

HERMENEVS

2^e JAARGANG, AFL. 3 — 15 NOVEMBER 1929

Een dramatische geloofsbelijdenis

III.

4. *De achtergrond in de godsdienstgeschiedenis.*

Ten slotte nog een blik op den ruimsten achtergrond, dien van het religieuze leven der menschheid in zijn geheele uitgestrektheid. Staat EURIPIDES met zijn belijdenis van de stil-werkende natuurkracht, die naamloos en onbegrijpelijk alle menschelijke dingen terecht brengt, alleen, of is het religieuze denken vaker dezen zelfden weg gegaan ?

Het laatste is ongetwijfeld het geval. De gedachten, door Hekabe uitgesproken, zijn deels oeroud, deels modern, wortelen voor de helft in zeer primitieve gedachten, maar vooronderstellen voor de andere helft een rijpe en zelfs oververzadigde religieuze cultuur.

Wat de lucht, den wind, als wezen der dingen betreft, behoeven wij nauwelijks uitvoerig te zijn. De adem als levengevend element is uit duizend godsdiensthistorische voorbeelden bekend. Wij denken aan de historische plaats, Psalm 104 : 29, 30 :

Verbergt Gij Uw aangezicht, zij staan verschrikt,
Neemt Gij hun adem weg, zij sterven en keeren weder tot stof;
Zendt Gij Uwen adem uit, zij ontstaan —
Aldus vernieuwt Gij het gelaat des aardrijks.

En wij behoeven slechts even te herinneren aan Indië, waar de adem (Atman) het wezen aller dingen is en tevens 's menschen ziel, om te constateeren, dat DIOGENES en EURIPIDES niet alleen staan in hun speculatie. Een plaats als de volgende doet zelfs sterk aan ons gebed denken : „Die in de aarde rust en toch een andere is dan de aarde, van wien de aarde niets weet, wiens lichaam de aarde is, die de aarde regeert, dat is uw ziel, die van binnen regeert, de onsterfelijke”. (Brh. Up. 3, 7, 3) Of : „Onbewegelijk is het Eene en toch sneller dan de gedachte, ook de goden halen het niet in,

wanneer het voornitjlt. Stilstaand haalt het de andere renners in, dat doet in het (Eene) de adem van den wind (Atman)". (I' sa-Up. 4).

De laatste plaats brengt ons tevens tot het κέλευθος ἄψοφος van EURIPIDES' tekst. Het denkbeeld, dat alles in de wereld naar een vaste ordening geschiedt, en dat die orde goed is, komt bij vele volken voor. Ik denk aan den weg der goden in Indië, RTA, aan het iranische ASJA, MA-AT in Egypte, TAO in China.¹

Ik denk vooral aan de laatste voorstelling: de stille kracht, die zonder activiteit, toch alles tot stand en terecht brengt. „Het Tao is eeuwig zonder doen en toch zonder niet-doen,” „Het strijdt niet en weet te overwinnen; het spreekt niet en weet antwoord te vinden.” Het is ook naamloos: „Het Tao, dat genoemd kan worden is niet het eeuwige Tao. De naam, die kan worden uitgesproken, is niet de eeuwige naam.” Dat brengt ons tot het laatste punt: onbegrijpelijkheid en naamloosheid van het goddelijk wezen.

Dat men, sterk onder den indruk van de onuitsprekelijkheid van Gods grootheid, het niet waagt Hem een naam te geven, is een verschijnsel, dat relatief modem is. Primitief is het veeleer den godsnaam nauwkeurig te noemen als een middel om zich de goddelijke kracht toe te eigenen, dan wel hem te vermijden, uit vrees dat die kracht zal schaden of vernietigen. De heele godsdienstgeschiedenis is vol van gebruik en mij ding van den godsnaam.

Wordt echter de godsnaam gemeden uit een gevoel van Unzulanglichkeit, dan is dit een bewijs, dat men de heel primitieve naamsopvatting reeds achter den rug heeft en ook niet meer hecht aan de persoonlijkheid Gods. Het geheele O. en N. Testament, hoe zeer ook doordrongen van de onuitsprekelijke grootheid Gods, spreken steeds van de heerlijkheid van diens naam, zelfs van een naam boven allen naam, maar nimmer van zijn nameloosheid. Naam en persoon hangen eng samen.

