

Richard van Leeuwen

***De Duizend en één nacht en
de Odyssee***
Een neoplatonistische omzwerwing

Winnaar van de Zenobia Essayprijs 2014

stichting

Zenobia



I.s.m.

LAMPAS
tijdschrift voor classici

Uitgave ter gelegenheid van de uitreiking van de Zenobia
Essayprijs tijdens het Achtste Zenobiacongres over Augustus
en het Oosten

Amsterdam

1 november 2014

Dit is een herziene versie van het gelijknamige artikel dat
eerder verscheen in *Lampas* 46 (2013) 290-300.

De Duizend en een Nacht en de Odyssee **Een neoplatonistische omzwerving**

De speurtocht naar de oorsprong en ontwikkeling van verhaalstof in literaire tradities is altijd een hachelijke onderneming. Motieven en verhaallijnen duiken op de vreemdste plaatsen op zonder aanwijsbare verbanden met soortgelijke versies in andere tradities. Soms is verwantschap misschien niet aantoonbaar, maar toch waarschijnlijk, maar vaak zijn de motieven zo algemeen dat ze overal op de wereld spontaan kunnen zijn ontstaan, als oertypen in de menselijke verbeelding. Soms lijkt het alsof verhalen deel uitmaken van een wereldomspannende oceaan waaruit iedereen naar hartenlust put, terwijl er in andere gevallen duidelijk sporen zijn van overdracht van verhaalstof van de ene traditie op de andere. Maar als overdracht waarschijnlijk is, hoe kan dan worden aangetoond dat er sprake is van verwantschap? Hoeveel gelijkenis is vereist om verwantschap te bewijzen en hoe hecht moet het veronderstelde historische kader zijn waarin deze overdracht zou hebben plaatsgevonden?

Deze problemen bij het reconstrueren van het traject dat verhaalstof door de geschiedenis aflegt zijn des te groter als het gaat om teksten die moeilijk in een literatuurhistorische context te plaatsen zijn. En ze zijn nog groter bij werken als de *Vertellingen van Duizend en één nacht*, waarvan niet alleen de historische ontwikkeling nog onduidelijk is, maar die bovendien een vergaarbak zijn van verhalen die er ooit in zijn aangespoeld, maar die mogelijk uit verschillende voorgeschiedenissen zijn voortgekomen. Dus zelfs als het lukt om een ontwikkelingstraject van het werk als geheel te

reconstrueren, zegt dat nog niet alles over de weg die de afzonderlijke verhalen hebben afgelegd. De diversiteit in de *Duizend en één nacht* is zo groot dat het in veel gevallen zelfs niet duidelijk is in hoeverre verhalen binnen het werk zelf met elkaar verwant zijn. Het zoeken naar bronnen lijkt dus een uitzichtloze onderneming, maar is juist daardoor ook een onweerstaanbare literatuurhistorische verleiding.

De vraag of er in de *Duizend en één nacht* sporen te vinden zijn van de klassieke Griekse literatuur is meer dan eens gesteld. Hoewel er een paar opvallende gelijkenissen gevonden zijn, zijn de antwoorden op deze vraag tot nu toe niet erg bevredigend geweest. Binnen de filosofie heeft een duidelijke overdracht plaatsgevonden van het klassieke gedachtegoed op de Arabisch-islamitische traditie, maar in de belletristiek lijken de invloeden zeer beperkt te zijn gebleven. Het is zelfs niet duidelijk of de Arabische literati de werken van Homerus hebben gekend, hoewel er in de achtste eeuw een gedeeltelijke vertaling in het Syrisch moet zijn gemaakt. Men vermoedt dat de Griekse dramatische en poëtische nalatenschap niet bij de Arabieren in de smaak viel, al blijven de redenen daarvoor onduidelijk. Er zijn in elk geval geen teksten met verwijzingen naar vertalingen of onmiskenbare invloeden in de Arabische literatuur bekend. Als zich parallellen voordoen, wordt meestal niet uitgegaan van directe beïnvloeding, maar van een gemeenschappelijke, meestal Oosterse bron. Maar hoe staat het met het specifieke geval van de *Duizend en één nacht*? Zijn er in de bonte verzameling verhalen geen sporen van het Griekse erfgoed te vinden?

