

# HERMENEVS

---

DRIEENVEERTIGSTE JRG., No. 5/6 JUNI 1972

---

## Platonisch adversus Boeddhistisch

*Twee gelijkenissen, waarin de ziel wordt voorgesteld als een muziekstuk, Phaidoon, 85e-86d; Pâlicanon, Digha Nikâya II, 336 (ed. Pâli Text Society, Londen).*

In de Phaidoon legt Plato Socrates een bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel in de mond. Een van zijn argumenten luidt dat de ziel niet zmtuiglijk-waameembaar, maar onzienlijk is, en niet samengesteld, maar enkelvoudig (de meeste overeenkomst hebbende met het „goddelijke en onsterfelijke en zuiver-denkbare en enkelvormige en onoplosbare en steeds-zichzelf-gelijke”). Een der aanwezigen, de Pythagoreeër Simmias, oppert tegen deze redenatie het volgende bezwaar:

(Hij acht Socrates' bewijs ontoereikend) „In zoverre, als men ook omtrent een harmonie en omtrent lier en snaren diezelfde redenering zou kunnen houden, dat de harmonie iets onzichtbaars en onlichamelijks en iets al schoons en goddelijks is in de gestemde lier, maar de lier zelf en de snaren lichamen zijn en lichaam-gelijk en samengesteld en aard-gelijk en met het sterfelijke verwant. Wanneer men nu de lier stuk slaat of de snaren doorsnijdt of verbreekt, zou men volgens dezelfde redenering als gij kunnen volhouden, dat noodzakelijk die harmonie nog bestaat en niet vergaan is. Want er bestaat geen kans, zou men kunnen redeneren, dat, terwijl de lier na het verbreken der snaren nog bestaat en de snaren zelf die van sterfelijke aard zijn, de harmonie vergaan is, die van dezelfde natuur is als het goddelijke en het onsterfelijke en daarmee verwant, en die dan eerder dan het sterfelijke zou vergaan zijn. Maar noodzakelijk, kon men zeggen, bestaat nog ergens de harmonie zelf voort, en eerder zal het hout van de lier en de snaren verrotten vóór zij enig letsel ondervindt . . . Immers, ik meen dat ook gij zelf, o Socrates, wel eens de gedachte moet gehad hebben, dat wij mensen ons het liefst zulk een onderstelling van de ziel vormen, als was ons lichaam gestemd en werd het samengebonden door warm en koud, droog en vochtig, en dergelijke, zodat dus de ziel uit de menging en de harmonie van die dingen zelve bestaat, wanneer zij op schone wijze en in juiste verhouding tot elkander gemengd zijn. Als dus de ziel een-of-andere harmonie is, dan is het duidelijk dat, wanneer ons lichaam bovenmate versinpt of gespannen wordt door ziekten en andere kwaden, de ziel noodzakelijk dadelijk vergaan is, al is zij nog zo goddelijk, evenals ook de overige harmonieën in de muziekinstrumenten en in al de werken

der kunstenaars, terwijl de overblijfselen van ieder lichaam nog lange tijd hier bij ons blijven, totdat zij verbrand zijn of verrot. Zie derhalve wat wij tegen die redenering zullen zeggen, wanneer iemand beweert, dat de ziel de menging is van de elementen des lichaams en dus in de zogenaamde dood het eerst omkomt.”<sup>1</sup>

Socrates talmt niet de ondeugdelijkheid van de gelijkenis aan te tonen. Eerder in het gesprek was reeds vastgesteld, dat de ziel al bestaan moet hebben vóór de geboorte, aangezien leren (op grond van abstracta, „ideeën”) een zich herinneren zou zijn. De harmonie daarentegen komt niet vóór het instrument tot stand. Voorts heeft de ziel het vermogen het lichamelijke te leiden, terwijl de harmonie nooit van de dingen waaruit ze is samengesteld kan afwijken, maar deze moet volgen. Tenslotte zijn zielen, als zodanig, in dezelfde mate ziel, zodat de gelijkenis slechts kan handelen over even breed gestemde harmonieën: en hoe zou dan de ene ziel goed kunnen zijn, de andere boos, zodat a.h.w. de eerste gestemd zou zijn en nog een tweede harmonie in zich zou bergen, de tweede ongestemd en met in zich een disharmonie?

Met deze argumenten – deels aanvechtbaar<sup>2</sup>, dunkt mij, deels de voornaamste bedoeling van Simmias negerend<sup>3</sup> — wordt de strekking van de gelijkenis in de Phaidon bestreden, en ontzenuwd geacht.

In de Pâlicanon van het hînayâna-boeddhisme komt de volgende gelijkenis voor.

Kassapa, een discipel van de Buddha, bestrijdt in een gesprek met Rajanna, een aanhanger van materialistische denkbeelden, diens overtuiging dat met de afsterving van het lichaam ook het leven zelf dat het bezielde, te gronde zou gaan. Tot de argumentatie van Rajanna behoorde dat hij, het lichaam ontledend, geen der organen heeft kunnen aanwijzen als de schuilplaats van de ziel noch anderszins haar bestaan heeft kunnen demonstreren: geen „ziel” gevonden heeft. Kassapa zegt dan o.m.:

„Komaan, Rajañña, ik zal je een gelijkenis verhalen . . . Lang geleden, Rajañña, ging een zekere trompettist naar een vreemd land, zijn trompet meenemende. Hij kwam in een of ander dorp, en daar gekomen, staande in het midden van het dorp, blies hij driemaal op zijn trompet; daarna legde hij de trompet op de grond en ging emaaast zitten. En toen, Rajañña, dachten de mensen van dat vreemde land: – Van wie komt dit geluid, zo lieflijk, zo zoet, zo betoverend, zo in een ban slaande, zo bedwelmend? – En bijeenkomende zeiden zij tot de trompetspeler: ‘Heer, wie maakt dit geluid, zo lieflijk, zo zoet, zo betoverend, zo in een ban slaande, zo bedwelmend?’ – ‘Dit, heren, heet een trompet, waarvan dit geluid komt, zo lieflijk, zo zoet, zo betoverend, zo in een ban slaande, zo bedwelmend.’ – En zij legden de

trompet languit neer: 'Spreek, heer trompet, spreek heer trompet!' – En de trompet maakte geen geluid. Zij legden de trompet voorover neer . . . zij legden hem op z'n zij . . . ze legden hem op de andere zij . . . zij zetten hem rechtop, ze zetten hem op z'n kop . . . ze sloegen hem met de hand . . . ze wierpen hem met een aardkluit . . . ze sloegen hem met een stok, met een zwaard . . . ze schudden hem, heen en weer, omhoog, omlaag: 'Spreek, heer trompet, spreek heer trompet!' En de trompet maakte geen geluid. – Toen, Rajaña, dacht die trompetspeler: – Hoe dwaas zijn deze vreemdelingen! Hoe onsystematisch proberen ze geluid uit de trompet te krijgen! – En z'n trompet grijpende speelde hij, terwijl zij toekeken, driemaal erop; en hem meenemende ging hij heen.

Toen, Rajaña, dachten die vreemdelingen: – Wanneer warempel deze heer, trompet genaamd, toegerust is met een mens en met inspanning en met blazen, dan maakt hij geluid. Wanneer hij echter niet is toegerust met een mens, met inspanning noch met blazen, dan maakt hij geen geluid! – Precies zo, Rajaña, – wanneer dit lichaam is toegerust met leven, en met warmte en bewustzijn, dan wandelt het rond en keert terug, staat, zit, gaat liggen, ziet met het oog vormen, hoort met het oor geluiden, ruikt met de reuk geuren, proeft met de tong smaken, raakt met het lichaam aan wat aangeraakt kan worden, begrijpt met het verstand de leringen. Wanneer echter dit lichaam niet met leven is toegerust, met warmte noch bewustzijn, dan wandelt het niet rond noch keert terug, het staat niet, zit niet, gaat niet liggen; ook ziet het met het oog geen vormen, het hoort met het oor geen geluiden, ruikt met de reuk geen geuren, proeft met de tong geen smaken noch raakt het met het lichaam aan wat aangeraakt kan worden en met het verstand begrijpt het niet de leringen. Op deze wijze, Rajaña, moet je ook dit verstaan: – Zo is de wereld van de overzijde, zo zijn er levende wezens die worden wedergeboren, zo is er vrucht en rijping van goede en kwade daden."<sup>4</sup>

In de verdere dialoog wordt geen poging ondernomen de gelijkenis op haar merites te toetsen; ze komt niet meer ter sprake.

Zoals bekend (ook Plato wist het al) mag van een gelijkenis geen bewijskracht worden verwacht. Toch is het ook niet zo dat ze niets bewijst. Aan de praktijk van het leven gegevens ontleend die in hun onderlinge opstelling analoog zijn aan de bouwstenen en opbouw ener theorie, kan ze bewijzen, niet dat deze theorie juist is, maar wel dat ze juist kan zijn: dat het voorgedragene *mogelijk* is. Daarom is een gelijkenis goed gekozen en toegepast in zoverre als: 1e de gegevens ontleend aan de levenspraktijk juist en in verband met het gestelde volledig zijn; en ten 2e er inderdaad een analoge opstelling van analoge gegevens is.

Simmiás wil aantonen dat het meer immateriële heel wel afhankelijk kan zijn van het meer materiële en als gevolg daarvan eerder dan of samen met datgene waarvan het afhankelijk is, zal vervallen. Hij ontleent daartoe aan de ervaring het voorbeeld van de harmonie en het instrument: de harmonie, het meer immateriële, is voor haar

realisatie afhankelijk van het (materiële) instrument en houdt eerder dan dit op te bestaan. Evenzo verhoudt zich de ziel tot het lichaam.

Aan de tweede voorwaarde die wij hierboven aan een doeltreffende gelijkenis stelden, is blijkens deze congruentie voldaan. Maar aan de eerste? Het exposé der gegevens zou volledig zijn, indien de harmonie zonder verdere tussenkomst uit het instrument zou oprijzen, als ware ze door het instrument geschapen. Een beoordelaar die onbekend zou zijn met de wijze waarop muziek wordt voortgebracht, zou, afgaande op de gelijkenis, ook ongetwijfeld menen dat dit het geval is. In werkelijkheid is het evenwel zó, dat niet het instrument de hoofdoorzaak van de harmonie is, maar de mens die het instrument bespeelt, en in wiens geest de harmonie al verzezen is vóór zij het instrument bereikt. Zij is dus ook primair van die mens afhankelijk, secundair van het instrument, en voor haar voortbestaan hoogstens *mede* afhankelijk van het instrument. Simmias daarentegen doet het voorkomen alsof de harmonie in de gestemde lier is, evenals de „ziel” z.i. uit de samenstelling der lichaamsvochten bestaat.

Nu is het waar dat er voor Simmias t.a.v. hetgeen hij wilde aantonen – betreffende de verhouding, in een bepaald geval, tussen iets van onstoffelijke en iets van stoffelijke aard – geen noodzaak bestond om de gelijkenis op dit punt uit te werken. Maar misschien is het wel interessant dit eens te doen en te kijken waartoe het ons leidt. Mogelijk vervalst het in gebreke blijven t.o.v. de eis van volledigheid de voorstelling van zaken zodanig, dat bij herziening ervan ook de beperkte conclusie die Simmias trekt, onhoudbaar blijkt. Immers, de harmonie houdt *in abstracto* niet op te bestaan nadat de laatste toon verklonken is, maar leeft wellicht nog voort in de geest van de speler, die in staat is haar elk ogenblik, ook op een ander instrument dan het eerste en ook nadat dit misschien al gebroken of versleten is, opnieuw tot leven te wekken. Ja, de speler kan de harmonie doorgeven aan volgende generaties, in principe kan zij „onsterfelijk” zijn.

Aanvulling van de gelijkenis in deze zin liet Socrates bij zijn weerlegging achterwege. Was hij niet voldoende geïnteresseerd in het zielebestaan in abstracto? Hoe het zij, hij beperkt zich tot analyse van het door Simmias gestelde.

De boeddhistische monnik wil aan de hand van zijn gelijkenis de ongelovige Rajaña aantonen, dat hij er verkeerd aan doet tot het niet-bestaan van de ziel te besluiten omdat deze zich niet in het menselijk lichaam concreet laat aanwijzen. De bewijsgronden van Rajaña zijn

nogal primitief en de weerlegging ervan is dan ook een simpele zaak. Even simpel - ook omslachtig, maar niet zonder humor - is de aankleding van de gelijkenis. De melodie is nergens in het instrument aanwezig en evenmin is het instrument zelf in staat haar voort te brengen; toch is de melodie (de ziel) wel iets reëel bestaands, mits de derde factor, i.c. de trompettist (het leven zelf) niet ontbreekt, die alleen het instrument (het lichaam) vermag te „bezielen”.

De analoga in deze gelijkenis zijn identiek aan die van Simmias. Maar de situatie die tot basis van de gelijkenis dient, is juist, want vollediger uiteengezet, overeenkomstig de feitelijke toedracht. Hier is de speler als de hoofdvoorwaarde voor het muzikale gebeuren niet vergeten, integendeel, hij wordt uitdrukkelijk als de *hoofdoorzaak* van het ontstaan der melodie onderkend. En hiermee is de ondeugdelijkheid van de onderzoekmethode van Rajaña afdoende aangetoond: uit het feit dat de ziel niet in het lichaam is na te speuren, mag hij niet concluderen tot haar niet-bestaan. Ziel en lichaam zijn elkaar wezensvreemd<sup>5</sup> en niet in staat zich met elkaar te vermengen, evenmin als de melodie met de trompet; en dat ondanks het feit dat de één de ander gebruikt, ja, *behoeft* voor haar verschijning.

Zo blijkt het mogelijk om, uitgaande van dezelfde vergelijking, die van de ziel met een harmonie of melodie en van het lichaam met een instrument, tot vrijwel tegengestelde conclusies te komen: Simmias vindt er een aanwijzing in van de eventuele afhankelijkheid, Kassapa van de eventuele onafhankelijkheid (in hoofdzaak) van de ziel van het lichaam.

Uiteraard vloeit dit verschil voort uit de wijze waarop de elementen, waaruit de gelijkenissen vanuit verschillende situaties zijn opgebouwd, bij het voorgestelde gebeuren zijn betrokken of weggelaten; niettemin rijst de vraag of in de context der beide dialogen wel wezenlijk hetzelfde ter discussie staat. Zoals volgt uit de tegengestelde strekking der gelijkenissen, stemmen enerzijds de opvattingen van Simmias en Rajaña, anderzijds die van Socrates (Plato) en Kassapa goeddeels overeen. Maar tot welke grens?

Wat betekent bij hen „ziel”? Plato geeft beschrijvingen, waaronder zeer dichterlijke, van haar eigenschappen, maar analyse van haar wezen acht hij uitgesloten: het wezen van de ziel is transcendent. Wel houdt het begrip voor hem, per definitie naar 't schijnt, de eigenschap onsterfelijkheid in, maar juist dit, en uitsluitend dit, is hetgeen Simmias in twijfel trekt.

Het Pâliwoord dat ons (mede platonisch gefundeerde) begrip „onsterfelijke ziel” het meest nabijkomt, is *attan* (Sanskrit: *âtman*). In het deel van de dialoog dat de gelijkenis omgeeft, wordt voor datgene wat Rajañña poogde op te sporen, evenwel niet de term *attan*, maar *jîva* gebruikt. *Jîva* betekent „leven” en op vele plaatsen ook het persoonlijke levensbeginsel, waarvan Rajañña dus het bestaan – als de deze overlevende grondslag der persoonlijkheid – loochent. Kassapa stelt daartegenover zijn overtuiging dat dit wèl het geval is, dat er „levende wezens zijn die worden wedergeboren” en dat er „vrucht en rijping is van goede en kwade daden”. M.a.w.: het leven gaat door en er valt zelfs iets te zeggen over de wijze waarop het zal doorgaan: in de vorm van een nieuw leven, dat ontstaat op grond van het voorgaande leven en dat daarmee ook verder in oorzakelijk verband zal staan.

Zich baserend op deze hypothese blijkt Kassapa een middenpositie in te nemen tussen Rajañña/Simmias enerzijds en Plato (Socrates) anderzijds. En ook al blijft de afstand tot de laatstgenoemden aanzienlijk korter, toch geeft deze plaatsbepaling meteen de grens hunner overeenstemming aan.

Simmias ware, gelijk wij al betoogden, dicht tot Kassapa opgeschoven, indien hij zijn vergelijking slechts consequent had doorgetrokken t.o.v. de figuur van de speler en het, in dienst geest, vóór- en na-bestaan van de harmonie. Van Plato daarentegen houdt Kassapa zich verwijderd doordat hij, daarin dus instemmend met Simmias, diens these van de onsterfelijke ziel niet poneert; ware dat het geval, dan zou hij de term *attan* gebezigd hebben.

Voor de boeddhistische monnik bestaat er niet zoiets als een onsterfelijke ziel. Voor hem gaat de hele psyche op in het psychisch gebeuren, in het psychische „leven” dus. En leven betekent veranderen, een voortdurend overgaan van de ene toestand naar de volgende. De psyche van een levend wezen valt samen met de duur van één bewustzijnsmoment, waarin echter alle voorafgaande momenten als oorzaken meespelen en dat zelf weer mede bepalend is voor het volgende moment, en zo verder, tot in het eindeloze. Al het bestaande is onafgebroken in beweging, van elke werking wordt het resultaat weer oorzaak van een volgende werking en de reële persoon vormt slechts een stadium in dit gebeuren. Naar zijn wezen wordt deze reeks aaneengeschakelde gebeurlijkheden transcendent geacht.

Zo komt Kassapa wel evenals Plato tot een negatie van de dood. Maar om hiertoe te geraken bewandelt hij een tegenovergestelde weg:

niet door te spreken over de wezenlijkheid van de „ziel”, maar door de nadruk te leggen op de *onwezenlijkheid* der individuele persoon.

Zoals bekend heeft ook Plato het geloof in wedergeboorte en in de kringloop van het leven in zijn wereldbeschouwing opgenomen. Juist in de Phaidon houdt hij hierover een merkwaardig betoog.

Enerzijds toont hij aan dat *een begrip*, als zodanig, nooit in zijn eigen tegendeel kan overgaan, dus de „idee” onsterfelijkheid nooit in het dode. Hetzelfde geldt voor de dingen die een begrip aanbrengen: ook deze behouden voor eeuwig de waarde van het begrip. Het is ermee zoals vuur zich verhoudt tot warmte, sneeuw tot koude, het drietal tot het onevene: vuur wijkt of gaat teniet als het het begrip koude nadert, sneeuw als ze het warme en drietal als het het evene nadert. Zo ook de ziel: verwant aan het goddelijke, het onzienlijke, onoplosbare – voor Plato, zoals we al zagen, een axioma, immers, *zij* zou het begrip onsterfelijkheid hebben aangebracht; voor ons een *quod erat demonstrandum* – vormt het onsterfelijke haar wezen; daarom zal ze altijd terugwijken voor het dood-zijn en behouden aan het afgestorven lichaam ontkomen.

Anderzijds stelt Plato, eveneens in de Phaidon, vast dat *de toestand* waarin een ding verkeert, altijd overgaat in zijn tegendeel, omdat anders alles ter wereld tenslotte in één zelfde onveranderlijke toestand zou komen te verkeren. Als b.v. op slapen geen wakker-worden zou volgen, zou de hele wereld voorgoed zijn ingeslapen. Zo acht hij het noodzakelijk dat de dingen een grote boog beschrijven en dat, evenals op leven dood-zijn, op dood-zijn leven volgt; anders zou alles sedert lang in de toestand van dood-zijn verkeren en ware alle levend-zijn verbruikt.

Legde Plato niet zoveel nadruk op het z.i. reële bestaan van de individuele ziel, dan zou deze laatste redenatie hem pas waarlijk dicht naast de boeddhistische monnik brengen. In hoeverre de redenatie op zich aanvechtbaar is, doet hier niet ter zake; ook het uitgangspunt van de monnik heb ik niet nader getoetst. Maar diens gelijkenis zou zelfs ter adstructie van Plato’s ideeën kunnen dienen: op het klinken van de melodie volgt het zwijgen, maar het vermogen haar op te roepen blijft latent aanwezig en op de vanuit deze behoefte gecreëerde instrumenten zullen al dan niet nieuwe melodieën weer en weer opklinken, of alle muziek zou uit de wereld verdwijnen.

