TONDALUS' VISIOEN EN PATRICIUS' VAGEVUUR.

Zelden komt een zoo suggestief boek in onze handen, als dat van Endepols en Verdeyen over de twee legenden, wier naam in den titel van dit opstel te lezen staat. Toen mij dan ook opgedragen werd, een artikel over dat werk te schrijven, betreurde ik, dat niet een eigenlijke boekbespreking gevraagd was. Hoe gaarne zou men niet uiting geven aan zijn bewondering voor de verzameling van bronnen, voor de litteratuurhistorische behandeling der stof, en zeker niet in de laatste plaats voor de uitgave der teksten (in het tweede deel), welke waarlijk voorbeeldig genoemd mag worden. Gaarne zou men tegelijkertijd zijn eigen aantekeningen mededeelen, ten einde enkele punten tot meerder klaarheid te brengen. Voor wie niet in een critisch referaat in den traditioneelen vorm vervallen wil, hebben de schrijvers eigenlijk slechts één punt overgelaten, waarop zij zelve niet reeds van alle kanten het licht lieten schijnen. Dat zijn de Keltische, bepaaldelijk Iersche, wortels, waaruit de beide geliefde legenden der Middeleeuwen opgeschoten zijn.

Het christelijk visioen is in zijn oorsprong niet een Keltisch genre. Visioenenlitteratuur is algemeen religieus. Overal waar een godsdienstig gevoelsleven bestaat, kunnen visioenen voorkomen. De voorstellingen, die een mensch in den droom of in extase ziet, houden verband met voorstellingen, waaraan hij in wakenden en bezonnen toestand gelooft. Naar mate het godsdienstig denken zich in scherper vormen steekt, zullen ook de droombeelden van den visionaris nauwkeuriger omlijnd zijn. Hij wiens religieus leven nog niet in duidelijk afgeteekende voorstellingen vastgelegd is, zal in zijn droom misschien „een reus“, „een stralende gestalte“ aanschouwen; maar wie aan een hel met duivelen, vuurwalm en kwellingen gelooft, zal, als hij eenmaal visionnair wordt, die gansche schrikwekkende wereld om zich zien leven. Vandaar dat men niet ten onrechte de visioenen in nauw verband brengt met de dogmatisch-godsdienstige, vooral de eschatologische, literatuur. Want al mag het subjectieve element in beide anders zijn, de objectieve factor stemt overeen, of, met andere woorden, ze behandelen beide dezelfde stof.

Talrijk zijn de schilderingen van de Andere Wereld, hetzij van visionnair, hetzij meer objectief beschrijvend karakter, die men bij de verschillende volken vindt. Voor de beide classieke talen behoeft slechts op Odysseus' af dalen naar het rijk van Hades en op het zesde boek der Aeneis gewezen te worden. Dat zijn twee voorbeelden van dichtelijke beschrijvingen van de Onderwereld, in epischen trant gegeven, gelijk dat bij Homerus en Vergilius te verwachten was. In de oude Joodsche en christelijk-apocryphe litteratuur dragen de schilderingen van Hemel en Hel een sterk visionnair karakter. In de oude Germaansche letterkunde zijn visioenen bekend, nauw samenhangend met des zieners religieuze voorstellingen, en dichters hebben ons beschreven, hoe men zich Walhall en de verdere domeinen der Germaansche goden had voor te stellen. Ook de Iersche Kelten hebben ons menige schildering van de Andere Wereld nagelaten — wij komen straks daarop terug — en het visionnaire element is aan de Keltische litteratuur geenszins vreemd. De

Kelten zijn begaafd met een sterk gevoel voor het bovenzinnelijke, of liever: dat wat wij bovenzinnelijk noemen smelt voor hen zeer gemakkelijk samen met het zinnelijk waargenomene. Deze geestesgesteldheid is juist die, welke den mensch visionnair maakt. Bij primitieve volken is daarin niets vreemds, maar de Ieren hadden in de zevende en achtste eeuw, toen zich die eigenaardigheid bij hen duidelijk begon te vertoonen, al een zeer hoog standpunt van geestelijke beschaving bereikt. Wanneer zulk een beschaving zich in opmerkelijke mate meer naar de sensitieve dan naar de verstandelijke zijde openbaart, mag men ongetwijfeld wel van een bijzondere eigenschap spreken, welke het deel is van een volk. Immers het betreft hier niet enkele individuen, doch al degenen, waarvan wij kennis dragen, evenzeer.

Evenwel wordt het christelijk eschatologisch visioen daardoor alleen niet tot een Iersche genre. Weliswaar vinden wij in de latere Middeleeuwen de visioenen van Tondalus en van ridder Owein, beide kennelijk van Ierschen oorsprong, en zijn ons in de Iersche taal zelve teksten overgeleverd als het *Visioen van Adamnán* en het *Verhaal van den Oordeelsdag*, maar reeds lang vóór dien waren de christelijk-apocryphe visioenen van Petrus en van Paulus geschreven. Derhalve moeten wij onderzoeken, of deze geschriften niet van overwegenden invloed op de latere Iersche visioenen geweest zijn. A priori is het lang niet onmogelijk, dat zulke in het Grieksch opgestelde verhalen reeds zeer vroeg in Ierland bekend waren. Bij een vorige gelegenheid ¹⁾ wees ik erop, hoe Ierland reeds in de vierde en vijfde eeuw het Christendom uit Gallië ontving. Het waren de Gallische kloosters en rhetorenscholen, wier bewoners naar Ierland vluchtten, en het Christendom dezer lieden was voor dat van Ierland van overwegenden invloed. Uit twee eigenaardigheden blijkt dat het duidelijkst, namelijk uit het karakter der Iersche kerk als kloosterkerk, en uit de Grieksche cultuur, die in Ierland, in tegenstelling tot het overige West-Europa, bewaard bleef. De Gallische kloosters (Bordeaux, Marseille, Lyon) onderhielden betrekkingen met Egyptische en Syrische kloostergemeenten, en bekendheid van Grieksche en Oostersche visioenen in het Ierland der vijfde en zesde eeuw of later behoeft derhalve niemand te verbazen. Gelukkig behoeven wij niet bij deze algemeene beschouwingen stil te staan, doch is een direct bewijs te leveren, dat de Iersche visioenen onder invloed van de christelijk-apocryphe ontstaan zijn ²⁾. In het *Visioen van Adamnán* toch staat in § 2 het volgende te lezen: „Aan een menigte nu der heiligen, en der rechtvaardigen van den Heer der elementen, en der apostelen en discipelen van Jezus Christus werden de geheimen en verborgenheden van het hemelrijk en de gulden belooningen der gerechten geopenbaard, evenzeer als de onvergelykelijke kwellingen van de hel met degenen, die zich daarin bevinden. Want aan den apostel Petrus werd het vierhoekig schip geopenbaard, hoe het van den hemel neergelaten werd, en vier touwen daaraan, schooner dan alle muziek om aan te hooren. En de apostel Paulus werd opgeheven tot den derden hemel, waar hij de onuitsprekelijke woorden der engelen en het

¹⁾ Zie mijn *Inleiding tot de Keltische Taal- en Letterkunde*, bl. 13, 50.

