

DE DELPHISCHE DRIEVOET

DOOR

W. B. KRISTENSEN

MEDEDEELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN, AFDEELING LETTERKUNDE
DEEL 60, SERIE B, N^o. 2

AMSTERDAM — 1925

Bibliothèque Maison de l'Orient



150058

DE DELPHISCHE DRIEVOET

DOOR W. B. KRISTENSEN

Volgens Grieksche overlevering was het oudste orakel te Delphi een aardorakel, in het bezit van Ge. Zij droeg het aan haar dochter Themis over. Het karakter van het orakel veranderde daardoor niet; ook Themis was, zooals men weet, een aardgodin. De voorstelling dat de vaste orde, de levenswet van natuur en mensch, uit de aarde of het doodenrijk afkomstig is, vindt men in verschillende godsdiensten der oudheid terug, het duidelijkst misschien in Egypte, waar Ma-a-t, de godin van de universeele orde, ook een aardgodin was, geheel aan Themis beantwoordend. De aarde bewaart het geheim van het zich vernieuwend leven; daarom wordt de wet des levens van daaruit geopenbaard. Als orakelgod naast Ge-Themis noemde men ook Poseidon, wat goed te verklaren is, omdat de god van de wateren — zoowel volgens Grieksche als Oostersche opvatting — tot de goden der onderwereld behoorde. In Delphi was Poseidon door het water van de bron Kassotis vertegenwoordigd. Men schreef aan dat water een mantische kracht toe, en het speelde in de Delphische orakelpraktijk een belangrijke rol. Het was om zoo te zeggen een boodschapper uit de andere wereld, het doodenrijk.

Ook de inrichting van de orakelplaats in den tempel te Delphi getuigt van het chthonisch karakter van den dienst. Niet alleen lag het adyton, waar Pythia waarzegde, dieper dan de andere tempelvertrekken; maar volgens de ouden bevond zich daaronder een aardkloof, van waaruit zij de inspiratie ontving. Of die kloof werkelijk bestaan heeft, kunnen wij hier in het midden laten; de archaeologen zijn

het daarover niet eens geworden. Maar dat de ouden deze verbinding met de onderwereld onderstelden, toont in ieder geval het karakter van het orakel aan. Zoo ook het feit, dat men slangen in het adyton hield, zonder twijfel in verband met de beteekenis van Python als orakelslang in den Apolloncultus¹⁾.

Nu behooren tot de oudste gegevens omtrent het Delphisch orakel ook de twee heilige voorwerpen, die men als symbolen van dit orakel kan beschouwen, de omphalos en de drievoet. Van den omphalos zijn te Delphi twee exemplaren gevonden. De oudste draagt een opschrift ($\Gamma\alpha?$) in archaische letters, uit de 7^{de} eeuw of vroeger. De steen werd in 1913 binnen den tempelomtrek gevonden, juist op de plaats, waar Courby,

waarschijnlijk terecht, aanneemt, dat het adyton zich bevond²⁾. De drievoet, die eens in het adyton stond, is natuurlijk al lang verdwenen. Maar uit betrouwbaren literairen bron blijkt, dat hij althans van af het begin der 6^{de} eeuw het Delphisch orakel symboliseerde³⁾. De onderstelling is niet te gewaagd, dat omphalos en drievoet steeds de teekens van het orakel zijn geweest.

Voor het bewustzijn der Grieken waren zij nauw met elkaar verbonden. Herhaaldelijk is de omphalos als een soort van deksel boven op den drievoet voorgesteld, zie fig. 1 (stand-



Fig. 1

¹⁾ Aelian., *nat. anim.*, 11. 2.

²⁾ *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B.-L.* 1914, blz. 267 vgg.

³⁾ Zie Pomtow in *Klio*, XV (1918), blz. 319. 13.

beeld in Leiden)¹⁾; een enkele keer ligt hij onderaan tusschen de pooten van den drievoet²⁾. Maar vooral wisselen de twee symbolen met elkaar af, op een wijze, die het vermoeden wekt, dat men aan beiden nagenoeg dezelfde beteekenis heeft toegekend. De orakelgevende Apollon troont in den regel op den omphalos³⁾, maar ook niet zelden op den drievoet⁴⁾; de omphalos is dan soms onder zijne voeten gelegd⁵⁾ (fig. 2). Pythia en Themis-Gaia zitten meestal op



Fig. 2



Fig. 3

den drievoet, wanneer zij orakel geven (fig. 3); maar Themis-

¹⁾ Andere voorbeelden bij Reinach, *Rép. de la Statuaire*, II, blz. 94 no. 6, 95 no. 5; I blz. 175, no. 5. Een goed voorbeeld ook Bartoli, *Ant. Sepolcri*, pl. 98.

²⁾ Reinach, *Rép. de Reliefs*, II, p. 250.

³⁾ Vgl. Eurip. *Ion* 5 v.g.; Plat. *Republ.* 4 p. 427.

⁴⁾ Voorbeelden bij Schwendemann, *Jahrb. Arch. Inst.* XXXVI (1921) blz. 149 n. 7.

⁵⁾ Clarac, *Mus. de Sculpt.*, Planches III pl. 486 A en B; Texte III blz. 216.