Is het mogelijk dat Plato’s vasthouden aan zijn opvatting dat een deel

der psyche onsterfelijk zou zijn, zijn gedachtenvlucht heeft teruggebogen vóór het hoogste punt was bereikt? Ik denk aan zijn betoog over de liefde<sup>6</sup>, waarvan hij zegt dat het een brand is die in het menselijk hart wordt ontstoken door het verlangen naar de reine schoonheid, naar het oerbeeld der schoonheid als puur begrip, als idee. Liefde is verlangen naar vereniging met het beminde. Naarmate de liefde heviger is, zal er dus een sterker beweging ontstaan, die het subject aan zichzelf ontvoert. Heviger worden in deze zin is lichter worden in het eigen zwaartepunt, toenemen in intensiteit is een afnemend kleven aan zichzelf. Zal, als men ooit zijn door de liefde gegeven doel bereikt, de menselijke ziel dan niet geheel en al in de reine schoonheid (of in een ander puur idee of in alle tezamen) opgaan? Nee, zegt Plato, hij zal opgaan in het *aanschouwen*, en in zoverre zich dus handhaven als subject *tegenover* het beminde.

Nu is vereniging-met-iets niet identiek aan erin-opgaan, zelfs vereenzelviging is dat nog niet. In iets opgaan veronderstelt, zo geen te loorgaan, dan toch een totaal overgaan van het subject als zodanig. Maar dan is er geen voortbrenging noch gewaarwording van intensiteit meer, geen liefdesbesef, geen . . . liefde. Anderzijds: *is* deze opheffing van de beweging aan gene zijde van het subject dan niet juist liefde's doel? Er schuilt, lijkt het, een romantisch trekje in de keuze voor maar ten dele vervuld liefdesverlangen boven de vervulling.

Evenwel, van Plato, als bewoner van het oude Athene, is het begrijpelijk dat de laatste en hoogste waarde die hij vindt, gelegen is in de menselijke persoonlijkheid. Het boeddhisme echter trekt andere consequenties. Het kent boven deze wereld de „wereld der gestalten”, het rijk van schoonheid zonder lagere zinnelijke verlangens, en weer daarboven, totaan de bestaansgrens, de „wereld van het gestalteloze”<sup>7</sup>, waar alleen nog de subtielste geestesfactoren werkzaam zijn.

Maar nog daarboven, boven de bestaansgrens tot waar, óók in het schouwen, de tijd immers nog een heersende factor moet zijn, projecteerde het het *nibbâna*: de toestand waarin elke neiging om het latente vermogen te activeren tot rust is gekomen en de brandende dorst naar persoonlijk bestaan is gedooft.

Bornsestraat 61  
Hengelo (O.)

DR. TONNY KURPERSHOEK-SCHERFT

<sup>1</sup> Vertaling P. C. Boutens. Vervoering en onsterfelijkheid van de ziel, Phaidros en Phaidoon, (Phoenix klassieke pocket 4).

<sup>2</sup> Berust de mening dat leren een „zich herinneren” zou zijn, niet op verwisseling en verwar-

ring van enerzijds psychische vermogens, anderzijds psychische inhouden? – Voorts: dat de harmonie niet vóór het instrument tot stand komt, is slechts in zekere zin waar, zoals hieronder moge blijken. – Tenslotte: of en in hoeverre het psychische het lichamelijke leidt of andersom, zijn ook nu nog openstaande vragen!

<sup>3</sup> Socrates geeft geen antwoord op Simmias' constatering dat het meer onstoffelijke van het meer stoffelijke, blijkens de verhouding van harmonie tot instrument, voor zijn instandhouding afhankelijk kan zijn; en dat het op de uitsluiting daarvan berustende argument van Socrates ten bewijze van de onsterfelijkheid der ziel dus ondeugdelijk is.

<sup>4</sup> Vertaling schrijfster van dit art. – Er is geen Zelf, Boeddha's boodschap van het geluk. (N. Kluwer, Deventer).

<sup>5</sup> Dit elkaar-wezensvreemde wordt weliswaar door Simmias noch Rajañña *de facto* ontkend; maar evenmin wordt het duidelijk door hen onderkend, omdat ze beiden niet alleen de ziel aan het lichaam binden, maar dit ook tot haar zijnsvoorwaarde en ontstaansgrond maken.

<sup>6</sup> Voor het boeddhisme is het aankweken van liefde, juist op grond van de onwezenlijkheid van het individuele en de wézenlijke samenhang van al het bestaande, een vanzelfsprekende voorwaarde voor elke voortgang op de weg naar verlossing; liefde in deze zin is echter vrijwel synoniem met gevoelens van welgezindheid.

<sup>7</sup> Niet vergelijkbaar met Plato's ideeënwereld, een voor de boeddhistische visie te „statische” conceptie (met eeuwigheidswaarde nl.), en ook te los van de subjectieve psychische beleving staande.

## MARTICHORAS

Als reactie op het artikel van Dr. Bartelink over de Martichoras (april j.l.) zond de heer H. M. Fraenkel ons de volgende passage uit „La tentation de Saint Antoine” van Flaubert:

. . . . . Antoine est comme déchiré.

Et son horreur augmente en voyant:

### LE MARTICHORAS

gigantesque lion rouge, à figure humaine, avec trois rangées de dents.

Les moires de mon pelage écarlate se mêlent au miroitement des grands sables. Je souffle par mes narines l'épouvante des solitudes. Je rache la peste. Je mange les armées, quand elles s'aventurent dans le désert.

Mes ongles sont tordus en vrilles, mes dents sont taillées en scie; et ma queue, qui se contourne, est hérissée de dards que je lance à droite, à gauche, en avant, en arrière. — Tiens ! tiens !

Le Martichoras jette les épines de sa queue, qui s'irradient comme des flèches dans toutes les directions. Des gouttes de sang pleuvent, en claquant sur le feuillage.

# De wilsvrijheid in Aristoteles' ethica

De wilsvrijheid doet laat haar intrede in het Griekse denken en waarden <sup>1</sup>. Ook bij Aristoteles vinden we geen directe uitspraak dat de wil vrij is en zich alleen en uit zichzelf zó of zó bepaalt. De term ἡ ἐλευθερία (o.m. in de *Nikomachische Ethiek*, 5, 3, 113<sup>a</sup>28) betekent op dit ogenblik nog de juridische toestand van de vrije in tegenstelling tot die van de slaaf.

Nochtans zijn de meeste auteurs het er heden ten dage wel over eens dat Aristoteles' denken ons het eerste ontluiken van een vrijheidsbewustzijn presenteert. De passages over het hekousische τὸ ἐκούσιον - ἔκων en de prohairesis (ἡ προαίρεσις) zijn hierover zeer betekenisvol. In welk opzicht en in welke mate zijn voor Aristoteles de hekousisch en de prohairerisch gestelde handelingen vrij ?

Het hekousion is alleszins rijker aan betekenis dan de vertaling „gaarne, vrijwillig” uit onze schoolhandboeken laat vermoeden. De term heeft o.i. drie goed afgegrensde betekenisinhouden.

In een eerste reeks teksten definieert Aristoteles het hekousion als de kwaliteit van een handeling waarvan het beginsel in het handelend subject ligt<sup>2</sup>. Hekoon betekent hier gewoon „spontaan, uit zichzelf”. Daarom kan Aristoteles zonder enige moeilijkheid het hekousion ook toeschrijven aan kinderen en dieren<sup>3</sup>!

In andere passages past de vertaling „vrijwillig” uitstekend. Het hekousische vooronderstelt hier een moment van bezinning op de factoren die de wordende handeling constitueren, een inwendige discussus, een moment van afstand nemen t.a.v. de onmiddellijkheid der dingen, m.a.w. een moment van vrijheid<sup>4</sup>. In een derde reeks teksten wordt aan deze betekenis nadrukkelijk een ethische dimensie toegevoegd<sup>5</sup>. Hekousisch betekent in deze gevallen „toerekenbaar”. De prohairesis nu is voor Aristoteles een radicalisering van het hekousion, d.w.z. binnen de klasse der hekousische handelingen resulteren sommige nadrukkelijk uit een voorafgaand beraad (ἡ βούλευσις) omtrent de te stellen handeling. Dit beraad is zowel in de Endemische als in de *Nikomachische Ethiek* het hoofdmoment van de prohairesis.

De prohairesis is evenwel meer dan een cognitief vermogen en als zodanig rijker dan de boulesis. Hij is ook aanvang (ἡ ἀρχή) en gids (τὸ ἡγούμενον) van het handelen en vooronderstelt daarom het volitieve leven (ἡ ὁρεξις) als zijn wezenlijke component. De prohairesis

wordt best vertaald als „keuze, besluit”. Over de uiteindelijke verhouding tussen het kennen en het streven bestaat er weinig twijfel. Aristoteles was intellectualist maar dan in deze beperkte zin dat de rede het streven moet leiden en richten<sup>6</sup>.

Ook in Aristoteles' beschrijving van de prohairesis liggen meerdere aanduidingen van zijn geloof in de vrijheid van de menselijke wil. Zo schrijft hij o.m. dat in de prohairesis de mens zich niet enkel beraadt over de wordende handeling, maar tevens beslist of hij al dan niet verder zal beraadslagen; m.a.w. de mens wil niet enkel het voorwerp van zijn beraad, maar ook zichzelf als beraadslagend.

Het ontbreken van een geëigend woord voor „wilsvrijheid” in Aristoteles' wijsbegeerte betekent zo nog niet per se het ontbreken van een vrijheidsbewustzijn. Om het vrijwillige aan te duiden gebruikt Aristoteles een aantal omschrijvingen waarin althans sommige elementen die de daad als vrij doen erkennen duidelijk aan het licht treden. Hiervan hebben wij er enkele aangegeven. Bovendien hopen wij in dit kort bestek iets te hebben bijgedragen tot een beter begrip en een breder inzicht in de vaak voorkomende termen ἔκων - τὸ ἐκούσιον en ἡ προαίρεσις.

61 *Antwerpsestraat*  
2650 *Boom*

W. VAN REUSEL

<sup>1</sup> o.m. bij Epictetus; de term is τὸ ἀπτεξόσιον.

<sup>2</sup> *E.N.*, 1110a 16-17: daarom handelt hij hekousisch, want het beginsel dat bij dergelijke handelingen de ledematen in beweging brengt is in hem . . .

<sup>3</sup> *E.N.*, 1111b8: want het hekousische is ook gemeen aan kinderen en aan de andere levende wezens...

<sup>4</sup> *E.N.*, 1111a 23-24: hekousisch noemen wij datgene waarvan het beginsel in de handelende persoon ligt en wel zo dat deze de bijzonderheden van zijn daad kent.

*E.E.*, 1224a8: we moeten besluiten dat het hekousische aan het licht treedt in een handelen, dat door een soort overdenken (van de situatie) bepaald wordt.

<sup>5</sup> *E.N.*, 1109b 30-31: daar deugd betrekking heeft op passies en handelingen en deze, als ze vrijwillig zijn, geprezen of gelaakt worden, als ze niet hekousisch zijn, verontschuldigd of met medelijden aangezien worden . . .

*E.E.*, 1223a 21-22: vermits deugd en ondeugd door het hekousische begrensd worden.

<sup>6</sup> Het radicale intellectualisme van R. A. Gauthier is strijdig met de teksten. Zo o.m. *E.N.*, 1119b14—15: zoals een kind moet leven naar de bevelen van zijn opvoeder, zo moet het streven functioneren onder leiding van de rede.

# Homerische kwatrijnen

*voor drs. Ph. Roorda*

## **PSYKHE PTAMENE**

De helden staan, zwart afgebakend in het rood,  
tussen de vingers van de dageraad te wachten.  
Zij passen vleugels aan al hun gedachten  
en duiden zo, al sprekend, op hun dood.

## **PENELOPEIA**

„Nooit vinden bij dit kleed mijn handen rust,  
mijn vingers vol verlangen blijven weven  
totdat jouw schipper hier het zeil zal reven:  
Mijn laatste draad zal zijn jouw eerste kus.”

## **HOMEROS**

Homeros, zegt men, leefde zonder licht  
en zong zijn zangen uit een donkre kamer -  
Gebrekkig was hij, als Hephaistos, en zijn hamer  
smeedde de wereld om tot helderziend gedicht.

Jaap van Dijk

# Leven in een drukke stad of op de rustige buiten?

Ieder mens heeft tot eigen taak van zijn leven iets schoons en degelijks te maken. De vraag is nu: waar men zich best van die opdracht kan kwijten. In de koortsachtige drukte van een stad of in de idyllische rust van het platteland. Van op afstand bekeken lijken de bezigheden in een wereldstad als het antieke Rome ijdel en voor de menselijke vorming van geen nut. Een rijkgevuuld leven op de buiten gewijd aan natuurwandeling, studie en beoefening van de schone kunsten is duizendmaal beter. Plinius Minor raadt zijn vriend Minicius Fundanus aan de grootstad te verlaten en zijn waar geluk op de buiten uit te bouwen. „Experto crede Roberto”. Deze brief zou kunnen gevloeid zijn uit de pen van een inwoner van een onzer moderne grootsteden, die elk weekend en elke vakantie de jachtige stad met haar zenuwslopend lawaai ontvlucht om tot rust te komen op de buiten en er in nuttige vrijetijdsbesteding zijn diepste ik te vormen. Deze brief van Plinius biedt ons de gelegenheid tot actualisatie van de Oudheid. Zo, kan ons niet ten onrechte het verwijt toegestuurd dat het onderwijs in de klassieke talen wereldvreemd is. Ook hier: „Roma docet”!

We geven allereerst de eigen tekst van Plinius, vervolgens een poging tot ontleding naar inhoud en vorm, enkele bemerkingsen over het karakter van de briefschrijver aan de hand van de tekst en tenslotte een summier vergelijking met andere teksten van bekende auteurs uit de Oudheid, die Plinius' stelling terzake bijtreden of in twijfel trekken. Ook wordt een opening beoogd naar hedendaagse teksten.

## I. TEKST<sup>1</sup>

### C. Plinius Minicio Fundano suo s.

1. Mirum est quam singulis diebus in Urbe ratio aut constet, aut constare videatur, pluribus cunctisque non constet. 2. Nam si quem interrogas: „Hodie quid egisti?” respondeat: „Officio togae virilis interfui, sponsalia aut nuptias frequentavi; ille me ad signandum testamentum, ille in advocationem, ille in consilium rogavit.” 3. Haec quo die feceris, necessaria, eadem, si cotidie fecisse te reputes, inania videntur, multo magis cum secesseris. Tunc enim subit recordatio: „Quot dies quam frigidis rebus absumpsi!”

4. Quod evenit mihi, postquam in Laurentino meo aut lego aliquid

aut scribo aut etiam corpori vaco, cuius fulturis animus sutenetur.

5. Nihil audio, quod audisse, nihil dico, quod dixisse paeniteat; nemo apud me quemquam sinistris sermonibus carpit, neminem ipse reprehendo, nisi tamen me, cuni parum commode scribo; nulla spe, nulla timore sollicitor; mecum tantum et cum libellis loquor.

6. O rectam sinceramque vitam, o duice otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius! O mare, o litus, verum secretumque μυστηρίου, quam multa invenitis, quam multa dictatis! 7. Proinde tu quoque strepitum istum inanemque discursum et multum ineptos labores, ut primum fuerit occasio, relinque, teque studiis vel otio trade. Satius est enim, ut Attilius noster eruditissime simul et factissime dixit, otiosum esse quam nihil agere. Vale!

(*Epistulae*, I, 9)

## II. VERTALING

### C. Plinius groet zijn geliefde vriend Minicius Fundanus

Eigenaardig hoe de rekening van iedere dag afzonderlijk te Rome blijkbaar sluit en hoe lastig dit blijkt te zijn wanneer men meerdere dagen in hun geheel overloopt. Vraagje aan iemand: „Wat heb je vandaag verricht?“, dan zou hij kunnen antwoorden: „Ik ben aanwezig geweest bij een plechtigheid van het aantrekken van de mantentoga, ik heb een verlovings- of een huwelijksfeest bijgewoond; die vriend ginder heeft om mijn aanwezigheid verzocht bij het verzegelen van een testament; een andere vroeg me om bijstand voor het gerecht, een derde richtte zich tot mij om raad als vriend“. Deze bezigheden, dacht je, waren noodzakelijk op de dag zelf dat je eraan voldeed, maar wanneer je overdenkt datje alle dagen net hetzelfde hebt uitgericht, dan lijken ze ijdel, vooral wanneer je je uit Rome hebt teruggetrokken. Dan besluit je de gedachte: „Wat al dagen heb ik verspild met wat al onbenullige dingen!“

Dit overkomt me telkens ik op mijn Laurentijns buitentje iets lees of schrijf of alleen maar aan lichaamsverzorging doe: een krachtig lichaam toch is een steun voor de geest. Niets hoor ik daar, niets zeg ik daar, wat me zou spijten het gehoord of gezegd te hebben. Niemand betrapt mij bij iemand op verdachtmakingen en ik zelf becristiseer niemand tenzij nochtans mijzelf, wanneer ik te stuntelig schrijf. Mij verstoort noch hoop noch vrees en geen geroddel verontrust mij; ik onderhoud me met mezelf en met mijn boeken.

Wat een echt en ongerept bestaan! Wat een aangename en hoog-

staande vrijetijdsbesteding, mooier omzeggens dan iedere bezigheid! Zee, strand, waar heiligdom der Muzen, ver van alle drukte: wat al inspiratie bezorgen jullie me, wat al woorden leggen jullie me in de mond!

Fundanus, verlaat jij ook die drukte, dat doelloos heen- en weerge-loop en dat ongeschikt gezwoeg. Doe het zodra je daartoe de kans krijgt en wijd je aan studie of aan vrijetijdsbesteding. Immers, zoals onze Attilius, het heel geleerd en tevens zeer gevat heeft uitgedrukt: het is verkieslijker zijn vrijetijd gunstig te besteden dan zich met prullen bezig te houden. Hou je flink!

### III. BESPREKING NAAR VORM EN INHOUD

*Wat de inhoud betreft* geven we vooreerst het onderwerp aan van de brief, vervolgens de gedachtengang en tenslotte beklemtonen we de eigenaardige manier van opstellen der gegevens en formuleren wij een hypothese ter verklaring van deze typische opstelling.

Het *onderwerp* van dit schrijven is vrij eenvoudig. Plinius Minor heeft de stad Rome, met haar drukte adieu gezegd, zij het dan maar tijdelijk. Hij verblijft op zijn Laurentijns buitentje, niet ver van de havenstad Ostia en dus dicht bij zee. Hij voelt er zich kiplekker, niet alleen fysisch, maar ook psychisch en intellectueel. Hij wil zijn goede vriend Minicius Fundanus, aan wie de brief volgens de aanhef is gericht ertoe overhalen zijn genoeg en geluk te komen delen. Dit volgens een overbekende trek van alle vormen van genegenheid: vriendschap, die mooie naam waardig, wil zich meedelen. Wellicht kent de lezer de lapidaire formule van Thomas van Aquino: „Bonum est diffusivum sui.” Wij vinden hier dus een echo van de problemen, die de aristokratische Romeinen van de eerste eeuw na Christus bekommerden. Allicht was het voornaamste probleem: hoe echt mens zijn? en hoe zijn leven tot een „bezit voor altijd” laten uitgroeien? Het antwoord van onze erg humane Plinius luidt zeer snedig, bondig samengebond: niet in een drukke stad, maar op de rustige buiten; niet in absorberende activiteiten, hoe nuttig ook op het eerste gezicht, wel in ontspanning doorheen de wijde natuur en in vrijetijdsbesteding en studie. Immers zo alleen wordt het leven het leven waard. Waarom moet het leven het leven waard zijn? Voor een Romein, en voor de ietwat ijdele Plinius zeker, omdat men op deze wijze alleen roem, zij het literaire, verwerft. Deze bedoeling was Plinius voorzeker niet vreemd: „me autem nihil aeque ac diuturnitatis amor et cupido sollicitat”<sup>2</sup>.

De *gedachtengang* van deze brief is glashelder en volgt het stramien van een redevoering met de drie klassieke onderdelen.