²⁾ Dit dus in tegenstelling tot de door Endepols en Verdeyen uitgesproken meening (dl. I, bl. 11 vg.).

wonderbaarlijke gesprek van de hemelingen verstond". Hier noemt de schrijver van het visioen zijn bronnen, en in § 32 voegt hij daar nog enkele andere bij: „Dit dan was de gebruikelijkste onderwijzing van Petrus en Paulus en de overige apostelen, namelijk het vérhálen van de martelingen en de belooningen, want die waren hun op dezelfde wijze [als aan Adamnán] geopenbaard. Deze onderwijzing gaf ook Silvester, abt van Rome, aan Constantijn, den zoon van Helena, den opperkoning der wereld, in de groote samenkomst, toen deze Rome aan Paulus en Petrus overgaf. En deze onderwijzing gaf Fabianus, erfgenaam van Petrus, aan Philippus, zoon van Gordianus, koning van Rome, toen deze het geloof in den Heer aanvaardde, en toen vele duizenden anderen tegelijkertijd bekeerd werden".

Bij het *Visioen van Adamnán* werd een oogenblik stilgestaan, daar hieruit te bewijzen is, hoe de Iersche visioenen met de vroegste christelijke samenhangen. Overigens echter heeft deze tekst geen bijzondere beteekenis voor den gang van ons betoog. Immers, al leefde de historische Adamnán omstreeks het jaar 700, hij is stellig niet de schrijver van dit visioen geweest, dat in een latere periode moet thuis hooren. Het handschrift waarin het voorkomt, het *Lebor na h-Uidre*, dateert uit het einde der 11e en het begin der 12e eeuw, en de taal, waarin het overgeleverd is, doet niet vermoeden, dat de oorspronkelijke tekst ouder dan de 10e eeuw zal zijn. De lijst van visioenen, door Endepols en Verdeyen geregistreerd, toont, dat dit litterair genre vóór dien tijd bij andere Westeuropeesche volken, met name aan het Karolingische hof, ruime verbreiding had gevonden. Zijn er geen oudere Iersche visioenen dan dat van Adamnán, dan moet het Iersche visioen niet slechts een loot zijn van de vroeg-christelijke visioenen, maar ook moet het dan eerst in een vrij laat tijdperk ontstaan zijn. De beteekenis van Ierland voor de ontwikkeling van het visioen zou op deze wijze zeer gering wezen.

Men gevoelt de onwaarschijnlijkheid dezer onderstelling. Vooreerst bereikte het visioen in Ierland een bloei als nergens anders. Daar toch vindt men het als afzonderlijk en afgerond letterkundig genre, niet uitsluitend als illustratie in een grooter geheel, daar kwamen de beroemdste visioenen, die van Tondalus en Owein, tot stand. Bovendien echter moet voor het verklaren der vroeg-middeleeuwsche visioenen in West-Europa een brug tusschen dat gebied en de Grieksche cultuur geslagen worden, en in den regel is juist Ierland zulk een brug. De vraag dringt zich dus op, of het *Visioen van Adamnán*, op zijn vroegst in de tiende eeuw te plaatsen, niet het resultaat van een voorafgaande ontwikkeling is, die wij alleen door het gebrek aan bronnen niet nauwkeurig kunnen gadeslaan. De volmaaktheid naar den vorm van het genoemde visioen doet die vraag te sterker dringen. Het ziet er niet uit als een eerste poging.

Gaan wij de reeks der visioenen na, welke direct op de vroeg-christelijke volgen, dan blijken — afgezien van de bij Gregorius den Groote vermelde — de oudste in Beda's *Historia Ecclesiastica* opgeteekend te zijn. Wij lezen daar van het visioen van Furseus, door Beda aan een vita van dezen heilige ontleend, en van dat van den Northumbriër Drythelm, een wereldling, die door hetgeen hij zag tot een geestelijk leven bekeerd werd. Beda was een waarheidlievend man en een voortreffelijk geschiedschrijver. Ook met zijn visioenen

maakte hij geen litteratuur, doch vertelde de zaken, zooals hij ze bij Furseus gelezen en van Drythelm gehoord had. De eerstgenoemde had de hel gezien, de laatstgenoemde de hel en den hemel. De beschrijving in het zeer uitvoerige visioen van Drythelm herinnert aan het bij Gregorius vermelde. Hoe kon in het begin der achtste eeuw een geschrift als Gregorius' *Dialogi* in Northumberland bekend zijn? Er is op deze vraag slechts één antwoord mogelijk: uit Ierland. Immers Northumberland had het Christendom, en daarmede zijn oudste beschaving, uit Ierland gekregen. Toen in de Saksische rijken in Zuid-Engeland de Roomsche kerk zegevierde, hield Northumberland nog lang aan de Keltische kerk vast, met haar afwijkende regels voor de paaschviering en de tonsuur, met haar kloosterindeeling, met haar ascetisch karakter. Het klooster, waar Drythelm na zijn bekeering toevlucht zoekt, draagt den Keltischen naam Maelros. Ook Furseus, de andere door Beda genoemde visionaris, was een Ier van geboorte. Deze heilige stierf in 687. Het laatste visioen vóór hem is bij Gregorius den Groote opgeteekend, die in 604 overleed. Tusschen die twee visioenen ligt dus drie kwart of een gansche eeuw. Hoe kan in de zevende eeuw de kennis van zulke litteratuur als Gregorius' *Dialogen* levend gebleven en van het Zuiden naar Northumberland gedragen zijn? Nog eens: alleen door bemiddeling van Ierland. Geen wonder dus, dat het eerste visioen na Gregorius bij een Ier vermeld wordt, en dat kort daarop van een ander visioen sprake is in het onder Ierschen cultuurinvloed staande Northumberland, nabij het Keltische klooster Maelros. Inderdaad was Ierland de brug, waarlangs de visioenenlitteratuur de westersche menschheid bereikte, en dat we geen tastbaarder bewijs van die waarheid bezitten, is eenvoudig een gevolg van de verwoestingen, aangericht door de Noormannen, die zoo ontzaglijk veel schoone Iersche cultuur verloren deden gaan.