Gaia ook op den omphalos¹⁾. Vervolgens heeft men beide symbolen als grafplaatsen van goddelijke wezens beschouwd. Karakteristiek is daarbij de onzekerheid bij de oude schrijvers, wanneer zij moeten vertellen, wie in den omphalos en wie in den drievoet begraven ligt. Het graf van Python is volgens sommigen (Varro en Hesychios) de omphalos, volgens anderen (Servius en Hyginus) de drievoet. Dionysos is in den omphalos begraven (Tatianus) of „bij den drievoet” (Kallimachos); anderen weer laten Apollon in den drievoet rusten (Porphyrios). Blijkbaar heeft men ook in dit opzicht geen groot verschil tusschen beide symbolen gezien, en moderne onderzoekers zijn op een dwaalspoor, wanneer zij het ééne bericht voor „ächte Tradition” houden en het andere als vergissing verwerpen. De overeenkomstige beteekenis van drievoet en omphalos blijkt ook uit beider verband met den heiligen haard in Delphi. „De orakelgevende haard, *μεσόμφαλος*, vlak bij den drievoet”, waarvan Euripides spreekt²⁾, is niets anders dan een omschrijving van den omphalos, gelijk de omphalos tusschen de twee Lares in een Pompeiaansche muurschildering de godin Vesta vervangt³⁾. Maar evenzeer hoort de drievoet, blijkens zijn vorm, bij den haard. Daarvan was men zich ook in den cultus bewust: in een drievoet werd het heilig haardvuur periodiek uit Delphi naar Athene gebracht.

Het feit dat de ouden zoo weinig onderscheid maakten tusschen de twee symbolen van het aardorakel, mogen wij wel in gedachte houden, wanneer de vraag naar de godsdienstige beteekenis van den drievoet gesteld wordt. Wij hebben geen recht om de juistheid van hun opvatting bij voorbaat te ontkennen. Misschien geeft de beteekenis van den omphalos inderdaad de richting aan, waarin wij de oplossing van het drievoet-probleem moeten zoeken.

¹⁾ Roscher, *Neue Omphalosstudien*, Taf. VI, 5 en 6, vgl. blz. 57 vgl.

²⁾ Eurip. *Ion* 461 vgl.

³⁾ Gerhard, *Akad. Abh.*, Taf. 48. 2.

Over den omphalos zijn wij ingelicht. Gegevens uit Oostersche godsdiensten hebben de resultaten, waartoe sommige classieke philologen reeds gekomen waren, niet alleen aangevuld, maar in een heel nieuw licht gesteld. Bijzonder belangrijk is daarbij het werk van twee Nederlandsche geleerden geweest, ons medelid Wensinck en den egyptoloog Adriaan de Buck. Wat de ouden den wereld-navel noemden, was de plaats waar het cosmisch leven zijn aanvang nam, gelijk het menschelijk leven van uit den navel opgebouwd wordt. De „navel der aarde” beteekent daarom het stuk land, dat het eerst uit het scheppingswater te voorschijn kwam (*ὀμφαλὸς θαλάσσης*), de oerheuvel, waar de toestand van dood (chaos) in leven overging. De cosmische navel is daarom het goddelijk graf en de plaats der verrijzenis tegelijk. Van daar zijn alle energiën van het wereldleven uitgestraald. Zijn beeld in den tempel werd de typische troon van god en het symbool van onvergankelijk leven. Zoo is te verklaren, dat de Delphische omphalos den vorm heeft van een grafheuvel; soms is hij daarvan niet te onderscheiden. Deze overeenkomst is dus oorspronkelijk en wezenlijk. Maar het graf is dan als de plaats van spontaan leven, de plaats der schepping, gedacht. De Grieken hebben, gelijk andere volken der oudheid, dezen cosmischen navel met den' haard verbonden of vereenzelvigd, omdat volgens hen ook de haard het absolute leven van mensch en van wereld omsluit. Daar vereerde men de voorvaderen, en het heilig haardvuur stelde het eeuwig leven ook in cosmischen zin voor. Wij begrijpen in dezen samenhang hoe men er toe kwam bij den omphalos het aard-orakel te vragen. Het bovenmenschelijk inzicht, dat men zocht, was inzicht in de cosmische levenswet, bij de schepping voor alle tijden vastgesteld, en door Themis vertegenwoordigd.

Met dezen omphalos wisselt de drievoet af. Is een dergelijke beteekenis ook voor den drievoet denkbaar?

Het zou weinig nut hebben een overzicht van de vroegere behandeling van het drievoet-probleem te geven. Want het

moet erkend worden, dat de telkens herhaalde bewerking van het reusachtig materiaal van literaire en archaeologische gegevens het centrale vraagstuk onopgelosd heeft gelaten. Kort geleden heeft Karl Schwendemann de kwestie opnieuw uitvoerig besproken en het werk zijner voorgangers aan critiek onderworpen. Het resultaat is, wat de hoofdzaak betreft, negatief. „Wie es zu erklären ist, dass der Dreifuss Sitz der mantischen Kraft ist, darüber kann man schwerlich mehr als Vermutungen äussern.”¹⁾

De literaire gegevens plaatsen ons inderdaad voor velerlei moeilijkheden. Zelfs op de vraag, hoe de Delphische drievoet er uitzag, geven zij geen ondubbelzinnig antwoord. Was het een tafel of een ketel? of dacht men bij *τρίπους* vooral aan het driepootige voetstuk van een tafel of een ketel? De berichten zijn tegenstrijdig en moderne geleerden kiezen voor de ééne of de andere opvatting partij. De Romeinen spraken van mensa Delphica, een uitdrukking die moeilijk op een vergissing kan berusten. Zouden de Romeinen de bijzonderheden van de Delphische orakel-praktijk niet kennen? Onzekerheid heerscht ook over de beteekenis van de woorden, die de verschillende deelen van den drievoet aanduiden. Wanneer men de breedvoerige maar resultaatlooze discussies daarover naleest, krijgt men wel den indruk, dat langs dien weg de hoofdzaak niet eens benaderd wordt. Men hoort reeds het wanhopig vermoeden uitspreken, dat de ouden aan de verschillende termen niet altijd dezelfde beteekenis hebben gehecht.

