

Klassieke reminiscenties aan een Assyrische ritus.

Bedenkingen bij Diodorus Siculus II, 20, 3-5

door

JAN BONCQUET
Aspirant N.F.W.O.

1. INLEIDING

Aangezien Diodorus Siculus in zijn „Bibliotheke historike” de volledige, toen gekende geschiedenis wilde omvatten, achtte hij het nodig zo ver mogelijk in het verleden op te klimmen, en ook de beschavingen die ouder waren dan de Griekse mede in zijn historische speurtocht te betrekken. In het eerste boek handelt hij dan ook over het Oude Egypte, terwijl het grootste deel van het tweede boek (kap. 1-34) een overzicht wil bieden van de Mesopotamische geschiedenis. Bewust van de moeilijkheden van een dergelijke onderneming en rekening houdend met de schaarse bronnen die voor die oude en verafgelegen beschavingen ter beschikking stonden, verkoos Diodorus zich voor elk groter geheel te baseren op wat hij als de meest gezaghebbende bron terzake aanzag, eventueel af en toe aangevuld met een afwijkende versie uit een andere „goede” bron. Voor de geschiedenis van het Tweestromenland viel Diodorus’ keuze op *Ctesias*. Herodotus had immers weliswaar zijn ‘Assyrioi logoi’ beloofd – en misschien zelfs geschreven – maar veel sporen waren daar waarschijnlijk toen al niet meer van te vinden¹. *Ctesias* had echter verscheidene jaren aan het Perzisch hof verbleven², zodat kon verwacht worden dat hij daar een en ander over het verleden zou hebben vernomen, terwijl hij bovendien een boeiend verteller was, zeker in vergelijking met wat de Babylonische priester *Berosus* als historisch werk had nagelaten³. Diodorus’ geschiedenis van Mesopotamië is dan ook grotendeels een samenvatting geworden van het werk van

1. Over deze betwiste zaak zie de recente beschouwingen van J. G. MAC QUEEN, *The Assyrioi Logoi of Herodotus and their Position in the Histories*, in *CQ*, NS 28 (1978), p. 284-291.

2. Zie hierover T. S. BROWN, *Suggestions for a Vita of Ctesias of Cnidus*, in *Historia*, 27 (1978), p. 1-19.

3. Zie ons artikel *Berosus en de Griekse geschiedschrijvers over Mesopotamië*, in *Kleio*, NR 10 (1980), p. 22-28.

Ctesias⁴. Deze historicus liet de geschiedenis tussen Tigris en Eufraat beginnen met koning Ninus, stichter van Ninive, die na zijn dood werd opgevolgd door zijn echtgenote Semiramis. Deze Semiramis is een merkwaardige figuur: ze is in oorsprong een historisch personage, zoals blijkt uit de spijkerschriftteksten, die ons de Assyrische koningin Sannuramat leren kennen uit het einde van de negende eeuw voor Christus. Om een of andere reden is deze vrouw in de volkse traditie de legende ingegaan, en werd ze een wereldveroverende koningin, die ook de schitterende stad Babylon uit de grond deed verrijzen⁵. Ctesias heeft de levensgeschiedenis van Semiramis zeer uitvoerig uiteengezet, en ook bij Diodorus is het excerpt uit Ctesias nog vrij uitvoerig gebleven⁶. We leren hieruit dat Semiramis te Ascalon werd geboren als dochter van de godin Derceto. Ze werd na de geboorte te vondeling gelegd en door een herder opgevoed. Later huwde Semiramis met een koninklijke officier, maar toen ze door koning Ninus werd opgemerkt, was die door haar schoonheid getroffen, en werd haar eerste echtgenoot gedwongen haar af te staan. Aldus werd Semiramis koningin, en bleef na de dood van Ninus zelfs nog 42 jaar alleen regeren.

Getrouw aan zijn methode geeft Diodorus ons echter ook een interessante variatie van de Semiramis-legende, meer bepaald wat betreft de manier waarop ze koningin werd⁷.

2. DIOD. SIC. II, 20, 3-5

Diodorus noemt als bron voor deze alternatieve versie „Athenaeus en enkele andere historici”. Deze Athenaeus is verder onbekend⁸, maar tot de ‘andere historici’ behoort wellicht Dino

4. Vroeger werd een directe ontlening van Diodorus aan Ctesias vaak in twijfel getrokken, en werden allerlei tussenbronnen verondersteld, cfr. C. JACOBY, *Ktesias und Diodor. Eine Quellenuntersuchung von Diodor II, 1-34*, in *RbM*, 30 (1875), p. 555-615; J. MARQUART, *Die Assyriaka des Ktesias*, in *Philologus*, Suppl. 6 (1891-1893), p. 501-658, vooral p. 504-520; G. GOOSSENS, *L'histoire d'Assyrie de Ctésias*, in *AC*, 9 (1940), p. 25-45, vooral p. 38-45.

Zie hiertegen reeds de verscheidene artikels van P. KRUMBHOLZ, *Diodors assyrische Geschichte*, in *RbM*, 41 (1886), p. 321-341; ID., *Zu den Assyriaka des Ktesias*, in *RbM*, 50 (1895), p. 205-240 en *RbM*, 52 (1897), p. 237-285. Een recente heldere uiteenzetting, pleitend voor een directe ontlening, bij J. M. BIGWOOD, *Diodorus and Ktesias*, in *Phoenix*, 34 (1980), p. 195-207.

5. Zie W. EILERS, *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*, (*SAW*, 274, 2), Wenen, 1971; W. SCHRAMM, *War Semiramis Assyrische Regentin?*, in *Historia*, 21 (1972), p. 513-521.

6. Diod. Sic. II, 4, 1-20, 2.

7. Diod. Sic. II, 20, 3-5.

8. Cfr. E. SCHWARTZ, *Athenaios (17)*, in *RE*, 2 (1896), kol. 2024-2025. De tekst werd als enig fragment opgenomen door F. JACOBY, *F. Gr. Hist.*, als Athenaeus 681 F 1. Sommigen willen echter de naam veranderen, zoals C. MULLER, *FHG*, II, p. 89 die Athenocles wil lezen, daar die ook wordt vermeld door

(690 F 7), een historicus uit de vierde eeuw, die dezelfde versie verhaalt. Later wordt hetzelfde ook aangehaald door Plutarchus (*Amat.* 753 D-E). Deze vorm van de Semiramis-legende luidt bij Diodorus als volgt:

„Athenaeus en enkele andere historici beweren dat zij (= Semiramis) een aantrekkelijke hetaere was, die om haar schoonheid door de Assyrische koning werd bemind. Aanvankelijk genoot ze slechts een matige aandacht in het paleis, maar later, toen ze als wettige echtgenote werd aangeduid, kon ze de koning overtuigen om haar eens voor vijf dagen het koningschap toe te kennen. Semiramis kreeg inderdaad de scepter en het koninklijk gewaad. De eerste dag hield ze feest en richtte een prachtig banket in. De militaire leiders en alle vooraanstaanden werden verzocht hieraan mee te werken. De volgende dag, toen het volk en de edele burgers haar als een koningin begroetten, liet ze haar man in de kerker gooien. Daar ze van nature ambitieus was en stoutmoedig, greep ze de macht en bleef koningin tot ze een hoge leeftijd had bereikt, waarbij ze vele grootse daden verrichtte.”

Zoals reeds gezegd, wordt dit ook door Dino (690 F 7) zo verhaald, zij het met dit verschil dat Semiramis hier haar echtgenoot laat *doden*. Dit lot ondergaat hij ook bij Plutarchus (*Amat.* 753 D-E), waar Semiramis weliswaar slechts één dag de macht vraagt. Aangezien bij Diodorus verder niet meer over Ninus wordt gesproken, mag men aannemen dat de Assyrische koning ook hier in de kerker zijn dood tegemoet ging. Deze alternatieve versie ten opzichte van Ctesias moet overigens een zekere populariteit hebben gekend, want we treffen er nog echo's van aan, ondermeer bij Hyginus, *Fab.* 240, waar we onder het lemma over vrouwen „*quae coniuges suos occiderunt*”, de vermelding vinden: „Semiramis Ninum regem”, en in de *Scholia in Lucanum*, III, 215 wordt gesproken over Ninus, „*quem Semiramis ancilla eius occidit et regnavit*”.

Het is zelfs mogelijk dat in de vierde eeuw voor Christus reeds een schilderij bestond dat dit thema uitbeelde. Plinius, *NH* XXXV, 36, 78 vermeldt immers verscheidene schilderijen van een zekere Aetio („*Aetionis sunt nobiles picturae*”), die zou geleeft hebben in de 107^e Olympiade, dit is 352-349. Eén van zijn schilderijen stelde voor: „*Semiramis ex ancilla regnum apiscens*”. Dergelijke omschrijving schijnt het best te passen bij de hier besproken vorm van de legende.