Het wordt nu ook begrijpelijk, hoe na de schilderijen van hemel en hel, door Furseus en Drythelm gegeven, een aanzienlijke reeks van visioenen volgt, welke Endepols en Verdeyen met den naam 'Karolingische visioenen' bestempelen. Immers men kent de beteekenis der Iersche monniken voor de cultuur aan de hoven der Karolingische vorsten. Zij zullen het hunne ertoe bijgedragen hebben, om de uit Gregorius en Beda bekende visionnaire litteratuur geliefd te maken en ter navolging aan te bevelen. Die navolging intusschen leidde niet tot het ontstaan van een onafhankelijk letterkundig genre bij de Franken. De auteurs vermelden die Karolingische visioenen meer om hun theologisch dan om hun litterair belang. Het zijn dan ook niet deze visioenen, die in de latere Middeleeuwen in een poëtischen vorm tot in de volkstalen doordringen. Dan moet Ierland weer te hulp komen — Tondalus en Patricius bewijzen het —, en als iets het autochthone dezer eschatologische legenden op Ierschen bodem, tegenover het heterochthone op het Vasteland, bewijzen kan, dan is het ongetwijfeld dit. Dus ook na Furseus moet het visioen in Ierland in zwang gebleven zijn. Maar is de gaping tusschen Furseus (7e eeuw) en Tondalus of Patricius (12e eeuw) niet te groot? Geen beoefenaar der Keltische letteren zal die tusschenpoos van vijf eeuwen als een onoverbrugbare kloof beschouwen. In de 8e eeuw betraden de Noormannen voor het eerst den Ierschen bodem en tot de 11e eeuw zijn

zij daar met afwisselend geluk overheerschers geweest. Vooral in de eerste periode van hun heerschappij hebben zij verwoest, wat zij maar konden. Kloosters werden met den grond gelijk gemaakt, geloovigen werden gedood, kunstschaten vernield. Op een hoogst enkele uitzondering na is ons geen handschrift uit dien bangen tijd bewaard. En toch, zoodra beschaving en geleerdheid zich weer veilig weten, richten zij zich weer op; dan blijken de overleveringen van vroeger eeuwen nog niet vergeten te zijn. Wanneer wij dus eerst in de 12e eeuw weer eschatologische legenden van hooge waarde en van fijne uitwerking aantreffen, kan er geen twijfel bestaan, of ook in den Noormannentijd kenden de Ieren het visioen even goed als vóór en na dien. Een gelukkig toeval geeft ons bovendien een bewijs in handen voor de juistheid dezer theorie. Ik bedoel het reeds genoemde *Visioen van Adamnán*, dat, hoezeer ook in verband gebracht met een heilige uit de 7e en 8e eeuw, uit de 10e of 11e eeuw stammen moet, en derhalve als de zoozeer gewenschte brug tusschen Furseus en Tondalus dienen kan. Ook dat visioen is er een dat een hooge litteraire volmaaktheid vertoont, en mede om die reden slechts een der verdere schakels uit een ontwikkelingsreeks kan zijn, waarvan de overige door historische omstandigheden aan onze blikken onttrokken worden.

Is het visioen dus naar zijn oorsprong niet als een Iersche genre te beschouwen, de groote betekenis van Ierland voor zijn latere ontwikkeling is niet te miskennen. De traditie van de oudste christelijke visioenen en van Gregorius tot Furseus voort te zetten, en van daar over Adamnán tot Tondalus en ridder Owein, dat is het werk der Iersche monniken geweest. Op verschillende punten richt zich uit dien stam een tak oostwaarts naar Engeland en het Vasteland: Beda (Drythelm), de Karolingen, en de vele versies van de beide door Endepols en Verdeyen behandelde legenden. Maar de wortels en de stam staan onwrikbaar in Ierland vast. De vraag rijst dan ook van zelf, wat deze loot uit Egypte en Syrië zoo welig in Europa's meest westelijk eiland tieren deed.

Men kan deze vraag ook in concreter vorm stellen, en dat is ook vaak genoeg geschied: in hoeverre hangen de Iersche christelijke visioenen samen met de nationale Iersche letterkunde? Ook de schrijvers van het werk, dat de aanleiding tot dit opstel werd, openen hun Inleiding met een hoofdstuk over „het Visioen bij de Ieren”. Zij spreken daarin over de *Imrama* of *Zeereizen*, een in de oude Iersche letterkunde geliefd genre, waarin de wonderlijkste avonturen werden verteld, meestal van een held, die zich met enkele makkers op goed geluk in een bootje aan de ongewisse baren had toevertrouwd. Op die tochten bereikten de zeevaarders, naar de verhalen luiden, vele wonderbaarlijke eilanden, waar zij niet altijd menschelijke bewoners aantroffen, maar wél heerlijk eten en drinken en andere schoone en ongehoofelijke zaken; bovennatuurlijke wezens, vooral in de gedaante van vogels, zagen zij er vaak, en door dat alles verplaatsen deze *Imrama* ons in een waar wonderland. Ook deze litteratuur is visionnair, en het ligt voor de hand, verband tusschen haar en de Iersche christelijke visioenen te zoeken. De aard van dit verband evenwel kan eerst vastgesteld worden door een nauwkeurig onderzoek der Iersche teksten. Men kan daarover het een en

ander nalezen bij Alfred Nutt¹⁾ en bij Heinrich Zimmer²⁾, maar eerstgenoemde schrijver beschouwt de oudere Iersche litteratuur te zeer als een onverbreekbaar geheel, zonder met haar historische ontwikkeling rekening te houden, terwijl laatstgenoemde door zijn voorliefde voor stoute combinaties wel eens te veel de vlakke paden der werkelijkheid uit het oog verliest. Een nieuw onderzoek der feiten heeft dan ook wel reden van bestaan.