De *Duizend en één nacht* en het Griekse erfgoed

De meest gangbare hypothese over het ontstaan van de *Duizend en één nacht* luidt dat de verzameling teruggaat op de Sanskrietliteratuur, niet alleen vanwege de karakteristieke vorm, het kader waarin de omstandigheden van het vertellen worden uitgelegd, maar ook omdat een aantal motieven in het kaderverhaal aan Indische voorbeelden lijken te zijn ontleend. De eerste Arabische versie zou zijn gebaseerd op een Perzische tussenschakel die niet bewaard is gebleven, maar die in de negende of tiende eeuw in Bagdad is omgewerkt tot een soort proto-*Duizend en één nacht*. Van deze en mogelijke andere vroege versies beschikken we niet over een substantieel manuscript, alleen over verwijzingen en een klein fragment. De oudste serieuze tekst die bewaard is, is een onvolledig manuscript uit de vijftiende eeuw dat 282 nachten telt. Deze tekst, die aantoonbaar niet de oorspronkelijke versie is, bevat een kern van verhalen die in alle andere versies ook voorkomt en die in latere manuscripten en gedrukte edities is aangevuld met ander materiaal waarvan de herkomst niet altijd duidelijk is, aangezien zowel uit de Arabische belletristiek als uit de mondelinge verteltraditie en, vermoedelijk, de Perzische traditie van liefdesromans.¹

Deze grillige ontstaansgeschiedenis, die voor een groot deel nog in nevelen is gehuld, heeft ertoe geleid dat er zich in de *Duizend en één nacht* verhalen in alle soorten en maten bevinden, variërend van ultrakorte fabels en parabellen tot lang

¹ Voor een reconstructie van de tekstgeschiedenis van de *Duizend en één nacht*, samenvattingen van de verhalen en andere informatie, zie Marzolph & van Leeuwen (2004). Voor een Nederlandse vertaling, zie bibliografie.

uitgesponnen ridder- en liefdesromans, met daartussen magische vertellingen, stichtelijke verhalen, avonturenromans, schelmenverhalen en wonderbaarlijke reizen. Deze diversiteit stelt de wetenschap nog steeds voor grote problemen en heeft bovendien bijgedragen aan het nogal frivole imago van het werk: is de *Duizend en één nacht* een serieus literair meesterwerk of een lichtzinnig bijeengegaard rariteitenkabinet? Maar de wonderlijke diversiteit was ook de sleutel tot het succes van het werk: vanaf de eerste Europese vertaling van het vijftiende-eeuwse manuscript, de *Mille et une nuit* van Antoine Galland, die tussen 1705 en 1717 verscheen, werd Europa stormenderhand veroverd en verschenen overal bewerkingen, pseudo-vertalingen en zelfbedachte varianten.

De grote belangstelling voor de *Duizend en één nacht* verdrong tot op zekere hoogte de Europese fixatie op de klassieke Oudheid, die lang als het ultieme beschavingsideaal was beschouwd. Nu kwam daar de Oosterse wereld als referentiepunt bij, een wereld vol wonderen en rariteiten, maar met onmiskenbare charme. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er al snel naar parallellen werd gezocht tussen de *Duizend en één nacht* en de klassieke literatuur. De eerste die hier serieus aandacht aan besteedde was Richard Hole, die in 1797 een studie publiceerde waarin hij de cyclus over de reizen van Sindbad de Zeevaarder uit de *Duizend en één nacht* vergelijkt met motieven uit de Griekse literatuur, met name Homerus en Herodotus. Het was Hole's bedoeling aan te tonen dat de *Duizend en één nacht* niet slechts een lukrake verzameling van triviale verhalen was, maar een belangrijk literair werk, dat hecht verankerd was in de klassieke verhaaltraditie en zelfs de 'wereldliteratuur' *avant la lettre*. Later zouden vaker dit soort

vergelijkingen worden gemaakt, meestal juist om het omgekeerde te bewijzen, dat de Oosterse literaire verbeelding ruimschoots aan de Grieks-Europese standaard onderdeed.²