Agathias, *Hist.* II, 24, 8 m.b.t. de Assyrische geschiedenis; maar ook deze figuur is verder onbekend, cfr. E. SCHWARTZ, *Athenokles* 4, in *RE*, 2 (1896), kol. 2049 (vgl. Athenocles 682 T 1). Andere voorstellen bij J. MARQUART, *Die Assyriaka*, p. 547: Dino of Duris, of (p. 547, n. 139): (Apollodoros d' ho) Athenaios. Dit laatste wordt ook aanvaard door P. KRUMBHOLZ, in *RbM*, 50 (1895), p. 237-238.

3. HET SACAEA-FEEST

Deze list van Semiramis om voor vijf dagen het koningschap te vragen, heeft men in verband gebracht met het zogenaamde *Sacaea-feest*⁹, waarover enkele Griekse getuigenissen bestaan, die dit feest echter op een nogal verschillende manier beschrijven.

Van Athenaeus XIV, 639 c vernemen we dat *Berossus* (680 F 2) in het eerste boek van zijn werk over dit feest heeft gehandeld, dat te Babylon werd gevierd. Het begon op de 16^e dag van de maand Loüs (Juli), en duurde *vijf* dagen. Gedurende deze periode werden de meesters door hun slaven bevolen. Het huis werd geleid door één van de slaven, die een gewaad aantrok dat geleek op dat van de koning, en die *zoganes* werd genoemd¹⁰. Athenaeus voegt er nog aan toe dat ook Ctesias het feest vermeldde in het tweede boek van zijn *Persica*¹¹.

Interessant is ook het getuigenis van Dio Chrysostomus, IV, 66-67. In een gesprek met Alexander handelt Diogenes over dit feest, dat nu *Perzisch* wordt genoemd. Bij dit feest wordt een ter dood veroordeelde op de koningstroon geplaatst, bekleed met het koninklijk gewaad, en gemachtigd bevelen te geven, te drinken, weelderig te leven en een beroep te doen op de koninklijke concubines gedurende die dagen. Daarna wordt hij echter ontkleed, geselsd en opgehangen.

Strabo tenslotte, XI, 8, 4-5 (C 511-512) kent twee versies van het feest. Volgens de enen werd het ingesteld in *Zela*, een stad in Pontus, door Perzische generaals, nadat ze er op een nacht Sacen hadden overvallen, die feestten om de buit van eigen plundertochten. De generaals bouwden een tempel voor Anaitis, Omanus en

9. Zie bijv. C. H. OLDFATHER, in *Diodorus of Sicily*, I, (Loeb Classical Library), Londen/Cambridge (1^{ste} editie), 1935 (= 1960), p. 418, n. 1.

10. *zoganes* is waarschijnlijk gelijk te stellen aan het Akkadisch „saknu” (aangestelde, gouverneur), cfr. H. LEWY, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlijn, 1895 (= Hildesheim/New York, 1970), p. 129 en S. LANGDON, *The Babylonian and Persian Sacaea*, in *JRAS*, 1924, p. 66, n. 34.

11. Athenaeus maakt niet duidelijk wat Ctesias precies over dit feest vertelde. Het tweede boek van de *Persica* handelde over Semiramis. Zou dit betekenen dat Ctesias zelf reeds de „alternatieve” legende kende, en naar aanleiding daarvan over het Sacaea-feest sprak? G. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie*, (*Anal. Lov. Bibl. et Or.* II, 13), Leuven, 1949, p. 14, n. 61 opperde de hypothese dat hier misschien het tweede boek van de eigenlijke *Persica* wordt bedoeld, wat dan het 8^e boek van het gehele werk zou zijn (na drie boeken *Assyriaca* en drie boeken *Medica*). In dat geval zou het feest i.v.m. de veldtocht van Cyrus tegen de Sacen kunnen vermeld worden zijn, zoals bij Strabo. Goossens merkte echter zelf hierbij op dat dit dan de enige verwijzing zou zijn naar de *Persica* afzonderlijk, en bovendien niet in overeenstemming met de andere verwijzing naar Ctesias' werk in Athenaeus (XII, 528 E-F = 688 F 1n). Ctesias vermeldde dit feest dus eerder in het boek over Semiramis. Ofwel kende hij inderdaad reeds de variant van „Athenaeus”, ofwel werd het feest in een ander verband genoemd.

Anadatus, en richtten een jaarlijks religieus feest in, de Sacaea, dat nog steeds door de bewoners van Zela, hoofdzakelijk bestaande uit religieuze slaven, zou worden gevierd. Volgens anderen echter zou Cyrus een expeditie tegen de Sacen hebben ondernomen, die evenwel op een nederlaag uitliep zodat hij moest vluchten. Hij liet zijn kamp met alle voorraden achter, maar hield op een zekere afstand halt. De Sacen troffen het kamp verlaten aan, en deden zich tegoed aan alles wat ze er vonden. Cyrus keerde toen op zijn stappen terug, en overviel hen terwijl ze indommelden of dansten. Uit dankbaarheid wijdde Cyrus die dag aan de nationale godin onder de naam Sacaea. Overal waar zich nu een tempel van die godin bevindt, viert men er de Sacaea, een bacchisch feest, gedurende één dag en één nacht, waarin mannen zich als Sacen verkleeden en zich overgeven aan braspertijen en het liefdesspel, zowel met elkaar als met de meedrinkende vrouwen.

Beide versies van Strabo hebben nog weinig met de twee bovenvermelde te maken, en men krijgt de indruk dat ze veeleer als een afleiding uit de naam Sacaea zijn ontstaan¹².

4. DE INTERPRETATIE VAN J. FRAZER

Al deze gegevens, de „andere” Semiramis-legende en het Sacaeafeest, werden met enkele Assyro-Babylonische teksten gekonfronteerd en geïnterpreteerd door J. G. Frazer, in zijn bekend werk *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*¹³. Volgens Frazer was het Babylonisch koningschap in het verre verleden slechts een jaarlijkse functie, waarbij de koning na elk jaar bij de viering van het Nieuwjaarsfeest werd gedood, om plaats te ruimen voor een jongere kracht. Toen echter een hoger beschavingspeil was bereikt, werd deze ritus afgezwakt, door in de periode van vijf dagen die aan het Nieuwjaarsfeest voorafgingen, een substituutkoning aan te stellen, die volledig de plaats van de koning moest innemen, en daarom ook mocht genieten van de koninklijke concubines, een uitzonderlijk voorrecht volgens Frazer. Na die vijf dagen werd de substituut gedood, zodat de echte koning rustig kon verder regeren. Terwijl aanvankelijk nog een onschuldig persoon, misschien uit de familie van de koning werd aangeduid, zou men later zijn toevlucht hebben gezocht tot een ter dood veroor-

12. Aldus ook Eustath., *Comm. in Dion. Perieg.* 749 (GGM, II, p. 347), vgl. nog Hesych., s.v. *Sacaea* en Steph. Byz., s.v. *Zela*. Volgens F. LASSERRE, *Strabon. Géographie, Livre XI, (C.U.F.)*, Parijs, 1975, p. 85, n. 3 stammen beide versies bij Strabo uit Apollodorus van Artemita, een historicus over de Parthen uit het begin van de eerste eeuw v. Chr. (Cfr. *F. Gr. Hist.* nr. 779).

13. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, III. *The Dying God*, Londen, 1911³, p. 113-117 en VI. *The Scapegoat*, Londen, 1913³, p. 354-372.

deelde. Het Sacaeafeest zou dus niets anders zijn geweest dan het Babylonische Nieuwjaarsfeest. De hier besproken Semiramis-legende zou dan een weerspiegeling zijn van het feit dat de zoganes (substituut) over een gemalin beschikte die Anaitis of Astarte voorstelde. De substituut werd dan gedood als goddelijke minnaar van Semiramis (= Astarte). Frazer zag dit bevestigd door de Griekse traditie dat Semiramis haar minnaars doodde¹⁴.

Hoewel deze theorie aantrekkelijke kanten vertoont, is ze toch onhoudbaar. Verscheidene zaken worden hier immers op een onrechtmatige manier bijeengebracht. Sinds de publikatie van Frazer werden vooral aan de kant van de Assyriologie grote vorderingen gemaakt die een beter inzicht hebben gebracht in de teksten die ook door Frazer gedeeltelijk werden benut. In de spijkerschriftbronnen moet echter een onderscheid worden gemaakt tussen teksten die handelen over het Akitu- of Nieuwjaarsfeest en teksten over de substituut-koning.