A. De *inleiding* of het exordium geeft bondig de reden van dit schrijven aan Minicius Fundanus; de wondere paradox waarvoor men staat in de stad, wanneer men de rekening van één dag afzonderlijk ziet sluiten, maar een deficit vaststelt in de boekhouding bij het opmaken van de rekening over een bepaalde periode, (1)

B. Het *middenstuk* of de eigenlijke oratio: behandelt de tegenstelling tussen het drukke, maar zinledige stadsleven met zijn bezigheden en het rustige buitenleven met zijn kalmte en „humaniserende” vrijetijdsbesteding (2-6):

a. Schets van het drukke en jachtige *stadsleven* (2) met negatieve waardering (3).

b. *Plinius' eigen bezig-zijn* op zijn Laurentijnse buiten met positieve appreciatie (4—5):

– bezigheden van Plinius: lectuur, redigeren van teksten, lichaams-cultuur (4);

– de appreciatie is positief door het ontbreken van roddel, kritiek (uitzondering: zelfkritiek) en door de nuttige bezigheden van de auteur, nl. lectuur en overdenking (5).

c. *Lof van de buiten* en het buitenleven (6-7a):

– ode aan het onvervalste landschap op de buiten (zee), bron van inspiratie en ontdekking – (6),

– aansporing gericht tot Fundanus, om gelijkaardig te leven (7a).

C. Het *slot* of peroratio trekt de conclusie, – zulks op gezag van de komedie-schrijver Attilius – dat vormende vrijetijdsbesteding lonender is dan verdrinken in waardeloze activiteiten (7b).

Gaan we even dieper in op de *inhoud*. De *verplichtingen*, door Plinius hier aangehaald in verband met het stadsleven, zijn alle van *sociale aard*. Het bijwonen van feestjes en recepties bij gelegenheid van officiële meerderjarigheid (= het aannemen van de mannentoga), van verloving of huwelijk zijn eerder *ceremonieel-decoratief*, terwijl de volgende drie verplichtingen veeleer *amicaal* zijn getint; in de grond zijn het enkel vriendendiensten: aanwezig zijn bij het verzegelen van testamenten, bijstand voor het gerecht en persoonlijke raadgevingen. Hierbij zij opgemerkt dat heel wat van deze verplichtingen nu nog op de mensen drukken: zo het bijwonen van verlovings- en huwelijksfeesten. Sommige verplichtingen horen definitief tot het verleden: het

aannemen van de mannentoga, het optreden als „advocatus” voor vrienden in gerechtelijke kwesties en processen zijn typisch Romeinse gebeurtenissen. Het bijwonen van testamentverzegelingen kent geen modern equivalent: de testamenten worden opgemaakt ofwel zonder getuigen (handtekening en datering door de legataris volstaan) of worden opgesteld bij de notaris. Sommige van deze verplichtingen ondergingen een gedaanteverandering. Men denke hier voor de jongens en meisjes aan de feestjes, die ze inrichten op hun achttiende verjaardag of ook aan het debutantenbal. Maar hier zijn dan veelal enkel leeftijdsgenoten uitgenodigd; zeldzaam zijn de volwassenen die d’office moeten present zijn. Zulke verplichtingen waren te Rome niet alleen tijdrovend, maar vergden tevens een groot aantal mensen. Bedenken we maar eventjes dat er tien getuigen vereist waren bij een huwelijk en zeven bij een testamentverzegeling.

Zonder exhaustief te zijn willen we toch enkele opmerkingen formuleren inzake de *vorm* van dit schrijven van Plinius. Onze lezers weten natuurlijk dat deze Plinius-brief deel uitmaakt van de *collectio maior* van de brieven. In tegenstelling met de *collectio minor* werden al deze brieven van bij de redactie door Plinius bestemd om uitgegeven te worden. De stijl is uiterst verzorgd en gepolijst. De behandelde onderwerpen horen tot de interessesfeer van wat een ontwikkelde Romeinse tijdgenoot van Plinius uit de eerste eeuw na Christus weten moest.

Bij aandachtige lezing stelt men vast dat deze Plinius-brief elementen uit de *retoriek* bevat. Dit hoeft niet te verwonderen, vermits onze auteur zelf een flinke retorische scholing doormaakte en uitgroeide tot een vooraanstaand advocaat in financiële aangelegenheden en op niet geringe successen mocht terugblikken. Dat retorische elementen sterker dan in onze tijd beklemtoond werden hangt ook samen met de „*declamationes*”; werken werden door de auteurs voorgelezen aan het literatuurminnend publiek. Literatuur werd niet in stilte genoten, maar luidop voorgelezen. De betreffende termen „*declamatie*” en „*declamare*” zijn overbekend. Deze Plinius-brief vertoont het stramen van een „*suasoria*”: een typische oefening voor jonge Romeinen in de retorenschool om zich te oefenen in de welsprekendheid. Haar werd levensvreemdheid aangewreven<sup>3</sup>. Zoals geweten kende een „*suasoria*” twee delen, respectievelijk pro en contra een bepaalde stelling. In deze brief komen beide delen in omgekeerde volgorde voor. In de zinnen 2 en 3 lijkt het niet overdreven een leerling uit de retorenschool een poging te zien aanwenden, waarin hij de tijdroven-

de ceremoniële en sociale bezigheden van een vooraanstaand Romein te Rome voorstelt met als slotsom: „Wat al tijdverlies met wat al onbenullige bezigheden”. De pro-stelling leest men in zinnen 5-7, die een ophemeling bevatten van leven en activiteiten – literaire en ontspannende – op de buiten met als slotsom: „Kom ook jij, Fundanus, deze leeftrant vervoegen. Immers zulke vormende vrijetijdsbesteding gaat nodeloos tijdverlies ver te boven”.

Wanneer we dieper ingaan op de stijl in details dan worden een aantal *retorische elementen* sterker belicht. Opvallend zijn voorzeker de vele *opsommingen*. In de tweede zin stoot men op twee drieledige, in de vierde op één drieledige en op twee drieledige in de vijfde zin. Merkwaardig hierbij lijkt wel hoe in zin 2 de activiteiten te Rome *asyndetisch* worden opgesomd. Ze zijn zo „legio” dat de auteur ze maar lukraak in zijn opsomming laat aanrukken. Ten andere veel waarde hebben ze niet, maar men kan er zich niet aan onttrekken. Daartegenover staat de *polysyndetische* opsomming uit zin 4. Op de buiten zijn de activiteiten niet zo talrijk en laten ze de keuzevrijheid van het subject onaangetast. Dit dunkt me de reden ervan te zijn. De drie activiteiten: lezen, schrijven, lichaamscultuur zijn wezenlijk onderscheiden en worden verbonden door het scheidend partikel „aut” (4), tot driemaal toe hernomen. Stijlelementen drukken dus uit dat de bezigheden in de stad talrijk zijn en onontkomelijk, deze op de buiten minder talrijk, maar vrijblijvend. Vorm en inhoud zien we hier wonderwel harmoniëren.

*Anaphorae* komt men in deze Plinius-brief om de haverklap tegen. „Ille” wordt tot driemaal toe hernomen (2), „nihil” tweemaal (5). Onvolledige anaphorae leest men in dezelfde vijfde zin nl. „nemo . . . neminem” en „nulla . . . nullo . . . nullis”. Zijn deze anaphorae niet als mokerslagen, die dreunend neervallen op de zinloze drukte en het vernietigend geroddel en de verlamdende schrik in de stad?

Retorisch zijn insgelijks in zin 6 de vier accusatieven van uitroep, alle ingeleid door „o”. Ook mogen in dit verband aangehaald worden vragende correlatieve voornaamwoorden als „quot” en vragende correlatieve bijwoorden als „quam”. Uit een betoog als dat van Plinius volgt noodzakelijk een aansporing de stad te verlaten en de buiten op te zoeken. De zevende zin wordt zeer terecht ingeleid door „proinde”, een gevolgaanduidend partikel, dat gewoonlijk alleen met een imperatief wordt gebruikt (hier: *relinque*).

In de welsprekendheid moet men de *aandacht trekken*. Kan dit snediger gebeuren dan met *paradoxale uitdrukkingen*? Zulke uitdrukking

lezen we in zin 1. Over één of meerdere dagen sluit de rekening in de stad, niet over een groter aantal dagen als geheel. Zulks moet niet langer verwondering wekken als men Plinius' argumenten heeft gelezen, vooral zijn elegante slotzin: na één dag bezig-geweest-zijn-met futiele activiteiten merkt men niet dat men in feite „nihil agere” be-dreef; bij de eindbalans moet men constateren dat men beter de stad had verlaten voor het „otium”. Met een soort „inclusio” wordt de gedachte uit de eerste zin in de slotzin hernomen en tevens verklaard.

Om deze beschouwingen over de vorm van Plinius' brief af te ronden, graag nog enkele vingerwijzingen. Allereerst het *metonymisch gebruik* van het woord  $\mu\upsilon\sigma\epsilon\iota\omicron\nu$ , dat normaal „huis der muzen” betekent, maar hier „oord van inspiratie”. Het meest bekende Museum uit de Oudheid is dat van Alexandrië, opgericht door Ptolemaios Soter rond 280 v. Chr. Een honderdtal wetenschappelijke onderzoekers werkten er permanent. Discussies over wetenschap, literatuur en filosofie vormden er schering en inslag. Onderscheiden van het Museum, maar ermee verbonden, was de uitermate rijke bibliotheek<sup>4</sup>. Lijkt Plinius hier met het gebruik van het woord „Museum” niet erop aan te sturen dat z.i. direct contact met de natuur de enig echte inspiratie garandeert? in elk geval te verkiezen boven de drukte van Romeinse bibliotheken of Alexandrijns Museum.

Vervolgens zij aangestipt hoe Plinius ter staving van zijn „suasoria” tot Fundanus beroep doet op een autoriteit nl. *Attilius*, een schrijver van „Comoediae palliatae”. Het doet ongewoon aan dat een zo gedegen en ernstig man zich baseert op het gezag vaneen blijspeldichter. Wellicht citeert Plinius deze auteur alleen, omdat hij bekend was om zijn krasse, verrassende uitspraken, iets wat Plinius zelf zeker niet vreemd was. De slotzin van menige brief van hem kan het getuigen<sup>5</sup>.

## V. TEKSTEN TER VERGELIJKING

Met deze teksten willen wij niet alleen aantonen dat Plinius niet de enige was om het drukke stadsleven te becritiseren, doch tevens laten uitschijnen dat zijn stelling ter zake niet unaniem werd aanvaard. Wij citeren teksten van drie bekende auteurs: Horatius, Iuvenalis en Seneca Philosophus. Beide eerstgenoemden volgen Plinius in zijn voorkeur voor de buiten; Seneca houdt er een tegengestelde mening op na. Op te merken valt eveneens dat Horatius en Iuvenalis motieven aanhalen, die afwijken van Plinius' motivering.

Lezen we eerst Horatius, *Satirae* II, 6,23 vlg.:

Te Rome sleur je me mee als borg. „Vooruit, haast je dat niemand je voor zij om deze vriendendienst te bewijzen. Of Aquilo nu over de aarde giert of de winterzon-nestilstand een dag vol sneeuw in een dichtbijgelegen kring sleurt: de baan op moet je. Heb ik duidelijk en in geijkte formule verklaard wat me wellicht schaden kan, dan dien ik mij door de drukke menigte heen te werken en de slenteraars opzij te duwen: „Wat heb je op het lijf, dwaaskop, wat spook je uit?” Zulke verwensingen vol toorn slingert een snoodaard me naar het hoofd.’ Je stoot alles aan de kant, als je naar Maecenas terugijlt, terwijl je gedachten reeds bij hem vertoeven. „Dat hoor ik graag; het is me zoeter dan honig”: ik zal het niet ontkennen. Maar eens de nare Esquiliijn bereikt springen zorgen met honderden rond mijn hoofd en oren. Nochtans het zijn mijn eigen zorgen niet. „Roscius vraagt om je bijstand voor de rechtbank morgen. De klerken vroegen dat jij je zou herinneren terug te keren voor een belangwekkende en ongewone aangelegenheid, die betrekking heeft op het algemeen welzijn. A.U.B. zorg dat Maecenas zijn zegel hecht aan dit verzoekschrift.” Je mag antwoorden „Ik zal het proberen”, hij voegt er nadrukkelijk aan toe: „Je kan het, als je maar wil” (23-29).

De lezer heeft vastgesteld dat maatschappelijke verplichtingen te Rome op Horatius drukken net als op Plinius nl. borg zijn, bijstand voor het gerecht, vriendendiensten en aanbevelingen. Horatius vermeldt de ceremoniële activiteiten niet. Wel heeft hij aandacht voor de drukte zelf in de stad en de verwensingen, die hij moet incasseren omwille van zijn haast of zijn intieme relaties met Maecenas. Gemeenschappelijk bij beide auteurs is weer dat ze ingenomen zijn met dat drukke leven. Plinius somt ietwat ijdel zijn bezigheden op in Rome, terwijl Horatius er zich mee verzoent omwille van zijn intieme relaties met Maecenas in de trant van wat een koning van Frankrijk monkel-lachend verklaarde: „Paris vaut bien une messe”.

Wat al tijd gaat verloren met gesprekken en bezigheden zonder belang of inhoud. Uit Plinius’ tekst is gebleken dat daar geen opsom-ming voorkomt. Plinius volstaat met de vaststelling: „Quot dies quam frigidis rebus absumpsi”. Horatius laat enkele sprekende voor-beelden aanrukken, die schier geen commentaar vergen. Luister: „Hoe laat is het? Is Gallina, de Thrakische zwaardvechter, de evenknie van Syrus? De ochtendlijke koelte verrast wie te geringe voorzorgs-maatregelen trof?” En onbelangrijke mededelingen, die men gerust mag toevertrouwen aan lui die geen geheimen weten te bewaren (44-46). Onze goede Horatius ziet zich verplicht samen met Maecenas naar de schouwspelen te kijken of tegen hem in het strijdperk te treden op het Marsveld (48-49). Verder betekent hij een onvervangbare in-lichtingsbron voor de sensatiepers: „Biecht op, mijn waarde, jij moet ervan op de hoogte zijn; je komt immers in aanraking met de mensen aan de top: heb je iets vernomen over de Daciërs? Ik? Niet het min-

ste! (41-53). En dan? De landgoederen, door Caesar aan zijn troepen beloofd? Is hij voornemens deze toewijzing te doen met Siciliaanse of Italische gronden?" (55-56). Men merkt hoe Horatius enkele hinderlijke inconveniënten beschrijft, die verbonden zijn aan zijn uitzonderlijke positie bij Maecenas. Maakt hij zijn beklag, dan is dit eerder „pour la galerie”. Inderdaad hij prijst zich gelukkig om zijn vriendschap met Maecenas.

Intussen blijft toch dat de zon weer verdwenen is en meteen zoveel kansen! „Ondertussen trekt het zonnelicht weg voor mij, arme stakerd, niet zonder dat ik wensen uit als deze: „O buiten, wanneer zal ik je weer aanschouwen? Wanneer zal het me vergund zijn zoet te genieten, mijn jachtig bestaan te vergeten, nu eens door lectuur van boeken van oude schrijvers, dan weer met slapen of uren van zalig niets doen?" (59-62).

Daar op de buiten voelt Horatius zich gelukkig, want bevrijd van onzinnige drankwetten, gevoed door eenvoudige, hoewel niet arm-tierige spijzen. Binst het symposion verliest men zijn tijd niet met zinloos gepraat over onbenullige dingen. Luister zelf naar Horatius: „Dan komt de dialoog op gang, niet over andermans villa's of huizen en ook niet over een modevraag of Lepos al dan niet slecht danst. Neen, wij behandelen wat ons directer aangaat en waarover we onder geen beding onwetend mogen zijn nl. of rijkdom of deugd voor de mensen de bron van geluk uitmaakt; of eigenbaat of streven naar het goede ons tot vriendschap brengt en wat de eigen natuur van het goede is en wat het hoogste goed is? (70-76).

Als gematigde epicurist beoordeelt Horatius de buiten op basis van deze filosofie: maat houden en redelijke eenvoud met daarbij nuttige, de mens veredelende gesprekken. Plinius van zijn kant, humanist en litterator, prijst het otium van de buiten, dat studie veroorlooft en de kans biedt om wandelend „langs het strand van de luidbruisende zee”, dat ware muzenoord, inspiratie op te doen; studie en inspiratie leiden volgens hem tot een ware existentiële bestaansbeleving. In Rome met zijn drukte is men wellicht een gevierd of gezocht personage, doch dan louter om bepaalde diensten of invloeden. Op de buiten is men vrij van dat depersonaliserend rollenspel: men kent en speelt er slechts één rol nl. deze van de eigen onvervalste persoonlijkheid.

Juvenalis' *Satura III* is één grote invective tegen het leven in de grootstad Rome. Heel de satire ware hier verdiend aangehaald, doch zulks zou een speciale studie vergen. Ik beperk me tot een aangave van de redenen, waardoor Juvenalis' vriend Umbricius zich genoopt

voelt Rome de rug toe te keren. Deze redenen zijn van dubbele aard:

A. *het morele lijden* (21-189): in Rome krijgen eerbare mensen geen kans, wel speculanten, leugenaars, intriganten, Griekse parvenus en onbeschaamde rijken;

B. *het fysisch lijden* (198-314): dagelijkse zorgen en onveiligheid maken voor de zwakke arme man het bestaan uit: instortende en brandende huizen, lawaai dat het slapen belet, druk verkeer in nauwe straten en enge steegjes, voorwerpen allerhande die uit geopende vensters vallen, nachtbrakers, dieven en messenhelden.

Wie Satura III volledig doorgelezen heeft begrijpt dat bitterheid en wraakgeest Juvenalis' pessimistische stellingname hebben ingegeven. Dergelijke zwartgalligheid is vreemd aan Plinius. Volgens onze briefschrijver is het leven te Rome lang niet ondraaglijk. Wel is er een menswaardiger en edeler bestaan mogelijk: een leven in otium op de buiten, wat in Plinius' ogen niet zo haalbaar lijkt in de stad.

Een gans andere toonaard klinkt door bij Seneca Philosophus in „*Epistulae morales ad Lucilium*”, 56, 1-2. Onze wijsgeer meent dat een leven van studie in de drukke stad met al het erbij horend lawaai best mogelijk is. Geen wonder! Seneca immers kent men als de mondaine, succesvolle politicus en wijsgeer, die in de stad het onontbeerlijk podium vindt voor zijn talenten. Ten andere het leven aan het hot van Nero had hem aan lawaai en praktijken van gans andere aard gewend: Seneca had er een zekere „verdraagzaamheid” verworven. Bepaalde mensen moeten het leven rondom zich voelen bruisen eer ze gelukkig zijn. Dit slag van mensen is niet verliefd op de idyllische buiten, maar wel op de prozaische stad. Maar laten we liever Seneca zelf aan het woord:

„Ik kan niet inzien dat stilte voor een studerende kluisenaar zo onontbeerlijk zou zijn als wel lijkt. Hier leef ik midden allerlei lawaai. Mijn woning ligt precies boven een badinrichting. Verbeeld je nu alle soorten van kreten, die het oor pijnlijk kunnen treffen. Wanneer de zeer atletisch gebouwde bader met zware vuist zijn halter-oefeningen verricht, dan hoor ik hem steunen, als hij zich staat in te spannen of doet alsof, dan hoor ik hem sissen en rauw hijgen, als hij zijn adem uitblaast na hem eerst lang te hebben ingehouden. Als ik met een minder actief iemand te doen heb, die met een eenvoudige massage vrede neemt, dan hoor ik de klap van zijn hand tegen de schouder met een verschillende klank aankomen naargelang hij met vlakke of holle hand toeslaat. Maar komt een balspeler binnen en telt hij zijn klappen, dan ontstaat er een lawaai van jewelste. Voeg daarbij nog de ruziemaker, de op heterdaad betrachte dief en de man die zo dolgraag zichzelf hoort zingen in het bad. Voeg daarbij nog de mensen, die met een luide plons in het bad springen. Naast degenen, die bij gebrek aan iets anders, alleen maar een natuurlijke stem hebben, moet je je de man voorstellen, die zijn haar pileert en al maar door gillende kreten uitstoot

om op zijn aanwezigheid opmerkzaam te maken. Hij doet er enkel het zwijgen aan toe, wanneer hij het haar uit andermans oksels uittrekt en deze mensen in zijn plaats laat gillen. Dan is er de venter met dranken, die vooral beschikt over een gamma van kreten, de saucissenverkoper, de man met suikergebak en al de kelners uit de taveerns, die hun waren aanprijzen, ieder met 'n typisch eigen geluid.”

