der Trojanen; en zegevierend, alle moeilijkheden overwinnend door den bijstand der goden, rukt het leger op naar de schepen der Grieken. Merkwaardig is de overeenkomst der woorden van Apollo tot Hektor [1]) met de woorden van Amon-Re tot Ramses [2]).

Amon-Re: „I am before thee"; Apollo: *„ἐγὼ προπάροιθε κιών"*.

Am.: „I will open the ways"; Ap.: *„κέλευθον πᾶσαν λειανέω"*.

Am.: „Terror .... their chiefs .... I will trample them before thy horses"; Ap.:" *τρέψω δ' ἥρωας Ἀχαιούς*.

Deze overeenkomst wordt nog versterkt door het feit, dat én Apollo én Amon-Re een veldteeken vergezellen en dat Amon een ramgod is, zijn standaard een ramskop tot embleem heeft en de aegis een geitevel is, zonder dat er echter van ontleening van het een aan het ander sprake behoeft te zijn. Het illustreert slechts de gelijke stemming en gedachtengang der volkeren in gelijke omstandigheden.

Het ontleden der verschillende passages met het doel precies het verschil tusschen historie en legende vast te leggen, is te moeilijk, daar niemand in staat is de juiste scheidingslijn te trekken. Wel kunnen deze zeer algemeene aanwijzingen worden gegeven. De 1e

1) Tekst pag. 8 e. v.

2) Tekst pag. 51/2.

pass. wijst op het gebruik om vóór den slag het veldteeken aan de manschappen te toonen en het langs de gelederen te voeren. Het tevoorschijn halen wil zeggen: de strijd begint en de goden gaan mede. Gevolg: versterking van het vertrouwen en den moed der soldaten. — De 2e pass.: de hoogste bestraffing wordt gevormd door het persoonlijk optreden in den strijd van Zeus, wiens bezit het veldteeken is en wiens aanwezigheid erdoor kenbaar wordt gemaakt. — De 3e pass.: het geitevel kan ook de hulp en bijstand van Athene beteekenen. — De 4e pass.: zie hierboven. — De 5e pass.: behalve de aegis zijn ook de donder en de bliksem bewijzen van de werkzaamheid van Zeus. Door associatie kan men bij het zien van den bliksem en het hooren van den donder ook aan het andere middel denken, waardoor Zeus van zijn aanwezigheid blijk geeft. — De 6e pass.: de aanvoerder der troepen, Achilleus, verschijnt met het veldteeken. De veldheer kan de drager zijn. — De 7e pass.: het geitevel is iets goddelijks, bezit derhalve goddelijke krachten. Het is een onaantastbaar bezit, waarop geen aanvallen vat hebben. — De 8e pass.: het lijk van den aanvoerder wordt met het „doek" bedekt. — De 9e pass.: het geitevel heeft in alle omstandigheden de kracht schrik en ontsteltenis te verspreiden, ook al is het niet in het veld. De mystieke invloed is niet aan plaats gebonden.

Men zou er over kunnen vallen, dat twee volkeren, de Grieken en de Trojanen, zich onder één en hetzelfde veldteeken scharen, daar beiden op gelijke wijze door de aegis worden bijgestaan. In de practijk zou dit onmogelijk zijn. Maar nu de aegis bezit der goden is en zij het zijn, die naar believen haar doen verschijnen, en bovendien Zeus, Athene en Apollo zoowel goden der Grieken als der Trojanen zijn [1]), kan hiertegen geen bezwaar meer rijzen.

De vraag, hoe de aegis is ontstaan en zich heeft ontwikkeld, is, bij gebrek aan ieder positief gegeven uit de voorafgaande tijden, niet te beantwoorden. Slechts kunnen eenige vermoedens worden geopperd, ingegeven naar aanleiding van soortgelijke voorwerpen bij andere volkeren.

Het uitgangspunt vormt de geit, wier bestaan op den bodem, waar het Homerische epos ontstond, reeds voor zeer oude tijden is aangetoond. cf. pag. 188/9.

1) cf. pag. 98 e.v..

Het is welhaast zeker, dat de Grieken in voor-historische tijden diervereering hebben gekend. cf. pag. 70.

De geit voldoet aan de voorwaarden, om in deze vereering te worden opgenomen. cf. pag. 68, 89.

Het geitevel kan in de oude tijden zeer zeker als bekleeding hebben dienst gedaan. cf. pag. 76 e.v.

Heilige beteekenis kan langs twee wegen aan het geitevel worden toegekend: 1e) als deel vanhet heilige of geheiligde dier; cf. pag. 94 e.v.; 2e) als traditioneele kleedij door bepaalde personen bij bepaalde gelegenheden gedragen. cf. pag. 70, 76.