Sinds het verschijnen van het boek van Hole ligt de nadruk bij het zoeken naar Griekse parallellen vooral op de cyclus van Sindbadverhalen. Dat is natuurlijk niet verwonderlijk, omdat Sindbad, net als Odysseus, over de wateren zwerft, bij eilanden aanspoelt en daar allerlei wonderlijke avonturen beleeft. Het meest opmerkelijk is Sindbads confrontatie met een Polyphemus-achtige reus, die zijn metgezellen opeet en die hij uiteindelijk bedwingt door hem zijn ogen uit te steken met een puntige, verhitte stok. Deze episode komt overigens niet alleen voor in de Sindbadverhalen, maar ook in het liefdesverhaal ‘Saif al-Moeloek en Badie’at al-Djamaal’, waarin eveneens exotische eilanden worden aangedaan. Naast Polyphemus worden parallellen gezien tussen Sindbads zesde en zevende reis en Odysseus’ avonturen in het land van de Phaeacen, kort voor zijn terugkeer naar Ithaca.³

Deze gelijkenissen zijn natuurlijk buitengewoon interessant, en aanvankelijk ging men ervan uit dat het hier werkelijk om Griekse invloeden op de *Duizend en één nacht* ging. Immers, kwam niet alle goede literatuur van de Grieken? Deze hypothese heeft in recent onderzoek de toets der kritiek echter niet kunnen doorstaan. Bij nader inzien bleken de verschillen tussen de Griekse en Arabische versies zo groot en bepalend dat ze niet aan verbastering door een Arabische auteur kunnen worden toegeschreven. Tegelijkertijd zijn de

² Hole (1797).

³ Hölscher (1990).

overeenkomsten zo treffend dat het toch om varianten van hetzelfde verhaal moet gaan. De oplossing ligt voor de hand, maar kon pas worden geformuleerd nadat het taboe op mogelijke Oosterse invloeden op de Griekse literatuur was doorbroken: de twee verhalen moeten teruggaan op een eerder Oosters origineel, dat helaas niet bewaard is gebleven. In zijn *Die Odyssee; Epos zwischen Märchen und Roman* onderbouwt Uvo Hölscher deze hypothese door te verwijzen naar een Oud-Egyptisch verhaal over een pseudo-Sindbad/ Odysseus die op een Slangeneiland aanspoelt.⁴

Met deze misschien teleurstellende conclusie lijkt de band tussen Homerus en de *Duizend en één nacht* te zijn verbroken. Waarschijnlijk behoren de Sindbad-cyclus en de *Odyssee* tot een groot reservoir van verhalen over zeevarende helden die schipbreuk lijden, aanspoelen, bedreigd worden door monsters of vreemde wezens, op wonderbaarlijke wijze overleven en uiteindelijk gezond en wel thuiskomen. Ze zijn te diffuus om directe verwantschap te kunnen vaststellen, de historische context is te vaag en de eigenlijke bron bevindt zich achter de horizon. Is er dan geen hoop meer op een connectie tussen de klassieke Oudheid en de *Duizend en één nacht*? Misschien toch wel.

Het verhaal van Hasib Kariem ad-Dien

Tussen de grote hoeveelheid materiaal dat in de loop der tijd aan de oude kern van *Duizend en één nacht*-verhalen zijn toegevoegd, bevindt zich het merkwaardige en enigszins atypische verhaal van de ‘Slangenkoningin’. Het verhaal gaat

⁴ Montgomery (1999); Hölscher. (1990: *op. cit.*)

aldus: de Griekse filosoof Danjaal verliest bij een schipbreuk al zijn werk, op vijf bladzijden na, die hij in een kistje bewaart. Danjaal heeft één zoon, Hasib Kariem ad-Dien, over wie de astrologen hebben gezegd dat hij aan veel gevaren zal blootstaan, maar dat hij, als hij ze doorstaat, kennis van alle wetenschappen zal verwerven. Hasib groeit echter op als een nietsnut en een domkop die niets wil leren. Hij sluit zich aan bij een groep houthakkers om de kost te verdienen. Op een dag moeten de houthakkers in een grot schuilen voor een storm. Hasib ontdekt in de grot een luik met daaronder een kelder die is volgestopt met honing. Hij laat zich in de kelder zakken en geeft de honing aan zijn makkers, die de honing meenemen en Hasib opgesloten in de kelder achterlaten.⁵