5. ASSYRISCHE BRONNEN OVER DE SUBSTITUTIE-RITUS

Wat vooreerst nog het Babylonische Nieuwjaarsfeest betreft, bezitten we een tablet waarin dit gebeuren vrij uitvoerig wordt beschreven¹⁵. Hieruit blijkt dat de koning op de vijfde dag naar de tempel van Marduk werd gebracht, waar hij van zijn koninklijke insignia werd ontdaan. Hij werd door de priester in het gezicht geslagen en bad vervolgens een soort confessie. Daarop kreeg hij zijn kentekens terug, en werd hij nogmaals op de wang geslagen. Indien dit tranen aan de koning ontlokte, was dit een teken dat Marduk gunstig was gestemd; afwezigheid van tranen betekende naderend onheil. Hier wordt dus duidelijk een jaarlijkse hernieuwing van de koninklijke macht gesuggereerd¹⁶, maar van een oorspronkelijk doden van de koning is geen spoor: het Akitufeest moet eerder als een rituele reinigingsritus worden beschouwd.

Anderzijds blijkt ook de substituut-koning te hebben bestaan, zij het niet in verbinding met het Nieuwjaarsfeest. Hiervoor bezitten

14. Cfr. *o.c.*, VI, p. 369-372. Zie Ctesias 688 F 11; Abydenus 685 F 8; Oros., *Hist.* I, 4, 7.

15. Zie F. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, Parijs, 1921 (= Osnabrück, 1975, p. 127-148, vooral p. 144-145. Een vertaling ook van A. SACHS in J. B. PRITCHARD, *ANET*, 1969³, p. 334.

16. Over de betekenis hiervan zie H. ZIMMERN, *Das babylonische Neujahrsfest*, (AO, 25, 3), Leipzig, 1926, p. 12-16; S. A. PALLIS, *The Babylonian Akitu Festival*, (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, 12, 1), Kopenhagen, 1926, p. 292-293; F. M. Th. DE LIAGRE BÖHL, *Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en in Israel*, inaug. rede, Leiden, 1927 (= *Opera Minora*, Groningen/Djakarta, 1953, p. 263-281, vooral p. 272). Zie ook I. NAKATA, *Problems of the Babylonian Akitu Festival*, in *JANES*, 1 (1968), p. 41-49.

we een aantal Assyrische teksten, waarvan de belangrijkste uit de zevende eeuw, uit de tijd van Asarhaddon (681-669), stammen. In een aantal brieven aan de koning wordt immers over de *šar puhi* gesproken¹⁷, terwijl ook een fragmentarisch bewaard ritueel over hetzelfde fenomeen handelt¹⁸. Over de preciese interpretatie van alle gegevens die deze teksten opleveren bestaat een zekere discussie, maar de basisideeën liggen wel vast¹⁹. Het blijkt hier geenszins om een jaarlijkse instelling te gaan, zoals Frazer het zag. Slechts in uitzonderlijke omstandigheden, wanneer het leven van de koning zelf sterk werd bedreigd, nam men zijn toevlucht tot deze rite. Dit was meer bepaald het geval bij een nakende zons- of maansverduistering, die als een zeer slecht omen werden aanzien, die vooral de koning rechtstreeks bedreigden. Om hieraan te verhelpen werd in de periode die aan de eclips voorafging – waarschijnlijk honderd dagen – een substituut als koning aangeduid, die alle functies van het koningschap waarnam. Na die honderd dagen werd de man ter dood gebracht, evenals zijn echtgenote die als koningin fungeerde, om aldus het onheil van de reële koning af te wenden. Hoewel sommigen dit eerder wreedaardig einde betwisten, is het ritueel terzake expliciet: „de man die als substituut voor de koning is aangeduid, zal sterven”²⁰. Blijkbaar kon de substitutie slechts als volledig gelden, als de vervanger door zijn dood alle onheil van de koning afkeerde. De ersatz-koning werd dan ook met pracht en praal begraven, waarna de echte koning opnieuw het roer in handen nam.

Een dergelijk gebeuren kan in onze ogen onnodig wreedaardig schijnen, maar moet gezien worden tegen de achtergrond van de toenmalige ideologie. Enkele jaren geleden werd hierover een lezing gehouden door de Franse Assyrioloog J. Bottéro²¹, die

17. Zie o.a. W. VON SODEN, *Beiträge zum Verständnis der neuassyrischen Briefe über die Ersatzkönigsriten*, in K. SCHUBERT e.a. (edd.), *Vorderasiatische Studien. Festschrift für V. Christian*, Wenen, 1956, p. 100-107; R. LABAT, *Le sort des substituts royaux en Assyrie au temps des Sargonides*, in *RA*, 40 (1955), p. 123-142.

18. Cfr. W. G. LAMBERT, *A Part of the Ritual for the Substitute King*, in *AfO*, 18 (1957-58), p. 109-112 en *Id.*, *The Ritual for the Substitute King. A New Fragment*, in *AfO*, 19 (1959-60), p. 119.

19. De meest recente behandeling van het probleem is J. BOTTÉRO, *Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne*, in *Akkadica*, 9 (1978), p. 2-24. Een goed algemeen overzicht ook bij H. M. KÜMMEL, *Ersatzrituale für den hethitischen König*, (*Studien zu den Bogazköy-Texten*, 3), Wiesbaden, 1967, p. 169-187. Iets ouder, maar nog steeds relevant is R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, (*Etudes d'Assyriologie*, 2), Parijs, 1939, p. 95-110 en p. 353-360 en G. GOOSSENS, *Les substituts royaux en Babylonie*, (*Anal. Lov. Bibl. et Or.*, II, 13), Leuven, 1949. De lezing van G. GARDASCIA, *Le roi-substitut dans l'ancienne Mésopotamie*, gehouden op de XIX^e Session internationale de la Société d'Histoire des Droits de l'Antiquité, Glasgow/Aberdeen, 27/9-2/10/1964, werd blijkbaar niet gepubliceerd. Zie korte samenvatting in *RIDA*, Ser. 3, 12 (1965), p. 502.

20. Cfr. *AfO*, 18 (1957-58) : A, 6.

21. Cfr. *supra*, n. 19.

hierbij wees op drie axioma's aan de basis van de rite: 1) het geloof dat de toekomst kan worden voorspeld aan de hand van voortekenen, 2) het geloof in de substitutie: het kwaad kan niet volledig worden teniet gedaan, maar kan wel worden afgewenteld op een ander die nauw met de persoon is verbonden, door contact of door gelijkenis, en 3) de politieke hiërarchie, met de absolute prioriteit van de koning, waaraan het individu volledig is ondergeschikt.

6. REMINISCENTIES

In het licht van deze *šar puhi*-ritus kunnen nu een aantal teksten uit de Klassieke Oudheid worden geïnterpreteerd.

6.1. *Aristob. 139 F 58* – *Diod. Sic. XVII, 116, 2-4* – *Plut., Alex. 73,7-74, 1*

Op de eerste plaats is hier een episode uit het einde van Alexanders leven interessant. We vinden ze vermeld bij drie auteurs: Aristobulus (139 F 58 = Arr., *Anab.* VII, 24, 1-3), Diodorus Siculus (XVII, 116, 2-4) en Plutarchus (*Alex.* 73, 3-74, 1)²². Diodorus vertelt het als volgt. Bij Alexanders terugkeer naar Babylon, op het einde van zijn zwerftochten, voorzien de Chaldeeuse priesters dat Alexander in Babylon zal sterven. Ze raden hem af de stad te betreden, maar voegen eraan toe dat hij het gevaar kan ontlopen, als hij de tempel van Marduk restaureert en als hij rond de stad trekt en langs de andere zijde de stad binnentreedt. Door angst gegrepen slaat Alexander zijn kamp buiten de stad op. Anaxarchus en zijn vrienden weten Alexander echter door rationele argumenten te overtuigen van de waardeloosheid van de waarzeggerskunst. Daarop trekt Alexander Babylon toch binnen (XVII, 112)²³. Op zekere dag echter, kort na de begrafenis van Hephaestio, wanneer het koninklijk gewaad en de diadeem op de troon liggen, trekt een inheemse gevangene die zich heeft kunnen bevrijden, het gewaad aan, zet de diadeem op en blijft onbeweeglijk op de troon zitten. Gevraagd naar de reden van zijn daad, antwoordt de man nergens van te weten. Alexander die niet weet wat ervan te denken, gaat te rade bij de Chaldeeën, die hem aanraden de man te doden, „om het aangekondigde onheil op hem af te wenden” (XVII, 116, 4). Plutarchus kent zelfs de naam van de man, Dionysius, afkomstig uit Messene, die als gevangene door

22. Zie hierover ook H. M. KÜMMEL, *o.c.*, p. 184-186.

23. Volgens Arrianus VII, 17, 5-6 was Alexander wel bereid om langs de andere zijde Babylon binnen te gaan, maar was dit onmogelijk wegens het moeras.