Was er een „Celtic otherworld”, gelijk vele schrijvers gewild hebben, en zoo ja, waar dachten de heidensche Kelten zich die, en hoe zag zij er uit? Was het een land der dooden of een geestenwereld? Vertoonde zij overeenkomst met de zoo even genoemde wonderbaarlijke eilanden der *Imrama*? De negentiende eeuw meende met kinderlijk optimisme dergelijke vragen te kunnen beantwoorden, vragen, die zelve wellicht even kinderlijk zijn. De romantische gedachte gaf die vragen in, en het wetenschappelijk zelfvertrouwen loste de moeilijkheden op. Maar beide vergaten, dat de voorstellingen over het hiernamaals bij alle individuen van een volk meestal slechts in enkele hoofdtrekken overeenstemmen, en dat wij, waar wij onze kennis uit de litteraire overlevering moeten afleiden, slechts de persoonlijke denkbeelden van persoonlijke dichters of schrijvers leeren kennen. Wij kunnen dus nooit veel meer zeggen dan: bij dezen dichter wordt het zus verteld, bij dien schrijver zóó. Vinden wij overeenstemmingen, dan blijft het te onderzoeken, of wij met oorspronkelijke verwantschap of met overname te doen hebben. Slechts in het eerste geval is een algemeener gevolgtrekking geoorloofd. En dan blijft nog de vraag over, of we een werk als het kind van geloovigen zin of van scheppende en spelende fantasie op te vatten hebben.

In de drassige weiden van Wales ziet men somtijds zwarte kringen in het gras. Het volksgeloof wil, dat wie binnen zoo'n kring komt, in de macht der *tylwyth teg* („de schoone huishouding”, de elven) geraakt, en door hen medegenomen wordt. Dat is Keltisch volksgeloof van heden, en van de oudste tijden. In Ierland denkt men zich die elven of *sídhe* (spr. als Engelsch *shée*) bij voorkeur in grasheuvels (*dún*). Hoe het er daarbinnen uitziet, zal degene die ooit door de *sídhe* meegelokt werd, niet licht aan een vreemdeling vertellen. Gelukkig heeft deze dan de oude litteratuur, waar hij het nalezen kan.

Immers dit is de oudste vorm, waarin de Andere Wereld in de Iersche verhalen voorgesteld wordt: de burcht der *sídhe* in een grasheuvel. Er kan niet genoeg de nadruk op gelegd worden, dat men de Iersche letterkunde historisch te beschouwen heeft, ten gevolge waarvan de voorstellingen der verschillende historische lagen scherp van elkander te scheiden zijn. De sagen van den oudsten epischen cyclus, den Ulster-cyclus³⁾, kennen slechts dezen vorm van Andere Wereld. Zij ligt dus niet op een eiland, ook niet in een land der fantasie, neen zij ligt midden in het land der menschen, is altijd bij de hand en toch weer altijd onzichtbaar. Een mensch kan geroepen worden er binnen te treden, de *sídhe* kunnen invloed op zijn leven uitoefenen, hun

¹⁾ *The Voyage of Bran*, Londen 1895.

²⁾ *Keltische Beiträge*, II, in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, dl. XXXIII.

³⁾ Ik verwijs hier eens vooral naar mijn *Inleiding tot de Keltische Taal- en Letterkunde*, waar men verdere bijzonderheden vindt.

vrouwen kunnen hem tot liefde bewegen en tot strijd aanwakkeren, maar een oogenblik later staat hij weer te midden der zijnen, zonder een reis te hebben afgelegd. Zelfs is de *dún* er niet altijd noodzakelijk bij, en dan ontbreekt iedere beschrijving van deze feeënwereld. Zoo bijvoorbeeld in *Het Ziekbed van Cúchulinn (Serglige Conculaind)*. Cúchulinn heeft twee vogels met een steen uit zijn slinger gewond. In zijn slaap ziet hij twee vrouwen op hem afkomen, die hem kwetsen. Ontwaakt, is hij ziek en krachteloos. Na een jaar tijds komt een der *sídhe* hem roepen. Cúchulinn zendt zijn wagenmenner Lóg vooruit, om te zien wat dat beduidt, en door diens berichten voelt hij zich reeds sterker worden. Ten slotte gaat hij zelf naar de *sídhe*, en voor een hunner vrouwen, Fand, vat hij liefde op. Hij herwint bij haar zijn kracht, en hij verslaat drie tegenstanders voor haar. Nog blijft hij, totdat Emer, zijn aardsche vrouw, met haar volgelingen hem terugroept. Treurend blijft Fand achter, doch de held keert onder de menschen terug, om verdere groote daden te bedrijven.

Een beschrijving van het feeënland komt in dit verhaal niet voor. Men krijgt den indruk, dat de dichter zich geen afzonderlijk land heeft voorgesteld, doch veeleer een feeënwereld op aarde, waar de mensch door den wil der *sídhe* heengetrokken wordt. Hetzelfde geldt van een andere sage, die ook tot den Ulstercyclus behoort, het *Avontuur van Néra (Echtra Nérai)*. De held van het verhaal, Nera, heeft op Mei-avond de koningsburcht van Connacht verlaten en is bij de *sídhe* terechtgekomen. Daar krijgt hij een vrouw, Bé Aingen, die hem een zoon baart. Intusschen keert Néra tot de menschen terug, en de Connachters besluiten den burcht der *sídhe* te verwoesten. Den eersten keer komen zij te laat — want slechts op Mei-avond is de *dún* geopend —, doch na een jaar gelukt het hun. Néra, die het eerst naar binnen was gegaan, om zijn vrouw en zoon vóór de verwoesting te redden, is nooit meer voor den dag gekomen.

Ook dit verhaaltje is teekenend voor de oudste opvattingen, die de Iersche letterkunde van de Andere Wereld te zien geeft. Nog andere sagen, zooals het *Vrijen om Etán (Tochmarc Etáine)*, zouden aan te halen zijn, die verwante denkbeelden laten zien. Wij zijn hier in den echt heidenschen tijd en wij vinden hier overblijfselen van zeer oude godsdienstige voorstellingen. Onder de *sídhe* leven geen goden, doch uitsluitend wezens van de „lagere mythologie”, zooals de elven, wanen en dwergen der Germanen. De mensch wordt door hen uit de dagelijksche wereld weggelokt, hij wordt tot liefde bewogen, en is tijdelijk of voorgoed voor de menschen verloren. Uiterlijke beschrijvingen van de plaats, waar hij heen gevoerd wordt, komen daarbij niet voor.