Ik zet twee voorbeelden uit geheel verschillenden tijd naast elkaar: MAXIMUS van MADAUURA (± 390) acht, dat wij van „den hoogsten en eenigen God, zonder begin en zonder afstamming, zijn in deze wereld verspreide krachten aanroepen onder verschillende benoeming, *omdat wij zijn waren naam niet kennen*”.

En Joost van den Vondel:

¹ Verg. mijn „Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis,” 1934, blz. 24 v.v.

Alle Englekennis

En uytspraeck, zwack en onbequaem,
 Is maer ontheiliging en schennis;
 Want ieder draeght zijn eigen naem,
 Behalve ghij. Wie kan U noemen
 Bij Uwen naem ?

Sterker geaccentueerd wordt de naamloosheid, wanneer zij be-
 list verzet is tegen de persoonlijkheid, het anthropomorph karakter
 der goden, zooals bij AESCHYLUS en EURIPIDES, in Indië en China.

GOETHE geeft van deze gezindheid — uiterst religieus, maar tegen
 den persoonlijken God van het Christendom gericht — wel een zeer
 zuiver voorbeeld. Het fragment PROMETHEUS staat geheel in den
 toon der tegen de Olympiërs toornende tragici. Geen God, die het
 gebed hoort, die individueele bemoeienis met den mensch heeft,
 maar het hoogste wezen, dat naamloos is. Wij denken ook aan de
 KATECHISATIONSZENE :

Wer darf ihn nennen ?
 Und wer bekennen:
 Ich glaub ihn ?
 Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenns Glück ! Herz ! Liebe ! Gott!
 Ich habe keinen Namen
 Dafür ! Gefühl ist alles ;
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut.

Het is geen bekrompenheid van Gretchen, wanneer zij daarop
 antwoordt met het nuchtere :

Wenn mans so hort, möchts leidlich scheinen,
 Steht aber doch immer schief darum;
 Denn du hast kein Christentum.

Maar de oude GOETHE bevestigt — nuchter en wat moede —
 de inzichten van den jongen hemelbestormer: „Liebes Kind,
 was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen, und was
 wollen denn unsere enge Begriffe vom höchsten Wesen sagen !
 Wollte ich es, gleich einem Turken, mit hundert Namen nennen,
 so würde ich doch zu kurz kommen und im Vergleich so grenzenlo-

sei Eigenshaften noch nichts gesagt haben” (tot Eckermann 8 Maart 1831).

O. F. WALZEN heeft in een mooie studie (Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe, 1910) het nauwe verband aangetoond tusschen de KATECHISATIONSZENE en gedachten van ROUSSEAU. Inderdaad sluit de geloofsbelijdenis van den jongen Faust nauw aan bij de „Profession de Foi du Vicaire Savoyard” : „J’aperçois Dieu partout dans ses .oeuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu’il est, que est sa substance, il m’échappe”. . . .

Ook EURIPIDES wendt zich af van de het gebed verhoorende-of niet verhoorende-goden, gelijk GOETHE van den God van Lavater en Stilling. Hekabe vraagt aan haar God niets meer: ὡς ἐκείνισσας εὐχὰς θεῶν! Maar de parallel tusschen GOETHE en EURIPIDES zou niet volledig zijn, wanneer de eerste was blijven staan bij het rousseau’sche deïsme. Een diepe overtuiging van de eenheid van God en wereld draagt GOETHE’s wereldbeschouwing, gelijk die van ons gebed. Wij kunnen haar pantheïsme noemen, maar doen beter — ten slofte — het prachtige gedicht aan te halen, dat — bijna dadelijk aan GIORDANO BRUNO zich aansluitend (de Immenso 4, 15), een waardige parallel is van Hekabe’s gebed:

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse,
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.¹

Groningen.