Sarapis zou zijn bevrijd. Aristobulus tenslotte weet nog dat de gezellen van Alexander de man niet van de troon durfden te stoten „volgens een Perzische wet”, maar dat ze hun kleren verscheurden, en zich op de borst en in het gezicht sloegen als was een groot onheil geschied.

Gewoonlijk wordt deze episode verklaard door een verwijzing naar het Sacaea-feest, het Babylonische Nieuwjaarsfeest en de substituut-koning, zoals dit door Frazer werd geïnterpreteerd²⁴. Een eigen verklaring werd voorgesteld door Ph.-J. Derchain en J. Hubaux²⁵. Zij baseren zich enkel op de versie van Plutarchus, en hechten meer bepaald bijzonder belang aan de namen Dionysius en Sarapis. De auteurs wijzen enerzijds op de band Dionysius-Alexander, aangezien Alexander zich na de expeditie in Indië ging zien als een nieuwe Dionysos, wat quasi homoniem is met Dionysius. Anderzijds werd ook Sarapis vaak met Dionysos geïdentificeerd. Er zou dus een dubbele band bestaan. De anekdote moet dan aldus worden begrepen, dat Dionysius door Sarapis uit de dood werd bevrijd en op de troon werd geplaatst. Vandaar zijn stilzwijgen en zijn onwetendheid over de reden van zijn aanwezigheid. Doordat aldus een dode op de troon zit, die duidelijk verwijst naar Alexander, zou op die manier de dood van Alexander zijn uitgebeeld en voorspeld. Daar Sarapis een Egyptische god is, zou dit verhaal zijn ontstaan in Egypte, wellicht onder Ptolemaeus II.

Het is mogelijk dat de versie die we bij Plutarchus lezen een latere bewerking is van het gegeven, gedacht vanuit de Sarapiscultus. Het feit dat we de anekdote echter reeds bij Aristobulus vinden – iets dat de auteurs van het artikel niet schijnen te weten – bewijst dat het gebeuren zelf reeds ouder is. Rekening houdend met de bovenvermelde spijkerschriftbronnen, ligt het voor de hand een interpretatie voor te stellen vanuit de Assyro-Babylonische rite van de substituut-koning. Zoals reeds werd opgemerkt werd deze kunstgreep uitgevoerd bij een zware bedreiging van het koninklijke leven. Het is duidelijk dat de Chaldeeuwse priesters het leven van Alexander in gevaar zagen, zodra hij Babylon zou zijn binnengegaan. Toen hun dringende aanmaningen buiten de stad te blijven geen gehoor kregen vanwege Alexander, is het mogelijk dat deze Chaldeeën, die een uitermate traditionele kunst beoefenden,

24. Zie H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, II, München, 1926, p. 145, nr. 278; L. PEARSON, *The Lost Histories of Alexander the Great*, (*Phil. Mon. of the Am. Phil. Assoc.*, 20), New York/Londen, 1960, p. 158, n. 50; J. R. HAMILTON, *Plutarch, Alexander. A Commentary*, Oxford, 1969, p. 204; S. T. HUTZEL, *From Gadrosia to Babylon: A Commentary on Arrian's Anabasis Alexandri 6.22-7.30*, diss., Indiana Univ., 1974, p. 275.

Vgl. ook S. K. EDDY, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln, 1961, p. 109-111.

25. *Le fantôme de Babylone*, in *AC*, 19 (1950), p. 367-382.

hun toevlucht hebben gezocht tot een oud ritueel, dat reeds enkele eeuwen in onbruik was geraakt. Ze plaatsten een substituut op de troon met alle koninklijke insignia, en bevalen Alexander hem te doden, in de hoop dat aldus de voorspelling dat een koning te Babylon zou sterven, zou vervuld zijn.

Men kan zich de vraag stellen of de Chaldeeën werkelijk het leven van Alexander zouden hebben willen redden. Arrianus (*Anab.* VII, 17, 1) wijst immers op het wantrouwen dat Alexander tegenover hen koesterde, en voegt er zelfs aan toe dat de Chaldeeën de inkomsten van de god voor eigen gebruik aanwendden²⁶.

Nochtans laat alleen Arrianus een negatief geluid ten opzichte van de Chaldeeën horen, terwijl Diodorus en Plutarchus niet de minste scepsis laten blijken. Bij nader toezien kunnen hier inderdaad twee tradities van dit gebeuren worden onderscheiden: Diodorus en Plutarchus enerzijds, en Arrianus anderzijds. Dit wordt bevestigd door een aantal verschillen in het verhaalde. Bij Diodorus en Plutarchus wordt Alexander door Anaxarchus overhaald geen gehoor te schenken aan de Chaldeeën, terwijl hij bij Arrianus door de moerassen wordt weerhouden. In tegenstelling tot de eerste versie, wordt de man op de troon bij Arrianus gefolterd om na te gaan of een komplot achter het gebeuren steekt. Bovendien melden de Chaldeeën bij Diodorus (XVII, 112, 3) dat Alexander aan het dreigende onheil kan ontsnappen door de tempel herop te bouwen, hetgeen in schril contrast staat met het verhaalde bij Arrianus, volgens wie de Chaldeeën Alexander precies uit Babylon willen houden om de restauratie van de tempel te verhinderen en van hun eigen voordelen te kunnen blijven genieten.

Om te bepalen welke de reële houding van de Chaldeeën tegenover Alexander kan zijn geweest, moet Alexanders verschijning in Babylon in een ruimere historische kontekst worden geplaatst. Sinds 539 was Babylon een deel geworden van het grote Achaemenidische Rijk. Aanvankelijk bestonden vreedzame relaties met de koningen Cyrus en Cambyses, maar onder Darius en Xerxes schijnt de situatie te zijn veranderd. Onder deze vorsten ontstonden nationalistische reakties in Babylon, die eerder hardhandig werden onderdrukt²⁷. Deze anti-Perzische beweging concentreerde zich

26. Met dank aan Dr. G. Schepens voor deze bedenking.

27. Zie F. M. Th. DE LIAGRE BÖHL, *De verwoestingen van Babylon door Darius I en Xerxes in het licht der Babylonische en bijbelse bronnen*, in *Herv. Theol. Studies*, 16 (1961), p. 261-278; ID., *Die babylonische Prätendenten zur Zeit Xerxes*, in *BiOr*, 19 (1962), p. 110-114; ID., *Die babylonische Prätendenten zur Anfangszeit des Darius I*, in *BiOr*, 25 (1968), p. 150-153. Vgl. S. A. PALLIS, *The History of Babylon 538-93 BC*, in *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, Kopenhagen, 1953, p. 276-279.

Over de verwoestingen door Xerxes in Babylon aangebracht, cfr. Hdt I, 183;

vooral rond de Marduk-priesters²⁸. Als gevolg daarvan werd Alexander dan ook met sympathie onthaald toen hij in 331 voor het eerst Babylon bereikte²⁹. Als Alexander opdracht geeft de grote tempel van Babylon met de ziqqurat herop te bouwen³⁰, verhoogt dit nog zijn krediet bij de Babyloniërs. Blijkbaar wilde Alexander Babylon uitbouwen tot het grootste centrum van het Nabije Oosten³¹. Volgens S. K. Eddy echter zouden tijdens Alexanders tocht naar Indië vijandige gevoelens bij de Babylonische priesters zijn ontstaan³². Hierbij zouden vooral twee redenen hebben gespeeld: het feit dat de restauratie van de tempel moest worden bekostigd met bezittingen van de god Marduk zelf³³, en het feit dat Alexander het Akitu-feest niet in acht nam. Arrianus' bemerkingsen over de wrijvingen tussen Alexander en de Chaldeeën zouden dan ook de reële situatie weerspiegelen, terwijl de andere versie slechts een produkt zou zijn van Makedonische propaganda³⁴.

Deze plotse vijandigheid van de Chaldeeën komt echter enigszins bevreemdend over. Bij zijn eerste bezoek aan Babylon had Alexander immers alles uitgevoerd wat de Chaldeeën aanraadden en had hij ook een offer gebracht aan de god Bel³⁵. Bovendien reisden ook Babylonische zieners mee op de veldtochten om eventuele voortekenen te verklaren³⁶. De twee door S. K. Eddy aangehaalde argumenten lijken eerder onvoldoende om een zo plotse en hevige ommekeer te verklaren. Een nauwkeuriger onderzoek van Arrianus' tekst leert bovendien dat de negatieve bemerkingsen ten opzichte van de Chaldeeën het verhaal in zekere zin onderbreken³⁷, zodat de ongunstige belichting van de Babylonische priesters waarschijnlijk niet aan Aristobulus kan worden toegeschreven³⁸. Als we aannemen dat Diodorus en Plutarchus uit Clitarchus putten, dan

Diod. Sic. XVII, 112, 3; Strabo XVI, 1, 5 (C 738); Arr., *Anab.* II, 16, 4 en VII, 17, 1-2; Plut., *Reg. et Imp. apophth.* 173 C; Ael., *V.H.* XIII, 3.