Na enige tijd ziet Hasib een scorpioen en hij beseft dat de kelder een andere uitgang moet hebben. Uiteindelijk vindt hij een deur van zwart ijzer, met een zilveren en een gouden sleutel. Buiten komt hij bij een groot meer met op de oever een gouden troon en twaalfduizend gouden en zilveren zetels. Hij valt in een van de zetels in slaap en wordt gewekt door het gesis van een grote menigte slangen, met in hun midden, op een gouden schaal, de Slangenkoningin. Hasib vraagt de Slangenkoningin hem naar de mensenwereld terug te brengen, maar ze is weifelachtig, omdat ze weet dat zij zal omkomen als Hasib ooit, eenmaal terug in de mensenwereld, een badhuis zal betreden. Pas als hij heeft gezworen dat hij nooit een badhuis zal binnengaan, en nadat zij hem twee lange, wonderbaarlijke

⁵ Het verhaal bestrijkt in de Bulaaq-editie en in de Nederlandse vertaling de nachten 482-536, inclusief de ingebedde verhalen.

verhalen heeft verteld, brengt ze hem terug naar de bovenwereld.

Natuurlijk komt de voorspelling uit: Hasib negeert zijn gelofte, gaat naar het badhuis met zijn vrienden en wordt opgepakt en aan de koning voorgeleid. Deze is zwaar ziek en zal pas genezen als hij het vocht heeft gedronken waarin de Slangenkoninkin is gekookt. De Slangenkoninkin wordt gevangen en voordat ze in stukken wordt gesneden om te worden toebereid, zegt zij aan Hasib dat hij het schuim van het kookwater in twee flessen moet gieten. De eerste fles moet hij aan de boosaardige vizier geven, de tweede moet hij zelf leegdrinken. Aldus geschiedt. De koning geneest, de vizier spat na het drinken van het schuim uiteen en Hasib is ineens in staat de aard van de schepping en de wetenschappen te doorgronden, zowel de geneeskunde als de astrologie, magie alchemie, kabbala en mystiek.

Dit verhaal, dat eenmalig is in de Arabische literatuur, wordt meestal geassocieerd met het Soemerische Gilgamesh Epos, vooral omdat het een ander verhaal omsluit dat iets directer aan Gilgamesh verwant lijkt te zijn. Hier blijft de interpretatie echter steken, waarschijnlijk omdat er in de Arabische literatuur geen verwante teksten te vinden zijn. Toch is er meer over het verhaal te zeggen. Alweer enige tijd geleden viel mijn blik – toegegeven: bij toeval – op een passage in de verhandeling *De grot van de nimfen* van de Griekse filosoof Porphyrius. Het onderwerp van het traktaat is de volgende passage uit de *Odysee* (13.102-112):

Aan het eind van de baai staat een langbladige olijfbloem en dicht daarbij is een liefelijke, schemerdonkere grot, gewijd aan

de nimfen, Naiaden genaamd. Daar staan stenen vaten en kruiken, waarin bijen hun honing bereiden; ook lange weversbomen van steen, waaraan de nimfen purperen doeken weven, een wonder voor 't oog. Altijd welt er water te voorschijn. De grot heeft twee toegangen, een aan de noordkant, waarlangs mensen afdalen; die aan de zuidkant is voor de goden bestemd; geen mens gaat daarlangs naar binnen; het is de weg der onsterfelijken.⁶

De gelijkenis tussen de Homerische verzen en het motief van de grot in het verhaal van de Slangenkoningin springt onmiddellijk in het oog: in beide gevallen gaat het om een grot waarin honing ligt opgeslagen en die twee uit- of toegangen heeft; in beide gevallen bevindt de grot zich op de grens tussen de aardse, menselijke wereld en het domein van het bovennatuurlijke, waar een overgang tussen beide mogelijk is.