G. VAN DER LEEUW.

¹ Aardig is, dat Euripides niet minder onpartijdigheid dan GOETHE aan den dag legt bij het parodieeren van de consequenties der eigen wereldbeschouwing. Naast GOETHE, Satyrus :

Mir geht in der Welt nichts über mich :
Denn Gott ist Gott, und ich bin ich,

staat EURIPIDES, Kuklops :

De aarde, of zij wil of niet, moèt my
Wat laten groeien voor de weide van mijn schapen.
Die offer ik aan niemand dan aan mijzelf, geen god,
Bn aan mijn buik, den grootsten aller goden ;
Want daaglijksch spijs en drank, dat is ons Zeus.

Over het karakter van Plato's mythen.¹

Plato is wijsgeer en theoloog. Als theoloog tracht hij te bepalen het wezen van god en goden en hun verhouding tot en verkeer met de menschen. Hij doet dit in mythen, die hij in zijn dialogen inlascht, onsystematisch en speelsch.

Wat is een mythe? Wat is de mythe bij Plato? De {mythe is de taal der religie, als deze zich uitspreekt in anthropomorphisch verhaal. Zij is door haar inhoud tevens de bodem der cultuur: natuurverklaring, historie, kunst, filosofie en religie in aanleg en aanvang. Langzamerhand maken al deze cultuurvormen zich van hun moeder, de mythe, los en gaan zich zelfstandig ontplooiën. De Grieksche natuurwetenschap ontstaat, wanneer men, niet meer tevreden met een verhaal over het begin in den tijd, gaat zoeken naar het beginsel, de wet der natuur. De kunst wordt vrij, wanneer zij het mythisch onderwerp beeldend gaat verwerken, wanneer zij het mythisch onderwerp tot aesthetischen inhoud maakt. Ook de Grieksche religie ontwikkelt zich in dezen zin. Zoowel de Reformatie der zesde, als de Verlichting der vijfde eeuw is een stap in de richting der bevrijding van het mythisch verhaal, dat niet meer klakkeloos wordt aanvaard. Een zuiverder godsbegrip, een zuiverder houding van den mensch tegenover het goddelijke wordt gezocht. De Dionysusdienst en de daarmee samenhangende Orphische mystiek brengen nieuwe, minder anthropomorphisch-gedachte goden. Xenophanes en Heraclitus pleiten tegen de menschengedaante der goden, omdat zij niet meer beantwoordt aan de nu ontdekte norm der heiligheid. De Verlichting der vijfde eeuw sluit hierbij aan. Als de Orphiek na de verdrijving der Pisistratiden aan invloed gaat inboeten, treedt een nieuwe macht op den voorgrond: de wetenschap, die niets aanvaardt, omdat het religieuze traditie of zedelijke, maatschappelijke of wetenschappelijke gewoonte is, maar alles aan een eigen, zelfstandige *κρίσις* onderwerpt. De dragers van dezen nieuwen geest, de sophisten, staan critisch tegenover de overgeleverde mythen. Als eenmaal *φύσις* en *θείσις* worden onderscheiden, is voor de mythe het gevaarlijke, critische en critieke moment gekomen. De Sophistiek gaat verder dan critiek. Zij komt tot

¹ Dit artikel is een gedeelte der Inleiding van een door Dr. E. Slijper en mij samengestelde bloemlezing uit Plato's mythen die binnenkort zal verschijnen. G.

scepsis. Zij beoordeelt en keurt de mythen niet alleen naar haar gehalte, doch verwerpt haar radicaal. Beteekent de Orphiek een verdieping en zuivering der mythe, de Sophistiek wijst op haar einde.

Hoe kan dan Plato nog mythen schrijven ? Dat hij dit doet is geen terugval, geen anachronisme, doch een herschepping der mythe.