28. Cfr. S. K. EDDY, *The King is Dead*, p. 103-104.

29. Cfr. Diod. Sic. XVII, 64, 4; Arr., *Anab.* III, 16, 3; Q. Curt. V, 1, 17-22. Zie S. K. EDDY, *o.c.*, p. 106: „they regarded Alexander's coming as a good in itself”.

30. Strabo XVI, 1, 5 (C. 738); Arr., *Anab.* III, 16, 4; VII, 17, 2.

31. Cfr. F. SCHACHERMEYR, *Alexander in Babylon und die Reichsordnung nach seinem Tode*, (*SAW*, 268, 3), Wenen, 1970, p. 74-77.

32. *o.c.*, p. 106-111.

33. Cfr. Arr., *Anab.* III, 16, 4-5; VII, 17, 2-4; 24, 4.

34. S. K. EDDY, *o.c.*, p. 107: „a piece of Makedonian propaganda intended to make Alexander appear to be a friend of the Chaldaeans”.

35. Arr., *Anab.* III, 16, 5.

36. Plut., *Alex.* 57, 4.

37. Zie hierover F. JACOBY, *F. Gr. Hist.*, II B, *Komm. zu Nr. 106-261*, p. 522; vgl. S. T. HUTZEL, *o.c.*, p. 241-242.

38. Cfr. L. PEARSON, *The Lost Histories*, p. 181.

stonden zowel Aristobulus als Clitarchus positief tegenover de Chaldeeën. Bij Arrianus zou derhalve een derde bron verantwoordelijk zijn voor de ongunstige belichting van de Chaldeeën. Misschien was deze achterdocht bij sommigen ontstaan door een verkeerd begrip van feiten zoals de hier besproken rite van de substituuut. Men wist wellicht dat de Chaldeeën er iets mee te maken hadden, maar men begreep het apotropaeïsch karakter van het gebeuren niet. De anti-Chaldeeën houding is dan waarschijnlijk ontstaan in de verwarring na Alexanders dood, toen geruchten van moord verdachtmakingen uitlokte.

Hoe dan ook, de verwijzing naar de substituerite lijkt hier toch duidelijk te zijn. Daarnaast zijn er echter nog een aantal gevallen die misschien minder in het oog springen, maar blijkbaar toch op dezelfde idee teruggaan.

6.2. *Hdt. VII, 16-17: droom van Xerxes en Artabanus*

In het begin van het zevende boek van Herodotus kondigt Xerxes de expeditie naar Griekenland aan, hierin gesteund door Mardonius. Artabanus echter, Xerxes' oom (broer van Darius), wijst op de gevaren van een dergelijke onderneming, maar Xerxes houdt voet bij stuk, en geeft zijn oom zelfs een berisping. 's Nachts blijft Xerxes evenwel nadenken en besluit uiteindelijk niet tegen Griekenland op te trekken. In zijn slaap heeft hij echter een droom waarin een schone man hem aanraadt zijn oorspronkelijk plan te behouden. De volgende dag slaat Xerxes echter geen acht op de droom en deelt aan de Perzen zijn nieuw besluit mee om af te zien van de expeditie. Die nacht heeft Xerxes evenwel een tweede droom waarin dezelfde gestalte hem opnieuw met aandrang vraagt zijn oorspronkelijk plan te volgen. Geschrokken laat Xerxes Artabanus roepen. Hij stelt voor na te gaan of die dromen waarlijk van een godheid stammen. Daartoe moet Artabanus de kleren van Xerxes aantrekken, op de troon plaatsnemen en zich daarna in Xerxes' bed te ruste leggen, opdat hij op die manier dezelfde droom zou hebben. Artabanus is niet direkt geneigd te aanvaarden „omdat hij zichzelf niet waardig vindt op de troon te zetelen”. Bovendien trekt hij het goddelijk karakter van dromen in twijfel, en zelfs indien een godheid hiermee zou kunnen te maken hebben, zou die wel niet zo naïef zijn om zich door de kledij te laten misleiden. Hoe dan ook, Artabanus schikt zich toch naar Xerxes' wens. Slappend heeft hij inderdaad een droom, waarin de gestalte hem afraadt Xerxes nog langer te weerhouden van zijn plannen. Hierop biedt Artabanus niet langer weerstand.

Deze passus is een vrij druk besproken passage, ook wel het tweede prooemium van Herodotus' werk genoemd³⁹. Vooral de oorsprong van de droomscene is een punt van discussie. Herodotus zelf verwijst naar Perzische informanten (VII, 12), zodat meestal een Perzische bron wordt aanvaard⁴⁰, zij het dat sommigen de nadruk leggen op de grondige Griekse bewerking van Herodotus⁴¹. Vaak wordt ook gewezen op bepaalde gelijkenissen met de droom van Agamemnon in het begin van het tweede boek van de Ilias⁴², zodat sommigen de hele droomgeschiedenis bij Herodotus zelfs als zuiver Grieks willen beschouwen⁴³. Deze episode werd echter ook met de substitutie-ritus in verband gebracht door G. Germain⁴⁴. Volgens deze auteur treedt Artabanus hier op als substituut voor Xerxes. Daarom dient hij het koninklijk gewaad aan te trekken en eerst een tijdje op de troon te zetelen vooraleer in Xerxes' bed te liggen. Weliswaar is hier geen sprake van een slecht voorteken, zoals in het vorige voorbeeld. Er waren in Mesopotamië evenwel ook minder spectaculaire vormen van substitutie. Germain wijst op de ceremonie die werd uitgevoerd aan de vooravond van een oorlogsexpeditie. Magische bezweringen werden toen uitgesproken tegen de vijand. Deze magische verrichtingen betekenden echter ook steeds een gevaar voor de persoon die ze

39. Cfr. D. HAGEL, *Das zweite Prooimion des herodotischen Geschichtswerkes (zu Hdt 7, 8-18)*, diss., Erlangen, 1968; deze passus wordt besproken p. 18-41. Zie ook de bibliografische verwijzingen bij A. MANTEL, *Herodotus' Historien. Patronen en historische werkelijkheid bij Herodotus*, Amsterdam, 1975, II, p. 115, n. 140.

40. Zie bijv. A. HAUVETTE, *Hérodote, historien des guerres médiques*, Parijs, 1894, p. 288-290; K. REINHARDT, *Herodots Persergeschichten*, in W. MARG (ed.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, (WdF, 26), Darmstadt, 1965², p. 366; H. KLEES, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot*, (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, 43), Stuttgart, s.d. (1965), p. 56-58; P. FRISCH, *Die Träume bei Herodot*, (Beiträge zur Klassischen Philologie, 27), Meisenheim am Glan, 1968, p. 11-17; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III. Religion, Berkeley/L.A./London, 1979, p. 96-97.

41. H. R. IMMERWAHR, *Tat und Geschichte bei Herodot*, in W. MARG, o.c., p. 523-527; O. REGENBOGEN, *Herodot und sein Werk*, in W. MARG, o.c., p. 97-99; F. SOLMSEN, *Two Crucial Decisions in Herodotus*, (Med. der Kon. Ned. Ak. v. Wet., Afd. Lett., NR 37, 6), Amsterdam/Londen, 1974, p. 12-17.

42. Zie D. HAGEL, *Zweite Prooimion*, p. 34-37.

43. Aldus R. G. A. VAN LIESHOUT, *A Dream on a Kairos of History. An Analysis of Herodotus. Hist. VII, 12-19; 47*, in *Mnem.*, Ser. 4, 23 (1970), p. 225-249; D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 9), Berlin/New York, 1971, p. 146-147.

44. *Le songe de Xerxès et le rite babylonien du substitut royal (Etude sur Hérodote, VII, 12-18)*, in *REG*, 69 (1956), p. 303-313. Zie de uitvoerige bespreking van dit artikel bij K. VON FRITZ, *Die griechische Geschichtschreibung*, I, Anm., Berlin, 1967, p. 129-132. Vgl. ook D. HAGEL, *Zweite Prooimion*, p. 37-39: volgens deze auteur heeft Herodotus een Perzische bron over de ersatzkoning verbonden met de droomgeschiedenis uit de Ilias.

uitvoerde: de magie kan zich door een fout of een superieure kracht immers tegen hemzelf richten. Daarom wordt in een ritueel dat over deze situatie handelt, voorzien dat „de koninklijke eunuch, die met dezelfde naam wordt aangeduid als zijn meester, de koninklijke gewaden zal aantrekken, vóór de expeditieuitrusting gaat plaatsnemen en tot Sjamaj deze magische formule zal uitspreken...”⁴⁵.