Net als in het geval van Polyphemus en Sindbad zijn de overeenkomsten tussen de motieven opvallend, maar kunnen de verschillen niet zomaar worden weggewuifd. In de versie van de Slangenkoningin is er geen sprake van nimfen, ook al zouden de slangen daarvoor in de plaats kunnen worden gedacht; ook is er geen licht of stromend water, al zou het meer aan de achteruitgang van de grot daarvoor kunnen doorgaan; en er staat geen olijfboom bij de ingang, hoewel het natuurlijk opvallend is dat Hasib zijn brood verdient als houthakker. De vraag die rijst is dus: hebben we hier, net als bij Sindbad en Polyphemus, te maken met een motief waarvan twee versies

⁶ Vertaling Verhoeven en anderen (1984: 18). Voor een vertaling van de passage uit de *Odyssee*, zie Schwartz (2011: 541).

zijn overgeleverd die beide teruggaan op een oudere, Oosterse bron? Of is hier daadwerkelijk sprake van rechtstreekse overdracht van verhaalstof van Homerus op de *Duizend en één nacht*? En wat is de rol van Porphyrius? Om deze vragen te beantwoorden, moeten we eerst de mogelijkheid van rechtstreekse beïnvloeding hechter onderbouwen en binnen een historisch raamwerk plaatsen; vervolgens moet de hypothese worden getoetst aan een zinnige en samenhangende interpretatie van het verhaal.

Zoals gezegd is het niet aannemelijk dat het werk van Homerus onder Arabische literati in brede kring bekend was. Hoewel het niet uit te sluiten is dat de *Odyssee* in beperkte kring werd gelezen en dat op die manier beïnvloeding heeft plaatsgevonden, lijkt het toch waarschijnlijker dat de passage uit Homerus via de verhandeling van Porphyrius in de Arabische verhaalliteratuur is terechtgekomen. Immers, het werk van Porphyrius was deels in het Arabisch vertaald en vormde een van de fundamenteën van de neoplatonistische school in de Arabisch-islamitische wereld. Deze veronderstelling wordt ondersteund door de constatering dat de Slangenkonigin in het verhaal in de *Duizend en één nacht* zegt dat zij ‘Jamliekha’ heet, een naam die met een Soemerische slangenfiguur wordt geassocieerd, maar die ook de Arabische vorm is van de naam Jamblichus, de neoplatonistische filosoof die een leerling en tegenstander was van Porphyrius. Is het mogelijk dat Porphyrius en Jamblichus gezamenlijk verantwoordelijk zijn voor de Homerische ‘indringer’ in de *Duizend en één nacht*?⁷

⁷ Maier (2000); Segert (1997).

Er is geen Arabische vertaling van Porphyrius' verhandeling *De grot van de nimfen* bekend. We weten wel dat de filosoof Fakhr ad-Dien ar-Razi (Rhazes; 1149-1209) een commentaar heeft geschreven op het tractaat 'Brief van Porphyrius aan Anebo', dat wil zeggen Jamblichus, en het antwoord van Jamblichus op deze brief. De brief handelde niet over de grot van de nimfen, maar over een verschil van mening over het consumeren van vlees, niet alleen in het dagelijks leven, maar vooral als onderdeel van rituelen. Het antwoord van Jamblichus is vervat in zijn beroemde 'Over de Egyptische mysteriën', waarin de filosofie van Pythagoras en Plato wordt gecombineerd met de zogeheten 'Chaldeeuwse orakels', een verhandeling over esoterische rituelen. In deze polemieek komt het belangrijkste verschil van mening tussen Porphyrius en Jamblichus naar voren: de zogeheten 'theurgie' die door Jamblichus wordt gepropageerd, dat wil zeggen, het vermogen van de mens om door middel van rituelen in harmonie te geraken met de goden en de kosmische krachten, en zelfs om een goddelijke status te bereiken.⁸

In de eerste eeuwen na Christus verhuisde de neoplatonistische school van Athene naar Alexandrië en vandaar naar Antiochië en Harran in Syrië. Dit is uiteindelijk de plaats waar vanaf de achtste eeuw de transmissie van neoplatonistische ideeën van de Griekse naar de Arabisch-islamitische filosofie plaatsvindt. Hoewel er verschillende stromingen ontstaan, met name een meer academische en een meer rituele, blijft bij een deel van de neoplatonistische denkers de combinatie van Oosterse elementen met het Griekse

⁸ Shaw (1995); Taylor (1823).