Ook onze moderne djd is gevoelig voor het charme van de buiten en het vrije, rustige, ontspannende leven aldaar. Toch blijft de stad als een ware magneet de mensen naar zich toe halen. Zeer zeker omwille van den brode, maar ook omwille van de geboden vrijheid en de kansen tot culturele ontwikkeling <sup>6</sup>. Welke is de ideale houding tegenover de gestelde keuze tussen stad en buiten? Allicht uit beide zijn voordeel halen. Wie de microbe van de stad in zich opnam, kan zonder haar niet leven. Ten bewijze volgende poëzie van de Vlaamse dichter Johan Daisne:

*La fermette . . .*

De zondag buiten doorgebracht  
bij vrienden in het groen verscholen.  
De boomgaard stond in volle dracht;  
reeds, in de moestuin, rijpe kolen.

De hemel was effen en ijl,  
de stilte der natuur volkomen:  
een verre koe slikte haar kwijl,  
een vogel kreunde in de bomen.

En even stil was het in huis:  
wat jonge verf en oude meubels:  
en al de kamers even kuis –  
de orde eens gepreekt door Goebbels.

Ik heb slechts één geluk gesmaakt:  
het hart der vrienden en hun eten,  
en mij toen haastig weggemaakt.  
Ik ben op buiten niet gebeten

maar wel gebeten door de stad.  
Het groen is schoon, maar 't grijs der straten  
krijgt mij altijd weer bij de klad.  
Al is het leven hier ook blaten –

'k blaait mee, voel me niet zo verlaten . . .

Johan Daisne houdt dus van mensen. Daarom trekt hij naar de buiten bij vrienden. In de stad weet hij zich niet zo verlaten. Een analoge verzuchting legde August Vermeylen in „*De wandelende Jood*” in de mond van Ahasverus, het hoofdpersonage van dit boek. „O, bij de mensen zijn, o, met mensen spreken.” Dit gebeurde wanneer Ahasverus terug in de bewoonde wereld kwam na lang verblijf in de eenzaamheid.

Ter attentie van onze jonge classici nog dit. Ook de moderne yé-yé-zanger als Claude François jubelt over het leven op de buiten: „*A la ferme du bonheur*”!

De bedoeling die aan deze studie ten grondslag lag was aan te tonen – zij het stellig onvolledig – hoe het thema stadsleven-buitenleven in de Oudheid de aandacht gaande hield, de pennen in beweging bracht en zelfs op onze dagen nog hernomen wordt. Nu thematisch lezen van teksten, ook voor de Oudheid, volop in trek komt, lijkt bovenstaande studie mij een niet onnuttige bijdrage tot dit streefdoel<sup>7</sup>.

Ook dacht ik dat literatuursociologie op basis van teksten uit de Griekse en Romeinse Oudheid voor het grootste deel nog braakliggend terrein is, waarop nog veel ontginningswerk kan gepresteerd worden. De topiek „stadsleven-buitenleven” vormt een niet onaanzienlijk deel van de sociologische stof<sup>8</sup>.

Elk onderwijs dat succesvol wil zijn, beoogt zelfactiviteit van de leerlingen. De ontleding van teksten als Plinius, *Epistulae* I, 9, de vergelijking met andere gelijkaardige of verschillende teksten uit de Oudheid, het persoonlijk opzoeken van similaire of dissimilaire literaire getuigenissen uit eigen tijd in de contemporaine literatuur moeten stimulerend werken in dit opzicht.

Collegestraat 1  
3950 Beringen

P. LAUWERS

<sup>1</sup> Voor de Latijnse tekst zie: J. Aerts-P. Lauwers, *Filosofische teksten*, deel I, blz. 32, Luik Dessain, 1967.

<sup>2</sup> Plinius Minor, *Epistulae*, V, 8,2.

<sup>3</sup> De auteur Seneca Rhetor leefde van ca. 55 v.Chr. tot 40 n.Chr. Hij schreef zowel *Suasoriae* als *Controversiae*. Hij was de vader van de meer bekende Seneca Philosophus. Definities van wat een *suasoria* is leest men o.a. bij Van IJzeren J., *Geschiedenis van de klassieke literatuur*, Utrecht 1958, II, blz. 60: „De *Suasoriae* (nl. *declamationes, adviserende voordrachten* zou men kunnen vertalen), waarvan slechts weinig te onzer beschikking staat, geven een beschouwing pro en contra over een gefingeerd probleem.” en bij Bartelink G. J. M., *Geschiedenis van de klassieke letterkunde*, Utrecht, 1964, blz. 215: „één boek *Suasoriae*: fictieve ‚redevoeringen’ die historische persoonlijkheden in de mond gelegd worden ‚om te overreden’ een bepaalde gedragslijn te volgen.”

<sup>4</sup> *The Oxford Classical Dictionary*, blz. 583-584.

<sup>5</sup> Zo in *Epistulae*, VI, 24, 5, waar Plinius schrijft over de zelfmoord van een onbekende

stadsgenote van hem: „Quod factum ne mihi quidem qui municeps, nisi proxime auditum est, non quia minus illo clarissimo Arriae factio, sed quia minor ipsa.” Zelfmoord van een beroemd personage wordt becommentarieerd in de sensatiepers, niet de zelfmoord van een nobele onbekende. Zo ook in *Epistulae*, VIII, 16, 5: zijn hart uitwenen bij een vriend is troostend: „Est enim quaedam etiam dolendi voluptas . . .”

<sup>6</sup> Cfr. Cox Harvey, *De stad van de mens*, passim.

<sup>7</sup> Pontes, *Begleitbuch zur Lektüre nach übergeordneten Themen*, bearbeitet von J. A. Mayer, 1968: dit degelijk en zeer bruikbaar florilegium heeft het thema „stadsleven-buitenleven” niet opgenomen.

<sup>8</sup> Bouman P. J., *Fundamentele sociologie*, Antwerpen-Utrecht, 1966, blz. 115-133.

## Ovidius en de Lupercalia

Het kan niet de bedoeling zijn in dit opstel een verhandeling over het Lupercalia-feest te geven. Daarvoor is de materie te gecompliceerd, en nog steeds te weinig doorzichtig.<sup>1</sup> Dat wil niet zeggen dat er niet zeer interessante zaken te ontdekken zouden zijn aan de wijze waarop Ovidius dit feest heeft behandeld in zijn „berijmde” Jaarkalender, de *Fasti*. Wij vinden het feest dan in het tweede Boek, en wel op 15 Februari. Het kan wel niet anders of de *Fasti* van de dichter staan in enig verband met het godsdienstig en moreel réveil van de keizer: de kalenderfeesten en -gebruiken van rituele aard konden nieuwe stof tot overpeinzing geven. Nu, dat heeft Ovidius er niet bij laten liggen. Zijn eerste bedoeling is de lezer te voorzien van verklaringen van die meestal zeer oude en vergeten zaken.

Vrijwel algemeen wordt tegenwoordig aangenomen dat het Lupercaliafeest de god Faunus gold. Het meest spectaculaire deel van de openbare viering was een ‚omloop’ in draf van de z.g. *Luperci* rondom de Palatijn. Volgens de beschrijvingen waren de *Luperci* – verenigd in twee colleges van Faunus-dienaren, daterend van Romulus en Remus – nog vrij jonge mannen die bij die gelegenheid naakt, voor zover niet slechts met een bokkevel om, ronddraafden gewapend met riemen van bokkehud teneinde daarmee vrouwen die zich op hun pad mochten bevinden te slaan. Dat slaan wordt vaak geduid als een magisch middel om bij deze vrouwen de begeerde kinderzegen te bevorderen. Maar een ieder zal begrijpen dat het een nogal vrolijke boel moet zijn geweest, een carnavaleske sfeer, waarin op velerlei manier aan „vruchtbaarheid” zal zijn gedaan - we kennen dat wel. Het was dan ook een zeer populair feest, dat eerst in 496 na Chr. door Paus Gelasius kon worden verboden door daartegenover het feest van Maria Lichtmis in te stellen. Of deze slimheid ook gewerkt heeft, vermeldt de historie niet.

De historie vermeldt wel dat keizer Augustus, ook een soort Paus, de Lupercalia in ere heeft hersteld, nadat dit feest tegen het eind van de republikeinse tijd in onbruik was geraakt. Een van de belangrijkste bronnen voor onze kennis van het feest is de behandeling van Ovidius in de *Fasti*. Het hele relaas (2.267-452) blijkt om één punt te draaien: Waarom rennen de *Luperci* naakt? Ovidius heeft twee antwoorden op deze vraag. Daar het gaat om een Faunus-feest wordt de eerste ver-

klaring vastgeknoopt aan Faunus, en we krijgen het volgende luisterrijke verhaal opgedist. Op zekeren dag valt het vrouwen-minnend oog van de naakte god (*deus nudus*, 287) – die duidelijk op Pan lijkt – op de aanvallige Omphale, de Lydische vriendin van de sterke Hercules. Haar zien is haar begeren, en Faunus kan ternauwernood het nachtelijk duister afwachten om zijn slag bij haar te slaan. Ongelukigerwijs heeft hij niet opgemerkt dat het vrijende en stoeiende paartje intussen voor de afwisseling van kleren heeft gewisseld, en tenslotte moe-gespeeld in die toestanden in bed is getuimeld, nee, in twee bedden, separaat: zij wilden het Bacchus-feest van de volgende dag „rein” ingaan. Faunus dus sluipt naderbij, voorzichtig tastend in het duister naar zijn malse buit, die hij in zoete maar diepe rust weet. En ja, daar voelt hij de zachte kleren van de schone. Vertrouwend dra nog zachter te tasten, en ten aanval gereed, . . . wordt een geweldige opdoffer van Hercules zijn jammerlijke deel. Van dit knal-effect vliegt ook de schone overeind, dienaren schieten toe, en al wat lachen kan, lacht, giert en brult om de uiterst pijnlijke maar hoogst ridicule ervaring van god Faunus. Vandaar, zegt Ovidius, dat Faunus de misleidende kleren haat en zijn dienaren beveelt naakt te gaan. Het is wel zeker dat Ovidius het verhaal uit zijn duim heeft gezogen, maar: *si non è vero è ben trovato*. Hij vervolgt met een tweede verhaal, een „Latijnse” verklaring: deze bevat een relaas over Romulus en Remus, met wie de vorming van de *Luperci* zou zijn begonnen: alweer een zeer naakt verhaal. Waar ging het de dichter van deze naakte stories nu eigenlijk om?

Om het waarom hiervan te bevroeden moet men weten dat de her-instelling van het feest door de keizer een hoogst merkwaardige zaak moet zijn geweest. Suetonius (*Aug.* 31) noemt het, met een paar andere dergelijke feesten, her-ingesteld *paulatim abolita*. Nu weten we al dat de Lupercalia uiterst populair waren en daarom van een hardnekkig lange levensduur. Hoe dan *paulatim abolita*? Het moet dus in onbruik zijn geraakt. De verklaring van dit merkwaardige feit moet stellig gezocht worden in de fameuze viering van de Lupercalia in het voorjaar van 44. Bij die gelegenheid namelijk zat de permanente dictator Julius Caesar op een extra daartoe op de Rostra geplaatste gouden troonzetel het spectaculaire deel van de viering minzaam gade te slaan, toen opeens één van de *Luperci*, een zekere Marcus Antonius, die toevallig ook consul van het jaar was, zich uit het spektakel losmaakte en Caesar naderde met een soort van koningskroon, die hij kennelijk zijn vriend en meester op het hoofd wilde zetten. Matig

applaus van de toeschouwers, meer boe-geroep. Caesar weigert de hem toegedachte behandeling te ondergaan. Antonius herhaalt het spel. Flauwer applaus, meer geboe. Caesar weet zijn gezicht te redden: hij verordonneert dat de kroon naar de Jupiter-tempel worde gebracht.<sup>2</sup> Het lijkt er veel op dat de hele vertoning een voorbereide stunt is geweest teneinde Caesar het - om welke reden dan ook - begeerde koningschap te verschaffen. Het proefballonnetje ging echter niet op, het heeft Caesar zelfs uiteindelijk de kop gekost. Daarna kreeg Antonius de volle schuld van de mislukte „staatsgreep”. Cicero sidderde nog van edele verontwaardiging toen hij de jammerlijke zaak nog eens uit de doeken deed in zijn - nooit uitgesproken - tweede *Philippica* tegen Antonius. *Nudus*, was Antonius geweest. In de Derde oratie maakt Cicero het nog drastischer: *nudus, unctus, ebrius!* In de vroeger alom-tegenwoordige Reclam-vertaling van de Tweede *Philippica* staat de eerste keer *nudus* vertaald met „fastnackt”, - zeker bij de gedachte aan dat lendeschort van bokkehud, - overigens „nackt”. Dat is stellig bedoeld, en we weten dat niet alleen Cicero een afschuw had van naakt. Deze afschuw gaat door heel de Latijnse letterkunde heen, dat is te zeggen, voor zover het vrijgeboren en respectabele burgers en burgeressen (vooral!) betreft. Als de zeer respectabele Plinius minor „hendecasyllabi” heeft gemaakt, moet je niet precies denken aan Catullus: nee, hij heeft *verba nuda* vermeden (*Epp.* 4.14). *Nudus* is onfatsoenlijk, en *verba nuda* zijn schuttingwoorden. Daar durft, zegt hijzelf, een Plinius niet aan. Dat Cicero het woord in de mond durft nemen, en ettelijke malen zowaar, komt alleen van zijn edele gramschap en bedroefdheid als republikein en staatsman, die de snode daad van de viezerik Antonius aan de kaak moet stellen. Het wordt nu al begrijpelijker dat de openbare viering van de Lupercalia na 44 niet is herhaald. Trouwens, de nieuwe machthebber, de jonge Octavius (Octavianus, zoals hij meestal genoemd wordt), die in mei 44 in Rome aankomt om de erfenis van Caesar te aanvaarden, had een les getrokken uit de opruiming van zijn adoptief-vader. Zo moest het nooit weer! Geen Lupercalia, met de nare nasmaak daarvan. En Suetonius heeft gelijk gehad met: . . . *abolita*. Maar als dezelfde machthebber Augustus geworden is, denkt hij er kennelijk anders over, en de Lupercalia worden uit het stof opgedolven, en in ere hersteld. Niet echter dan nadat er een en ander aan gekuist was. Augustus was een zeer traditioneel denkend en conventioneel Romein. Suetonius vervolgt dan ook met de mededeling dat voortaan baardeloze jongens niet meer als *Lupercus* mochten optreden. De voor-

zichtige *Fasti*-commentator, Franz Bomer, zegt slechts: „Die Restauration legt die Möglichkeit nahe, dass der Kaiser Neuerungen eingeführt hat”.<sup>3</sup> Het zou ons niet behoeven te verbazen, als Augustus maatregelen zou hebben genomen om het nogal bandeloze festijn wat aan te kleden en decenter te maken. Er is inderdaad één tekst die zulks schijnt te suggereren. Justinus (alias Pompeius Trogus) maakt namelijk naar aanleiding van Koning Faunus en diens beeld in Rome de volgende merkwaardige opmerking: *ipsum dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur*. Het woord *nunc* slaat op de tijd van Augustus, meer precies op de tijd na de pacificatie van Spanje door Augustus, want daarmee eindigt Justinus’ werk. Het slaat dus zeer in het bijzonder op het feest zoals het door Augustus was gerestaureerd, en suggereert daarmee, welhaast onmiskenbaar, dat de *Luperci* vroeger inderdaad geheel naakt liepen, zoals trouwens reeds vermoed door Deubner.<sup>4</sup> Is dat het geval dan kunnen we uit de tekst ook lezen dat tegelijk het Faunus-beeld door Augustus van een soort „vijgeblad” is voorzien. Deze suggesties vinden een bijzondere adstructie in de verhalen van Ovidius. Het hele stuk wemelt van *nudus* en equivalente uitdrukkingen. Dit nu is typisch Ovidiaans: om in het kader van de zedelijkheidsacties van de keizer – die in de ogen van Ovidius slechts een hypocriet was – de lezer te trakteren op een hoogst vermakelijk maar tevens hoogst indecent verhaal dat een aetiologie van een godsdienstige plechtigheid pretendeert te geven. Dat de kuisheidsactie van de keizer er danig doorgehaald wordt is nu wel duidelijk.<sup>5</sup> De lezer te Rome moet aanvankelijk zich verbazen dat de dichter zich zo druk maakt om iets dat niet actueel (meer) was, om dan zich te verblijten van plezier. Augustus heeft de *Fasti* niet gekend, hij zou uit zijn keizerlijke (en haast goddelijke) vel zijn gesprongen. Niettemin zijn er nog velen die menen, dat Ovidius de *Fasti* ernstig zou hebben bedoeld, omdat hij eindelijk toch zich bekeerd zou hebben tot de Augusteïsche orde – „te laat” zeggen sommigen, niet zonder enig leedvermaak. Het verbaast dan ook niet dat de dichter het verhaal verzonnen heeft. Bömer zegt voorzichtig: „ein unmittelbares Vorbild ist nicht erkennbar”.

Maar nu komt nog steeds de vraag, waarom Augustus dit toch nogal bandeloze en niet ongevaarlijke volksfeest in ere heeft hersteld. Nauwelijks om zijn populariteit. Het feest gold, zoals we goed weten, Faunus, en dat lijkt me precies de reden waarom het in het voorjaar 44 is uitgekozen voor de vertoning met de kroon, teneinde Caesar aan het koningschap te helpen. De traditie hield immers ook nog in

dat Faunus een koning was geweest, vader of grootvader zelfs van Koning Latinus. Als één figuur bij machte was om het koningschap opnieuw aanvaardbaar te maken, dan was het wel deze populaire Faunus-figuur van de carnavaleske Lupercalia.<sup>6</sup> (Intussen mag worden opgemerkt, dat de titel *rex* bij de Romeinen in het algemeen niet zo gehaat was als men vroeger algemeen dacht: de afkeer van het koningschap is meer product van de Augusteïsche en vooral na-Augusteïsche tijd; ook hierin was Cicero de wegbereider). Al was dan de vlieger met Faunus eraan in 44 niet opgegaan, Faunus was ook nog een god. En de hoogste aspiraties van Augustus waren evident erop gericht het Romeinse rijk een goddelijk keizerschap te verschaffen. Zijn regering vertoont o.m. een aaneenschakeling van maatregelen om het godschap van Julius – dat hijzelf op 1 Januari 42 had laten verkondigen en wettelijk vastleggen – erfelijk te maken. Onmiddellijk na 42 noemt hij zich *Divi filius*. Wederom moet Faunus opdraven om de hoogste machthebber van het Romeinse rijk terzijde te staan. De campagne wordt ondersteund door de beide erkende hofdichters, Vergilius en Horatius. De oraculaire gave van Faunus' echtgenote Fatua – (Justinus: *quae, assidue divino spiritu impleta, velut per furorem futura praemonebat*) – wordt overgebracht op Faunus zelf. In deze kwaliteit laat Vergilius hem de komst van de grote Aeneas aankondigen, en daarmee de komst van de nog grotere Augustus voorspellen (*Aen.* 7.96-102). Faunus zit nu definitief aan de goddelijke dynastie vast. Nagenoeg tegelijkertijd wijdt Horatius tenminste twee werkelijk heel mooie gedichten aan de god: *Oden* 1.17 en 3.18, waarin de oorspronkelijke dreigende kanten van de Faunus-figuur overstraald worden door een aura en aureool van benevolentie, van zegenrijke arbeid ten bate van het boerenwerk, van weldadigheid voor het gehele volk, en voor ieder individueel. (Ik heb hierover in vroegere afleveringen van dit tijdschrift meer gezegd.) Er is ook nog een ander gedicht waarin Faunus ten tonele wordt gevoerd: *Ode* 1.4. In dit lente-gedicht bevindt hij zich in gezelschap van Venus, die haar Nymphen en Gratiën mee ten dans leidt, terwijl Luna met onwelgevallige blik op dit dartele gedoe neerziet: *imminente Luna* (5). Vulcanus is maar liever naar zijn werkplaats vertrokken (8). Faunus evenwel is van de partij: hij is dan ook helemaal van-de-partij, samen met Venus, van wie immers de goddelijke Julius zich beroemde af te stammen. Een Engelse geleerde heeft ingenieus uitgerekend dat de ode gelocaliseerd moet worden op de 13e Februari, de dag waarop de feestelijkheden rondom Faunus begonnen om plotseling te worden

onderbroken door (of gekoppeld te worden aan?) een plechtigheid ter ere van de doden – reden waarom de ode plotseling (13) omslaat in overpeinzingen van de dood: *Pallida Mors*.<sup>7</sup> Wat Horatius zelf hierbij allemaal gedacht heeft, zullen wij helaas nimmer weten. Om diverse redenen heeft Faunus hem evidentelijk hoog gezeten. Een daarvan was stellig de keizerlijke wens om Faunus te cultiveren. Het kan dan evenmin verbazing wekken dat de spade van de archaeologic een overstelpende hoeveelheid Faunus-beeldjes uit de Keizertijd heeft opgedolven.<sup>8</sup> Zoals men zich herinnert, is later ook een uitgegraven huis te Pompeji naar de populaire god genoemd. De fabricage moet op volle toeren hebben gewerkt (en werkt er nog steeds, voor toeristische doeleinden). Faunus was nauw verbonden met de keizer-cultus (cf. Calp. Sic., *Ecl.* 1; Suet., *Vit.* 1).