In oorlogstijden wordt algemeen de behoefte gevoeld, zich van de hulp van hoogere machten te verzekeren. Vaak wordt deze verbonden geacht aan een of ander zichtbaar voorwerp. cf. pag. 47 e.v.

Misschien, (maar hiervan bestaat geen voorbeeld), werd een geit meegevoerd, waaraan men die hoogere macht verbonden achtte; cf. pag. 60/1;

of men offerde, vóórdat het leger oprukte een geit en nam een deel van het dier en wel de huid mee, als zou daarin de kracht van de godheid zijn overgegaan; cf. pag. 48 e.v.;

of het geitevel had als bijzondere kleedij (misschien der priesters) reeds een zekere heiligheid en werd daarom meegenomen. cf. pag. 54.

Dit alles is in meerdere of mindere mate magie, daar men gelooft de hoogere macht of godheid tot deelname te kunnen dwingen door het meedragen van zulk een voorwerp. cf. pag. 46 e.v.

Van het meevoeren van een deel of de afbeelding van een dier zijn vele parallellen aan te wijzen. cf. pag. 51 e.v.

Het vel werd meegedragen door bijzondere, daartoe aangewezen personen: priesters, den aanvoerder zelf of mannen uit zijn omgeving. In ieder geval droeg men het in de directe nabijheid van den veldheer mede. Want al had het geen tactische beteekenis, dan toch genoot het door zijn hooge heiligheid zooveel aandacht bij de soldaten, dat zij gaarne het oog erop richtten, zoodat op critieke momenten, die de aanvoerder het best kon beoordeelen, op zijn aanwijzing ermee gezwaaid kon worden. cf. pag. 56 e.v.

Het gebruikelijke zwaaien werd tot een noodzakelijke voorwaarde tot succes. cf. pag. 105/6.

Een overwinning deed de waarde van het veldteeken stijgen; een nederlaag werd toegeschreven aan een verkeerde handelwijze. cf. pag. 63.

In vredestijd zal het opgeborgen zijn op een bijzondere plaats, een heiligdom, waar het vereering bleef genieten. cf. pag. 57/8; 76.

Verlies van het voorwerp beteekende een catastrophe, maar men zal wel middelen hebben gevonden het volk gerust te stellen en zich een nieuw te verschaffen. Met het voortschrijden van de beschaving en het rijzen van het godsbegrip, toen het anthropomorphisme zijn intrede deed, bleef uit religieus conservatisme het eens verworven bezit gehandhaafd. Slechts was de aegis — geloofde men eerst aan diergoden — niet meer een fetisch, waarin de goddelijke geest huisde, maar zij werd een talisman, een medium met magische kracht begiftigd, of — had het geitevel slechts haar beteekenis ontleend aan traditioneele kleedij — het werd een goddelijk kleed. cf. pag. 70.

Het geitevel genoot dezelfde eer en men schreef er dezelfde wonderen aan toe als met zooveel reliquieën het geval was. Niets kon het beschadigen, want het beschermde zich zelf (Zeus' bliksem kon het niet treffen). cf. pag. 56/7; 114.

Het was een werk der goden (Hephaistos is de maker); hiermede bedoelde men, dat het heilig en van heiligen oorsprong was. cf. pag. 115.

Het moet geschied zijn, dat de aegis door een of andere catastrophe geheel en al verdwenen is, maar de herinnering bleef en nu begon de legende er volkomen op in te werken. cf. pag. 56; 104.

Het geitevel, dat eens menschelijk bezit was, maar goddelijke kracht had en onder goddelijke bescherming stond, werd, nu het van de aarde was weggevaagd, tot bezit der goden. Dit is de aegis, die Homerus kent: een legendarisch veldteeken, bestaande uit een geitevel. Hier voegt hij op dichterlijke wijze het zijne aan toe [1]). cf. pag. 104.

---

1) Het feit, dat de Grieken zelf geen veldteekens kenden (zie pag. 161), heeft ertoe meegewerkt, dat zij de aegis niet meer begrepen. Een negatieve steun derhalve voor de juistheid van deze hypothese. Een soortgelijk geval heeft zich voorgedaan in de geschiedenis der Fransche vaandels. Diderot. Diction. d'Ant. nl. geeft voor cappa (de kap van den Heiligen Martinus) de lezing capsa = een cachet met de reliquieën van den heilige. Hierover schrijft de Bouillé, pag. 11: „l'Existence de cet étendard (i.e. la cape de Saint Martin), affirmée par certains auteurs, a été fort contestée par d'autres qui, tout en admettant que les rois se fissent accompagner à l'armée par la châsse contenant, entre autres reliques, des vêtements de saint Martin, disent, que la bannière de s. M. était une vraie enseigne et „„n'était point un vêtement: ces deux choses se respectaient infiniment et si la chappe ou relique de s. M. se portait