De hele droomscene van Xerxes vindt volgens Germain dan ook zijn oorsprong bij niet-Perzische onderdanen van Xerxes, meer bepaald de Babyloniërs. Zij zouden op die manier hebben willen duidelijk maken dat de Perzische koning door zijn afkeer van de Babylonische religie⁴⁶, zijn eigen lot bezegelde: door het verkeerd toepassen van een Babylonische rite – de substitutie was immers niet volledig want Artabanus bleef in leven – tekende hij zijn ondergang.

Deze verklaring heeft zeker interessante elementen aangebracht, maar dreigt toch ook de tekst van Herodotus in zekere mate te overstijgen. We moeten immers een onderscheid maken tussen de functie van deze droomgeschiedenis in Herodotus' werk en de oorsprong van het verhaal. Het is inderdaad waarschijnlijk dat Perzische informanten hem dit hebben verhaald, zoals hij zelf bevestigt (VII, 12). Er zijn echter in de versie van Herodotus verscheidene niveau's te onderscheiden. Er zijn de *Perzische* elementen. Zo is de aanvankelijke weigering van Artabanus om op de troon te zetelen, omdat hij zich hiertoe onwaardig acht, een typisch Perzische reactie. Ze moet gezien worden in het licht van de Perzische opvatting over de onaantastbaarheid van de koninklijke troon. De Achaemenidische vorsten leidden immers hun macht rechtstreeks af van Ahura Mazda, zodat alleen de legitieme heerser op de goddelijke troon kon plaatsnemen. Een overtreder werd zelfs onherroepelijk gedood, zoals we vernemen van Q. Curtius (VIII, 4, 17): „Illis (= Persis) enim in sella regis consedis capital foret”⁴⁷. De argumentatie echter over de waarde van de dromen en de twijfel aan de goddelijke herkomst lijkt eerder *Grieks* te zijn, misschien van Herodotus zelf⁴⁸. Het is even-

45. Cfr. H. ZIMMERN, *Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion*, (*Assyriologische Bibliothek*, 12), Leipzig, 1901, p. 172, nr. 57.

46. Cfr. *supra*, n. 27.

47. Vgl. Front., *Strat.* IV, 6, 3; Val. Max. V, 1, Ext. 1. Zie hierover S. K. EDDY, *The King is Dead*, p. 42-43. Vgl. H. W. RITTER, *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persern, bei Alexander dem Grossen und im Hellenismus*, (*Vestigia*, 7), München, 1965, p. 26-27. Zie ook de boven besproken tekst van Aristobulus 139 F 58, waar Alexanders gezellen de substituut niet van de troon durven stoten o.w.v. „een Perzische wet”.

48. Zie bijv. K. VON FRITZ, *Gr. Gesch.*, I, Anm., p. 131: „griechisch-rationalistisch”.

wel waarschijnlijk dat het verhaal tot op zekere hoogte ook is geïnspireerd op substitutie-praktijken die teruggaan op de *Babylonische* rite. Dit wordt bevestigd door het feit dat Artabanus niet alleen Xerxes' kledij aantrekt en in diens bed gaat liggen, maar eerst nog een tijdje op de *troon* gaat zetelen. Dit impliceert dat de substitutie slechts volledig kan zijn, als hij zich een tijdje als koning gedroeg. Het is dan ook tegen dit on-Perzisch voorstel van Xerxes dat Artabanus reageert. Niet om Xerxes' gewaad aan te trekken of om in het koninklijk bed te liggen acht hij zich onwaardig, maar het in dit verhaal eerder onbelangrijk tussenstadium van de troon maakt hem huiverig voor het voorstel.

Herodotus' bronaanduiding is echter in zoverre juist, dat de droomgeschiedenis die hij vernam een Perzisch verhaal is, want in Mesopotamië werd nooit substitutie voor dromen toegepast. Alleen de *idee* van substitutie en meer bepaald de *manier waarop* die substitutie dient voltrokken te worden is een ouder gedachtengoed. Herodotus zelf tenslotte heeft deze anekdote nog eens herwerkt in functie van zijn visie op het gebeuren, in het kader van Xerxes' motieven tot de expeditie⁴⁹, en als dusdanig heeft ze ook een echt Griekse betekenis in het geheel van het werk.

6.3. Keizertijd

Vooraf in de keizertijd schijnt de substitutie-idee aan populariteit te hebben gewonnen. Dit moet wellicht verklaard worden door een versterkte invloed uit het Oosten in deze periode. Toch blijkt de oorspronkelijke betekenis van de substitutie soms te zijn verloren gegaan, en blijft nog slechts een echo naklinken.

Een aantal keren vernemen we iets over substitutie met betrekking tot de persoon van de keizer⁵⁰.

6.3.1. Bij Dio Cassius (LVI, 29, 1) vernemen we dat kort vóór de dood van Augustus zich een feit voordeed, dat enigszins herinneringen oproept aan de bovenvermelde episode die aan de dood van Alexander voorafging. Bij de paardenrennen op de Augustalia, gehouden op de verjaardag van de keizer, liep op een bepaald

49. Wanneer W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, p. 97 beweert dat „Herodotus was faithful to his sources without understanding them”, is dit niet helemaal juist. Herodotus heeft inderdaad wellicht de oorsprong van deze episode niet gevat, maar hij heeft ze wel op een persoonlijke manier in zijn werk verwerkt.

50. In de Keizertijd maakten mantische praktijken m.b.t. de keizer inderdaad opgeld, cfr. F. WAGNER, *de ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatem Caesaribus facta traduntur*, diss., Jena, 1886; J. PLEW, *Über die Divination in der Geschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit*, in *Festschrift L. Friedländer*, Leipzig, 1895, p. 360-381.

ogenblik een gek naar de zetel die er voor Julius Caesar was geplaatst. Hij nam zijn kroon en zette die op. Dio voegt er aan toe dat dit gebeuren alle aanwezigen in verwarring bracht omdat men vermoedde dat het een voorteken was met betrekking tot Augustus. En inderdaad, het jaar daarop stierf de keizer. Misschien mogen we hierin een volkse herinnering zien aan de oorspronkelijke rite. Aangezien een substituut slechts werd aangeduid bij een grote bedreiging van het leven van de koning, werd omgekeerd een (ongewilde) substitutie in verband gebracht met een slecht voorteken. Misschien is deze anekdote zelfs ontstaan vanuit een gelijkstelling van Augustus aan Alexander⁵¹. Een parallel feit deed zich overigens reeds vroeger voor, in 31 voor Christus, toen een gek het theater binnenstormde en de kroon van Caesar opzette. Hij werd echter door de omstaanders gedood (Dio Cassius L, 10, 2). Over de preciese betekenis van het toenmalig gebeuren wordt echter door Dio niets gezegd, maar samen met nog andere voortekenen werd het als onheilspellend aangevoeld.

Uiteraard zijn we hier reeds ver verwijderd van de oorspronkelijke substitutie-ritus, maar blijkbaar ligt toch hetzelfde gedachtengoed aan de basis van de anekdotes.

6.3.2. Bij Suetonius (*Claud.* 29, 5) lezen we een korte bemerking die ons opnieuw dichterbij de oorspronkelijke rite brengt⁵²: „Wat echter alle verstand te boven gaat, is dat Claudius, bij het huwelijk dat Messalina met haar vrijer Silius sloot, ook zelf het huwelijkskontraat heeft getekend. Hij werd hiertoe overhaald, omdat, naar men beweerde, het huwelijk slechts werd gesimuleerd om hem te vrijwaren van een gevaar, dat hem volgens bepaalde voortekenen zou hebben bedreigd, en het aldus op een ander af te wentelen”.

Hier schijnt men dus de idee van substitutie te hebben gebruikt als voorwendsel om Claudius om de tuin te leiden. Interessant is dat de motivatie van een slecht voorteken hier werd behouden.

6.3.3. We kunnen tenslotte nog verwijzen naar de *Historia Augusta* (*Sept. Sev.* 1, 7 en 1, 9). Hier wordt gehandeld over de verscheidene tekenen die Severus als keizer voorbestemden. Zo zou hij eens zijn uitgenodigd aan de keizerlijke dis. Toen hij er echter zonder toga aankwam, kreeg hij een keizerlijke toga toegewezen. Bovendien ging hij nog op de keizerlijke zetel plaats-

51. Augustus zelf stond in bewondering voor Alexander, en Romeinse dichters als Horatius en Vergilius heetten de keizer een nieuwe Alexander, zie hierover D. KIENAST, *Augustus und Alexander*, in *Gymnasium*, 76 (1969), p. 430-456.