Herinneren wij ons nu nog even, hoe Ovidius diezelfde Faunus behandeld heeft. De enige uitvoerige vermelding die hij deze god waardig keurt is er een van caricatuur, en verborgen hoon. Faunus was en is nog steeds een zeer gecompliceerde figuur. Ten grondslag ligt zonder twijfel zijn functie als representant van de naakte manlijke geslachtsdrijf, hierin gelijkend op Priapus.<sup>9</sup> Zo heeft Ovidius hem onverbiddelijk voorgesteld: even ridicuul, in zijn ogen, als de hele morele en seksuele herbewapening van het Augusteïsche regiem.<sup>10</sup>

Saffierhorst 174  
's-Gravenhage

A. W. J. HOLLEMAN

<sup>1</sup> Uit de massa van lit. verwijs ik slechts naar A. Kirsopp Michels, The topography and interpretation of the Lupercalia, in TAPA, 84, 1953, 35-59. Shakespeare, J. C. Act 1.

<sup>2</sup> Een wat afwijkende maar kleurrijke weergave bij Nic. Dam., Vita Caes. 21, overgenomen door Carcopino, César, 1043-44. Zie ook K. W. Welwei, in Historia, 16, 1967, 44-69.

<sup>3</sup> F. Bomer, P. Ovidius Naso, Die Pasten, II, Heidelberg, 1958.

<sup>4</sup> In Arch. Rel. Wiss., 13.1910,491. (Op andere gronden).

<sup>5</sup> Vgl. speciaal 299-302: (*Arcades corpora nuda gerebant . . . Nunc quoque detecti referunt monumenta vetusti moris* – waarmee de tegenstelling tussen toen en nu precies wordt aangegeven).

<sup>6</sup> Roscher, Lex. Myth., toont een afbeelding van Faunus met een kroon op het hoofd: het zou een carnavalskoning kunnen zijn.

<sup>7</sup> William Barr, in Class. Review, 1962, 5-11. Dacht H. aan de Lup. van 44?

<sup>8</sup> In de archaeologische lit. doorgaans gerangschikt onder de naam van Pan, m.i. verkeerdelijk.

<sup>9</sup> Vanzelfsprekend neem ik Fast., 5.101, *cinctus Lupercis* in de betekenis van „ouderwets gekleed”, precies zoals de eerste gebruiker van het woord, Hor., Ars 50. De dubbelzinnigheid van het woord is precies wat O. nodig had.

<sup>10</sup> Speciaal de passage 425-52 bevat een aantal historische toespelingen van even malicieuze als amusante aard, zoals ik elders hoop te betogen. Het hier behandelde, en misschien nieuw ingevoerde, vruchtbaarheidsritueel houdt stellig verband met de huwelijks wetten van 18 v. C.

# Het verboden Bacchusfeest bij Titus Livius en Hella Haasse

In de inleiding op zijn grote werk over de geschiedenis van het Romeinse volk laat Livius er geen twijfel over bestaan, dat bij de beschrijving van Rome's verleden naar zijn mening bijzondere aandacht dient te worden geschonken aan het zeden ver val, dat volgens hem in de loop van de tijd steeds ernstiger vormen aanneemt en een gevolg is van toenemende rijkdom (*praef.* 9; 11-12). Dit thema van *mores lapsi* en van door toevloed van *divitiae* veroorzaakte *luxus atque libido* (*ibid.*) is ook de leidende gedachte in de eerste capita van boek 39, waarin gebeurtenissen uit de jaren 187 en 186 v.C. aan de orde komen. Door de Romeinse legers in Azië, die „meer rijk dan dapper” (e. 1, 3) zijn, worden immers bij hun terugkeer in Rome „de kiemen voor de toekomstige *luxuria*” (c. 6, 7 en 9) gelegd. Van de *libido*, die naar de boven omschreven opvatting van Livius met *luxuria* gepaard pleegt te gaan, vormen de *sacra occulta et nocturna*, die in het eerstvolgende jaar (186 v.C.) de aandacht van de consuls geheel opeisen (c. 8, 1-5), blijkens kwalificaties als *obscena* en *stupra* (c. 8, 7; 11, 7) althans in de ogen van de geschiedschrijver een overduidelijke illustratie. Van deze *Bacchanalia* – want daarop doelen de genoemde *sacra*, zoals later blijkt – geeft de auteur alvorens nader in te gaan op het bekend worden ervan en het optreden ertegen door de overheid een korte karakteristiek, die niettemin reeds de voornaamste elementen bevat van de meer uitvoerige beschrijvingen, die later volgen: geheime, nachtelijke samenkomsten van mannen en vrouwen, gepaard gaande met overdadig drankgebruik, ontucht, misdadigheid en zelfs moord, waarbij de kreten van de slachtoffers door luidruchtige muziek zouden zijn overstemd (c. 8, 5-8).

De hierna volgende tien capita (9-19), die eveneens aan deze affaire van de Bacchuscultus zijn gewijd, vallen duidelijk in twee delen uiteen: enerzijds de beschrijving van de wijze waarop de autoriteiten van bestaan en aard van de inwijdingsfeesten in kennis worden gesteld, een episode, die min of meer het karakter draagt van een liefdesroman (c. 9-13) en daarna een meer politiek getint gedeelte, waarin de door de overheid genomen maatregelen worden uiteengezet (c. 14-19) en door de consul in een uitvoerige rede in de *contio* het volk wordt ingelicht en verantwoording wordt afgelegd van de door de

regering gevolgdde politiek (c. 15-16). Het relaas over de onthulling en het ingrijpen door de staat komt kort samengevat hierop neer:

Aebutius, wiens moeder Duronia na de dood van haar man is hertrouwd met T. Sempronius Rutilus, werd na het overlijden van de (door de vader bij testament aangestelde) voogden onder de *tutela* (voogdij) van zijn stiefvader<sup>1</sup> geplaatst. Vanwege een allerminst consciëntieus optreden als voogd vreest Rutilus een gerechtelijke vervolging door zijn stiefzoon, wanneer deze mondig zal zijn geworden. Om dit te voorkomen zint hij tesamen met Duronia op middelen om Aebutius uit de weg te ruimen of zodanig te compromitteren, dat hij voor zijn goede naam van hen afhankelijk wordt. Zo ontstaat het plan hem te doen inwijden in de dienst van Bacchus, zogenaamd ter inlossing van een gelofte, die zijn moeder eens tijdens een ziekte in zijn jeugd zou hebben afgelegd. Van iedere aanstaande ingewijde werd echter vooraf gedurende een tijd van tien dagen sexuele onthouding (*castimonia*) geëist. Wanneer Aebutius zijn geliefde F(a)ecenia, een hetaere (*scortum*), die vlak bij hem woont en door Livius ook enige malen Hispala (de Spaanse) wordt genoemd, van het voornemen tot initiatie in kennis stelt en dit als reden opgeeft om de eerstkomende nachten niet haar bed te zullen delen, bezweert zij hem hoe dan ook van een deelname aan de mysterieën af te zien. Op zijn verwonderd vragen naar de reden van haar felheid onthult F(a)ecenia, dat zij vroeger in de tijd dat ze nog slavine was – thans is zij *libertina* (vrijgelatene) – in gezelschap van haar *domina* (bordeelhoudster) en daartoe door deze gedwongen eens de Bacchusdienst heeft bijgewoond en dat ze op grond van die ervaring niet slechts voor de *fama* en de  *pudicitia* van Aebutius vreest, maar zelfs voor zijn leven, als hij zijn plan tot deelname aan de initiatieritus ten uitvoer brengt. Wanneer Aebutius daarop aan zijn moeder verklaart zich onder geen beding te zullen laten inwijden, wordt hij met geweld het huis uitgezet en neemt hij zijn toevlucht tot zijn tante Aebutia, op wier advies hij ook aangifte doet bij consul Postumius. Nadat deze het door Aebutius vertelde via zijn schoonmoeder Sulpicia, die Aebutia goed blijkt te kennen, heeft laten verifiëren, ontbiedt hij ten huize van Sulpicia de minares van Aebutius en vraagt haar alles te vertellen met betrekking tot de nachtelijke eredienst voor Bacchus in de (ook bij Ovidius, *Fast*, VI 501 vv. in dit verband genoemde) *lucus Stimulae* (c. 12, 4), een aan de godin Stimula (soms gelijkgesteld met Semele) gewijd woud. Hoewel zij aanvankelijk nauwelijks een woord kan uitbrengen, overdonderd als ze is door de voorname, haar onbekende omgeving en uit angst voor represailles bij verbreking van de aan ingewijden opgelegde plicht tot geheimhouding, gaat zij na door de consul gerustgesteld te zijn uitvoerig in op het volgens haar losbandige en misdadige karakter van de cultus. Vooral haar opmerkingen over het grote aantal deelnemers (c. 13, 14:  *multitudinem ingentem, alterum iam prope populum*) en haar verklaring, dat hiertoe ook mensen van de adel behoren en sinds twee jaar alleen nog minderjarigen worden ingewijd, laten niet na op de consul diepe indruk te maken.

Nadat voor de veiligheid van F(a)ecenia en Aebutius is gezorgd, brengt de consul de zaak in de senaat. Deze besluit onder dankzegging aan Postumius voor zijn tactische optreden tijdens deze beginfase de consuls buiten het volk om volmacht (*extra ordinem*) te geven tot een grootscheepse *quaestio* (gerechtelijk onderzoek), benoelingen uit te loven voor het aanbrengen van *initiati*, de betrokken priesters en deelnemers te laten arresteren en na te gaan, in hoeverre zij zich aan misdadige praktijken hebben schuldig gemaakt. De daarvoor in aanmerking komende magistraten zullen

intussen nauwlettend toezien, dat geen *sacra* of nachtelijke samenkomsten plaats vinden (c. 14). Postumius houdt daarna een lange redevoering in de volksvergadering, waarin hij wijst op het gevaar voor staat, volk en zeden en het misdadige karakter van de zojuist ontdekte *Bacchanalia*, die bovendien indruisen tegen de traditionele vormen van religie in Rome (c. 15-16). Na het voorlezen van de senaatsbesluiten en het bekend worden van het bevel aan alle deelnemers of „aangebrachten” zich te melden, brak er, zo zegt Livius, niet alleen in Rome, maar in geheel Italië een enorme paniek uit en namen velen de vlucht of pleegden zelfmoord. In totaal zouden meer dan zeven duizend personen zijn gearresteerd, van wie degenen die alleen maar aan de verboden cultus hadden deelgenomen, met gevangenschap werden gestraft, maar rij die schuldig werden bevonden aan ontucht, moord of vervalsing – en dezen waren volgens Livius het grootst in aantal – ter dood werden gebracht (c. 17-18,6).

Aan de *foederati (socii)* wordt eveneens met klem verzocht streng op te treden tegen de *Bacchanalia*, alle recente beelden en heiligdommen ervan te vernietigen (*diruere*) en slechts in uitzonderingsgevallen en met de nodige restricties (na verkregen goedkeuring van praetor en senaat, met een deelnemersaantal van maximaal vijf en zonder dat een gemeenschapskas en eigen leider of priester aanwezig zijn) het vieren van een Bacchusfeest toe te staan. De betreffende brief van de consuls aan de inwoners van de *ager Teuranus* in het land der Bruttii (*Epistula consulum ad Teuranos*) bezitten wij thans nog in de oorspronkelijke vorm, doordat in 1640 in het huidige Tirioli (nabij Catanzaro) een op een bronzen plaat gegraveerde inscriptie met genoemde inhoud is teruggevonden. Afgezien van de taalkundige vorm, die uiteraard een oudere taalfase laat zien en een wat meer uitvoerige formulering komt dit zogenaamde *Senatusconsultum de Bacchanalibus*<sup>2</sup> wat de wezenlijke inhoud betreft vrij goed overeen met hetgeen Livius in c. 18, 8-9 kort samenvat.

Het door Livius gegeven feitenrelaas is ongetwijfeld niet op alle punten historisch juist. Bepaalde (voornamelijk juridische) onnauwkeurigheden en tegenstrijdigheden in de details zijn waarschijnlijk een gevolg van een onzorgvuldig en weinig kritisch gebruik van de hem ter beschikking staande bronnen. Zo wordt soms van *pauci* en in een ander geval van *multa milia hominum* als deelnemersaantal gesproken, blijkt F(a)ecenia ondanks haar verklaring reeds enige tijd de *sacra* niet meer te hebben bezocht ook van de recente ontwikkelingen goed op de hoogte te zijn en is het bestaan van de cultus niettegenstaande het enorme erbij optredende lawaai lang onopgemerkt gebleven; ingrijpende wijzigingen als het verplaatsen van overdag naar 's nachts, het opvoeren van de frequentie (van 3 X per jaar tot 5 X per maand) en

het mede toelaten van mannen (oorspronkelijk alleen vrouwen) worden nu eens aan een Campaanse priesteres (c. 13: Paculla Annia), dan weer gedeeltelijk aan een verder onbekend Grieks priester (c. 8) toegeschreven.<sup>3</sup> Ook de compositie van het geheel is niet in alle opzichten even gelukkig, al zijn de herhalingen die hiervan mede het gevolg zijn, deels ook onvermijdelijk, doordat het dezelfde feiten zijn, die F(a)ecenia tegenover Aebutius en de consul en deze nadien tegenover het volk onthult en het anderzijds om dezelfde maatregelen gaat, waartoe in de senaat besloten wordt en waarvan in de volksvergadering verantwoording afgelegd wordt. Dit alles neemt echter niet weg, dat Livius er met de ook elders door hem aan de dag gelegde verteltechniek een alleszins leesbaar en boeiend relaas van heeft weten te maken.

Opvallender echter dan een eventueel tekort in vormgeving of historiciteit zijn de onmiskenbaar tendentieuze belichting van het hele gebeuren en de sterk moraliserende strekking, die de oudheid overigens ook in aanzienlijke mate van de geschiedschrijving verwachtte. Vanaf het begin is het duidelijk, dat Livius principieel vijandig staat tegenover de van oorsprong uitheemse, nieuwe eredienst; nergens blijkt ook maar iets als een poging tot begrip voor het (toch zeker ook aanwezige) zuiver religieuze of symbolische karakter van de rituele handelingen. De reeds bij Euripides (*Bacch.* 58) vermelde cymbalen en tamboerijnen, traditionele elementen derhalve, worden evenals de *ululatus* (Gr. ὀλολυγή), *ibid.* 689) alleen gezien als bemanteling van het hulpgeroep van de met geweld gedwongen onwilligen (c. 8, 8; 10, 7). *Coniuratio* en *coniurare*, voor de deelnemers een zich door eedaflegging verbonden weten in religieuze zin, legt Livius (en met hem de autoriteiten) alleen politiek uit als „samenzweren ten nadele van de staat.” Overigens is het volgens hem vooral de maatschappelijke orde, die wordt bedreigd door de *Bacchanalia*, die ook bij Plautus, Varro en Cicero en later bij Tertullianus en Augustinus<sup>4</sup> worden geassocieerd met *insania*, *furor*, *fanaticus esse*, *libido* en *licentia* en die Livius enige malen (c. 8, 6 v.; 10, 6) *officina corruptelae (arum) omnis generis* (broedplaats van alle mogelijke verdorvenheid) noemt. De herkomst uit Etrurië wordt dan ook niet toevallig benadrukt; immers juist de Etrusci genoten de slechte reputatie van losbandigheid (cf. o.m. Plaut. *Cist.* 562 v.). In de rede van de consul, waarin hij het meest uitgesproken zijn eigen standpunt naar voren brengt, gaat Livius zelfs zover, dat hij uitsluitend vanwege het on-Romeinse en nieuwe karakter der *sacra* een streng optreden gerechtvaardigd vindt. Richtsnoer dient volgens hem ook inzake godsdienst de gedragslijn der *maiores* te zijn,

die alleen godsdienstbeleving *more Romano* of *ritu patrio, non externo*<sup>5</sup> toestonden (c. 16, 8). Terwijl de Romeinen juist tegenover nieuwe religies in het algemeen tolerant waren<sup>6</sup>, gelden voor Livius *externa* en *prava* bij *religio* als identiek. Vermoedelijk zit bij hem, wanneer hij evenals Cicero (l.c.) de *severitas maiorum* in dit opzicht prijst - in tegenstelling tot Augustinus, die van een laat (*post tam multos annos*) ingrijpen van een veel te lankmoedige overheid spreekt (*De civ. D. XVIII* 13) – vooral de gedachte achter zijn tijdgenoten-lezers, die eveneens worden geconfronteerd met het binnendringen van allerlei nieuwe religies uit het Oosten, de handelwijze der voorouders (waarin Cato's censuur van 184 v. C. zich als het ware reeds aankondigt) als een leerrijk voorbeeld voor ogen te stellen.

Ook in de tekening van de erbij betrokken figuren laat Livius omtrent zijn sympathie geen twijfel bestaan. F(a)ecenia<sup>7</sup> wordt *non digna quaestu* (te goed voor haar beroep) genoemd, een vrouw die haar geliefde uit oprechte bezorgdheid (en niet uit angst voor een rivale) afhoudt van de initiatie. Ze wordt verder getekend als edelmoedig en onbaatzuchtig, slechts geleid door liefde, niet door jalouzie (c. 9v.). Benadrukt wordt dat zij evenals Aeburius (*probus adulescens*) alleen onder dwang aan de mysterieën deelneemt. Aebutia krijgt de in Livius' ogen beslist vleierende omschrijving: *proba et antiqui moris femina* (c. 11, 5). Consul Postumius is een uiterst voorzichtig man, die is geworteld in de beste tradities van zijn volk en niet zijn eigen machtspositie, maar alleen het belang van de gemeenschap op het oog heeft. Deelnemers aan de sacra daarentegen heten behalve *fanatici* ook denigrerend *simillimi feminis mares* (c. 15, 9) en de Griekse priester, die de cultus ingang deed vinden in Etrurië wordt voorgesteld als een volksmisleider, een *Graecus* van de slechtste soort (c. 8,3).

In Hella Haasse's stuk *Geen Bacchanalen*<sup>8</sup> is het relaas, maar meer nog de tendentieuze beschouwingwijze van Livius tot uitgangspunt genomen voor de behandeling van de problematiek rondom een toneel-opvoering, die aanvankelijk dreigt en later ook blijkt te mislukken.

De rector van een middelbare school heeft eens in zijn jeugd een toneelstuk geschreven, dat is gebaseerd op de boven weergegeven passage uit Livius. Leerlingen van V gymnasium zijn onder leiding van hun docente oude talen bezig met de repetities van het stuk, waarvan de opvoering zal plaats vinden tijdens de a.s. feestelijk te vieren afsluiting van het schooljaar. De handeling speelt zich iLui ook grotendeels af in het repetitielokaal. In een op de band ingesproken tekst, bestemd voor publicatie in het schoolblad, verklaart de rector de bedoelingen van zijn stuk, waarin hij naar hij tref-

fend opmerkt „veel van zichzelf heeft geleed”. Gezien zijn enige malen duidelijk beleden principes over handhaving van de orde en de noodzaak tot optreden tegen gezag ondermijnende elementen impliceert dit, dat de behandeling van het onderwerp bij hem meer nog dan bij Livius het stempel heeft gekregen van wat in de mond van een der leerlingen-spelers ietwat gechargeerd „reactionair geouwehoer” heet. Ook in het idealiseren van de hoofdfiguren gaat hij verder dan Livius. Zo wil hij zelfs het door Livius voor F(a)ecenia gebezigde *nobilis (scortum nobile)* als „edel” en niet als het meer neutrale „bekend” opgevat zien. Aebutius, in zekere zin toch ook een profiteur (van F(a)ecenia’s vrijgevigheid) worden alleen de mooiste eigenschappen als natuurlijke gaafheid en zuiverheid toegedacht. Op deze manier wordt het stuk in de ogen van de leerlingen wel erg ongeloofwaardig en onwaarachtig; zij herkennen weinig of niets van hun eigen situatie en tekenend is dan ook dat juist voor de rol van Aebutius naar een H.B.S.-er moet worden uitgezien. De pogingen van de lerares om achter Livius’ roep om orde en gezag als ware motieven onbegrip en angst voor het nieuwe te laten zien lijken meer succes te hebben, totdat met het van school verwijderen van één der leerlingen - vanwege een door de rector verboden bezoek aan een jeugdcentrum - de hele zaak vastloopt, de onderlinge spanningen zich pas goed ontladen en iedereen behalve de conciërge ontredderd achterblijft.