De mythologie gaat hiermee door en maakt de aegis tot de huid van de geit Amaltheia of van een monster of een gigant, door Athene gedood. Men mag dan wel bij de verklaringen van verschillende godsdienstige gebruiken niet uitgaan van de mythologische gegevens, daar deze meestal secundair zijn, hier schuilt in het verhaal over de geit Amaltheia misschien een kern van waarheid, doordat de aegis een geitevel was van een dier, dat vereering genoot, terwijl de geit Amaltheia misschien nog een herinnering is aan den tijd, toen er diervereering was. Aldus zou verband kunnen worden gelegd tusschen geitvereering, Zeus en de aegis: het legendarisch geitevel-veldteeken.

---

avec vénération, cette vénération s'étendait sur la bannière d'accompagnement de cette chappe''''. Le fait, que la principale relique de s. M. fut un manteau, justifie l'emploi qui en fut fait comme bannière; malgré l'opinion récemment exprimée que „„ce manteau, porté au bout d'une pique, ne laisse pas de paraître étrange''''.

LITTERATUURLIJST

Hierin zijn de voornaamste, geraadpleegde werken opgenomen. De achter de namen van sommige auteurs geplaatste cijfers dienen ter onderscheiding hunner verschillende werken.

Bader, Fr., Die Aigis bei Homer. Jahrbuch f. Phil. 1878, pag. 577.

Bates, O., The eastern Libyans. London. 1914.

Beth, K., Religion und Magie. Berlin. 1927.

Boisacq, E., Dictionnaire Etymologique de la langue grecque. Heidelberg-Paris. 1916.

Bouillé, L. de, Les Drapeaux Français. Paris. 1875.

By, T. S. v. d., Ontstaan en Ontwikkeling van den Oorlog. Diss. A'dam. Den Haag. 1929.

Caland, W., (1), Die Alt-Indischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Kon. Ac. 1896. Afd. Lett. I : 6.

Caland, W., (2), Alt-Indisches Zauberritual. Kon. Ac. 1900. Afd. Lett. III : 2.

Case, S. J., Religion and War in the Graeco-Roman world. American Journal of Theology XIX 2: pag. 179 e.v.

Catlin, G., North-American Indians. London. 1841.

Cook, A. B., (1), Zeus. 2 dln. Cambridge.

Cook, A. B., (2), Animal worship in the Mycenaean Age. Journal Hell. St. 1894, pag. 81—169.

Curtiss, S. I., (1), Primitive Semitic Religion to-day. London. 1902.

Curtiss, S. I., (2), Researches in Syria. Biblical World XXIII: pag. 91 e.v.

Dar(emberg)—S(aglio), Dictionnaire des Antiquités.

Delehaye, H., Les légendes grecques des saints militaires. Paris. 1909.

Deubner, L., Fleece. Art. in Hastings Enc. of Religion.

Domaszewski, A. v., Die Fahnen der Römischen Heere. Wien. 1885.

Doutté, E., Magie et Religion dans l'Afrique du Nord-Alger. 1909.

Dussaud, R., Les Civilisations préhelléniques. Paris. 1910.

Enc(yclopaedia) of Rel(igion), J. Hasting. Art. War.

Farnell, L. R., (1), Cults of Greek States. Oxford. 1896.

Farnell, L. R., (2), Magic and Religion in Early Hellenistic Society. Arch. f. Rel. Wiss. Bd. 17, pag. 17 e.v.

Frazer, J. G., The Golden Bough. 1912.

Friederici, G., Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. Braunschweig. 1906.

Frobenius, L., Weltgeschichte des Krieges. 1902.

Ghislain, C., Beschouwingen over de Athenefiguur bij Homerus. Diss. Leiden. 1929.

Grosse, R., Die Fahnen in der römisch-byzantinischen Armee des IV—X Jahrh. Byz. Zeitschr. 24 (1923), pag. 359 e.v.