52. Deze tekst wordt ook aangehaald door C. J. GADD, *The Substitute King*, in *AfO*, 18 (1957-58), p. 318; vgl. J. BOTTÉRO, in *Akkadica*, 9 (1978), p. 4.

nemen (aldus ook Dio Cassius LXXV, 3, 3)⁵³, weliswaar onbewust van zijn vergrijp. Hier wordt substitutie echter begrepen als een positief voorteken, waardoor Septimius voor het keizerschap werd voorbestemd. Tegelijk kan dit echter als een negatief teken worden beschouwd voor de regerende keizer, die aldus het einde van zijn ambtsperiode zag aangekondigd.

6.3.4. In de Keizertijd wordt de substitutie-idee echter ook verbonden met een ander gebruik. Zoals reeds boven werd opgemerkt, leunt de versie die Dio Chrysostomus geeft over het Sacaea-feest het dichtst aan bij de substitutie-ritus: een ter dood veroordeelde wordt op de troon geplaatst, mag zich enkele dagen uitleven, en wordt tenslotte gedood. Deze voorstelling wordt duidelijk in het licht van enkele getuigenissen over het Romeinse *Saturnalia*-feest in deze periode. Bij dit populair feest met als typisch kenmerk de omgekeerde sociale verhoudingen, werd steeds een *magister bibendi* aangesteld die de feestvreugde enigszins in goede banen moest leiden. Vanaf de vroege Keizertijd wordt deze figuur echter *koning* genoemd. Aanvankelijk trad hij ook alleen als symposiarch op, maar geleidelijk kreeg hij vanuit deze titel meer uitgebreide functies toebedeeld, en werd hij als een echte koning opgevat⁵⁴. Bekend is de anekdote over Nero, die bij de Saturnalia als koning werd geloot en vanuit die functie Britannicus op de proef stelde⁵⁵. Seneca spreekt in de *Apocolocyntosis* over Claudius als de *Saturnalicus princeps*⁵⁶. De Griekse auteurs van deze periode, zoals Epictetus en Lucianus, gebruiken de term *basileus*⁵⁷. Deze koningen werden echter nooit ter dood gebracht. Toch bezitten we twee getuigenissen dat dit in de Keizertijd wel eens het geval kon zijn. Vooreerst verhaalt Porphyrius (*de abstin.* II, 54) hoe op Rhodus bij de Kronia, de Griekse tegenhanger van de Saturnalia, een ter dood veroordeelde man buiten de poorten van de stad werd gevoerd, waar men hem onder het drinken van wijn doodde⁵⁸. De persoon in kwestie wordt in deze tekst weliswaar niet koning

53. Dio Cassius schreef zelfs een werkje over de voortekenen die Septimius tot keizer voorbestemden, cfr. *Hist. Rom.* LXXII, 23, 1.

54. Zie hierover M. P. NILSSON, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtstestes*, in *ARW*, 19 (1916-19), p. 59-60 = Id., *Opuscula Selecta*, I, (Skrifter Utgevna av Svenska Institutet i Athen, Ser. 8^o, 21), Lund, 1951, p. 224-225. Over het feest in het algemeen zie V. D'AGOSTINO, *Sugli antichi Saturnali*, in *RSC*, 17 (1969), p. 180-187.

55. Tac., *Ann.* XIII, 15, 2.

56. *Apoc.* 8, 2.

57. Epict., *Diss.* I, 25, 8; Luc., *Saturn.* 2 en 4. Vgl. ook Macrob. *Saturn.* 2, 1, 3: „rex mensae”; Sidon., *Epist.* IX, 13, 4: „rex convivii”.

58. Zie hierover ook O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, (*Hb. d. Alt. w.*, V, 2), München, 1906 (= *Ancient Religion and Mythology*), New York, 1975), I, p. 448; vgl. II, p. 917.

genoemd, maar het lijkt aannemelijk dat hij in die hoedanigheid werd omgebracht. Dit wordt waarschijnlijk in het licht van het tweede testimonium, het martyrium van de heilige *Dasius*⁵⁹. Hier vernemen we dat bij het Saturnalia-feest door de soldaten van het garnizoen te Durostorum⁶⁰ gewoonlijk een koning werd geloot, die met koninklijke gewaden en kentekens werd bekleed. Hij trok dan op met een grote groep en gaf zich over aan allerhande uitspattingen. Na dertig dagen diende hij zich echter met het zwaard te doden. In 303 viel het lot op *Dasius*, die als gelovig Christen echter weigerde⁶¹.

Reeds vanaf de eerste publikatie van dit martyrium werd gewezen op Oosterse parallellen, meer bepaald het Sacaea-feest, dat echter werd gelijkgesteld met het Babylonische Nieuwjaarsfeest zoals in de opvatting van Frazer⁶². De vergelijking met het Akitu-feest werd overigens bevorderd doordat het Romeinse Nieuwjaarsfeest in de Keizertijd grote invloed onderging van de Saturnalia⁶³. Toch kan bij die evolutie van de Saturnalia niet

59. Uitgegeven door F. CUMONT, *Les actes de S. Dasius*, in *Anal. Boll.*, 16 (1897), p. 5-16. Ook opgenomen in *Ausgewählte Märtyrerakten*, Neubearbeitung der Knopfschen Ausgabe von G. KRÜGER, Vierte Auflage, mit einem Nachtrag von G. RUHBACH, (*Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellschriften*, NF 3), Tübingen, 1965, p. 91-95, en meer recent in H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, p. 272-279 met Engelse vertaling.

60. Het huidige Silistra in Bulgarije, aan de beneden Donau, cfr. C. DANOFF, *Durostorum*, in *KP*, 2 (1967), kol. 183-184.

61. Men heeft deze Saturnalia-koning ook in verband gebracht met de vernedering van Christus als „koning der Joden”, cfr. P. WENDLAND, *Jesus als Saturnalien-König*, in *Hermes*, 33 (1898), p. 175-179; H. VOLLMER, *Jesus und das Sacaeenopfer. Religionsgeschichtliche Streiflichter*, Giessen, 1905. Afwijzend J. GEFFCKEN, *Die Verböhnung Christi durch die Kriegsknechte*, in *Hermes*, 41 (1906), p. 220-229. Meer recent verwijst echter ook O. GIORDANO, *Gesù e Barabbas*, in *Helikon*, 13-14 (1973-74), p. 151-153 naar „certi usi popolari d'oriente”, zoals het Saturnalia- en Sacaea-feest. Anderzijds heeft J. Frazer deze getuigenissen over de Saturnalia-koning ook aangewend als argument om het *Regifugium*, een Romeins feest dat op 24 februari plaatsgreep, als een gelijkaardig gebeuren te verklaren, cfr. *Publii Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, ed. J. G. FRAZER, II, Londen, 1929 (= Hildesheim/New York, 1973), p. 499-502. Aldus ook E. T. MERRILL, *The Roman Calendar and the Regifugium*, in *CPb*, 19 (1924), p. 36-37. Zie hiertegen A. MAGDELAIN, *Cinq jours épagomènes à Rome?*, in *REL*, 40 (1962), p. 221 en n. 1. De preciese betekenis en de oorsprong van dit feest liggen echter nogal in het duister, terwijl bovendien ook *Poplifugia* geattesteerd zijn.

62. Zie L. PARMENTIER, *Le roi des Saturnales*, in *RPh*, 21 (1897), p. 143-149 en de bedenkingen van F. CUMONT, *ibidem*, p. 149-153. Vgl. M. P. NILSSON, *Saturnalia*, in *RE*, 2A, 1 (1921), kol. 207-209 en *Id.*, *Opusc. Sel.*, I, p. 248-255; H. MUSURILLO, *Acts*, p. XL-XLI. Zie ook J. HELGELAND, *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, in *ANRW*, II, 23, 1, Berlijn/New York, 1979, p. 783-784.

W. WEBER, *Das Kronosfest in Durostorum*, in *ARW*, 19 (1916-19), p. 316-341 ontkende echter elke vergelijking met de Romeinse Saturnalia, en wilde hier een zuiver Fenicisch-Syrische rite tot de zonnegod zien.

63. Cfr. S. WEINSTOCK, *Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyrerakten*, in *Mullus. Festschrift für Th. Klauser*, (*Jahrb. für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 1), Münster, 1964, p. 391-400; vgl. M. MESLIN, *La fête des kalendes*

gedacht worden aan het Akitu-feest, maar moet hier integendeel een heropleving van de Mesopotamische substitutie-idee worden gezien. In de volkse traditie moet de „narren-koning” van de Saturnalia in verband zijn gebracht met de oude substitutie-koning. Vooral het Romeinse leger onderging immers invloed uit het Oosten, daar over het hele rijk mensen werden gerecruteerd. Aangezien aan de Saturnalia de Babylonische Sacaea beantwoordden, zoals we vernemen van Berossus, werd het Sacaea-feest vanuit deze nieuwe visie het prototype van de rituele dood van de ersatz-koning zoals we die bij Dio Chrysostomus vinden. Het feit dat de Saturnalia vanaf Caligula ook vijf dagen duurden⁶⁴, kan de identificatie slechts bevestigd hebben, evenals het feit dat in het Babylonische Akitu-feest de koning op de vijfde dag ritueel werd vernederd en gereinigd⁶⁵.