Het was Socrates, die dit voorbereidde. Terwijl de aanvankelijk critische geest der Verlichting verzinkt in twijfel en cynisme, paart Socrates aan echt critisch denken een diep en krachtig religieus besef. Socrates is een hoogtepunt der Verlichting, evenals later Kant, doch evenals deze tevens de overwinning daarvan. De goden, die hij invoert, zijn niet meer de goden van den Olympus. Zijn ironie, zijn vraag naar zelfkennis, zelfbepaling, zelfwetgeving ondermijnt de zelfverzekerdheid der traditie — maar ook die der Verlichting zelf. Ondanks of misschien juist door zijn streng, methodisch, nuchter vragen, komt hij tot de positieve erkenning van het goddelijke, het *δαμόνιον*, van welks leiding hij zich bewust is.¹

Wat Socrates voorbereidt, wordt door Plato doorgevoerd. Ook Plato vraagt rekenschap van de religie en de mythe der voorvaderen. Ook voor het forum zijner critiek houdt de mythe geen stand. Tegen de opvatting, dat de „vrijheid” der goden bestaat in een makkelijk leven (*ἡεῖα ζῶοντες*), in een leven naar menschenlijke, al te menschenlijke wenschen, in een zich niet storen aan de geboden van zedelijkheid en heiligheid, verzet zich ook Plato. Hesiodus en Homerus worden van het programma geschrapt, als de opvoeding der *φύλακες* ter sprake komt, omdat zij onware en onzedelijke verhalen verzinnen.²

In Protagoras 316 D noemt Protagoras Homerus een sophist, wat volgens hem een compliment beteekent, doch door Plato in *malam partem* wordt opgevat.

Hoezeer ook Plato, als Socrates, een kind is van het rationalisme der sophistische verlichting, anderzijds is hij, als zijn leermeester, het einde van dien tijd. Ook Plato kent de persoonlijke *μανία* der religie, de *ἐνθουσιασμός*, die naar de natuur beschouwd een dwaasheid en een ergernis is. Hiervoor heeft het scepticisme der

¹ Apol. 31 C ; Theaet. 151 A.

² Respubl. 376 E—403 C ; men vergelijk ook 334 A en 598 D—607 B en vooral het eindoordeel over Homerus 606 B—607 B.

rationalisten te zwijgen. Terwijl echter Socrates niet verder gaat dan persoonlijke religieusiteit en vroomheid, is Plato bovendien nog de theoloog, die zijn religieuze belevingen tracht te kristalliseeren, te formuleeren, te objectiveeren, uit te spreken. Hij zoekt daarvoor een taal. De oude mythen kunnen, zooals zij hem gegeven zijn, niet meer dienen. Daarom scheidt hij ze om tot een nieuwe, eigen taal.

Twee dingen zijn hierbij van belang: 1°. dat hij de mythe als mythe vernietigt, maar haar als symbool herstelt; 2°. dat hij niet, als de radicale sophisten, breekt met alle traditie (radicalisme is altijd een omgekeerd en verkeerd dogmatisme), doch aanknoopt bij zijn religieuze voorgeschiedenis.

Hij herschept de mythe tot symbool. Want al lijken de platonische mythen op het eerste gezicht op godenverhalen, die op één lijn staan met de mythische verhalen (behalve dat zij van alle onzedelijke bijmengsels zijn gezuiverd), zij treden niet meer op als weergaven van in ruimte en tijd voorgevallen gebeurtenissen, doch fungeeren slechts als religieuze symbolen. Plato's mythengebruik is niet meer naïef en onbevangen. Hij heeft de mythe doorschouwd en doordacht. Zij is tot symbool geworden en dus — geen mythe meer. Zij is een verhaal — dat niets meer verhaalt. In deze symbolische functie echter is zij geheel autonoom. Even afkeerig als Plato is van de naïeve mythen van Homerus en Hesiodus, even wars is hij van de rationalistische mythenverklaring, die eigenlijk ook naïef is. Ἔμοι δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή, zegt Socrates in Phaedrus 229 E. Inderdaad zijn Plato's mythen niet letterlijk te nemen, zooals b.v. met de Politicus-mythe¹ vaak is gebeurd. Juist omdat Plato als filosoof zulk een nuchter en critisch denker is, begrijpt hij de grenzen der filosofie en der wetenschap en weet hij de mythe als taal der religie in haar autonome geldigheid te plaatsen. Wil hij over het goddelijke spreken, dan schiet de λόγος te kort en neemt hij met volle critische rekenschap zijn toevlucht tot de μῦθος. Want ook deze heeft haar logica, haar zin. Voor hen, die met middelen, die buiten de religie liggen (natuurwetenschappelijke of wijsgeerige begrippen) de mythe gaan interpreteren, is deze een scherts, een παιδία², waarnaar kinderen luisteren. Maar wie in het land der religie gaat om haar taal te verstaan, wie haar niet inter-

¹ 270 D en vlg.