filosofische gedachtegoed, zoals gepropageerd door Jamblichus, populair. Er is dus een historisch kader dat de invloed van de neoplatonistische filosofie van Porphyrius en Jamblichus in de Arabisch-islamitische traditie onderbouwt en het is heel goed mogelijk dat materiaal uit Homerus via hun werk in de Arabische traditie is terechtgekomen, met als voornaamste schakel de neoplatonistische school in Harran.⁹

Maar er is meer. Bij verdere naspeuringen over mogelijke invloeden van de Oud-Griekse romans op vergelijkbare verhalen in de *Duizend en één nacht*, de liefdes- en avonturenromans, trof ik in *Ancient Greek novels* van Reardon een fragment van een roman van een zekere Jamblichus aan, ‘Een Babylonisch verhaal’, met een bewaard gebleven synopsis. In deze synopsis wordt verteld hoe de hoofdpersonen na vele avonturen achtervolgd worden door soldaten en hun toevlucht zoeken in een grot. Terwijl ze zich verbergen stellen de soldaten zich rondom de grot op. Op zeker moment breekt het bronzen schild van een van de soldaten boven de grot en door de echo wordt de locatie van de grot ontdekt. De soldaten graven een ingang uit, waarop de twee vluchters rennen dieper de grot in rennen en via een andere uitgang ontsnappen. De soldaten worden aangevallen door zwermen bijen, terwijl er honing op de vluchters druppelt. Zowel de bijen als de honing zijn giftig, omdat de bijen zich hebben gevoed met slangen.¹⁰

Hier hebben we duidelijk een derde variant van de honinggrot, met de twee uitgangen en de honing, en zelfs met

⁹ Zie hierover: Tardieu (1986); van Bladel (2009).

¹⁰ Reardon (1989).

een verwijzing naar slangen. Is dit wellicht de ontbrekende schakel tussen Homerus' grot van de nimfen en de grot van Hasib Kariem ad-Dien? Een probleem is dat de auteur van deze roman een andere Jamblichus is dan de hierboven genoemde filosoof (hij stierf rond 165 A.D.).¹¹ Het is echter niet onaannemelijk, dat, als inderdaad materiaal van beide 'Jamblichi' het Arabische cultuurdomein heeft bereikt (en misschien al in een eerder stadium), de twee tot één persoon zijn samengesmolten. Zo is het opvallend dat de hoofdfiguur in de Arabische versie van de Grot van de Zevenslapers, een oud verhaal dat van een Syrische bron afstamt, ook de naam Jamblichus draagt. Blijkbaar is er in de Arabische verbeelding een vaste associatie tussen deze naam en het motief van de grot. Maar ook zonder deze veronderstelling lijkt de bewijsvoering compleet: Jamblichus is de voornaamste schakel in de overdracht van het grotmotief van Homerus, via Porphyrius, naar de *Duizend en één nacht*. Maar leidt deze conclusie ook tot een overtuigende interpretatie van het verhaal?

De 'Slangenkoningin' als neoplatonistische vertelling

In zijn verhandeling over Homerus' grot van de nimfen betoogt Porphyrius dat de passage in de *Odysee* weliswaar amusant is en dat de grot misschien wel werkelijk bestaat, maar dat de functie van de passage niet louter beschrijvend is. Homerus had ongetwijfeld een metaforische, zelfs mystieke betekenis in gedachten. De grot is immers een bekende metafoor voor 'de wereld', zowel bij de Grieken (denk aan Plato en Pythagoras),

¹¹ In de eerdere versie van het artikel die in *Lampas* 46 (2013) pp. 290-300 is verschenen, is deze Jamblichus per abuis gelijkgesteld aan de filosoof.

als bij de Perzen. Bij de Zoroastriërs staat de afdaling van de ziel in het onderaardse voor een vorm van initiatie, en grotten waren de geprefereerde locaties voor de heilige rituelen van de Mithrascultus. Grotten waren in de Oudheid – nog steeds volgens Porphyrius – niet alleen een symbool voor de wereld, maar ook een plaats waar onzichtbare krachten samenkomen. De aanwezigheid van water en honing, zonder bijen, geeft aan dat de grot een oord is waar zielen vertoeven en waar de scheidslijn ligt tussen leven en dood.