Dit stuk in een stuk geeft uiteraard vaak de mogelijkheid tot het trekken van parallellen tussen het gebeuren in Rome in 186 v. C. en actuele tegen het establishment gerichte bewegingen. Ook de schoolsituatie wordt in menig opzicht als vrgelijkingspunt gezien. Vele dingen krijgen aldus een dubbele interpretatie. Het jeugdcentrum (met al dan niet vermeend druggebruik), waartegen de rector zo fel ageert, heet niet toevallig „Dionysos”. Wat echter het duidelijkst naar voren komt is de noodzaak tot relativerend denken. Illusies en te groot idealisme sneuvelen onherroepelijk; een kritiekloos dwepen met de idealen van het oude Rome (in de terminologie van de schrijfster: bezig zijn met historisch materiaal zonder het heden te zien) wordt terecht genadeloos afgestraft. Een meer nuchtere en kritische benadering van antieke auteurs als van de lerares echter wordt, ook al ervaart men haar (te) begripvolle houding in het persoonlijke vlak als opdringerig, gelukkig ook in de voorstellingswijze van Hella Haasse nog steeds door leerlingen geapprecieerd.

*Randwijksingel 129  
Malden*

J. H. BROUWERS

<sup>1</sup> De door Livius toegevoegde *tutela matris* (c. 9, 3) is, voorzover bekend, in strijd met de Romeinse juridische praktijk in dit opzicht, cf. H. R. Hoetink, *Tutela matris bij Livius?*, *Hermeneus* 14 (1942) 124-126.

<sup>2</sup> C.I.L. P 581, X 104. A. Ernout, *Recueil de textes latins archaïques* (Paris 19572) p. 58 vv.

<sup>3</sup> Deze en andere, soortgelijke kwesties komen uitvoerig aan de orde in D. W. L. van Son, *Livius' behandeling van de Bacchanalia*, Diss. Amsterdam 1960.

<sup>4</sup> Plautus, *Amph.* 702 vv.; Cicero, *De leg.* II 36-37; Tertullianus, *Apolog.* VI 7 en 10; *Ad. nat.* 110,16; Augustinus, *De civ. D.* VI 9 (= Varro). Cf. ook Val. Max. 13. 3; VI 3, 7.

<sup>5</sup> Cf. voor een dergelijk godsdienstig conservatisme en eng-nationalisme bij Livius ook *A.u.c.* IV 30, 9-11; XXV 1, 6-12.

<sup>6</sup> Cf. H. Bolkestein, *De houding van den Romeinschen staat tegenover nieuwe en uitheemse godsdiensten in den tijd der Republiek*. Med. Ned. Ak. Wet., afd. Lettk. N.R. IV 2, Amsterdam 1941.

<sup>7</sup> Cf. ook H. Bolkestein, *De figuur van Hispala Fecenia (Livius 39, 9 vv.)*, *Hermeneus* 15 (1943) 17-23.

<sup>8</sup> Met dank aan De Nieuwe Komedie, die de tekst welwillend ter beschikking stelde. Hetzelfde thema komt overigens ook aan de orde in haar roman *Huurders en onderhuurders* (Amsterdam, Querido, 1971) p. 94 vv.

## 2 x unus = ??

(n.a.v. Thomas More, *Utopia* ed. Surtz 42/5 en Allen, *Opus Epistolarum Erasmi II*. 467)

In de brief aan de Antwerpse stadssecretaris Pieter Gilles, die dient als voorwoord bij zijn *Utopia*, schrijft More schertsend over enkele punten, waarover hij nog onzeker is. Weet Pieter nog, hoe lang de brug over de „Anydros”, de Waterloze, is? En: waar ligt *Utopia* eigenlijk? Misschien ziet hij kans „Hythlodæus”, Onzinspreker, de zeevaarder die hun in de tuin van Pieter’s huis daarover verteld heeft, nog even daarnaar te vragen? Want „sunt apud nos unus et alter, sed maxime *unus*, vir pius et professione theologus, qui mire flagrat desyderio adeundæ *Utopiæ* . . . uti religionem nostram, feliciter ibi coep-tam, foveat atque adaugeat”. In de vertaling van A. H. Kan, die terecht sinds 1949 aan de vierde druk toe is (Donker, Rotterdam), staat dan verder (p. 29): „Om dit geheel volgens voorschrift te doen, heeft hij besloten eerst te bewerken, dat hij met een zending door de Paus wordt belast, ja zelfs tot bisschop over de Utopiërs wordt gekozen; waarbij hij zich allerminst door dit gemoedsbezwaar laat tegenhouden, dat hij dit hoge priesterambt eerst door sollicitatie moet zien te krijgen. Want hij beschouwt het dingen naar een ambt als vroom en gewettigd, wanneer daaraan niet de gedachte aan eer of winstbejag, maar een godvruchtige beweegreden ten grondslag ligt.”

Met velen ziet Kan in de „unus” Rowland Phillips, vicar van Croydon. Surtz echter beschouwt hem als „a figment of More’s comic imagination -unless one of his many clerical friends himself made the proposition.”

Met dit laatste heeft Surtz gelijk. Ik stel voor te denken aan More’s bekendste clerical friend: Erasmus. In *Moreana* hoop ik daar uitvoeriger over te mogen zijn! Wat hier volgt, is een zo kort mogelijke samenvatting.

In de ed. Surtz wordt niet alleen het voorwoord van More aan Gilles afgedrukt, maar het geheel van brieven en verzen vol aanbeveling en lof, dat volgens More’s wens zijn geesteskind omgaf, en inderdaad erbij behoort. Europa-1517 maakte daarin kennis met het specimen „humanista ludens” optredend in groepsverband. De regisseur, die pas voor de 3e editie, 1518, een „praefatiuncula” bijdroeg en daar-

mee „voor de regie tekende”, was Erasmus. In deze „in-crowd” kan men, naast reclame vóór, ook grapjes óp elkaar verwachten. Het zou dus haast verwonderlijk zijn, als niet met een voor ingewijden duidelijk mopje naar de man achter de schermen werd verwezen. „Apud nos” weerspreekt dat niet, want Erasmus was, toen More de laatste hand legde aan de Utopia en het voorwoord ontwierp, gast in huize More.

Daar komt nu nog bij, dat vanaf juli 1516 door Erasmus’ Maecenas in Vlaanderen, de kanselier Le Sauvage, moeite wordt gedaan Erasmus een inkomsten opleverende kerkelijke functie te bezorgen! In oct. hoort hij zelfs ineens, dat de keizer hem een episcopaat op Sicilië (ws. Syracuse) had toegewezen, maar dat achteraf was gebleken, dat die plaats niet viel onder die, die de keizer te vergeven had – daarom had de keizer aan de paus geschreven, of die, toch, een en ander goed wilde keuren! „His auditis non potui tenere risum”, schrijft hij aan Ammonius – en hij is helemaal niet happy met het geval: immers, op hetzelfde moment is er nog een andere brief naar Rome gegaan, en wel zijn verzoek om dispensatie! (vgl. mijn bijdrage over de Iulius Exclusus, Hermen. jg. 42, p. 258 vv.) „Utinam oeconomia huius comediae feliciter cedat!” Zou dat spel niet uit de hand lopen, nu de keizer daartussendoor kwam? (A II 475). Ook aan Gilles schrijft hij: „Vis audire quod rideas? Rex Catholicus me propemodum episcopum fecerat! Ubi? inquires. Non apud extremos Indos, unde tamen aurum attrahit noster Barbirius (kapelaan van Le Sauvage, benoemd in ’t episcopaat van St. Domingo), praefectus iis quos nunquam visurus est; verum apud Siculos!” Gelukkig echter heeft men zich vergist. „Haec Bruxellis aguntur, dum nos Antverpiae nugamur in literis”. Ik heb erom gelachen, maar hun tegelijk gezegd, dat ze verder geen moeite moesten doen; „me meum ocium cum nullo quamvis splendido episcopatu permutare!” En hij eindigt: „Habes somnium quod rideas” – zo, dat was dan een fantastisch verhaal, lach er maar om (A II. 476).

Hoeveel dépit steekt hierin? Heeft Allen gelijk als hij zegt: „Though he affects to laugh, Erasmus quite probably would have accepted the bishopric if he could have had it, like Barbirius, without residing”? Het lijkt me de vraag of Erasmus’ christelijk geweten wel gerust zou zijn geweest bij zo’n would-be episcopaat: tegen o.a. het absentisme van bisschoppen heeft men in zijn djd luid geprotesteerd, en hijzelf wist de plichten van een bisschop welsprekend op te sommen. Voor „ambitus” was hij de man niet, zoals More zelf hem ergens schrijft. En dat zijn ocium literatum hem bovenal ging, heeft hij eerlijk gemeend!

Hoe dit zij, in dec. 1516 horen we voor het laatst over dit lokkende? dreigende! episcopaat: hoe zit het daar toch mee? vraagt More: „arrectis auribus asto”! Om dan te zeggen, hoe hij zelf vol spanning op de Utopia wacht, die bij Martens in Leuven op de persen is. Hij is opgetogen: want „mihi assidue versatur ob oculos perpetuum mihi destinari principatum ab Utopianis meis; quin iam nunc mihi videor incedere coronatus insigni illo diademata frumentaceo!” Hij zal echter op die hoge post zijn oude vrienden niet vergeten, Tunstall niet en Erasmus niet: „Quodsi non gravemini tantillum viae facere ut Utopiam veniatis ad me, profecto efficiam ut mortales omnes, quos clementiae nostrae regit imperium, id honoris exhibeant vobis, quem debent eis, quos intellegunt ipsorum principi esse charissimos”. More noemt dit een „somniaum”: „Ik zou deze somniaum (deze fantasie) graag hebben voortgezet, maar de dageraad heeft m’n somniaum (droom) doen verdampen, en me van m’n koningschap beroofd; ze roept me terug naar m’n tredmolen, het forum!” (A II 499).

More, koning van Utopia, belooft „unus et alter, sed maxime unus” Erasmus en Tunstall, maar bovenal Erasmus, de hun verschuldigde eer. Zou dat niet zijn—More troost Erasmus a.h.w., nu diens somniaum mislukt, met de zijne, – dat Erasmus bisschop van Utopia wordt? Daar is nl. – volgend argument – behoefte aan een bisschop! Immers waren vele Utopiërs, toen Hythlodaeus c.s. daar kwam, tot het Christendom overgegaan en gedoopt. Maar een priester was er niet onder Hythlodaeus’ gezellen en, zo vertelt deze aan More en Gilles, zo „moeten de Utopiërs nog de sacramenten ontberen, die bij ons alleen de priesters mogen toedienen . . . en vormt ook dit bij hen een onderwerp van ernstige onderlinge bespreking, of iemand uit hun midden, zonder dat een christelijk bisschop wordt gezonden, kan worden gekozen en zo het karakter van priester verkrijgen. En het scheen inderdaad dat zij iemand zouden kiezen, maar toen ik vertrok had de keuze nog niet plaats gehad.” (vert. Kan p. 136 v.) Als Erasmus zich dus wat haasten wil, komt hij daar nog op tijd. En: als geroepen.

Naar ik hoop, behoef ik mijn laatste argument, nl. dat More aan Gilles schrijft dat de unus „flagrat *desyderio* adeundae Utopiae”, en dat voor de goede verstaander een halve naam voldoende is, niet meer in het vuur te brengen. Hoe meer men scherts uitlegt, hoe meer ze erbij verliest. En dit is scherts, de twee grootmeesters waardig. More koning over Utopia, en Erasmus daar bisschop – daarnaar te streven mag waarlijk „ambitus sanctus” heten; en Erasmus, aldus „praefectus iis quos nunquam est visurus”, loopt geen gevaar zijn vrijheid te ver-

liezen, maar mag in het vol genot van zijn „ocium” „in literis nugari” „uti religionem (christianam) . . . foveat atque adaugeat”. Als de dageraad rijst en de droom vervliegt: „in pistrino”, in de tredmolen! Want daarin waren More en hij pas echt gelukkig.

Korter over „unus” nr. 2.

More vroeg in sept. 1520 aan Erasmus dus om de Utopia uit te brengen, voorzien van aanbevelingen niet alleen van „literati”, d.i. van de intellegentsia, maar ook van politici, „maxime propter *unum* (quem etiam tacito nomine subire tamen tibi puto), qui nescio quo affectu (nam hoc tu divina) dolet editam ante annorum eneadam decursam”, d.i. vooral vanwege één (al noem ik zijn naam niet, zijn persoon zal je wel in gedachten komen) die in een bepaalde stemming (want dat moet jij maar raden) betreurt dat de Utopia is uitgegeven voordat de negen jaar om zijn. (A II 467). Terecht verwijst Allen hier naar Horatius’ *Ars Poëtica* 388 sqq: „Nonum prematur in annum” etc. Maar als hij vraagt: „Can Colet be intended?” zie ik daarvoor geen argumenten. Terwijl ik evenmin Kan volgen kan, als hij „affectus” vertaalt met „beweegreden” en denkt aan de Kardinaal-politicus Wolsey, voor wie alleen More ergens zegt zijn Utopia te hebben geschreven, om hem nl. tot andere gedachten te brengen (inl., p. 11). Neen, het is More zelf, die hier de bezorgde auteur speelt - als geleerden en politici zijn werkje willen aanbevelen, zal hem dat geruststellen, want hij ziet „nescio quo affectu”, d.i. met een zekere angstige bezorgdheid, zijn geesteskind voortijdig de harde wereld ingaan. Horatius’ vermaan richt zich immers tot de auteur. En voor Utopia als geesteskind vgl. Allen II, 502, 26, More aan Erasmus: „Utopiam meam nunc indies expecto haud alio animo quam mater peregre redeuntem filium.”

Een en ander vult kleine lacunes in het flonkerend mozaïek van 1516. En maakt eens temeer duidelijk, in wat voor euforie Erasmus en More dit jaar hebben beleefd.

A. v.d. Doeslaan 34b  
Rotterdam

N. VAN DER BLOM

## Een Franeker student trekt tegen de zelfbevrediging ten strijde

De idee, dat zelfbevrediging verwerpelijk is en bestreden moet worden breekt eigenlijk pas goed door in het begin van de achttiende eeuw. Voor die tijd schijnt er niet zo veel aandacht aan besteed te zijn. In 1710 wordt in Engeland een aanval geopend door de verschijning van *Onania, or the heinous sin of selfpollution and all its frightful consequences in both sexes, considered with spiritual and physical advice*, waarschijnlijk geschreven door de arts Bekker. De eerste publikatie in het duitse taalgebied die opzien baarde was Sargenek's *Warnung vor allen Sünden der Unreinigkeit und heimlicher Unzucht* (1746); in het franse taalgebied begon de kampanje met het opzienbarende *De l'onanisme* van S. A. Tissot (1760), twee jaar tevoren al in het latijn verschenen <sup>1</sup>, en nadien in vele talen vertaald. Er komt dan een ware stortvloed van geschriften tegen de zelfbevrediging; <sup>2</sup> in Nederland echter blijft het vooreerst nog rustig. In 1730 wordt het boek van Bekker vertaald; in 1771 verschijnt een vertaling van Tissot, die drie herdrukken beleeft. <sup>3</sup> De eerste Nederlander die bij mijn weten in literaire vorm aan de masturbatiebestrijding heeft deelgenomen is de Franeker student Johan Adam Nodell geweest. Nodell werd 17 juli 1754 te Leeuwarden geboren, volgde aldaar van 1763-1770 de ladjnse school, waarvan in die jaren de bekende pedagoog Valentinus Slothouwer rector was, en werd in 1770 als student aan de hogeschool van Franeker ingeschreven, waar hij o.m. college liep bij de hoogleraar in de letteren Joannes Schrader, met Pieter Burman jr. een van de allerbekendste neolatijnse dichters uit die tijd. Door de invloed van Schrader ging Nodell zich aan de beoefening der latijnse poëzie wijden en in 1775 verscheen een elegieëncyclus *Regina*, opgedragen aan het Groningse meisje Regina Catharnia Lange, op wie Nodell toen verliefd was en waar hij naderhand ook mee is getrouwd. De volledige titel van de dichtbundel luidt *Johannis Adami Nodell, stud. Franeq. Regina – lusus poeticus – Elegiae XIII – adcedunt ejusdem varii generis carmina juvenilia – Franequaerae Apud Dionysium Romar, Bibliopolam MDCCCLXXV. De varii generis carmina* omvatten felicitatiegedichten voor vrienden en een gedicht van 58 verzen in elegische disticha, afgedrukt op p. 52-55, dat de titel draagt *Masturbator*. Nodell vertelt hierin, dat een gestorven vriend hem in een droom is verschenen en hem heeft laten zien, tot wat voor

vreselijke gevolgen de zelfbevredestiging leidt. Deze vriend heeft ze aan den lijve ondervonden: door slechte kameraden verleid is hij zichzelf gaan masturberen met als gevolg dat hij al spoedig gekweld werd door hoofd- en rugpijnen, door kortademigheid en hevige hoestaanvallen, die uiteindelijk tot zijn dood hebben geleid. Zijn lijden was hiermee nog niet afgelopen, want in de Tartaros gunnen de zielen van de door zijn schuld ongeboren kinderen hem geen rust. Met de wens, dat zijn droevig lot een waarschuwing zal zijn voor anderen, neemt de verschijning afscheid.

Qua literaire vormgeving biedt het gedicht van Nodell niet veel nieuws. Dat aansporingen worden ingekleed in de vorm van een droom zien we al in de *Ilias* van Homeros; eveneens dat de vermaningen uit de mond van een gestorvene komen.<sup>4</sup> De droomverschijning manifesteert zich op analoge wijze als Hector in Vergilius' *Aeneis*, wanneer deze aan Aeneas verschijnt.<sup>5</sup> De verleiding tot masturbatie door slechte vrienden is 'n topos; de grote frekwentie, waarmee de jongeman zich masturbeert („in alle hoeken van het huis bevredigde hij zich”) evenzeer.<sup>6</sup> Ook de beschreven ziektesymptomen wijken niet af van het gangbare patroon, dat de masturbatiebestrijders uit die tijd hanteren en dat uiteindelijk op Hippokrates teruggaat.<sup>7</sup> Persoonlijk acht ik het vrij waarschijnlijk, dat Nodell Tissot onder ogen gehad heeft: alle symptomen die hij beschrijft worden ook in *De L'onanisme* genoemd, en het motto uit Maximianus, dat hij boven zijn gedicht zette, vinden we ook bij Tissot.<sup>8</sup>

Interessant zijn in het gedicht van Nodell de vss. 49-50: de masturbant klaagt, dat de zielen van de door hem gedode kinderen hem in de Tartaros kwellen. We hebben hier met een typisch animalculistische visie op de voortplanting te doen; de „zaaddiertjes” (spermatozoën) omvatten het gehele jonge wezen in gepreformeerde staat en door de zaadverspilling bij de masturbatie wordt dit gedood. Het animalculisme dateert al uit de Oudheid: in het geschrift *Περὶ Γονῆς* uit het Corpus Hippocraticum lezen we, dat het zaad van alle delen komt en voorbeelden van die delen meevoert naar het zaad.<sup>9</sup> Door Aristoteles wordt deze theorie naderhand bestreden: in zijn *Περὶ Ζῴων Γενέσεως* verdedigt hij de stelling, dat er tijdens de ontwikkeling van het embryo zich nieuwe structuren vormen, die uiteindelijk tot het nieuwe wezen voeren<sup>10</sup>. In het begin van de achttiende eeuw beleeft het animalculisme een sterke opleving, vooral door toedoen van Antoni van Leeuwenhoek<sup>11</sup>; ook Leibniz en Boerhaave hangen het aan.<sup>12</sup> Ook de ladjnse kerk ondergaat er de invloed van: de man wordt, wanneer

hij tot coitus interruptus en zelfbevrediging overgaat, een moordenaar, terwijl de vrouw niet zondigt, omdat vrouwen geen zaad bezitten.<sup>13</sup> De door Nodell gegeven voorstelling van zaken is dus voor deze tijd helemaal niet abnormaal; het animalculisme of liever de preformatische visie op de voortplanting<sup>14</sup> blijven de hele eeuw door domineren en pas door de onderzoeken van von Baer in de eerste jaren der negentiende eeuw komt daaraan een einde.<sup>15</sup>

Het gedicht *Masturbator* is beslist geen geïnspireerde poëzie. Het geeft echter wel blijk van een goede beheersing van de Latijnse versificatie; ook schildert het de gruwelijke gevolgen van de zelfbevrediging in betrekkelijk gedempte tinten, waardoor het gunstig afsteekt tegen heel wat andere publikaties op dit gebied, die een uitgesproken sadistische ondertoon hebben<sup>16</sup>. Merkwaardig blijft het overigens wel dat een verliefde jongeman in een aan zijn vriendin gerichte elegieëncyclus een gedicht over zelfbevrediging opneemt. In een eerste opwelling zou men misschien denken, dat hij haar zo gerust heeft willen stellen omtrent zijn eigen seksuele activiteiten; anderzijds echter zal zij het Latijn van het gedicht waarschijnlijk niet hebben verstaan . . .