6.3.5. Het Sacaea-feest

De vrij complexe geschiedenis van het Sacaea-feest wordt nu ook enigszins duidelijk⁶⁶. Oorspronkelijk was het een huiselijk en populair feest in Babylonië, gelijkaardig aan de Saturnalia, zoals blijkt uit Berossus⁶⁷. Ook de Perzen hadden echter een dergelijk feest, met een uitgesproken bacchisch karakter. Omwille van de naam Sacaea, waarschijnlijk van het Akkadisch *sakku*, „doof, gek”⁶⁸, werd de oorsprong echter in een Sacenveldtocht ge-

de janvier dans l'empire romain. Etude d'un rituel de Nouvel An, (Coll. Latomus, 115), Brussel, 1970, p. 90-93.

64. Cfr. Suet., *Calig.* 27, 5; Dio Cass. LIX, 6, 4; LX, 25, 8; Mart. XIV, 79.

65. Zie K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, (Hb. d. Alt. w., V, 4), München, 1960 (1976), p. 362 die bevestigt dat in de Keizertijd vreemde (Oosterse) gebruiken op het Saturnalia-feest hebben ingewerkt.

66. Tot nog toe werden de verscheidene Griekse getuigenissen vaak tot één geheel samengenomen en verbonden met het Babylonische Nieuwjaarsfeest, cfr. S. LANGDON, *The Babylonian and Persian Sacaea*, in *JRAS*, 1924, p. 65-72. Dit is echter niet langer houdbaar. Meer kritische auteurs hebben wel op de complexe problematiek gewezen, zonder echter een oplossing voor te stellen, cfr. R. LABAT, *Caractère religieux*, p. 98-102; G. GOOSSENS, *Les substituts royaux*, p. 14-18 (hij beschouwt de Sacaea als een degradatie van de officiële substitutie-ritus).

67. Over een dergelijk feest in Babylonië bestaan overigens geen verdere getuigenissen. Wel wordt in twee teksten van Gudea van Lagash (ca. 2200 v. Chr.) gewag gemaakt van een periode van 7 dagen, waarin de hiërarchie niet werd in acht genomen: „de slavin stelde zich gelijk met haar meesteres, de dienaar ging zij aan zij met zijn heer, in de stad sliepen de sterke en de zwakke zij aan zij” (Stat. B, 7, 30-35; Cyl. B, 17, 18-21), cfr. F. THUREAU-DANGIN, *Die Sumerischen und Akadischen Königsinschriften*, (VAB, 1, 1), Leipzig, 1907, p. 73 en 139.

Hier is echter geen sprake van een jaarlijkse gebeurtenis, maar van een feest bij de inwijding van een tempel.

68. Meestal vertaald als „dwaas”, cfr. S. LANGDON, *JRAS*, 1924, p. 66, n. 4; R. LABAT, *Caractère religieux*, p. 102; G. GOOSSENS, *Substituts*, p. 12. De oorspronkelijke betekenis is echter „verstopt”, vandaar ook „doof”, cfr. *AHW*, p. 1012.

Een andere (Perzische) etymologie bij W. EILERS, *Der alte Name des persischen Neujahrsfestes*, (*AAWM*, 1953, 2), Mainz, 1953, p. 26-27: „eine aus Tira'yāzaka irrig deglutinierte und gekürzte Form”.

zocht, zoals Strabo ons leert⁶⁹. Het Babylonische Sacaea-feest kende ook een soort pseudo-koning, zoganes genoemd, die met koninklijke gewaden werd bekleed. In de volkse traditie moet deze „koning” echter in verband zijn gebracht met de substituut-koning, waaraan de herinnering levendig was gebleven. Daardoor ontstond de traditie dat de „koning” bij de Sacaea ter dood werd gebracht. Wellicht uit een zekere schroom voor het gruwelijk karakter hiervan werd nu evenwel een ter dood veroordeelde als „koning” aangeduid. In het Romeinse leger moet deze traditie onder nieuwe Oosterse impuls populair zijn geworden en werd hiervan misschien zelfs gebruik gemaakt in het kader van de Christenvervolging. De verschillende Griekse getuigenissen over het Sacaea-feest zijn dus niet samen te beschouwen als de beschrijving van één en hetzelfde feest, maar dienen eerder opgevat als de weergave van verscheidene stadia die dit feest in de traditie heeft gekend.

7. SEMIRAMIS

Dit alles heeft ons echter ver van Semiramis gebracht. Toch speelt ook hier de idee van substitutie. Een pikant verschil met haar Assyrische lotgenoten is evenwel dat hier de ware koning sterft in plaats van de substituut. Toch is ook deze gang van zaken niet zonder parallel in de spijkerschriftteksten. In een neo-babylonische kroniek die handelt over vroege koningen⁷⁰, vernemen we dat Irra-imitti, koning van Isin, halfweg de negentiende eeuw voor Christus, zijn tuinman Enlil-bani als substituut op de troon liet plaatsnemen. Hij plaatste de tiara van het koningschap op zijn hoofd. Irra-imitti stierf echter in zijn paleis, bij het drinken van te hete soep, en Enlil-bani, die op de troon was gezeten, bleef er en werd koning.

Ook hier is het dus de substituut die aan de macht blijft. Men kan zich afvragen of Irra-imitti een natuurlijke dood gestorven is. Of zou de soep niet alleen te heet zijn geweest? Hoe dan ook, de historiciteit van dit gebeuren wordt doorgaans in twijfel getrok-

69. Het is wel enigszins eigenaardig dat in de eerste versie van Strabo de Sacen in Pontus worden gesitueerd, hoewel die in feite in Khotan, ten oosten van Bactrië moeten worden gezocht. In het Zwarte Zee-gebied daarentegen leefden de *Scythen*. Reeds de Achaemenidische vorsten gebruikten echter alleen nog de term Saka, een feit dat wordt bevestigd door Hdt. VII, 64 en Plin., NH. VI, 50; zie hierover O. SZEMERÉNYI, *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian-Skudra-Sogdian-Saka*, (SAWW, 371 = *Veröffentl. der Iran. Kommission*, 9), Wenen, 1980.

We mogen hier dan ook wellicht aan een Perzische oorsprong van het etymologisch spel denken.

70. Cfr. A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, (*Texts from Cuneiform Sources*, 5), Locust Valley, 1975, p. 155.

ken⁷¹, en men ziet hier eerder een legendevorming rond een oud voorval van de substitutie-rite. In dat geval heeft onze Semiramis-legende reeds een Mesopotamische tegenhanger.

Deze tuinman-episode vindt trouwens ook een parallel in een tekst van Agathias, *Hist.* 25, 4-5⁷². Zich beroepend op Bio (89 F 1) en Alexander Polyhistor (273 F 81) handelt Agathias hier over de Assyrische koningen. Hij onderscheidt een eerste dynastie van Ninus en Semiramis tot Beleous. Dan zou echter de *tuinman* en opzichter van de koninklijke boomgaarden, Beletaras, de macht op onverwachte wijze („paralogoos”) hebben verkregen. Misschien mogen we hierin een verwijzing zien naar de hete soep?

Onze alternatieve Semiramis-legende kadert dus in een oud Oosters geloof in de kracht van substitutie. Ook een herinnering aan het Babylonische Nieuwjaarsfeest met de rituele vernedering van de koning op de vijfde dag kan hebben meegespeeld. Hiermee werd echter de vrouwelijke listigheid van Semiramis op een handige manier verbonden. We mogen dan ook aannemen dat deze Semiramis-legende niet een zuiver Griekse constructie is, evenmin trouwens als de legende bij Ctesias, maar dat ze wel degelijk haar wortels in het Oosten heeft.

71. Cfr. D. O. EDZARD, *Die Zweite Zwischenzeit Babyloniens*, Wiesbaden, 1957, p. 140-141; A. K. GRAYSON, *ABC*, p. 48.

Anders A. R. MILLARD, *rec. Grayson*, in *JAOS*, 100 (1980), p. 366.

72. Hierop werd reeds gewezen door de oorspronkelijke uitgever van de kroniek, L. W. KING, *Chronicles Concerning Early Babylonian Kings*, I, (*Studies in Eastern History*, 2), Londen, 1907, p. 62-67. Vgl. H. M. KÜMMEL, *Ersatzrituale*, p. 181-183.