Deze interpretatie van de grotmetafoor wordt volgens Porphyrius geschraagd door de richting van de uitgangen: een naar het noorden, naar het sterrenbeeld Kreeft, waardoor de zielen afdalen, en een naar het zuiden, naar het sterrenbeeld Steenbok, waardoor de zielen naar de goden opstijgen. De grot is dus eigenlijk een poort naar het domein van onsterfelijkheid. Porphyrius koppelt hier meer praktische wijsheden aan, verwijzend naar de olijfboom, het symbool van Pallas Athene, dat de noodzaak aangeeft om al het aardse en uiterlijke bij de ingang van de grot af te leggen, bezit achter te laten en de ‘vijandige wortel van hartstocht’ in de ziel te vernietigen. In de grot ligt dus de tegenstelling besloten tussen het aardse, het materiële, en het spirituele en goddelijke, als een soort overgang van de mens naar zijn spirituele bestemming.

Deze interpretatie lijkt in eerste instantie goed te stroken met de strekking van het verhaal van de Slangenkonigin. Hasib komt als armoedige sloeber in een grot terecht die gevuld is met honing, dat wil zeggen, met aardse geneugten. Terwijl de houthakkers hun begeerte en hebzucht de vrije loop laten en er met de honing vandoor gaan, blijft Hasib hiervan verschoond en is het hem vergund aan het andere eind van de grot een

ander, bovennatuurlijk domein van de schepping te betreden. Het verhaal volgt dus de ethische boodschap van de grotmetafoor en de functie van de grot als liminale ruimte. Het enige element dat ontbreekt is de duiding van de aard van de overgang: Hasib is niet gestorven als hij de grot aan de andere kant verlaat; hij heeft de boosaardige hebzucht van de houthakkers juist overleefd. De expliciete associatie met de dood, die Porphyrius aanhoudt, ontbreekt.

Op dit punt kunnen we te rade gaan bij Jamblichus. Een van de meningsverschillen tussen Porphyrius en Jamblichus lag vooral in de betekenis die schuilt in rituelen. Volgens Jamblichus was het mogelijk, zoals gezegd, om door middel van de juiste rituelen in aanraking te komen met het goddelijke, eventueel met behulp van intermediairs, wezens die als een soort helpers van de goddelijke krachten fungeerden om lotsbestemmingen te verwezenlijken. Het lijkt niet vergezocht om in de Slangenkoninkin zo'n werktuig van de goddelijke krachten te zien. Zij vervult een rol in de mechanismen die de componenten van de wereld in goede harmonie laten functioneren en, zo blijkt later, zij belichaamt de loop van het lot. Hasib is voorbestemd om via een overgangsfase een staat te bereiken waarin hij inzicht heeft in de aard der dingen en het wezen der schepping. Hij bereikt een half-goddelijke status, of wordt althans deelgenoot van de kennis die normaliter buiten het menselijke bereik valt. Zij belichaamt de goddelijke kracht die door middel van een theurgisch ritueel op Hasib wordt overgebracht, precies zoals Jamblichus zich dat voorstelt en zoals Porphyrius dat afwijst. Met een combinatie van verwijzingen naar Porphyrius en Jamblichus is het dus mogelijk

een zinnige neoplatonistische interpretatie van het verhaal van de Slangenkoningin te construeren.

Conclusie

Zoals aan het begin van dit artikel werd betoogd, is het niet eenvoudig en misschien zelfs onmogelijk om verwantschap tussen verhaalmotieven in verschillende tradities onweerlegbaar aan te tonen, vooral omdat het noodzakelijk is historische en literatuurwetenschappelijke argumenten te combineren. Zo zou in het geval van het verhaal van de ‘Slangenkoningin’ en Homerus ondanks de historische argumenten nog twijfel kunnen ontstaan als het verhaal niet aan een overtuigende neoplatonistische interpretatie zou voldoen. Als Jamblichus de enige bron zou zijn voor het grotmotief, zou de metaforische betekenis van de grot zoals Porphyrius die voorstelt verloren zijn gegaan en zou het in theorie mogelijk zijn dat de drie varianten van het motief niet verwant zijn aan elkaar, maar zich onafhankelijk van elkaar uit een gemeenschappelijke bron hebben ontwikkeld. Dat is met inachtneming van Porphyrius misschien nog steeds niet onmogelijk, maar toch minder waarschijnlijk. Het is dus dankzij de gezamenlijke inspanningen van Porphyrius en Jamblichus dat een Arabische auteur het motief uit de *Odyssee* op zijn eigen wijze in een nieuw verhaal heeft kunnen verwerken. We kunnen dus met een gerust hart concluderen dat er in de *Duizend en één nacht* toch een echo van de klassieke Griekse literatuur te vinden is, zij het in neoplatonistische vermomming.