Onze voorstelling van den Delphischen drievoet is hoofdzakelijk aan de zeer talrijke afbeeldingen ontleend. Zij toonen aan, dat hij, althans in zijn typischen vorm, een ketel op drie hooge pooten was. Hoe wij dan de uitdrukking mensa Delphica moeten verstaan, laten wij voorloopig in het midden. Bepalen wij ons tot den keteldrievoet, dan valt verder te

¹⁾ *Jahrb. des Arch. Inst.*, XXXVI (1921), blz. 171.

zeggen, dat de ketel en niet het voetstuk het voornaamste gedeelte van het voorwerp moet zijn geweest. Soms ziet men



Fig. 4

namelijk den ketel-alléén afgebeeld, waar de Delphische drievoet bedoeld is; ik denk aan zekere voorstellingen van den drievoet-roof (fig. 4).¹⁾ Bovendien kon de mantische drievoet een „ketel” heeten,²⁾ en op een vaasteekening van archaisch type leest men bij een drievoet als wedprijs het woord $\lambda\acute{\epsilon}\beta\eta\varsigma$, „ketel” (fig. 5)³⁾.

In den Griekschen cultus komt de ketel met een eigenaardige beteekenis voor. Op



Fig. 5

¹⁾ Reinach, *Rép. de la Statuaire*, II, blz. 235; Wieseler, *Abh. Kgl. Ges. der Wiss., Göttingen*, XV (1870), Taf. no. 11.

²⁾ Verg. *Aen.* 3, 92 en 6. 347.

³⁾ Zie Schwendemann, *Jahrb. Arch. Inst.*, XXXVI (1921) blz. 144 vg. Bij de wedstrijden wisselt de ketel met den drievoet af, b.v. Furtwängler, *Vasenmalerei*, pl. 11 vg. (krater uit het begin der 6^{de} eeuw).

den laatsten dag van de Atheensche Anthesteriën vierde men het „ketelfeest”, Chytroi. Men bracht dan een vegetatieoffer aan den chthonischen Hermes (en aan Dionysos) ten bate van de afgestorvenen. Ter verklaring van den naam Chytroi vertelde men, dat de uit den zondvloed overgebleven menschen onmiddellijk na hun redding een ketel op het vuur hadden gezet, waarin zij allerlei veldgewassen als offer aan Hermes kookten, om hem jegens de gestorvenen mild te stemmen; de jaarlijksche herhaling daarvan op de Anthesteriën noemde men daarom het „ketelfeest”¹⁾. Nu beteekent *χύτρος*, evenals *χύτρον*, een ketel of kookpot.²⁾ Maar men gebruikte het woord *χύτρος* ook voor een ketelvormige aardholte, een groeve, waarin bronwater te voorschijn komt. En zoo moet Chytroi als naam van het feest bij de Anthesteriën opgevat worden. Het was namelijk de dag (of de nacht) van het vegetatieoffer aan de chthonische goden ten bate van de afgestorvenen, en het is bekend, dat de Grieken het doodenoffer in aardgroeven (*ἐσχύροισι*) brachten, niet op gewone altaren. De oude beteekenis van Chytroi is dan niet het feest van het offer in de kookpot — wat weinig zin zou hebben —, maar het feest van het offer in den aardketel, *χύτρος*. De offergroeve of „ketel” stelde de onderaardsche verblijfplaats der dooden, dus het doodenrijk zelf, voor.

In Rome heette de aardketel, waarin de afgestorvenen het vegetatieoffer ontvingen, *mundus*. Het was een gewone groeve; maar de naam toont aan, dat zij een cosmische localiteit voorstelde. Volgens Cato heette zij *mundus*, omdat zij „geheel denzelfden (halfvonden) vorm had als de *mundus*, die boven ons is”³⁾. De groeve was dus het beeld van de onderwereld. Zij stond alleen open op de dagen waarop men daarin offerde. Ook in Athene was de voorstelling, dat het doodenrijk op

¹⁾ De teksten bij Foucart, *Le Culte de Dionysos en Attique*, blz. 132 vgg.

²⁾ *Ibidem*, blz. 136.

³⁾ Fests. 157.

de Anthesteriën — en dan alleen — open stond. De eerste dag van het feest heette Pithoigia, omdat de pithos, het beeld der onderwereld ¹⁾, toen geopend werd, om de dooden onder de levenden te laten verkeerem. Pithos en chytros, de in den grond staande vaas en de aardketel, waren twee gelijke beelden of teekens van het doodenrijk ²⁾.

Zou de ketel van den Delphischen drievoet een dergelijke beteekenis hebben gehad? Kunnen al de drie vaten, pithos, chytros en lebes, in cultus en mythe de onderwereld voorstellen? Ik geloof dat wij het moeten aannemen.