Gruppe, O., Litteratur zur Antiken Religion und Mythologie aus den Jahren 1906—1917. Bursian. Jahresber. Supplem. bd. 1921.
Harrison, J. E., (1), Aegis-Agrenon. Bull. de Corr. Hell. 1900, pag. 254 e.v.
Harrison, J. E., (2), Prolegomena to the study of Greek Religion. Cambridge. 1903.
Hedén, E., Homerische Götterstudien. Uppsala. 1912.
Hellwig, A., Weltkrieg und Aberglaube. Leipzig. 1916.
Hock, G., Grieksche Weihegebräuche. München. 1905.
Hoorn, G. v., De Kretische Kunst. Haarlem. 1925.
Hubert et *Mauss*, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Année Sociologique. 1897/8, pag. 29 e.v.
Hunger und *Lamer*, Altorientalische Kultur im Bilde. Leipzig. 1912.
Jackson, W., The national emblem of Persia. Journ. of the Amer. Orient. Soc. 1899. pag. 56 e.v.
Jeremias, A., Das alte Testament im Lichte des alten Orients. 3e ed. Leipzig. 1916.
Karge, P., Rephaim. Paderborn. 1917.
Karsten, R., Blood revenge, war and victory-feasts among the Jibaro-Indians. Smiths Inst. Bull. 79. 1923.
Keller, O., Die Antike Tierwelt I. Leipzig. 1909.
Kern, O., (1), Krieg und Kult bei den Hellenen. Progr. Univ. Halle. 1915.
Kern, O., (2), Kriegsdaimon auf einem Korinthischen Aryballos. 26e Winckelm. pr. 1928.
Lexa, Fr., La magie dans l'Egypte antique. Paris. 1925.
Lippert, J., Kulturgeschichte der Menschheit. 2 dln. Stuttgart. 1886.
Meyer, E., Reich und Kultur der Chetiten. Berlin. 1914.
Müller, J. G., Die Amerikanischen Urreligionen. Basel. 1867.
Neustadt, De Jove Cretico. Diss. Berlin. 1906.
Nilsson, M. P., (1), Die Anfänge der Göttin Athena. Hist. filol. Medd. 1921.
Nilsson, M. P., (2), A History of Greek Religion. Oxford. 1925.
Nilsson, M. P., (3), The Minoan-Mycenaean Religion. Lund, Gleerup. 1927.
Petersen, H., Uber den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens während der Heidenzeit. Gardelegen. 1882.
Pfister, Fr., (1), Die Religion der Griechen und Römer. Literaturber. 1918—1929/30. Bursian. Jahresber. Supplbd. 229. 1930.
Pfister, Fr., (2), Der Reliquienkult im Altertum. Relig. Vers. u. Vorarb. V : 1 en 2. Giessen. 1909.
Pley, J., De lanae in antiquorum ritibus usu. Giessen. 1911.
Reall(exikon) d(er) Vor(geschichte), Herausgeg. von M. Ebert.
Reinach, A., (1), Itanos et l'Inventio Scuti. Revue de l'Histoire des Rel. 1909: 2. pag. 161 e.v., 309 e.v.
Reinach, A., (2), Trophées Macedoniens. Revue des Et. Gr. 1913. no. 3.
Reinach, A., (3), Les trophées et les origines religieuses de la guerre. Revue des Et. Ethnolog. 1913.
Rebel, Ch., Cultes militaires de Rome. Les Enseignes. Lyon-Paris. 1903.
Rohde, E., Psyche. Freiburg. 1898.
Ridgeway, W., The origin of tragedy. Cambridge. 1910.
Roscher, Lexikon der Gr. Mythol.

Samter, E., Die Religion der Griechen. Leipzig-Berlin. 1914.
Sarre, Fr., Die alt-orientalischen Feldzeichen. Klio III: Ht. 3, pag. 333.
Scheftelowitz, I., (1), Das Hörnermotiv in den Religionen. Arch. f. Rel. Wiss. XV. 1912, pag. 451.
Scheftelowitz, I., (2), Das Schlingen- und Netzmotiv. Rel. Vers. und Vorarb. XII, 2. Giessen. 1912.
Schönfeld, E. D., Der Isländische Bauernhof. Strassburg. 1902.
Schurtz, H., Urgeschichte der Kultur. Leipzig-Wien. 1900.
Schwally, F., Semitische Kriegsaltertümer. Leipzig. 1901.
Schwenn, Fr., Der Krieg in der Griechischen Religion. Arch. f. Rel. Wiss. bd. XX, pag. 299 e.v.; bd. XXI, pag. 58 e.v.; XXII, pag. 224 e.v.
Seligmann, S., Der böse Blick. Berlin. 1903.
Sevensma, T. P., De ark Gods. Diss. A'dam. 1908.
Smith, W. R., Religion of the Semites. Edinburgh. 1889.
Stengel, P., Die Aigis bei Homerus. Neue Jahrb. 1882, pag. 518 e.v.; 1885, pag. 80.
Svoronos, J. N., Stylides. Journ. Intern. d'Arch. Num. 1914, pag. 81 e.v.
Szymanski, T., Sacrificia Graecorum in bellis militaria. Diss. Marburg. 1908.
Thompson, R. C., Semitic Magic. London. 1908.
Toutain, J., Etudes de Mythologie. Paris. 1909.
Tylor, E. B., Primitive culture. 4e ed. 1903.
Visser, M. W. de, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam. Diss. Leiden. 1900.
Vollgraff, C. W., *Ἔριφος ἐς γάλ' ἕπετον.* Kon. Ac. 1924. Afd. Lett. D. 57. Ser. A.
Wachter, Th., Reinheitsvorschriften im Griech. Kult. Giessen. 1910.
Wagner, Fr., Die Aigis in der Griechischen Kunst. Diss. München. 1915.
Waitz, Th., Anthropologie der Naturvölker. 6 dln. Leipzig. 1859—'62.
Weule, K., Der Krieg in den Tiefen der Menschheit. Stuttgart. 1916.
Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer. München. 1902. Handb. Iw. Müller. V. 4.
Zimmern, H., Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion. Leipzig. 1901.