² Politicus 268 D.

neert binnen zijn eigen gebied, zal de mythe beluisteren als een ernstig en „echt” verhaal (ἀληθινός λόγος). De mythe is bij Plato geen schepping der filosofie. Men moet de μανία van den θεοφιλῆς kennen, om haar te verstaan. Hier geldt niet de ἐπιστήμη, doch de πίστις, het πέπεισμαι van Phaedo 108 E.

Nog in ander opzicht heeft Plato de Sophistiek overwonnen: door zijn aanknoopen aan de religieuze traditie. Slechts enkele der mythen zijn zijn eigen schepping. Hij aanvaardt de erfenis der voorvaderen, niet door haar klakkeloos te incasseeren, maar door haar zich kritisch toe te eigenen. Altijd weer is het de erfenis van het verleden, die wordt opgenomen en omgevormd. De oude goden leven in de platonische mythen voort. De Homerische en Hesiodische goden zijn terug te vinden in de demonen van den Timaeus (40 D—41 B). Eros, bij Homerus als god onbekend, is in de Hesiodische theogonie de machtigste en schoonste der goden, een kosmische macht, die goden en wereld beheerscht. Zoo bezingt hem Agathon's dithyrambe¹.

In de Orphische theogonie is Eros (of Phanes) een gevleugelde god van het licht, in den nacht ontsproten uit het wereldei, de schepper en bezieler van het heelal en van het menschengeslacht. Op zijn gevleugeld-zijn zinspeelt b.v. Phaedrus 252 B.C.

Als Plato den gang der ziel beschrijft², knoopt hij aan bij de Orphische leerstellingen omtrent de zielsverhuizing en het hiernamaals, waarmee hij vooral vertrouwd raakte tijdens zijn reis in Zuid-Italië en zijn verkeer met de Pythagoreeërs, die de Orphische traditie streng bewaarden. Ook als hij in zijn mythen over den staat handelt, zijn het meestal de traditioneele mythen over een gouden eeuw, waarin de goden nog onmiddellijk met de menschen verkeerden³. Slechts de Atlantis-mythe⁴ schijnt Plato's vrije schepping te zijn, al wordt zij door hem zelf tot een oude Egyptische overlevering herleid.⁵

In al deze mythen wordt het verleden aanvaard om te worden omgevormd tot een nieuwe wereld, het religieus symbool. Even

¹ Symp. 194 B—198.

² Gorgias 523 A—527 E ; Respubl. 614 B—621 D ; Phaedrus 245 C—257, Timaeus 41 D—42 B.

³ Protag. 320 D—323 ; Respubl. 414 C—415 C ; Politicus 270 D—273 en 274 B—274 B, Leges 713 C—714.

⁴ Tim. 21 E—25 D en Kritias.

⁵ Tim, 26 B.

onwaar als zij zijn, wanneer men ze letterlijk, d. w. z. als weergave van physische, psychische of historische feiten neemt, even waar zijn zij, als zij als religieuze symbolen worden begrepen.¹

Utrecht.

T. GOEDEWAAGEN.

EΙΣ ΔΑΙΜΟΝΑ.

door GEERTEN GOSSAERT.

Laat nu, in angst en pijn,
Meester, mij niet alleen . . .
Wien heb ik buiten U ?
Immers, niet één ?

't Liefste dat Jeugd gewon
Naamt Ge mij, liefde en eer.
'k Zweeg. Dat de Dienaar niet
Twist' met den Heer !

Vordert Gij alles nu ?
'k Zwijg. Want ook dit is recht.
Zijt Gij de Meester niet ?
En ik de knecht ?

Maar blijf bij mij, blijf bij mij,
Blijf bij mij, o mijn God!
Maak niet Uw woord te schand,
Maak niet Uw trouw ten spot!