Bibliografie

- Bladel, K van. 2009. *The Arabic Hermes; from pagan sage to prophet of science*, Oxford.
- Brunner-Traut, E. (ed.). 1998. *Altägyptische Märchen; Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, (ingeleidet, übersetzt und erläutert von Emma Brunner-Traut, Augsburg.
- Comhaire, J.L. 1958. 'Oriental versions of Polyphem's myth,' *Anthropological quarterly*, 31, 21-28.
- Feyter, Th de. (ed.) 2011. *Het Gilgamesj-epos*, vertaald, ingeleid en toegelicht door Theo de Feyter, Amsterdam.
- Hölscher, U. 1990. *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München 1990.
- Leeuwen, R. van. 2006. *De vertellingen van Duizend en één nacht*, 3 delen, deel 2, Amsterdam.
- Maier, J. 2000. 'The wisdom of the serpent: Siduri, Yamlika and Aisha Qandisha,' *The Maghreb review*, 25.3-4, 227-241.
- Marzolph, U en R. van Leeuwen. 2004. *The Arabian nights encyclopedia*, 2 delen, Santa Barbara.
- Montgomery, J.E. 1999. 'Al-Sindbâd and Polyphemus: reflections on the genesis of an archetype', in A. Neuwirth, B. Embaló, S. Günther, M. Jarrar (eds.), *Myths, historical archetypes and symbolic figures in Arabic literature; towards a new hermeneutic approach*, Stuttgart / Beirut, 437-466.
- Penglas, Ch. 1994. *Greek myths and Mesopotamia; parallels and influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londen / New York.

- Verhoeven, C. e.a. (ed.). 1984. *Porphyrius: De grot van de nimfen; over een passage uit de Odyssee van Homerus*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven e.a., Baarn.
- Reardon, B.P. (ed.) 1989. *Collected ancient Greek novels*, Berkeley.
- Schwartz, M.A. (trans.), *Homerus, Ilias en Odyssee*, Amsterdam.
- Segert, S. 1997. 'Ancient Near Eastern traditions in *The Thousand and one nights*,' in R.G. Hovannisian en G. Sabbagh (eds.), *The Thousand and one nights in Arabic literature and society*, Cambridge, 106-113.
- Shaw, G. 1995. *Theurgy and the soul; the Neoplatonism of Jamblichus*, Pennsylvania.
- Tardieu, M. 1986. 'Sabiens coraniques et "Sabiens" de Harran,' *Journal Asiatique*, 274, 1-44.
- Taylor, Th. (ed.&trans.). 1823. *Select works of Porphyry: containing his four books on abstinence from animal food, his treatise on the Homeric cave of the nymphs*, Londen (recente facsimile herdruk).

De Zenobia Essayprijs wordt eens in de twee jaar uitgereikt aan de auteur van het beste Nederlandse essay of wetenschappelijk werk dat de doelstelling van de Stichting Zenobia vervult. Het is niet noodzakelijk dat het werk op de Palmyreense vorstin Zenobia of haar tijd is toegespitst, maar onderstaande elementen uit het Zenobia-onderzoek zijn wel criteria voor geschiktheid:

- Inhoudelijk gerelateerd aan ‘de oudheid’
- Comparatief element (tussen ‘Oost’ en ‘West’ in de breedste zin van het woord)
- Geografisch: Middellandse Zee bekken en aangrenzende regio’s
- Interdisciplinair
- Uitgaande van of illustratief voor de relativiteit van Oost/West-constructies

www.stichtingzenobia.nl