De Romeinen hebben de overeenkomst tusschen den Delphischen drievoetketel en hun eigen mundus erkend. Varro schrijft naar aanleiding van een plaats bij Ennius: *cava cortina dicta, quod est inter terram et caelum ad similitudinem cortinae Apollinis* ³⁾. Aan den ketel van Apollon kent hij dus dezelfde cosmische beteekenis toe, als Cato voor den Romeinschen mundus aangeeft. De mantische drievoet en de mundus stelden, voor het bewustzijn der Romeinen, het doodenrijk voor, van denzelfden hollen vorm als de hemel boven ons.

Maar wij hebben vooral op de Grieksche gegevens te letten.

Ik noemde reeds dat de drievoet, en bepaaldelijk de ketel daarvan, als een goddelijk graf beschouwd werd; Python of Apollon (of Dionysos) lag er in begraven. De vorm van den drievoet kan tot die voorstelling geen aanleiding hebben gegeven; veeleer moet het zonderlinge van de voorstelling iedereen opvallen. Wat Dionysos betreft, zou men aan de mythe van Dionysos-Zagreus kunnen denken, die door de Titanen overvallen en stukgescheurd werd, en wiens ledematen in een ketel gekookt werden. Maar Python en Apollon werden niet gekookt; voor hen was de drievoet inderdaad

¹⁾ Blinkenberg, *Hades' Munding* (1919), blz. 9; Gruppe, *Gr. Myth.* blz. 816.

²⁾ Het verband tusschen Pithoigia en Mundus patet: Rohde, *Psyche*, I, blz. 237.

³⁾ *De l. lat.* 7. 48.

een graf. Dat men tegen die voorstelling geen bezwaar voelde, is alleen te begrijpen, wanneer de Delphische drievoet als een grafsymbool bekend stond. D. w. z., wanneer men wist, dat de holte van den ketel het doodenrijk voorstelde, gelijk de chytros, de pithos en de Romeinsche mundus¹⁾.

Men heeft het grafkarakter van den drievoetketel ook in teekening doen uitkomen. Op een amphora uit British Museum, met voorstellingen in Ionischen stijl uit het begin der 6^{de} eeuw (fig. 6), ziet men Herakles met vijandige gebaren op



Fig. 6

een vrouwelijke figuur aanrennen; zij draagt op het hoofd een geweldigen geitenhoren en weert zich met een speer en een schild. Achter haar staat Poseidon, die haar blijkbaar tracht te kalmeeren. Tusschen haar en Herakles is een ketel geteekend; uit den ketelrand steken groote slangen hun koppen omhoog. Ook vóór Poseidon staat een dergelijke ketel. Wie de vrouwelijke persoon is, valt moeilijk te zeggen. Merkwaardigerwijze beantwoordt zij geheel aan de beschrijving van Juno te Lanuvium, Sospita²⁾. Op Etruskische bronsvaten is de strijd tusschen Hercules en deze Juno herhaaldelijk voorgesteld, en uit de bijzonderheden daarbij maakt

¹⁾ In *B. C. H.*, 34 (1910), blz. 342 vg. toont C. W. Vollgraff aan, dat in Paus. 2.22.2 een drievoet beschreven is, die als heroengraf dient. Prof. Vollgraff maakt mij ook attent op den drievoet in een der Atheensche Dipylon-graven gevonden: *Athen. Mitt.* 18 (1893), blz. 414 vg. en pl. XIV.

²⁾ *Cic. de nat. deor.* 1. 29. 82.

Reifferscheid op, dat de scene naar het voorbeeld van den Delphischen drievoetroof gecomponeerd is¹⁾. De geitengodin op de Grieksche vaas vervangt dan Apollon, die met Herakles om het bezit van den drievoet vecht. Dat is niet te verwonderen, omdat de geit (of bok) Aix, de dubbelganger van Python, inderdaad in het bezit van het orakel was, gelijk Poseidon, die eveneens op onze vaas voorkomt. Het is bekend, dat de roof van den drievoet door Herakles in de oudste kunst anders behandeld werd dan later; ook dit oude vaasbeeld stelt blijkbaar een variant van het bekende motief voor. De ketel vóór de geiten-godin en vóór Poseidon is dan met den mantischen drievoet identiek. Hier heeft hij slangen aan den ketelrand²⁾. Men ziet ze op dezelfde wijze aan de aigis van Athene geteekend; ook op den rug van Kerberos. De Hydra-slangen hebben ook dezen vorm. Zij behooren tot het doodenrijk, gelijk de Delphische slang Python, en zijn in de kunst het meest bekende attribuut van chthonische wezens. Waar zij uit den ketel te voorschijn komen, geven zij blijkbaar de beteekenis van den ketel aan³⁾; hij stelt het doodenrijk, de plaats van Python voor. Dat Python er in begraven lag, vermelden eerst schrijvers uit lateren tijd. Maar onze vaasteekening bewijst, dat hun bericht met oude voorstellingen overeenkomt.

Ik geloof, dat alleen deze beteekenis van den drievoetketel een bevredigende verklaring mogelijk maakt van het merkwaardige eedoffer, dat in de laatste verzen van de

¹⁾ *Annali dell' Inst.*, 1867, blz. 357, n. 2.

²⁾ De gewone drievoet, met slangen uit den ketel, is herhaaldelijk op de oudste munten van Croton afgebeeld. Vgl. Head, *Hist. Num.*, blz. 95, fig. 52.