Er bestaat ook een jongere vorm van verhalen, die op de Andere Wereld betrekking hebben, maar toch nog grootendeels heidensch. Deze verhalen behooren niet meer tot den Ulstercyclus, doch tot den jongeren sagenkring, den Finncyclus. Men kan mutatis mutandis de onderlinge verhouding dezer twee sagenkringen eenigszins vergelijken bij die van de Frankische en de Britsche romans. Hier zachtheid en verfijning, ginds ruwheid en oertoestan-den, hier zin voor het lyrisch-picturale, ginds neiging tot het episch-architectonische. Al ligt de oorsprong van beide wellicht naar den tijd niet zoo

ver uiteen, de bloeiperiode der twee is een geheel andere geweest, en de latere eeuw kenmerkt zich door een beschaafder maar ook minder gezonden smaak. Voor de behoeften van een meer gecompliceerden tijdgeest was het niet langer voldoende, van een feeënland te spreken, waarvan de ligging niet eens aan te wijzen was. Daaraan mocht de mindere man nog gelooven, deze mocht nog met angst den grasheuvel benaderen, voor den smaak van koningen, die den Gallischen wijn uit gouden bekers dronken, bleek dat wel al te simpel. Men schept zich dus een wonderland, dat buiten deze gewone wereld ligt, en de vertellers grijpen de nieuwe stof dankbaar aan, om er hun fantastische beschrijvingskunst aan te oefenen.

Het dichtst bij de oudere voorstelling staan nog die verhalen, waarin het wonderland niet als eiland gedacht is. Zoo bijvoorbeeld de *Waanzin van den Reus (Baile an Scáil)*. Koning Conn wordt door een ruiter in een nevel meegevoerd. Hij komt in een schoone vlakte, waarin hij een koninklijke burcht ontwaart met een gouden boom ervóór. Daarbij ziet hij ook een prachtig huis met bronzen dakbalk. In het huis zit een jonkvrouw, die in gouden bekers en vaten de heerlijkste spijzen en dranken uitdeelt. En ook ziet Conn daar den reeds lang gestorven ¹⁾ Lug, zoon van Edlenn mac Tigernmais, die den koning zijn toekomst voorspelt.

In dezelfde sfeer speelt het verhaal *Cormac's Avontuur in het Land van Belofte (Echtra Cormaic i Tír Tairngire)*. Deze Cormac is de kleinzoon van Conn, den held van het zooveen genoemde verhaal. Ook hem verschijnt een man in een nevel, die hem een zilveren tak met gouden appels voorhoudt; als hij dien tak schudt, valt alles in slaap. Om dien tak te krijgen, moet Cormac achtereenvolgens zijn dochter, zijn zoon en zijn vrouw in ruil geven. De laatste kan hij echter niet missen. Hij volgt haar en komt in een vlakte, waar hij binnen een bronzen muur een huis van zilver ziet liggen. Ook ziet hij een bron, waaruit vijf rivieren stroomen, en nog veel meer schoons. Dit is *Tír Tairngire* (het Land van Belofte). In een paleis ontmoet hij twee andere mensen en den god Manannan mac Lir. Alle vier vertellen zij elkander een verhaal, en als belooning voor het zijne geeft Manannan aan Cormac zijn gezin terug, en ook schenkt hij hem een wonderdadigen beker, waarmee hij naar Tara terugkeert.

De vlakte, waar Cormac aanlandde, zal wel dezelfde geweest zijn, waar ook Conn geweest was. De schoonheden daarvan worden in kleuren en geuren beschreven, de Iersche smaak voor goud en zilver wordt rijkelijk bevredigd, en wij wanen ons in een echt sprookjesland. Het is echter ook een godenland, want zoowel Conn als Cormac treffen er een wezen aan, dat tot den Keltischen Olympus behoorde (Lug en Manannan mac Lir). Toch zijn ook christelijke trekken niet te miskennen. Het zilveren huis draagt witte vleugels, en de bron, waaruit vijf rivieren stroomen, roept sterk de herinnering wakker aan voorstellingen omtrent het aardse Paradijs. Eindelijk is de naam van het heerlijke land, *Tír Tairngire*, letterlijk vertaald naar *terra repromissionis* (Hebr. XI, 9), niet heidensch. Ook hieruit blijkt dus, dat

---

¹⁾ Toch moet men zich deze vlakte niet als een doodenrijk denken. Veeleer heeft men het zóó op te vatten, dat de *síde* dezen Lug voorgoed tot zich genomen hadden.

deze litteratuur jonger is. Niet in alle verhalen echter, die tot deze groep behooren, is christelijke invloed zoo duidelijk te herkennen. Men vergelijke slechts de volgende sagen, die tegenover de avonturen van Conn en Cormac dit gemeen hebben, dat ze het heerlijke land op een eiland zoeken.

De *Echtra Airt meic Cuind* (*Avontuur van Art zoon van Conn*) behoort tot denzelfden cyclus als *Baile an Scáil* en *Echtra Cormaic i Tír Tairngire*. Dit verhaal bevat een kern vol heidensche voorstellingen, al heeft het nog enkele christelijke motieven opgenomen, waartoe reeds het meer besproken gebruik van den term *Tír Tairngire* behoort. Koning Conn heeft zijn vrouw verloren. Hij zit haar op Dún Edair (de tegenwoordige Hill of Howth) te beweenen, als een wonderschoone vrouw in een bootje het land nadert. Het is Bécuma Blankhuid, die door de goden (*Tuatha Dé Danann*) uit het Land van het Belofte verdreven is. Zij schenkt Conn haar liefde en dwingt hem zijn zoon Art uit Tara te verbannen. De *Tuatha Dé Danann* straffen Ierland met misoogst, omdat de zondige Bécuma er opgenomen is, en volgens de druïden is het land alleen te redden, als het bloed van den zoon van een zondeloos paar met den grond vermengd wordt¹⁾. Conn laat de regeering over aan den inmiddels teruggekeerden Art, en gaat zelf zoeken. In een bootje landt hij aan op een heerlijk eiland, welks wonderen in kleuren en geuren beschreven worden en waar hij het heerlijkste eten en drinken krijgt. Den zoon van het koningspaar neemt hij mede naar zijn hof te Tara, doch het dooden van den knaap wordt voorkomen, daar door toedoen zijner goddelijke moeder op het uiterste oogenblik een koe in zijn plaats gesteld wordt.

In het tweede gedeelte vernemen wij, hoe Bécuma en Art tezamen schaak spelen. Om beurten verliezen zij en moeten dan voor de tegenpartij velerlei moeilijke werken volbrengen. Zoo trekt Art door wonderbaarlijke zeeën en landen om de schoone Delbchoem, dochter van Morgan, te zoeken. Hij vecht tegen zeemonsters en heksen, bij een ijsrivier met een smalle brug erover verslaat hij een reus, en eindelijk velt hij Morgan zelf. Dan brengt hij Delbchoem naar Ierland en Bécuma verdwijnt voorgoed.