<sup>1</sup> Onder de titel *De morbis a masturbatione ortis*, Lausanne 1758.

<sup>2</sup> Uitgebreide informatie hierover in J. M. W. van Ussel, *Geschiedenis van het seksuele probleem*, Meppel 1970<sup>3</sup>, p. 215 e.v.

<sup>3</sup> *Het Onanisme of verhandeling over de ziekten oorspronkelijk uit de zelfbesmetting*. Naar den zesdaen druk vertaald uit het Fransch van den Heere Tyssot. Te Utrecht bij Gisbert Timon van Paddenburg, Boekverkoopers 1771. In 1775, 1822 en 1827 verschenen herdrukken.

<sup>4</sup> Zie Ψ 65 e.v. Vgl. over het voorkomen van dit soort dromen Jacques Bousquet, *Les thèmes du rêve dans la littérature romantique*, Paris 1964, p. 53 e.v.

<sup>5</sup> Vergilius *Aeneis* II 270 e.v. Vgl. vooral *Aeneis* II 274 en *Masturbator* 11.

<sup>6</sup> Vgl. van Ussel *o.c.* p. 226-227.

<sup>7</sup> Cf. Περί νούσων Π 51 (Littre VII 78): Φθίσις νωτιάς· ἡ νωτιάς φθίσις ἀπὸ τοῦ μυελοῦ γίνεται· λαμβάνει δὲ μάλιστα νεογάμους καὶ φιλολάγνους· γίνονται δὲ ἄπυροι, καὶ ἐσθίειν ἀγαθοὶ, καὶ τήκονται· καὶ ἦν ἐρωτᾷς αὐτὸν, φήσει οἱ ἀνωθεν ἀπο τῆς κεφαλῆς κατὰ τὴν ῥάχιν κατέρχεσθαι δοκεῖν οἷον μύρμηκας, καὶ ἐπὶ τὴν οὐρὴν ἢ ἀποπατέην, προσέρχεται οἱ θορὸς πουλὺς καὶ ὑγρὸς, καὶ γενεὴ οὐκ ἐγγίνεται καὶ ὄνειρώσσει κἄν συγκομηθῆ γυναικί, κἄν μὴ καὶ ὅταν ὀδοιπορήσῃ ἢ δράμῃ, ἄλλως τε καὶ πρὸς βᾶρος, ἄθμα μιν καὶ ἀσθενεῖν ἐπιλαμβάνει, καὶ τῆς κεφαλῆς βᾶρος, τὰ ὅτα ἠχέει· τοῦτον χρόνον ὅταν ἐπιλάβοσι πυρετοὶ ἰσχυροὶ, ἀπ' οὗν ὄλετο ὑπὸ λιπυρίου.

Περί τῶν ἐντος παθῶν (Littre VII 199-200): Αὐαίνεται μυελὸς ὁ κατὰ τὴν ῥάχιν μάλιστα, ὁκόταν τὰ φλέβια ἀποροραθῆ τὰ ἐς τὸν μυελὸν τείνοντα καὶ ἡ ἐκ τοῦ ἐγκεφαλοῦ ἐφοδος· Διὰ κακώσιν δε τοῦ σώματος τάδε πάσχει καὶ νοσέει· αὐαίνεται μάλιστα καὶ ἀπὸ λαγνεύης· τάδε οὖν πάσχει· ὀδύνη ὀξεῖη, ἐμπίπτει αὐτῷ ἐς τὴν κεφαλὴν, καὶ ἐς τὸν τραχήλου, καὶ ἐς τὴν ὀσφυν, καὶ ἐς τοὺς μύας τῆς ὀσφύος, καὶ ἐς τὰ ἄσθρα τῶν σκελέων, ὥστε ἐνίοτε οὐ δύναται ξυγκάμπτειν. καὶ ἡ κόπρος οὐ διαχωρέει, ἀλλ' ἴσταται καὶ δυσουρέεται. Οὗτος μὲν κατ' ἀρχὰς μὲν τῆς νοῦσου ἡσυχαιέτερον διάγει· διόσφω δ' ἂν ὁ χρόνος τῇ νοῦσῳ ἀπομυρνήνηται. πόνεει ἅπαντα μᾶλλον, καὶ τὰ σκέλεα οἰδέει ὡς ἀπὸ ὑδῆρου, καὶ ἔλκεα ἐκφυλνδάνει ἀπὸ τῆς ὀσφύος, καὶ τὰ μὲν ἄλλα ὑγιαίνειναι, τὰ δὲ ἄλλα παραφύεται.

<sup>8</sup> Zie *De l'onanisme* p. 110. In de Nederlandse vertaling staat het citaat op p. 98.

<sup>9</sup> Zie Περί Γονῆς, 1 en 3 (Littre VII p. 470 en 474).

<sup>10</sup> Περί Ζῳῶν Γενέσεως Π 1 733 b sqq.

<sup>11</sup> Cf. A. Schierbeek, *Antoni van Leeuwenhoek, zijn leven en zijn werken*, Lochem 1950–1951, p. 305, 311.

<sup>12</sup> Michael Nowikoff, *Grundzüge der Geschichte der biologischen Theorien*, München 1949 p. 64.

<sup>13</sup> Cf. Van Ussel o.c. p. 211.

## Masturbator

O miseri! quorum gaudia crimen habent!

Quisquis ades, faveas; tenui dum carmine vates  
Visa mihi hesterni somnia nocte cano.  
Vos Juvenes, aetate leves, audite canentem,  
Vos mea praecipue somnia visa monent.  
5 Nocte sub extrema stellas Aurora fugarat,  
Tempore quo ficta somnia fraude carent,  
Quum mihi deformi juvenis sub imagine notus  
Adstitit, & somnos terruit umbra meos,  
Quem miserum ante annos, horrenda tabe presum,  
10 Traxerat in Stygios trux Libitina lacus.  
Hei mihi, qualis erat! roseo pro flore juventae  
Palluerant foeda marcida membra lue.  
Obstupui, linguamque prius compescuit horror  
Anxius, & repens ima per ossa tremor.  
15 Ut primum rediere animi, quae caussa viarum?  
Quidve velit? tremula voce pavensque rogo.  
Hic ille, adsiduo ducens suspiria motu,  
Incipit hos moestos, ore gemente, sonos.  
„Conspicis ah! veterem, tibi conjunctumque sodalem,  
20 „Dum licuit Clarias hic coluisse Deas,  
„Felicem, si, me quum primum aspexerat Eos,  
„Rupissent triplices stamina nigra Deae!  
„Nam mihi vix roseas tenui lanugine malas  
„Ornarant anni post tria lustra duo,  
25 „Turgentes venas quum flamma incendit, & ardor  
„Me miserum in Veneres & mala mille rapit.  
„Quid facerem? non virgo mei medicina caloris,  
„Non scortum; his vetuit concubuisse pudor.  
„Perdita sed juvenum sociorum turba furorem  
30 „Me docet hunc laeva posse levare manu.  
„Me Titan oriens vidit, nostroque recedens

<sup>14</sup> Er zijn namelijk ook geleerden die menen, dat de organen in aanbouw in het *ei* aanwezig zijn (de zgn. ovulisten), bv. Malpighi, Swammerdam en Bonnet. Cf. Nowikoff *o.c.* p. 64.

<sup>15</sup> Vgl. Nowikoff *o.c.* p. 149 e.v.

<sup>16</sup> Zie hierover verder Van Ussel *o.c.* 225 e.v.

## De masturbant

O ongelukkigen! wier genietingen misdadig zijn!

Zwijgt allen stil, gij die hier zijt, terwijl ik U, duidelijk en onomwonden openbaar, wat ik gisterennacht in een droom heb gezien. Vooral gij, jongemannen, door uw leeftijd nog lichtzinnig, luistert naar hetgeen ik te zeggen heb: bijzonder voor u bevat mijn droom  
5 een les.

Toen op het einde van de nacht Aurora de sterren reeds had verjaagd – een tijdstip, waarop dromen vrij zijn van bedrog of verzin- sel – zag: ik hoe een man, afzichtelijk van uiterlijk bij me kwam staan – een schim uit de onderwereld, die mij in mijn slaap kwam  
10 verschrikken. De ongelukkige – geheel uitgeteerd door een afschuwelijke ziekte – was vóór zijn tijd door de wrede dood meegesleurd naar de Styx. Mijn God wat zag hij er uit! Eens was zijn lichaam bloeiend van jeugd, nu was het grauw, vervallen en afstotend. Aanvankelijk stakte mijn adem – angstige vrees boeide mijn tong  
15 en een plotselinge koude rilling voer door mijn leden. Zodra ik weer tot bezinning was gekomen, vroeg ik angstig, met bevende stem, wat het doel was van zijn komst en wat hij verlangde. Onder voortdurende zuchten antwoordde hij op klagende toon:

„Voor je zie je een goede vriend van vroeger, uit de tijd, dat  
20 we nog offers brachten aan de godinnen van Klaros. Beter was het voor me geweest, wanneer de drie schikgodinnen mijn levensdraad direkt nadat ik het daglicht had aanschouwd, hadden doorgeknipt! Want nauwelijks was ik zeventien jaar en verscheen het eerste baardhaar op mijn rozige wangen, of heftige begeerten  
25 zetten mijn aderen in vuur en vlam en de hartstocht sleurde mij naar de schrikkelijke boosheid der zinnelijke liefde. Wat moest ik doen? Eerbare meisjes noch prostituees konden mijn begeerten tot rust brengen: door schaamtegevoel werd ik weerhouden met hen te slapen. Mijn verdorven vrienden leerden mij echter, dat ik  
30 deze brand met mijn linkerhand kon blussen. De zon zag mij bij zijn opkomst en bij zijn ondergang onverpoosd bezig met dit af-

- „Orbe, indefessum crimina tanta sequi.  
 „Non expers torus, aut hortus, non villa paternae  
 „Non sceleris nostri pars fuit ulla domus.  
 35 „Inde dolor capitis, dorsisque, oculisque remotum  
 „Lumen, & insolitus pallor in ora venit,  
 „Pectora, ceu vetuli, semper quatit arida tussis,  
 „Spiritus & parvo tramite quaerit iter,  
 „Ah! quoties, misero mors ut properata veniret,  
 40 „Me memini magnos sollicitasse Deos.  
 „Tracta sed heu! ternos languens mihi vita per annos  
 „Justa fuit meritis poena repensa meis,  
 „Nec satis: at post quam funesta tabe pereso  
 „Injecit nigras trux Libitina manus,  
 45 „Et Stygii cepere lacus juvenemque senemque,  
 „Multa fuit poenis addita poena meis,  
 „Me scelerata capit sedes, caligine mersa,  
 „Devotum Furiis, criminibusque caput.  
 „Exagitant animae infantum, fera turba, flagello,  
 50 „Quarum sub nostro corpora trita pede.  
 „Aeternum infernae nostro clamore paludes,  
 „Et resonat Stygio regia culta Deo.  
 „Vae mihi! vae cunctis, quâs inperat illa libido,  
 „Passim praecipites in mala quaeque ruunt!  
 55 „Corporis huic animique lui succumbere docta  
 „Exemplo nolit postera turba meo!”  
 Dixit & infelix tenues vanescit in auras,  
 Et fugit ex oculis somnus & umbra meis.

### CICOCCLXXIII

De pentameter, die Nodell, waarschijnlijk onder invloed van Tissot, als motto boven zijn gedicht zette is afkomstig van Maximilianus (*Elegiae* 1, 180, zie E. Baehrens, *Poetae latini minores* V, Lipsiae 1883 p. 324). Maximilianus leefde in de zesde eeuw na Chr. en was in de middel-eeuwen een geliefd schoolauteur.

1. *faveas* „wees stil” (εὐφραμέω). *Quisquis ades faveas* wsch. reminiscentie aan Tibullus II 1, 1 *quisquis adest faveat*.

*tenui* „fijn afgewerkt”, vgl. Horatius Sat. II, 4, 9 *res tenues tenui sermone peractae* en Columella X 40 *Pierides tenui deducite carmine Musae*.

5/6 *Tempore quo* . . . De dichter zinspeelt hier op een bij verschillende antieke droomuitleggers bestaande gewoonte alleen die dromen welke tegen het einde van de nacht hadden plaatsgevonden au sérieux te nemen. Op deze wijze meende men namelijk de garantie te hebben, dat de mensen hun eventuele roes wel hadden uitgeslapen en niet meer zo gauw tot waanvoorstellingen zouden komen. Cf. B. Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Wiesbaden 1967, p. 38 met de daar aangegeven literatuur.

8. & *somnos* . . . Logisch gaat dit vooraf aan *juvenis* . . . *adstitit*.

zichtelijke kwaad: ik zondigde in mijn bed, in de tuin, in de villa,  
 overal in mijn vaders huis. Ik kreeg hoofdpijn en pijn in mijn rug,  
 mijn ogen werden dof en mijn wangen ijselijk bleek. Als bij een  
 35 oude man schokte een droge hoest mijn borst en mijn adem ging  
 benauwd. O, hoe dikwijls heb ik tot de goden gebeden, dat de dood  
 mij maar snel uit mijn rampspoed mocht verlossen. Maar helaas!  
 driejaar lang sleepte ik mijn armzalige leven nog voort – een ver-  
 diende straf voor wat ik had misdreven. En daar bleef het nog niet  
 40 bij! Nadat ik geheel en al door deze afzichtelijke pest was wegge-  
 kwijnd, greep de wrede Dood mij met zijn duistere klauwen aan,  
 en toen de wateren van de Styx mij – een jongeman die een grijs-  
 aard was geworden – hadden opgenomen, werd mijn straf nog eens  
 vergroot. Aan de Furien werd ik, schandaligste aller misdadigers,  
 45 prijsgegeven; ik kwam terecht in de Tartarus, waar duisternis  
 heerst. Daar word ik voortgezweept door een woeste schare – de  
 zielen van de ongeboren kinderen, wier lichamen eens onder mijn  
 voeten werden vertrappt. De onderwereldmoerassen en het paleis  
 van koning Pluto weergalmen van mijn geweeklaag. O wee mij!  
 50 en wee allen, over wie deze begeerte macht heeft gekregen! Zonder  
 onderscheid storten ze zich allen in het verderf! Moge het nage-  
 slacht, wijs geworden door mijn voorbeeld, niet ten prooi vallen  
 aan deze pest, die lichaam en ziel ten verderve voert.

Dit waren zijn woorden. De ongelukkige loste zich op in de ijle  
 lucht en tegelijkertijd ging ook de droom van mij weg.

Reestraat 36  
 Nijmegen

Dr. D. C. A. J. Schouten

10. *Libitina*. Eigenlijk de Lijkgodin, in wier tempel men alles kon huren, wat voor een  
 begrafenis nodig was en waar ook de sterfregisters werden bijgehouden. Dan: de dood zonder  
 meer. Vgl. bv. Horatius *Carm.* III 30, 7, Juvenalis *Sat.* 12, 122 enz.

13. *prius* = *primum* (metri causa).

15. *adsiduo* m.a.w. hij zucht voortdurend.

20. *Clarias Deas*. Bedoeld zijn de Muzen. Ze werden *Clariae Deae* genoemd naar analogie  
 van *Clarius* = Apollo; Clarius komt van Κλάρος, een stad in Ionië bij Kolophon, waar Apollo  
 een tempel en een orakel had. De benaming *Clariae Deae* voor de Muzen komt in klassiek  
 Latijn niet voor.

22. *nigra*, omdat zijn leven ongelukkig zou zijn. Een zelfde voorstelling van zaken bij Ovidius  
*Tristia* V 13,24: *non ita sunt fati stamina nigra mei!*

*triplices Deae* „de drie schikgodinnen”, ook bij Ovidius, bv. *Metamorph.* II 654.

24. *duo anni post trio lustra. Lustrum* „periode van vijf jaar”; het gaat hier dus om  $3 \times 5 + 2 =$   
 17 jaar.

26. & *mala*. & (*et*) is explicatief.

27. *caloris* „liefdesverlangen”, „(erotische) hartstocht”, normaal in Latijnse poëzie.
30. *laeva* . . . *levare*. Niet-etymologische paronomasie; bij *laeva* denkt de dichter natuurlijk ook aan de betekenis „onheilspellend”.
31. *Titan*. Bedoeld is de zonnegod, die een zoon was van de Titaan Hyperion. Vrij gewone aanduiding; vgl. bv. Vergilius *Aeneis* IV 119, Ovidius *Metamorph.* I 10, II 118, VI 438 enz. *recedens nostro orbe* dus bij het ondergaan.
33. *expers* is, behalve bij *torus* ook appositie bij *hortus*, *villa* en *pars ulla paternae domus*. De genitivus *sceleris nostri* in 34 hangt af van *expers*.
38. *spiritus* etc. De adem legt steeds maar een korte weg af, komt dus gejaagd en hijgend.
41. *termos* staat hier wel ongeveer gelijk met *tres*.
45. *juvenemque senemque*. Oxymoron: „de jongeman die (door zijn misdaad) een grijsaard was geworden”.
47. *sedes scelerata* „het verblijf der verdoemden”, de Tartarus. Zo ook bv. Ovidius *Metamorph.* IV 456 en Tibullus I 3, 67.
48. *crimibusque caput*. *Caput* is hier waarschijnlijk op te vatten als „hoofdaanlegger”, voorname oorzaak”; de dativus *crimibus* is wat vreemd, men zou hier eerder een genitivus verwachten, vgl. echter Terentius *Andria* 458: *Illic est huic rei caput*.
- 49/50. Zie inleiding. Op de hier gebruikte beeldspraak zou wel wat aan te merken zijn.
52. *Stygio Deo*. Dativus auctoris bij *culta*.
- 55/56. *Corporis* etc. Construeer: *postera turba docta exemplo meo nolit* (optativus) *succumbere huic lui corporis animique*.

## Latijnse Uitgevers-monogrammen

Geruisloos, zoals tal van andere goede gewoonten, is het gebruik aan het verdwijnen, dat een Uitgever het titelblad van zijn boeken versiert met een eigen monogram. Vaak nog opgenomen in een kunstzinnig vignet.

Toch kan het, met name voor Latinisten, de moeite waard zijn, aan dit verdwijnend stukje cultuur aandacht te schenken.

Naast tientallen monogrammen in de eigen taal, vinden wij er een aantal geformuleerd in het Latijn: de taal die zich bij voorkeur leent voor korte kernachtige spreuken.

Een goed monogram te maken is geen geringe opgave; strak gebonden als men is aan de beginletters van slechts enkele namen. En een echt goed monogram, vlot van dictie en pittig van inhoud, is als een karakteristiek embleem, waarmee de Uitgever zich aan het publiek presenteert.

Slechts enkele Latijnse Uitgevers-monogrammen bevatten een directe verwijzing naar het verspreiden van boeken. De twee eerste lijken mij bijzonder geslaagd.

*S. L. Van Looy*  
*Sine Libris Vita Lacuna*

Allert De Lange  
Aliis Damus Libros

N. V. Drukkerij (v.h.) A. Kusters, Alkmaar  
Nihil Venerationis Deo Actae Kalamo Abolescet

R. C. Boekcentrale  
Roma Christum Biblia Coronat

Uit andere monogrammen klinkt de fiere overtuiging van het grote en veel verspreide nut van het werk van de Uitgevers.