Hoort . . . om mijne eenzaamheid
Hoont U 't gemeen . . .
Laat mij, in angst en pijn,
Meester, niet gansch alleen !
Experimenten p. 69.
(v. Dishoeck 1919).

LATINE.

Ne, Magister, in asperis
Nunc me destituas malis . . .
Praeter Te quis adest mihi ?
Nemo scilicet unus!

Palmae, quas iuvenis tuli,
Marcent, fama, fides. amor.
Ne vexaret Herum Puer
Firma mente tacebam!

Iam vel omnia postulas ?
Ora sic quoque fas premit.
Summus nonne Magister es ?
Nonne servus ego sum ?

At mecum maneat, precor,
Mecum permaneat. Deus !
Ne Tuam violes fidem
Sponsaque irrita reddas!

Te, quod solus ego vagor,
Vulgus increpat impium . . .
Ne me sollicitum, Parens,
In dolore relinquo !

P. H. D.

¹ Eenige nieuwere litteratuur over dit onderwerp :
E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II. Teil: Das Mythische Denken 1925.

Karl Reinhardt, Platons Mythen 1927.

Arthur Bonus, Vom neuen Mythes 1911.

Adelsbesef bij de radicale democratie in Athene.¹

De radicaal-democratisch georganiseerde minderheid van bewoners, welke de heerschende burgerklasse van Attica vormde, was zeer exclusief : het burgerrecht werd voor en door de eenmaal uitverkorenen zooveel mogelijk gereserveerd ; in geval van nood slechts werden soms nieuwe groepen of enkelingen er mee begiftigd. Het besef, als burger uitsluitend of vooral het recht te hebben op belangrijke politieke en maatschappelijke voorrechten of op materiele voordeelen, heeft het gevoel van eigen waarde gewekt of sterk ontwikkeld, hetwelk spoedig als verhoogd nationaliteits- en standsgevoel zich uitte. Zóó is het ook te begrijpen, dat de democratie een nieuwen inhoud en een nieuwe functie in eigen dienst aan het begrip adel gaf.

Zij heeft blijkbaar begrepen, dat de εὐγένεια, uit oude of verdwijnende verhoudingen overgebleven, niet meer beantwoordde aan de werkelijkheid van de vernieuwde, maar dat zij toch voor haarzelf van waarde kon zijn ; de fictie εὐγένεια, die een werkzame factor was geweest in een maatschappij, waar „uit Zeus gesproten” de leiding hadden, maar nu onder een heerschende klasse van

¹ Fragment uit: 'Vrijheid en Gelijkheid in Athene, (binnenkort te verschijnen).

boeren, kooplui, handwerkers, zeelui en kramers zonder „Ahnen-gallerie” zinledig dreigde te worden, werd juist door die groepen gered. Immers, εὐγένεια drukte voor den adel zijn gevoel van eigenwaarde uit, het besef, heerscher te zijn met der Goden genade en voedde het tevens. Dit was van concreet belang : een groep, die leefde in het besef van haar meerderwaardigheid, van plichten te hebben tegenover haar afkomst, voorvaderen, geschiedenis en eigen adel, vermocht krachtiger op te treden ; dat was voor den adel de waarde van de εὐγένεια, als energiewekkende factor. Maar nog een tweede functie vervulde zij voor die maatschappelijke klasse : haar glans boeide, betooverde, verblindde de oogen van de onderdanen voor de ware verhoudingen, die door de goden gevestigd' leken en bestendig, zij verzwakte den impuls tot verzet en versterkte dus mede de positie van de draagster dier schroomverwekkende schijn ; dit was voor den adel de waarde van de εὐγένεια als energie-verlammende factor. Beide psychologische werkingen had zij gemeen met. het gebruikelijke usurpeeren als titels van de woorden ἀγαθοί, ἄριστοι, βέλτιστοι, ἐπιεικῆς, ἔσθλοί, σοφοί, χαρίεντες, χρηστοί, wier klanken gevoelens en gedachten aan ethische of intellectuele waarden wekten, maar als namen voor een bepaalden stand de trots en het zelfbewustzijn van dien stand versterkten, maar de lagere klassen imponeerden en tot ontzag maanden.