Het sprookje, de godensage en christelijke voorstellingen loopen in zulk een verhaal dooreen. Een zuiverder sprookje heeft men in het verhaal *Imram Brain maic Febail acus a Echtra* (*De Zweeftocht van Bran zoon van Febail en zijn avontuur*)²⁾. Bran hoort heerlijke muziek en valt in slaap. Ontwakend ziet hij een zilveren tak met witte bloesems. Dien raapt hij op, en dan verschijnt hem een wonderschoone vrouw, die in een strophisch gedicht haar land bezingt. Bran volgt haar. Op zee treffen zij den god Manannan mac Lir, die ook strophen voor hen zingt. Dan komen zij in *Inis Subai* (Het Eiland van Geluk), waar een van Bran's gezellen achterblijft. Zelf vaart Bran voort, tot hij *Tír na mBan* (het Land der Vrouwen) bereikt, waar hij met zijn gezellen een jaar blijft. Dat meenden zij althans; in werkelijkheid moet het veel langer geweest zijn. Want teruggekeerd naar Ierland, springt

¹⁾ Een der vele gevallen, waarin motieven uit de Finnsage aan de Graalsage doen denken.

²⁾ Uitgegeven door K. Meyer in *The Voyage of Bran*, met een geleerde verhandeling van A. Nutt. Dit werk is vol belangrijke denkbeelden, doch men moet het voorzichtig gebruiken.

een van de mannen aan land en wordt onmiddellijk tot asch. Bran zelf vertelde zijn avonturen en is sindsdien nooit weergezien.

Van de zijnen weggelokt werd volgens de *Echtra Connla* (*Avontuur van Connla*) ook Connla de Roode, zoon van Conn Céctach. Dezen naderde een vrouw uit de Landen der Levenden (*a tírib beō*), die hem wilde meevoeren. Doch Connla liet door zijn druïde Corán een tooverspreuk tegen haar uitspreken. Nu verdween zij, maar Connla wierp zij een appel toe, waarvan hij steeds eten kon, zonder dat de appel verminderde. Connla echter bleef naar de fee verlangen, en toen zij weer verscheen, lokte zij hem mede in haar glazen boot. Hij sprong van de zijnen weg en is nooit teruggekeerd.

Het is duidelijk, hoe de overgang in de opvattingen omtrent de Andere Wereld van den Ulstercyclus¹⁾ op die van den Finncyclus in zijn werk gegaan is. Eerst was die wereld nog niet gelocaliseerd en maakte men er zich nog geen voorstellingen van. Zij lag midden tusschen de woningen der menschen, doch alleen wie geroepen was mocht haar waarnemen. Voor het meer ontwikkelde denken van latere geslachten was deze voorstelling te eenvoudig. De Andere Wereld moest *ergens* liggen, men bereikte haar in een nevel, zij is schitterend van goud en zilver, en de heerlijkste spijsen en dranken zijn er te vinden. Nog een stap verder ging de verbeelding, toen zij eilanden schiep, waar het heerlijke land te zoeken was. Of eigenlijk behoefde zij die eilanden niet meer te scheppen. Want in de sprookjes waren zij reeds lang bekend. Alle volken, die de zee kennen, hebben zich fantazieën gemaakt van gelukzalige eilanden, waar hetzij de zielen der afgestorvenen voortleefden, hetzij een wonderbaarlijk geslacht van onsterfelijken in vreugde en muziek zijn dagen sleet. Onder de Ieren, zeevaarders als zij waren, zijn ongetwijfeld dergelijke sprookjes in omloop geweest, en men bracht die nu als van zelf in verband met de religieuze voorstelling omtrent de Andere Wereld. Dat dit in een veel lateren tijd geschiedde dan waarin de Ulsterverhalen ontstonden, valt onmiddellijk in het oog. Hoe is de litteraire smaak niet verijnd! Men schept behagen in wonderverhalen, in schitterende beschrijvingen, in het zachte en gevoelige. Het Christendom heeft op de gemoederen reeds zijn invloed doen gelden. Ethische gedachten zijn ontwaakt. Men mist echter ook de naïviteit van vroeger eeuwen, toen de mensch zich de Andere Wereld nog midden in het bestaan van ieder dag denken kon. Aan den dichter thans de taak, om de ontoereikende verbeeldingskracht te hulp te komen, een taak, waarvan hij zich met vreugde kwijt.

Tegelijkertijd dat christelijke invloeden zich op de voorstellingen omtrent de heidensche Andere Wereld lieten gelden, ontstond ook de zuiver christelijk eschatologische litteratuur in Ierland. Dit genre is natuurlijk een ent van vreemden stam. Het *Scél Láí Bratha* (*Verhaal van den Oordeelsdag*) is er het meest typische voorbeeld van. De schrijver noemt ons alleen zijn bijbelsche bronnen: Matthaeus en David. Ongetwijfeld heeft hij echter in hoofd-

¹⁾ Eén verhaal in den Ulstercyclus komt de opvattingen van den Finncyclus vrij nabij. Het is *Longes mac n Duil Dermait* (*De verbanning der Zonen van Dóel Dermait*). Dit verhaal is echter niet een der oude Ulsterteksten.

zaak uit oude christelijke geschriften geput. Het verhaal bevat een uitvoerige beschrijving van de hel en den hemel. Men kent dit soort van beschrijving ook uit enkele Iersche heiligenlevens, zooals dat van Brendanus. Het is een rhetorisch kunststukje, bestaande uit korte zinnen, vol rhythm en allitteraties. Wij weten, dat Ierland zijn rhythm en allitteraties aan de Gallische rhetorenscholen ontleende, en de veronderstelling ligt dus voor de hand, dat het geheele genre der beschrijvingen van hemel en hel van daar stamt. In ieder geval bood de Iersche litteratuur zelve niets, dat als voorbeeld dienen kon. Uit hetgeen over de heidensch-Iersche Andere Wereld gezegd is bleek reeds, dat deze uitsluitend als een „happy otherworld” gedacht werd; een oord van kwellingen kende men niet. De beschrijving van de hel in het *Scél Láí Bratha* moet dus stellig aan een Latijnsch (of Grieksch) voorbeeld ontleend zijn. Dat brengt van zelf mede, dat zulks ook met de beschrijving van den hemel, die met die der hel volkomen parallel loopt, het geval was. Al is het *Scél Láí Bratha* dan ook zelf niet een overoude tekst¹⁾, het vertegenwoordigt een letterkundig genre, dat ongetwijfeld zeer oud is; want het moet in den tijd der Gallische rhetorenscholen in Ierland geïmporteerd zijn.