³⁾ Ander voorbeeld van slangen uit den ketelrand opstekend: *Mon. ined.* 10, pl. 33. 1. Ook de sirenen en griffioenen boven aan den ketelrand („Kesselaufsätze”) illustreeren de beteekenis van den ketel. Het motief is Grieksch; zie Weickel in *Roschers Lexikon* s.v. „Sirenen”, col. 619.

Hiketides van Euripides beschreven wordt. Athene geeft bevel, dat Adrastos zweren moet, dat de Argivers het Attische land nooit met vijandige bedoelingen zullen binnenurukken. De eed moet, zegt de godin, in de holte van den Delphischen drievoet geschreven worden; daarna stort men het bloed van drie offerschappen er over heen¹⁾. Nu is het karakter van het Grieksche eedoffer goed bekend. Van ouds heeft men bij de machten der onderwereld gezworen, en die eed is steeds de typische gebleven²⁾. Horkos is voor Hesiodus een onderwereldsch wezen, en wanneer in de Ilias Ge en Helios het eedoffer (schapen) ontvangen³⁾, hebben wij ons te herinneren, dat ook Helios steeds als een chthonische god vereerd werd⁴⁾. Wanneer men nu den eed in den drievoetketel schrijft en offerdieren boven den ketel slacht, dan stelt deze ketel zonder eenigen twijfel een altaar voor, en bepaaldelijk een altaar voor chthonische wezens, een ἐσχαρῶν. Ook de χύτρος in Athene en de mundus in Rome waren zulke altaren voor de aardgeesten.

Als dat de beteekenis van den Delphischen drievoetketel is, valt het niet moeilijk te zeggen, hoe hij de plaats en het symbool van waarzegging geworden is, bepaaldelijk van waarzegging door het aard-orakel. In het allerheiligste van den tempel stond hij boven de groeve, waaruit Pythia haar inspiratie ontving. De ketel is het doublet van die groeve. Inderdaad werd het orakel, volgens de ouden, ook uit den drievoetketel (cortina) gegeven, evenals uit de groeve daaronder. Men sprak van den „zingenden” ketel en zelfs van orakelsteentjes daarin. Wij begrijpen nu, dat ook dat orakel een aardorakel was uit het χασμὸς γῆς. Pythia nam boven de aardgroeve plaats, op den zetel die de groeve voorstelde, en deelde in ekstase het inzicht mede, dat alleen de goden of de geesten van het

¹⁾ Eur. *Supp.* 1196 vgg.

²⁾ Hirzel, *Der Eid*, blz. 170.

³⁾ *Il.* 3. 103 vg.

⁴⁾ Vgl. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, blz. 22.

doodenrijk bezitten, het inzicht in de eeuwige levensorde, Themis.

Men heeft die voorstelling op bijzondere wijze uitgewerkt door daarmee het orakel uit het water der onderwereld te verbinden. Men vertelde dan, dat Pythia de inspiratie ontving uit de bron Kassotis, die in de groeve onder het allerheiligste te voorschijn kwam. Bedoeld is het orakel van Poseidon, den god der bronnen en der onderaardsche wateren. Het is de voorstelling, die wij ook in den Babylonischen godsdienst aantreffen: de god van het onderaardsche water, dat met het scheppingswater (dus het doodenrijk) identiek is, bezit en openbaart het volmaakte inzicht; Ea in het Apsu-water kent het geheim van den dood en van den opgang des levens. Dat de Grieken het hoogste inzicht met het water van het doodenrijk hebben verbonden, blijkt niet alleen uit het Poseidon-orakel. De Sirenen, de geesten van de gestorven menschen, in de gedaante van zwemvogels, hooren in of op dat water thuis. En zij zijn alwetend. „Wij weten alles,” zingen zij Odysseus toe. De gestorvenen zijn ingewijd, omdat zij het geheim van het zich vernieuwend leven aanschouwen. Dit water van het doodenrijk (of van Poseidon) was in de aardgroeve van Delphi aanwezig; het Kassotiswater daar noemde men ook het Styxwater.¹⁾

Dat herinnert ons weer aan de cultuslegende bij de Chytroi. Het offer in de aardketel werd gebracht voor de in den zondvloed gestorven menschen. Het zondvloedwater is, zooals men weet, een doublet van het scheppingswater; het is de plaats van den dood, waaruit leven verrijst. De orakelbron Kassotis bracht dus hetzelfde water aan, als dat waarvan in de Chytroi-legende sprake is. Reeds bij het woord „χύτρος” dacht men zooals ik boven zei, aan een groeve (aardketel), waarin bronwater opborrelt, dus een groeve gelijk de Delphische. Een en ander toont aan, dat de godsdienstige beteekenis van

¹⁾ Eudoxos (2e eeuw v. Chr.) bij Plut. *de Pyth. orac.* 17.

de Atheensche en de Delphische groeve inderdaad dezelfde was. En de drievoetketel is van de groeve niet te scheiden.

Nader leeren wij de symboliek van den drievoet kennen, wanneer wij op het bijzonder karakter van het Delphische orakel letten. Wij zullen zien, dat met den drievoet ook de idee van verrijzenis verbonden was; hij stelde de plaats der verrijzenis voor.