J. 5108.

STELLINGEN

I

Ilias Λ : 3/4.

Ζεὺς δ' Ἔριδα προΐαλλε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν
ἀργαλέην πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσαν.

Met *πολέμοιο τέρας* wordt niet de aegis bedoeld.

II

Aeschylus Spt. 699:

μελάναιγις ἐκ δ' εἶσι δόμων Ἐρινύς, ὅταν
ἐκ χερῶν θεοὶ θυσίαν δέχωνται.

Dit *μελάναιγις* beteekent: gehuld in een zwart geitevel.

Cf. Roscher. M. L. s. v. Erinys. I.

III

Pausanias IX: 13 : 4.

τοῖς βασιλεῦσιν αὐτῶν ἐς τὰς ἐξόδους πρόβατα εἵπετο θεοῖς τε εἶναι θυσίας καὶ πρὸ τῶν ἀγώνων καλλιερεῖν· ταῖς δὲ ποίμναις ἡγεμόνες τῆς πορείας ἦσαν αἶγες· κατοιάδας οἱ ποιμένες ὀνομάζουσιν αὐτάς.

Lees i. p. v. *κατοιάδας*: *καθοδάγας*.

IV

De door A. Pallis voorgestelde emendatie *δίων* i. p. v. *αἰγῶν* in Il. A. 40/41, 66 en 315/6 is ongeoorloofd, daar zijn uitgangspunt: „In no other Homeric passages do we find an allusion to sacrifices of goats, nor is it likely that offerings of animals so little prized would have been thought acceptable to the gods" onjuist is.

Zie The Class. Quarterly 1917 pag. 49.

N. PRINS

V

Zonaras. Lex. pag. 77.

αἰγίς· ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερὰν αἰγίδα φέρουσα τοὺς νεογάμους εἰσήρχετο.

Lees i. p. v. *νεογάμους: νεογόνους.*

VI

De meening van Cauer (Grundfr. 3e ed. pag. 391), dat Homerus niet in staat zou zijn geweest een Zeus- of Apollofiguur tot in details te scheppen, indien zijn phantasie niet door het zien van afbeeldingen was opgewekt, is onjuist.

VII

Het betoog van J. Pley in zijn geschrift: De lanae in antiquorum ritibus usu, pag. 21 e.v., dat de door hem aldaar beschreven afbeeldingen betrekking hebben op magische handelingen met het doel regen te verwekken, is zeer onvoldoende gefundeerd.

VIII

Ovid. Met. X: 224/5.

Ante fores horum stabat Jovis Hospitis ara
in lugubris celeri.

Lees i. p. v. in lugubris celeri: delubrum ad Veneris.

IX

Ovid. Met. IX: 776—778.

Te dea, te quondam tuaque haec insignia vidi
Cunctaque cognovi, sonitum comitesque facesque . . . .
Sistrorum, memorique animo tua jussa notavi.

Regel 777: Cunctaque, enz. moet worden geschrapt.

X

Tacitus Ann. I : 42.

Ipsius tirones, ipsius veteranos non missione, non pecunia satiatos; hic tantum interfici centuriones, ejici tribunos, includi legatos; infecta sanguine castra, flumina, meque precariam animam inter infensos trahere?

Lees i. p. v. flumina: numina.

XI

Horatius Od. III: 3, 9 e.v.

Hac arte Pollux et vagus Hercules
Enisus arces attigit igneas,
Quos inter Augustus recumbens
Purpureo bibit ore nectar.

De verklaring van „purpureo ore" moet uitgaan van de grondbeteekenis: „met rood gelaat".