Nog één groep verhalen omtrent de Andere Wereld – en wel de allerjongste – moet behandeld worden. Het zijn de eigenlijke *Imrama* of *Zwerftochten* (afgezien alleen van den reeds besproken *Imram Brain maic Febail*), voornamelijk vertegenwoordigd door de *Zwerftochten van Máildún*, die van *Snédgus en Mac Riagla* en die der *Uí Corra*. De Latijnsche *Navigatio Brendani* kan hier als vierde naast geplaatst worden. Deze verhalen hebben met het *Scél Láí Bratha* gemeen, dat ze in hun wezen christelijk zijn. Terwijl in de *Echtra's* uit den Finncycclus slechts enkele christelijke invloeden aan te toonen waren, die evenwel den heidenschen kern niet aantastten, is hier, ondanks heidensche en romantische trekken, de strekking zuiver christelijk geworden. Dat bewijst juist, dat we hier met de jongste groep dezer verhalen te doen hebben.

Van de drie genoemde *Imrama* is die van *Máildún* de oudste; de beide andere staan onder invloed ervan. Ook is dit het verhaal, waar de christelijke bedoeling het minst duidelijk uit spreekt. Máildún voer uit om den moordenaar zijns vaders te zoeken. Hij kwam op tallooze wonderbaarlijke eilanden, en zag op zee de vreemdste zaken. Met zijn makkers ziet hij eilanden met reusachtige mieren, met vechtende paarden, met zwijnen, met razende smeden, en nog veel meer. Maar ook ziet hij een eenzamen pelgrim op een eiland, dien God daar tot den oordeelsdag bewaart, en hij ziet zingende vogels, die de zielen van menschen zijn. En de thuiskomst van Máildún na zijn bezoek bij den kluizenaar van Torach draagt een onmiskenbaar christelijk karakter. Nog duidelijker komt dat karakter uit in den *Zwerftocht van Snédgus en Mac Riagla*, die ook monsters ontmoeten, als menschen met katten- en hondenkoppen, maar die hiérin klaarblijkelijk verdoemde zielen te zien hebben. En de *Uí Corra* aanschouwen op hun dwaaltochten zelfs helsche martelingen, even goed als de hemelsche gelukzaligheid.

¹⁾ Ik schat het niet ouder dan de 11e eeuw.

De dichter van den *Imram Máildúin* zal bij de samenstelling van zijn wonderverhaal wel aan de Odyssea gedacht hebben. Het is ook niet onmogelijk, dat er verder nog klassieke motieven in zijn werk voorkomen ¹⁾. Toch behoort de *Imram Máildúin* thuis bij de echt Iersche wonderbaarlijke zee-vaarten, waarvan wij in de *Echtra's* der Finnsage lezen. Het onderscheid is alleen dit, dat de aloude sprookjesmotieven thans een christelijke beteekenis hebben gekregen. De *imrama* werden daardoor nog niet onmiddellijk tot christelijk-eschatologische legenden. Die overgang kon eerst langzamerhand geschieden. Zij bleven tot vermaak, niet tot stichting, bestemd. Zij geven ons echter een ander beeld van menselijke cultuur, dan wij in de Finnsage aantreffen. Werd de Andere Wereld daar nog als een voor de fantasie werkelijk bestaand heerlijk en gelukkig land beschouwd, thans dient zij slechts om opeenstapelingen van ongeloofelijke en wonderbaarlijke zaken mogelijk te maken, waarin alleen de christelijke verklaring een dieperen zin brengen kan.

Keeren wij thans tot de visioenen terug. De Iersche litteratuur over de Andere Wereld werd boven in vier groepen verdeeld:

10. de oudste: de *Sídhe*, wezens der lagere mythologie, die den mensch tot liefde verlokken. Geen localiseering, geen beschrijving. (Ulstersage).
20. een jonger cultuurstadium: de *Tuatha Dé Danann*, de goden of wezens der hoogere mythologie. Ook hier wordt de mensch tot liefde verlokt. Localiseering op een vlakte of een eiland. Veel beschrijvingen. Sprookjesmotieven. Enkele christelijke invloeden. (Finnsage).
30. christelijke eschatologie, onder invloed van classiek-christelijke litteratuur en rhetoriek. (*Scél Láí Bratha*).
40. christelijke *imrama*. Voortzetting van groep 20, doch het christelijk element wordt gaandeweg overwegend. Daarnaast classieke sprookjesmotieven. Eschatologie. (*Imram Máildúin*, enz.)

De vraag is thans: welke positie nemen de Iersche visioenen onder deze vier groepen in? In het algemeen moeten zij natuurlijk tot de derde groep gerekend worden. Immers zij zijn van zuiver christelijken oorsprong, terwijl de drie andere groepen letterkundige genres vertegenwoordigen, waarin alleen in meerdere of mindere mate christelijke elementen binnen de heidensche omlijsting gedrongen zijn. Het karakter der visioenen is, evenals dat van *Scél Láí Bratha*, eschatologisch; het eenige verschil is, dat in laatstgenoemen tekst de gebeurtenissen van het Laatste Oordeel op homiletische wijze verhaald worden, terwijl ginds de visionnaire vorm gekozen is, om de folteringen der hel en de belooningen des hemels in beeld te brengen. Deze vorm echter — wij zagen het reeds — moet door de eerste predikers der christelijke leer in Ierland bekend gemaakt zijn. Men zou zich dus kunnen afvragen, of het niet juister zou zijn, de Iersche christelijke visioenen geheel van de *Imrama* te scheiden, en ze te beschouwen als een genre, dat in geen deele onder nationaal-Iersche invloeden staat. Zij, die deze vraag bevestigend zouden willen beantwoorden, vinden een sterken steun in het volgende. De christelijke eschatologie kent een hemel voor de goeden en

¹⁾ Dit betoegt Wh. Stokes, *Revue Celtique*, IX, 449.