Het is bekend dat het Delphisch orakel niet in de eerste plaats diende om de toekomst te voorspellen. In de meeste gevallen werd het geraadpleegd naar aanleiding van noodlottige gebeurtenissen, die de menschen met ondergang bedreigden, b.v. langdurige droogte of besmettelijke ziekten. Ook wanneer iemand door eigen schuld, b.v. een moord, onder de macht van daemonische wezens was geraakt, kon het Delphisch orakel den weg tot uitredding aanwijzen. Erwin Rohde heeft al lang geleden op dit karakter van het orakel de aandacht gevestigd.¹⁾ Nu beteekende, volgens antieke opvatting, ieder groote ramp, dat de machten van den dood de overhand hadden gekregen; de lijdende mensch was door den dood reeds gevangen genomen. De redding stond met een terugkeer tot het leven gelijk. Vooral ziekten beschouwde men als een toestand van dood en de genezing als een werkelijke verrijzenis. Iedere Babylonische god van genezing „maakt de dooden levend” (muballiṣ mitūti). Die opvatting was ook antiek (niet classiek) Grieksch. Ik herinner aan de mythe van Asklepios: door zijn kunst had hij dooden opgewekt (dat deed hij feitelijk bij iedere genezing) en was daarom tot straf (dat is de rationalistische uitlegging) door Zeus gedood. In werkelijkheid was de vereerde Asklepios steeds een doodengod of een heros geweest; juist daarom kon hij menschen genezen. In den dood kende hij het geheim van den dood, namelijk de verrijzenis, de genezing. Het was dan ook wegens het chthonisch karakter van het Delphische orakel, dat men het

¹⁾ Rohde, *Psyche*, I, blz. 177.

vooral in geval van ziekte of ander onheil raadpleegde. Het orakel uit het doodenrijk kon inlichting geven over het geheim van den dood, d.w.z. het geheim van de verrijzenis. Terecht merkt Rohde op, dat het Delphisch orakel de vereering van heroën begunstigde; zij werden telkens als redders aangewezen. Natuurlijk omdat de heroën voor anderen konden doen, wat zij voor zich zelve hadden gedaan, namelijk den dood overwinnen. Zij kenden het geheim der verrijzenis.



Fig. 7

Zelfs de werkzaamheid van Apollon als orakelgod in Delphi blijkt met zijn verrijzenis in verband te hebben gestaan. Wij hooren namelijk, dat Pythia in den oudsten tijd slechts ééns in het jaar orakel gaf, op den 7^{den} dag van de maand Bysios.¹⁾ Dat was de geboortedag van Apollon, de dag (in Februari, het Atheensche Anthesterion) waarop hij uit het land der Hyperboreërs, d.w.z. het doodenrijk²⁾, naar Delphi terugkeerde, dus de dag van zijn epiphanie of zijn verrijzenis. Het ligt voor de hand, dat wat hij op dien dag kon openbaren met het geheim van zijn terugkeer tot het leven in verband stond. Hij deelde dat geheim aan de lijdende menschen mede, die naar denzelfden terugkeer, dezelfde redding uit den dood verlangden.³⁾

¹⁾ Plut. *Quaest. Gr.* 9.

²⁾ Zie Otto Schröder, *A. f. R.*, VIII (1905), blz. 80 vg.; Dieterich, *Nekyia*, blz. 35.

³⁾ Volgens de overlevering hadden de Hyperboreërs den Delphischen tempel gesticht, Paus. 10. 5. 7.

Op een bekende vaasteekening zien wij Apollon uit het Hyperboreën-land aankomen; hij zit op een gevleugelden drievoet, die zich over de zee (het doodenrijk) heen beweegt (fig. 7. zie pag. 15). Zoo kwam ook Dionysos over de zee aan (in een schip), om in de wereld der levenden te verschijnen. Onze vaasteekening illustreert den ouden samenhang tusschen het Delphische orakel, door den drievoet vertegenwoordigd, en de verrijzenis van Apollon. De gevleugelde drievoet is om zoo te zeggen de redder van den god. Die beteekenis kon de drievoet krijgen, omdat het doodenrijk (de aardketel), dat hij voorstelt, tegelijkertijd de plaats der verrijzenis is.

De gedachtengang lag geheel in de lijn van de Delphische theologie. Het aardorakel gaf de wijze aan, waarop de door den dood achterhaalde menschen, gelijk de heroën en Apollon zelf, naar het leven konden terugkeeren.

Zoo is de drievoet het symbool zoowel van dood als van opstanding. Ook de omphalos had, zooals wij zagen, die beteekenis. Daarom konden beide symbolen met elkaar verbonden worden of elkaar vervangen. Dat verklaart ook, waarom de omphalos het gewone attribuut van Asklepios is, en de drievoet naast Hygieia staat¹⁾. De genezing is een opwekking uit den dood, en beide Delphische voorwerpen symboliseeren deze.