Ook de democratie nu zag in het begrip εὐγένεια en haar werkingen een sociale factor, welkom in eigen dienst: ook zij aanvaardde in haar gevoel van kracht en bewust van de fascinatie en de intimideerende werking van het adelsbegrip, omdat zij of haar vaderen deze had ondergaan, de fictie van eigen εὐγένεια: *alle burgers waren geboren uit denzelfden edelen grond Attica*. Hiermede werd de adel van de Atheensche burgerij gemotiveerd tegenover de Διογενεῖς, dat werd de adelsbrief voor den bewoner van Attica, dit de wezenlijke inhoud van de nieuwe εὐγένεια, welke tevens een Idoyovia insloot als uitdrukking voor de algemeene gelijkheid, ἰσότης, op het bijzondere gebied der afkomst of geboorte, naast de reeds gewonnen en gevierde ἰσηγορία, ἰσοψηφία en ἰσοκρατία. Zij bood ook den grond voor het noemen op de autochtonie, want slechts door het besef of de fictie — wie zal ze scheiden ? — dat de bodem, waarop de Atheners leefden, edel, bevoorrecht boven andere was, kon dèit idee ingang vinden. Kenmerkend is dan ook, dat op de vele plaatsen in de literatuur betreffende de autochtonie herhaaldelijk wordt gewezen op de echte, zuivere afkomst van Attica's bewoners²

zij zijn niet gemengd met anderen, geen νόβοL, uitverkoren boven Grieken en niet-Grieken. Tevens wordt vrij vaak aan den roem der autochtonie de lof der voorvaderen verbonden, een thema, dat blijkens de vele plaatsen in de schriftelijke overlevering, welhaast duizendvoudig gevarieerd moet zijn in de tragedie, de comedie, de gedichten, door de geschiedschrijvers en in de oraties van veldheeren, advocaten, volksleiders en redenaars, uiting van een trots, welke niet onderdoet voor de fierheid van den ouden adel op zijn doorluchtig voorgeslacht¹.

Ook het roemen op het eeuwenoude oerbezit van den bodem als ongemengde stam en de rechtvaardige aanspraken daarop krachtens deze occupatie alleen, heeft groote overeenkomst met de houding van de edelen, die eenmaal zijn goederen hadden bezet, en op dat feit hun eigendomsrecht grondden en aan dat bezit hun aanzien ontleenden.

En ook in andere opzichten kan men nog analogieën constateeren: de stad, waarin de Atheners als Hellenen pur sang wonen (αὐτοὶ Ἑλληνες : Pl. Menex. 245 d.), is een καθαρά πόλις, een stad zonder bastaarden, de niet-autochtonen (Eur. Ion. 673), een nieuw epitheton voor de zeer-geroemde stad, door het adelsbesef van haar burgers gemotiveerd. En Isocrates meent, dat aan de autochtonie de eereplicht verbonden is, een voorbeeld voor anderen te zijn en daarom een geordende staatsregeling te hebben (de Pace 49.50).

Nobilitas obligat!

Op het gebied van stand en standsgevoel werd een stervende ideologie van een achteruitgaande klasse in een nieuwen vorm aangepast en bruikbaar gemaakt voor veranderde maatschappijverhoudingen, waarin de exclusieve Atheensche burgerij domineerde. Op dezelfde trots, waarmede vroeger een edelman zich als een der heeren van het land hoorde betitelen met het onderscheidende Διογενής, nazaat van Zeus, speculeerde de comediedichter bij de Atheensche burgerklasse, wanneer hij zijn spelers daverend tot de toeschouwers in het theater liet zeggen :

Ἄττικοὶ μόνου δικαίως εὐγενεῖς αὐτόχθονες. (Aristoph. Vespaee 1076).

Amsterdam.

D. LOENEN.

¹ Geestig spot Plato met het zalige gevoel van een volksmassa of een braaf burger bij het aanhooren van den lof der lijkredenaars op eigen verdienste, de grootheid van de natie en de voortreffelijke voorvaderen: Menex. 234c—235c.