een hel voor de kwaden. Het is onverschillig, of hier, gelijk in het *Scél Láí Bratha* geschiedt, nog een verder onderscheid tusschen *boni valde* en *boni sed non valde*, tusschen *mali valde* en *mali sed non valde* gemaakt wordt, de hoofdonterscheiding tusschen een oord van vreugde en een van kwellingen is overal aanwezig. In de heidensche Iersche litteratuur is dat echter niet het geval. Daar is nooit ofte nimmer van een hel sprake. Ja, wij kunnen nog verder gaan en zeggen, dat de Iersche 'otherworld'-litteratuur geen doodenrijk kent. Er zijn bewijzen aan te voeren, dat de heidensche Ieren zouden geloofd hebben aan een voortleven der ziel na den dood in een ander lichaam, doch van een voortbestaan der ziel zonder aardsch omhulsel, in een andere wereld, daarvan is in de Iersche verhalen geen spoor te ontdekken. De Iersche Andere Wereld wordt bewoond door bovenmenschenlijke wezens, en de sterveling, die er mag binnentreden, kan ook weer in levenden lijve tot de menschen terugkeeren. In de oudste bronnen draagt die Andere Wereld nog niet het karakter van een gelukzalig land; de schrijvers achten het niet eens de moeite waard ons mede te deelen, hoe zij er uitziet. Een later eeuw evenwel komt de verbeelding te hulp door te verhalen van gouden woningen met zilveren daken, van heerlijke spijzen en bedwelmende dranken. Het is dus slechts een land van genietingen, waar wij van lezen, nooit een oord van lijden en kastijding. En al bestaat derhalve de mogelijkheid, dat de christelijk-Iersche litteratuur voor haar voorstellingen aangaande den Hemel het een en ander aan die omtrent de heidensche Andere Wereld ontleend zou hebben, voor de schildering van de Hel kon zij niets aan de heidensche verhalen ontleenen, aangezien elke voorstelling, welke die der christelijke Hel nabij kwam, aan het Iersche heidendom vreemd was. Wat de Iersche visioenen van de Hel mededeelen, moet uitsluitend op christelijke bronnen berusten. Zou dat dan met de voorstellingen omtrent den Hemel, die met die van de Hel nagenoeg parallel loopen, niet het geval zijn?

Men ziet, welke sterke bewijsgronden aan te voeren zijn, om de visioenen geheel van de heidensche verhalen te scheiden. Toch heeft niemand dat tot dusverre aangedurfd, en ook Endepols en Verdeyen leiden hun werk in met een uiteenzetting over de *Imrama*. Natuurlijk kan men de beteekenis der heidensche letterkunde voor de latere christelijke overschatten. Directe invloed van het heidensche *Mag Mell* of de *Zalige Vlakte*¹⁾ op den Iersch-christelijken Hemel der visioenen is nergens aan te toonen. Ik bedoel hiermede, dat directe ontleening van motieven niet voorkomt. Wat de beschrijving van den Hemel aangaat, zooals wij die in de visioenen vinden, deze berust evenzeer als die der Hel op hetgeen de oudere christelijke bronnen verhaalden. Maar er bestaat ook nog de mogelijkheid van een ander verband dan dat van ontleening, en hier heb ik het oog op een verband, dat tusschen de heidensche en de christelijke voorstellingen wel aanwezig schijnt te zijn.

Alle Iersche litteratuur over de Andere Wereld na den Ulstercyclus staat onder meer of minder sterke christelijke invloeden. Mochten deze in *Imram Brain maic Febail* wellicht nog niet te bespeuren zijn, in *Echtra Airt maic*

¹⁾ Niet *Honigylakte*, zooals Endepols en Verdeyen willen.

Cuind en Echtra Cormaic i Tir Tairngire waren zij onmogelijk te miskennen. De naam *Tir Tairngire* bewijst dat reeds In een latere groep van wonderverhalen, waartoe wij de *Zwerftochten van Máildúin, Snédgus en Mac Ríagla*, en de *Ul Corra* rekenden, treft men nog duidelijker een vermenging van heidensche en christelijke gedachten aan. Hoe jonger de tekst, hoe meer het christelijk element overweegt. Het was niet een opzettelijk kunstmiddel, wanneer de dichters dier *Imrama* deze twee heterogene elementen vereenigden. Integendeel, zij gaven daarmede den geest van hun tijd volkomen weer. Toen het Christendom binnenkwam, was het heidendom niet met één slag vernietigd. Vooral op punten, waar beide elkander schenen te raken, konden zij elkander slechts steunen en versterken. Dan droeg de christelijke leer ertoe bij, om de heidensche voorstellingen taaier te doen voortbestaan. Zulk een punt was nu juist het verblijf der zaligen na den dood. Hoe menige overeenkomst was er niet tusschen den christelijken Hemel en de heidensche *Mag Mell*! Schoone vlakten en gouden woningen vond men immers in beide! De geest der primitieve Iersche christenen was er niet op aangelegd, om het oude en het nieuwe geloof scherp van elkander te scheiden. Was het trouwens ook niet mogelijk, dat de oude leer reeds ten deele de waarheid had gezien, die de nieuwe in haar vollen glans deed uitstralen? Er ontstond in de geesten een contaminatie van *Mag Mell*, thans ook *Tir Tairngire* geheeten, en den Hemel. De *Imrama* bewijzen het. Maar zouden dan de visioenen niet een voortbrengsel dier zelfde geestelijke contaminatie zijn? Het kan moeilijk anders. En juist deze contaminatie van christelijke en heidensche gevoelens deed de visionnaire litteratuur in Ierland meer geliefd worden dan elders. Zij is het verband, dat tusschen de christelijke en de eigen letterkunde der Ieren bestaat. Zij deed een nieuwe sfeer ontstaan, die voor het vroege Iersche christendom kenmerkend is. De schrijver van het eerste Iersche visioen heeft ongetwijfeld in deze geestelijke atmosfeer geleefd. Wat hij in zijn visioen zag, was de Hemel, zooals de vroegste Iersche monniken zich dien dachten. Daar waren christelijke en heidensche elementen in. Zoo is het in de oudere visioenen. Langzamerhand echter versterkt zich, evenals in de *Imrama*, het christelijk element ten koste van het heidensche. Toen in de latere Middeleeuwen Tnuthgal (Tondalus) en ridder Owein hun visioenen hadden, zal de heidensche gedachte wel uitgestorven geweest zijn. In ieder geval benadeelde zij niet het christelijk karakter dier vromè Iersche droombeelden; anders toch zouden zij nooit een der meest geliefde onderwerpen in de litteratuur van gansch Europa geworden zijn. Hoe dat geschiedde, kan men nalezen in het bewonderenswaardige boek, dat tot het schrijven van dit opstel aanleiding gaf.

Rotterdam.

A. G. VAN HAMEL.

STOPWOORDEN.

Wanneer ik hier over stopwoorden spreek, heb ik in het bijzonder die woorden op het oog, die wij in de taal van het dagelijksche leven of aan het begin van een gesprek gebruiken, om gemakkelijker van wal te steken,