Een interessante illustratie van den drievoet als teeken van verrijzenis vinden wij op een schaalvoorstelling uit de 5^{de} eeuw (fig. 8). Het onderwerp is de mythe van Glaukos en Polyeides. Glaukos, de zoon van Minos, is in een honingvat gevallen en daarin gestorven. Door zijn ziensergave heeft Polyeides hem daar gevonden, en krijgt nu van den vader bevel hem ook weer levend te maken. Hij wordt samen met den dooden Glaukos in een graf opgesloten. Daar komt een slang aankruipen, en Polyeides slaat ze dood. Een tweede slang komt aan, die, zoodra zij haar doode makker ziet, weg-

¹⁾ Baumeister, *Denkm.*, I, blz. 139.

snelt, om met een kruid terug te keeren, waarmee zij de andere levend maakt. Polyeides maakt van hetzelfde kruid gebruik om Glaukos levend te maken. Op het schaalbeeld is een drievoet boven op den tumulus geteekend. Hij maakt daar een zoo vreemden indruk, dat wij wel genoodzaakt zijn hem met de voorgestelde scene in verband te brengen. Omdat Polyeides een ziener is, heeft men gemeend, dat de drievoet



Fig. 8

hier het symbool is van de mantiek. Maar juist bij de opwekking van Glaukos speelt de zienersgave van Polyeides geen rol. De slang, niet Polyeides, is de toovenaar, die het wonder verricht. Zoo ergens is hier een verrijzenis uit den dood voorgesteld, door de wezens van het doodenrijk zelf verricht. Dus de typische verrijzenis. Daarvan moet de drievoet op dit graf het teeken zijn. Maar zelfs als hij een „mantische drievoet” mocht zijn, dan beteekent de mantiek bij deze gelegenheid niets anders dan inzicht in, en macht over, het mysterie van de opstanding, en de drievoet op het graf blijft het symbool van den terugkeer tot het leven. Dus het symbool van wat wij als het bijzondere van de Delphische orakelpraktijk leerden kennen.

Het komt mij voor, dat de mythe van Herakles, die den drievoet rooft, in dezen samenhang een ongedwongen verklaring vindt. Men vertelde, dat de heros, na den moord op Iphitos, in Delphi verzoening van zijn schuld zocht. Toen deze hem geweigerd werd, nam hij, om zijn wensch door te zetten, den drievoet mee. Apollon dwong hem echter dien weer af te staan. Algemeen meent men in dat bericht de mythische weerspiegeling van een historische gebeurtenis te bezitten: Doriërs moeten tegen Delphi opgetrokken zijn met het doel om zich van het orakel meester te maken. Dat die verklaring onjuist is, blijkt wel uit een andere, maar geheel parallele mythe. Koroibos heeft Poiné gedood, waarna hij het Delphische orakel om verzoening vraagt. Bij monde van Pythia wordt hem bevolen uit den tempel een drievoet mee te nemen; waar deze hem ontglipt en neervalt, moet hij een tempel voor Apollon bouwen en zelf gaan wonen¹⁾. Het bezit van een drievoet uit Delphi is dus het middel tot de verzoening van den moord. Dat was blijkbaar ook in de Herakles-mythe het geval. Hoe men tot die opvatting kwam, blijkt uit het reeds gezegde. De drievoet stelt de plaats der verrijzenis voor; wie hem bezit is in staat gesteld tot het leven terug te keeren. De verzoening, die Herakles en Koroibos in Delphi zoeken, staat met die terugkeer gelijk.

De oudste ons bekende voorstelling van den drievoet-roof is in dit opzicht kenmerkend. Men vindt ze op een scarabee van oud-Ionischen afkomst (fig. 9, blz. 21)²⁾. Herakles haalt daar den drievoet niet uit Delphi maar uit het doodenrijk; Kerberos loopt naast hem. Inderdaad hoort de drievoet, als plaats en symbool van verrijzenis, in het doodenrijk thuis. Gelukt het den heros dien te bemachtigen, dan heeft hij den dood — dus zijn eigen dood — overwonnen, gelijk hij in den 12-voudigen strijd den vorst van het doodenrijk overwint. Deze

¹⁾ Paus. 1. 43. 7.

²⁾ Furtwängler in *Roschers Lexikon*, I, col. 2212.

kleine gesneden steen toont de godsdienstige (niet historische) beteekenis van de mythe van den drievoetroof duidelijk aan.

De opvatting, dat de drievoet in het doodenrijk thuis hoort, keert in anderen vorm in de mythe van den zoogenaamden agon der 7 wijzen terug. Visschers hadden, zoo vertelde men, in hun netten een drievoet uit de zee opgehaald. Hij droeg het opschrift „aan den wijste,” en werd daarom achtereenvolgens aan al de 7 wijzen toegezonden. Deze oordeelden echter, dat in het opschrift Apollon bedoeld was, en de drievoet kreeg daarom zijn plaats in Delphi. Zoo werd ook het beeld van Dionysos Phallen in de netten van visschers uit de zee opgehaald, en het Delphische orakel gelastte naar aanleiding daarvan den phallus-god te vereeren.¹⁾ In beide mythen beteekent de zee het doodenrijk, waaruit het leven te voorschijn komt. De phallus van Dionysos, gelijk de phallus van Osiris, was in het water verdwenen, omdat het verwekkend vermogen van deze goden met hun dood onafscheidbaar verbonden was. En de drievoet, de redder uit den dood, kwam volgens denzelfden gedachtengang uit de waterdiepte te voorschijn. Hij behoorde „aan den wijste.” Want volgens de opvatting die ik reeds besprak, lag de volmaakte wijsheid in het water der onderwereld verborgen en werd van daar uit in het orakel geopenbaard. De drievoet werd een symbool der wijsheid omdat hij het symbool der verrijzenis was.

Ik geloof dat daarmee ook de verklaring gegeven is van het feit dat de drievoet — of de ketel alleen — in den oudsten tijd de typische prijs bij wedstrijden was.²⁾ Men heeft gemeend, dat de materiele waarde van het voorwerp daarbij beslissend is geweest; een metalen ketel of drievoet was een kostbaar bezit en in ieder huis onmisbaar. Deze wedprijs zou dan met een geldelijke belooning op één lijn hebben gestaan.