P. Noordhof, Groningen  
Perutile Negotium Gero

Teulings Uitgevers Maatschappij  
Torius Utilitati Mundi

Algemene Uitgevers-Maatschappij  
Ad Usum Mundi

Uitgeverij Foreholte Voorhout  
Umbram Fugat Veritas<sup>1</sup>

Nijvere werklust, stoere volharding en hoog streven zijn gedachten die vaak doorklinken.

L. I. Veen  
Labor Integer Vincit (vgl. Vergilius George I, 145/146)

Vincent Loosjes  
Vincam Labore

L. C. G. Mamlberg  
Labor Cum Gaudio Metallum (Een steenhouwer hakkend in de mijn)

S. C. Van Doesburg, Leiden  
Salutem Consector, Ventis Deditus Laboribusque

J. Muusses Purmerend  
Juvat Magna Petere (Een opvliegende adelaar met wijd gespreide vleugels)

Opvallend is hoe vaak het woord *labor* doorklinkt: de stoere vlijt van de hollandse aard.

En daarnaast de bescheidenheid van de man, die zich bewust is, dat zijn bijdrage niet meer is dan „een druppel in de zee”. – Een ander beseft, dat hij afhankelijk is van het getij.

*G. I. Slothouwer*  
*Gutta In Sale*

*C. Morks Cz.*  
*Confidere Modeste*

*N. Samson Alphen a/d Rijn*  
*Nauta Sequitur Astra*

Hoezeer de Uitgevers zich bewust zijn, dat zij een belangrijke taak verrichten op het gebied van de cultuur, blijkt uit de volgende monogrammen.

*Hollandia Drukkerij*  
*Humanitas Durat*

*P. B. Nieuwenhuys*  
*Pulchrum Bono Necto*

*P. Gouda Quiert (Arnhem)*  
*Peritia Gratia-Que (met vaardigheid en goede smaak)*

Ook zijn er monogrammen, waarin duidelijk het vertrouwen in Gods leiding wordt uitgesproken.

*Drukkerij Canisius Djocjakarta*  
*Dominus Cuncta Disponit*

*I. P. Revers, Dordrecht*  
*In Pace Recolligo Dona Dei*

*N. V. Centrale Drukkerij (Nijmegen)*  
*Non Vincimur Coöperante Deo (met Gods zegen houden wij stand)*

*P. Van Belkum*  
*Pax VoBiscum*

Onder een dertigtal *Nederlandse* Uitgevers-monogrammen mij bekend, zijn er niet weinige, die door strakheid van zegging en waardevolle inhoud de puntige Latijnse evenaren.

We noemen er van de dertig slechts een vijftal, omdat het buiten de opzet van dit artikel gaat.

A. W. Sijthof  
*Altijd Waek-Saam*

I. B. Wolters  
*Ik Blijf Werken*

Standaard Brussel  
*Steeds Beter*

Van Holkema en Warendorf  
*Vol-Hardt en Waect*

A. M. Greven  
*Altijd Meer Goeds*

Opvallend is, dat bij vele van deze monogrammen ook weer de nadruk ligt op de stage hollandse arbeidslust en op het altijd streven naar beter.

Het is jammer, dat door het verdwijnen van de Uitgevers-monogrammen, weer een goede gewoonte, een stukje cultuur en persoonlijk cachet, verloren gaat.

Het monogram heeft zijn functie. Het heeft iets van de aantrekkelijkheid van spreuken op een wapenschild of op een uithangbord, die we in de oude stadswijken nog hier en daar kunnen ontdekken; maar die in de strakke, eentonige straten van de nieuwbouw niet meer passen. Karakteristiek, individualiteit moet wijken voor de algemene nivellering.

Mij is zelfs het geval bekend van iemand, die ergens in de Noord-Oostpolder op zijn nieuwe huis de spreuk liet aanbrengen: „*Ex Undis*”, „Ontworsteld aan de baren”; een waardevolle herinnering aan de gigantische praestatie, die door jaren van volhardende, stoere arbeid is tot stand gebracht, en die de bewondering van heel de wereld heeft ge oogst. – Maar er kwam een strenge aanmaning vanwege het gemeentebestuur, dat de gevelsteen verwijderd moest worden, „omdat hierdoor de gelijkvormigheid van de huizengevels werd geschonden.” – Zover zijn wij gevaren met de drooglegging van de cultuur. – Nu zijn de huizen in de straat precies gelijk; en even kaal. Zoals de voorbladzijden van onze boeken.

’t Is maar een klein ding zo’n gevelsteen met twee woorden. Maar

hij roept op een zee van gedachten; . . . en de gedachte aan de zee.  
't Is maar een klein ding zo'n monogram van enkele woorden. Maar met aandacht gezien en naar inhoud gesmaakt en geproefd, kan het voor de lezer een aperitief zijn om de lezing van het boek met smaak te beginnen.

Natuurlijk kan men, bij een zaak als een monogram, rustig zeggen: - Dit is allemaal onnodig. - En er is inderdaad veel onnodige en lege ornamentiek, die met nut kan verdwijnen.

Maar als men óók het zinvolle, dat niet strikt noodzakelijk is, laat verdwijnen, dan blijft er toch een kale leegte over. Er zit zoveel waarheid in de uitspraak: „*Superflui indigemus maxime*”. – Wij hebben niets zò nodig, niets is zo onmisbaar als het overtollige. –

Voor leerlingen van de hoogste klas kan het een aantrekkelijke en boeiende bezigheid zijn, voordat zij de school verlaten, een monogram op hun eigen naam te maken; liefst nog met een spreuk, die voor hen een levensdevies inhoudt. En die ze eventueel nog kunnen opnemen in een „*Ex libris*”, die ze voor hun eigen boekenschat kunnen gebruiken.

En misschien dat een of andere lezer van dit artikel nog eens voor zijn boekenkast gaat staan om met rustige aandacht op de omslag of het eerste binnenblad naar de monogrammen te kijken, – naar tekst en tekening, – die hij tot nu toe, in onze jachtende tijd, nog nooit enige aandacht had geschonken. Hij zal er geen spijt van hebben. Het kan hem een dieper inzicht geven in de waardevolle taak, die de Uitgevers voor cultuur en wetenschap plegen te verrichten.<sup>2</sup>

*Houtlaan 4  
Nijmegen*

J. DE VREESE, S.J.

<sup>1</sup> Een versregel ontnomen aan de bekende hymne „*Lauda Sion*” van Thomas van Aquino.

<sup>2</sup> Goed aansluitend bij deze opsomming van Uitgevers-monogrammen is het monogram van een *Papierhandel*; een bedrijf, dat in zo nauw verband staat met het werk van de Uitgevers.  
*Lutkie En Smit  
Littera Eget Scheda*

## Argolis

Hoe verder men Argolis binnenkomt, hoe meer bomen het veld draagt, met bossen rode bloemen in de droge bedding van de bergstromen en cipressen als schildwacht op de heuvels. *El funesto cipres*, als de Spaanse dichters hem noemen. En hier is hij heel funest. Tussen Nemea en Argos en Tiryns is het landschap mooi, maar erg triest en onheilspellend. En ook het weidse groene vlagvertoon van de tabaksvelden maakt het niet vrolijker, evenmin als de slingers die aan de hoofdbalk van de povere huisjes zijn opgehangen ter herinnering aan het laatste feest van de arbeid.

Dikwijls ziet men in de bewoonde streken grote rouwaffiches op de muren met het portret van een overledene en lange opschriften, zelfs van oude datum. Niemand durft zulke kennisgevingen te verwijderen, totdat weer en wind ze langzamerhand hebben ontleurd, vernietigd. Dit lijkt op dat Siciliaanse gebruik van rouwpapieren bij de deuren van huizen waar de dood is binnengegaan. En het toont, onder meer, hoe volken die zich niet schamen voor de dood en ook niet vrezen er de getuigenissen van voor ogen te houden, juist degene zijn die hierop antwoorden met een groter kindertal en ten slotte minder bereid zijn om te sterven.

Telkens streek er vlak langs de grond een kokende gloed, alsof de boeren op de velden rondom de stoppels in brand hadden gestoken. Door dicht samen te dringen in de schaduw van de bomen zorgden de paarden ervoor hiervan volledig te profiteren, met een nauwgezetheid die aan hun samenscholingen de eenheid gaf van een schilder-kunstige compositie. Bij de sloten stonden de schapen opeengehoopt, op elkaar steunend, als blokken van oude vesringmuren.

Mycene ligt op een steil zadel tussen twee toppen. Zoals bijna steeds in Griekenland, in de natuur en in de werken van de mens, zijn de materiële afmetingen middelmatig van omvang, maar des te groter is wat er van uitgaat. Men behoeft zich misschien geen tweehonderd meter boven het dal te verheffen, of de plantengroei, geslonken tot enkele struiken hier en daar, de scherpe spitsen van de rotsen en de steile hellingen scheppen de illusie van een verlatenheid als in de Alpen. Over de resten van de muren legde de zon een somber geflonker, alsof hij op oud ijzer scheen. Dode grashalmen glansden als grijze haren en knapten af onder de voet, terwijl de krekels opsprongen.

Ofschoon geheel Argolis er al onheilspellend uitziet, Mycene heeft

zelfs iets infemaal. Ik geef echter toe dat dit afgezaagde epitheta rijen, zoals de lezer die alleen bij een uitverkoop te horen krijgt. Het zal dus passen, dat ik uitvoeriger uitleg geef, want, hoewel het woord „infernaal” een valse, gebarsten klank heeft - mijn levende indruk is gebleven zoals ik heb gezegd en ik kan daar niets aan doen.

Misschien spelen, in geval van zo'n indruk, ook niet eens te veel herinneringen aan lectuur van boeken een rol. Het is waar dat we ons bevinden in de bakermat van gebeurtenissen, wier overlevering drieduizend jaar heeft voortgeleefd en de letterkunde van alle landen verzadigd. Maar, zo direct tenminste, rijzen er in Mycene geen dichters in de geest op. En toen het mij is overkomen dat ik me enige uitdrukkingen van Aeschylus herinnerde, was dat om hun bijna documentaire aanschouwelijkheid, maar niet om er verbeelding en gevoel mee op te wekken.

## Mycene

Mycene is *ante litteram*. Het weet niet wat het heeft voortgebracht. Het is als een ongeletterd mens die een droom vol symbolen heeft gehad; hij zou die echter niet kunnen lezen of herkennen, wanneer die hem op papier gezet wordt getoond. Geblokkeerd tursen de rotsen, met de vormeloze necropolis aan zijn voet, ligt het daar met een natuurlijke aanmatiging, een weergaloze hardheid, een helse onschuld.

De muren, de rots, de bastions hebben iets van een diep dal waar brand is geblust, - iets als de overblijfselen van een gevloekt kasteel. En ze hebben ook, te zelfder tijd, iets rustieks en huiselijks. Terwijl ik die donkere, wat uitgezette stenen zag, dacht ik aan de vettige rook van de branden en het bloed. Maar ik dacht ook, ik weet niet waarom, aan het brood dat de boer meeneemt naar zijn werk, en hij legt het op een berm neer, met een kan water, een mand ernaast.

Boven de poort van Mycene herhalen de leeuwen-zonder-kop <sup>1</sup> het Kretenzische motief van wilde dieren op hun achterpoten rijdend tegen de zuil, die zinnebeeldig het altaar voorstelt. En de gouden voorwerpen, de zegelstenen, door Schliemann in de beroemde graven opgedolven, tonen voortdurend gelijkenis met de gouden sieraden en de zegelstenen van Mochlos, Isopatha en Knossos. Er staan dezelfde hiëratistische figuren op afgebeeld, soms met de kop van een wild dier, dezelfde zeedieren, dezelfde priesteressen, die, gedrapeerd in hun rokken met horizontale stroken, sterk uitstekende borsten tonen en riten van de bossen vieren, dansend met geitebokken en leeuwen.

Men vindt hier, anders gezegd, de hele bizarre stoet van godheden en demonen terug die het pantheon van Kreta vormt en die zich in de sfeer van Kreta met naturalistische zorgeloosheid beweegt in een soort betoverende lentewereld, nog omgeven door de bries van het Oosten, de geboortegrond. In deze andere luchtstreek is het echter of dezelfde voorwerpen en figuren een voorkomen en betekenis krijgen die daar ver van aflight. Zij vormen de enige getuigenissen van kunst die in Mycene zijn teruggevonden en men moet zeggen dat ze zich daar bevonden als uitgelezen import of werken van kunstenaars in verre scholen gevormd, – ongeveer als de volmaakte scheppingen van de Griekse beeldhouwkunst en de Etrurische goudsmeedkunst in de strenge sfeer van de Romeinse republiek.

Met dit verschil, dat Mycene geen volksrepubliek was, maar het fort van een tirannieke dynastie. Het ook uiterlijk waarneembaar verschil tussen Mycene en de monumenten van het gehele verdere Griekenland: – het Griekenland van de tempels, de heiligdommen, de markten, de theaters - bestaat hierin, dat er in dit andere Griekenland alleen een geest heerst van collectiviteit, op religieus en burgerlijk gebied, en in Mycene slechts een particularistische, egoïstische geest. Mycene ligt op de rotsen genesteld als het kasteel van de leenheer bij de muren van de Comune.<sup>2</sup> Het is een garnizoensplaats van de Griekse middeleeuwen: feodaal en anarchistisch. In andere plaatsen van de oude en de nieuwe wereld: op de Acropolis van Athene, op de Romeinse Forums, evenals in Londen of New York, voelt men „met tedere tranen” wat de mensen kunnen doen, wanneer zij hun krachten verenigen, wanneer zij samenwerken, als staat, als gilde, of zelfs als naamloze vennootschap. Mycene is een meesterwerk van overmacht, van individueel geweld.

En terwijl de heersers van Assyrië en Egypte volksmenigten tot hun persoonlijke beschikking hadden die over eindeloze gebieden waren verspreid, – de mieren van de woestijn –, en terwijl hun naam op de monumenten die zij op hun bevel lieten stichten met theocratisch gezag wordt omgeven, is daarentegen het grondgebied van Mycene beperkt, geheel in zichzelf besloten. Zou het ook een tijdlang zeer dicht bevolkt zijn geweest, - altijd zullen bijna onverklaarbaar blijven bouwwerken als de zogenaamde mausolea van Agamemnon, Egisthus en Klytemnestra, met de plechtige onderaardse koepels, de architraven van honderd ton, de titanische gangen met stenen kubussen bekleed, de enorme putten met het cement dat voor de zuiverheid van het water zorgde nog intact, of de trap van honderd treden, die zich in

het duister naar de ingewanden van de berg slingert en afdaalt naar de bron van Perseus<sup>3</sup>. De kracht van hen die bevelen is zoveel te groter naarmate de middelen beperkter zijn en de werken en ondernemingen voornamelijk, zo niet uitsluitend, bestemd zijn voor hun persoonlijk belang.

Lang, baardig, breed van borst en smal in de heupen, zoals het Egyptische en Kretenzische type, maar met een veel massiever spierrelief, moeten het mannen van ijzer zijn geweest; fel belust, als wilde beesten, op de aardse goederen van het leven; zonder gewetensbezwaren of enig idee van verbod; en toch is het ook juist hun geschiedenis die vertelt van het eerste, tragische ontstaan van een moreel en sociaal geweten in Griekenland. Toen een dichter van hun statuur, na enige eeuwen hun schimmen opriep, terwijl geesten en getuigenissen die voor ons verloren zijn gegaan, nog tenminste betrekkelijk dichtbij waren, werd zijn taal bij het zoeken naar dramatische overeenstemming geheel ontleend aan het botsen van de handeling, aan de strijd, aan de oorlog, waarbij ieder woord een lading meekreeg van vleselijke, bloedige ervaring, die in de aanschouwelijkheid van de beelden een zelfde triestheid brengt als er volgt op daden van geweld, op buitensporigheden, op sensuele excessen.

In die taal: „de lans breekt in het voorspel van de gevechten”; en iedere soldaat, in de gevaren van de strijd, „trekt het lot van de fortune”. De vlam van de offerranden „bereikt de hemel, betoverd door de zachte, eerlijke vleitaal van de kuise olie”. In de verwoeste stad: „verspreidt de as vette walmen van rijkdommen”. De seinvuren „doen met onstuimige drift een zo grote baard van vuur verrijzen”, dat ze worden waargenomen aan de overkant van de zee. Iemand een strop omdoen, een juk opleggen, iemand knevelen, „zoutgeld” betalen, de roos treffen als een boogschutter, zijn gangbare uitdrukkingen en ze geven een strijdlustige, vijandige, wrokkige overmoed aan de gewoonste metaforen bij het spreken en het denken.

Helena is „een pijl uit zachte ogen, een bloem van liefde, die het hart stukbijt”. En Klytemnestra: „de tweebenige leeuwin die met de wolf slaapt, terwijl de edele leeuw afwezig is”.

## De opdracht van de Atriden

Mycene, ontvolkt en ongeordend, is de woonplaats van de oudste scheppers van deze atletische taal, met de sensuele roofzucht, de woeste

wilskracht van mensen die voor ons eerder duivels en wilde dieren lijken. Roofzucht en wilskracht, die als natuurlijk instrument de misdaad hebben en die alleen nadat er generaties zijn verlopen, zullen buigen voor de heiligheid van de burgerlijke instellingen. Agamemnon offert zijn dochter Ifigenia op aan zijn begeerte naar macht. Klytemnestra doodt Agamemnon om haar dochter te wreken en haar eigen echtbreuk te bestendigen. Orestes doodt Klytemnestra; en de Furiën, die hem in het land van Mycene op de hielen zitten, blijven onverzoenbaar en laten hem niet met rust, totdat hun infernale recht voorwaarde voor religieuze gerechtigheid wordt in Athene.

Men begrijpt waarom de Grieken, collectivisten, anti-individualisten, toegenegen slaven van de staat als ze waren, aan de sage van de Atriden de voorkeur gaven. Er waren ook andere overleveringen, maar het was niet zonder reden dat juist deze heeft voortgeleefd in de meeste werken, die er in ieder opzicht diep in doordringen. Men zou kunnen zeggen dat de Grieken de Atriden de volgende „opdracht” hadden gegeven: te zondigen in plaats van de hele gemeenschap, aan deze een eerste idee van gewetensbesd te verschaffen, zich te laten gebruiken als object van een onuitputtelijke vereenvoudiging. Wel te verstaan, dat zij, van hun kant, hen zouden belonen met de gewaarborgde roem van onsterfelijke dichtwerken.

En ze droegen hun niet alleen op te zondigen met die eerste grote politieke zonde: hun zonde van een tiranniek egoïsme, dat zich in de plaats durft stellen van het harmonisch deelnemen aan het sociale leven door het gehele volk. Ze lieten hen ook zondigen om meer intieme, geheime redenen; ze bouwden hun figuren op tot een tragische menselijke Olympus. het *pathos*, het lijden, die in bijna alle Helleense godheden ontbreken, treden op in de geschiedenis van de Atriden. De Griekse goden leven vóór de moraal of ze staan boven de moraal. De Atriden veroveren de moraal en brengen die tot uitdrukking door te zondigen en hiervoor te boeten, - figuren als Lucifer. Dit is hun plaats in de Griekse beschaving. Hieruit komt voor een deel de bekoring van Mycene voort.

Met rustige en welberaden aanschouwelijkheid brengt Mycene dergelijke mythen over in een fysieke sensatie. Bij het licht van de fakkels weerklinkt de grot, die afdaald naar de bron van Perseus, van liet doffe geplot der emmers en het drukke gepraat der slavinnen, die klagen over de vele rouw door de oorlog, over de huizen waar vreemden zijn binnengedrongen. Van de voor, die door de wagens is uitgehouden, gaat de blik omhoog naar het stenen kot bij de poort met de

leeuwen en de wachter komt daar angstig uit te voorschijn om de toegang te openen voor de paarden van ongeduldige boodschappers.

Op de plek, vanwaar uw oog de hellende rotswand van de berg beschouwt, die met iedere grashalm en met zijn ruige steen zo glanzend en nabij is alsof ge hem met de hand zou kunnen aanraken, heeft Klytemnestra tien jaar lang gespioneerd, haar haat, haar liefde koesterend. En een ogenblik is het u, of gij dezelfde dingen ziet door haar heldere en wrede pupil.

Uit Cecchi's reisbeschrijving: *Et in Arcadia ego*.

*Kluizeweg 198*  
*Arnhem*

*Vertaling uit het Italiaans*  
CATHARINA YPES