¹⁾ Paus. 10. 19. 3.

²⁾ Een overzicht van de historische gegevens vindt men bij K. O. Müller, *Kleine deutsche Schriften*, II. 580 vg.

Maar de wedstrijd-driehoet heeft precies denzelfden vorm als de orakel-driehoet; met zijn hooge pooten is hij voor praktisch gebruik (als kookgereedschap) totaal ongeschikt. Bovendien bestond van ouds de bepaling, dat de overwinnaar den driehoet niet voor zich zelf mocht behouden; hij moest hem in den tempel van den god, aan wien de wedstrijd gewijd was, opstellen.¹⁾ Daarmee valt de vergelijking met geldelijke belooning weg.

Daarentegen wijst een opmerking van Martin P. Nilsson ongetwijfeld in de juiste richting. De wedprijzen blijken dikwijls in bepaalde betrekking te staan tot de goden, voor wie de spelen opgevoerd werden. Zoo was de prijs bij de Panathenaeën olie van den heiligen olijfboom van Athene, bij de Eleusiniën graan, bij de Choes wijn, enz.²⁾ Tot deze soort van prijzen behoorde zeker ook de driehoet. Het duidelijkst blijkt dat, wanneer hij bij de funeraire spelen, dus het oudste type van wedstrijden, de overwinning symboliseert. Ik heb op een andere plaats de godsdienstige beteekenis van die spelen besproken en hun verband met de wedstrijden bij de godenvereering in het licht gesteld.³⁾ De lijkspelen stelden de overwinning van den afgestorvene op den dood voor; zij waren magisch-godsdienstige handelingen, die ten doel hadden den doode tot een heros (overwinnaar) te maken. De driehoet was daarbij de typische wedprijs, omdat hij het teeken was van de verrijzenis, die bevochten moest worden. De strijd ging dus om het bezit van den driehoet ten bate van den afgestorvene, of — in de godenvereering — ten bate van den god. Wanneer Herakles den driehoet wegdraagt, dan doet hij niets anders, dan wat in de lijkspelen voor iederen heros gedaan wordt. En wanneer die op het graf van den verrijzenden Glaukos staat, dan is die geen ander dan de wedprijs in de lijkspelen.

¹⁾ Herod. 1. 144.

²⁾ Martin P. Nilsson, *Griechische Feste*, blz. 195.

³⁾ *Livet fra döden* (verschijnt in het najaar 1925), blz. 208 vgg.

En nu de uitdrukking „mensa Delphica”. Zooals reeds gezegd werd, hebben wij geen recht om dien term als een onnauwkeurige omschrijving van het Delphisch symbool te beschouwen. Een orakeltafel schijnt werkelijk te hebben bestaan. De zeer oude scarabee-voorstelling van den drievootroof kan zelfs als bewijs gelden: Herakles draagt op zijn schouder niet een keteldrievoot maar een tafeldrievoot (fig. 9).



Fig. 9

In den cultus diende de tafel doorgaans als altaar, waarop vegetatieoffers, brooden en vruchten, werden neergelegd. Hij kwam vooral in den chthonischen, bepaaldelijk in den funerairen, cultus voor¹⁾, en schijnt, evenals de „ketel”, een chthonische beteekenis te hebben gehad. In den „ketel” of aardgroeve (*χύτρος*, mundus) bracht men het karakteristieke vegetatieoffer, omdat de vegetatie uit de onderwereld afkomstig is; de tafel, die bij hetzelfde offer voorkomt, stelde waarschijnlijk de aarde voor. Dat kan ons niet bevreemden, wanneer wij ons herinneren, dat niet alleen het gewone altaar (met horens aan de vier hoeken) maar zelfs de offermand (*κυνόβυ*, ook met horens), beelden waren van de aarde, de werkelijke draagster van het vegetatieoffer²⁾. Inderdaad werd de aarde niet zelden als een cosmische tafel opgevat. Anaximenes spreekt van *τροχπεζοειδῆ τῆν γῆν*³⁾, en bij Herodotus vinden wij den „tafel van Helios” als naam van het stuk

¹⁾ Festus, ed. Müller, blz. 157b, 26 vgg: op de mensa had parentatio non sacrificium plaats. Mensa op het graf: Cic. *de legg.* 2. 66. Onder de goden ontving vooral Asklepios den tafel als wijgeschenk; zie Dar.-Saglio, *Dict.* s.v. „mensa” blz. 1720. Asklepios was evenzeer heros als god.

²⁾ Zie *Versl. en Meded.*, 1913, blz. 93 vgg.

³⁾ Diels, *Fragm.*, I, blz. 20, n. 27.

land, dat naar het geloof van de Ethiopiërs iederen dag allerlei heerlijke eetwaren voortbracht ¹⁾. Een dergelijk „tafeltjedek-je” drukt het wezen der aarde goed uit; het vol beladen altaar evenzoo ²⁾.

Indien de mensa Delphica de aarde voorstelde, dan was zij een variant van den drievoet-ketel en kon, evenals deze, het symbool van het Delphische orakel zijn.

¹⁾ Herod. 3, 17 v.g.

²⁾ Ook volgens Rabbijasche overlevering was de heilige tafel een beeld van orbis terrarum: Eisler, *Weltenmantel*, blz. 47.