

Een praktische levensles

De brief van Epicurus aan Menoikeus

Ch. Hupperts

Inleiding

Onder een *epicurist* verstaat men tegenwoordig iemand die in zijn leven voortdurend naar genot streeft, een onstuitbare drang heeft zich te vermaken en er een kunst van maakt om de fijnste genietingen te ervaren. In deze betekenis kan Epicurus onmogelijk een epicurist genoemd worden, ook al is het opvallend dat in de oudheid al tijdens het leven van Epicurus hem en zijn aanhangers een dergelijke levensfilosofie werd verweten. Er is geen antiek filosoof te vinden die zo het doelwit is geweest van lasterpraatjes en roddels als Epicurus: hij werd beschouwd als een wellustig persoon die nogal dom was en niets van filosofie begreep. Door een stoïcijn werd onder zijn naam een serie brieven uitgegeven die een obscene karakter hadden. Epicurus zou een van zijn broers hebben laten prostitueren en zelfwas hij omgeven door hetaeren. Verder werd van hem gezegd dat hij de werken van Democritus over de atomen en die van Aristippus over het genot voor die van zijn eigen hand liet doorgaan. Hij zou zulke grote bedragen aan eten besteed hebben dat hij twee keer per dag moest braken. Zijn lichaam was inmiddels zelfs zo zwak en moddervet geworden, dat hij jarenlang niet meer kon opstaan van zijn draagstoel. Dit beeld is ongetwijfeld verre van juist en is een voorbode van het onbegrip dat Epicurus en zijn filosofie eeuwen lang heeft achtervolgd en waarover later Nietzsche zo treffend zei: *Epicurus heeft altijd geleefd en leeft nog, onbekend aan degenen die zich epicuristen noemden en noemen, en zonder faam bij filosofen.*

Epicurus was een veelschrijver. Hij zou ongeveer driehonderd boekrollen vol hebben geschreven zonder ook maar een enkel citaat van een ander te hebben opgenomen, zoals Diogenes Laërtius opmerkt. Bij wijze van schets van diens filosofie citeert Diogenes drie brieven die Epicurus geschreven zou hebben: de brief aan een zekere Herodotus, die over de principes van de fysica handelt; de brief aan Pythocles, die de astronomische en meteorologische verschijnselen betreft, maar waarvan men in het algemeen aanneemt dat hij een uittreksel is van de hand van een latere epicurist; tenslotte de brief aan Menoikeus, een essay over de ethiek, de kern van Epicurus' filosofie. Wie Menoikeus is, weten we niet, maar gezien het karakter en de stijl van de brief is het waarschijnlijk dat hij een leerling van Epicurus is. De brief behoort tot het genre

van de didactische literatuur en is een aansporing tot het bedrijven van de filosofie zoals Epicurus zich die voorstelt. Hij is zeer zorgvuldig geschreven en had zeker tot doel door een groter publiek gelezen te worden.

Dit artikel sluit aan bij een in een eerdere aflevering van *Hermeneus* (60, nr. 4, 1988) verschenen artikel van P. Schrijvers over de Epicureïsche filosofie. In mijn commentaar op de brief wordt een en ander bekend verondersteld van wat door hem uitvoerig is besproken. De vertaling van de brief volgt de tekst, die op enkele plaatsen lacunes vertoont, uit de editie van Bailey.

De brief aan Menoikeus.

122. Laat niemand als hij jong is het filosoferen uitstellen, maar ook niet als hij oud is er genoeg van krijgen. Want niemand is te jong of te oud om te zorgen voor zijn psychisch welzijn. Wie beweert, dat de tijd om te filosoferen nog niet is aangebroken of al is verstreken, kan vergeleken worden met degene die zegt dat het nog te vroeg is of al te laat is om gelukkig te zijn. Daarom moeten beiden, jong en oud, filosoferen; de een zal dan wanneer hij oud wordt jong blijven in de voordelen die de plezierige herinnering aan het verleden biedt; de ander zal jong en oud tegelijk zijn door zijn onbezorgdheid voor de toekomst. Men moet zich dus wijden aan datgene wat geluk teweegbrengt, aangezien wij, wanneer het geluk aanwezig is, alles hebben, maar wanneer het afwezig is, alles doen om het te krijgen.

123. Volg mijn adviezen die ik je voortdurend gaf, op en neem ze ter harte, in het besef dat ze d(s) basis vormen van het goede leven. Allereerst moeje aannemen dat de god een onvergankelijk en gelukzalig wezen is - hiermee is het algemene begrip van de godheid in hoofdlijnen geschetst - en schrijf aan hem niets toe wat vreemd is aan zijn onvergankelijkheid en niet overeenstemt met zijn gelukzaligheid. Geloof van hem alles wat zijn gelukzaligheid en onsterfelijkheid ongeschonden laat. Goden bestaan immers. De kennis over hen is namelijk onmiddellijk evident Maar ze zijn niet zoals de meeste mensen menen dat ze zijn; want die houden niet consequent vast aan het beeld dat zij van hen hebben gevormd. Goddeloos is niet wie het bestaan van de goden van de massa ontkent, maar wie de meningen van de massa over de goden op de goden toepast.

124. De beweringen namelijk van de massa over de goden zijn geen anticipaties, maar onware veronderstellingen: hierdoor vormen de goden voor de slechte mensen de bron van de grootste ellende, <voor de goede mensen> de bron van de grootste weldaden. Aldoor vertrouwd met haar eigen voortreffe lijkheden, staat de massa namelijk open voor degenen die op haar lijken, terwijl haar daarentegen alles bevreedmt, wat anders is.

Gewen je aan de gedachte dat de dood niets met ons van doen heeft. Immers alles wat goed en slecht is, is gelegen in de waarneming, de dood echter is beroving van waarneming. Het juiste inzicht dat de dood niets met ons van doen heeft, maakt dus dat wij van de sterfelijkheid van het leven kunnen genieten, - niet omdat dit inzicht een oneindige tijd aan het leven toevoegt, maar omdat dit het verlangen naar onsterfelijkheid wegneemt.

125. Tijdens het leven valt er namelijk niets te vrezen voor wie echt begrepen heeft dat er in het niet-leven niets te vrezen valt. Daarom is het dwaas te beweren bang te zijn voor de dood, niet omdat de dood pijn zal veroorzaken als hij er is, maar omdat hij bij voorbaat al pijn veroorzaakt. Wat tijdens zijn aanwezigheid niet stoort, geeft zonder reden pijn, wanneer het wordt verwacht. Het huiveringwekkendste van al het kwaad, de dood, heeft niets met ons van doen, aangezien, zolang wij leven, de dood er niet is; wanneer echter de dood aanwezig is, dan zijn wij er niet. De dood heeft dus niets met de levenden, noch met de doden van doen, want voor de

eerstgenoemden bestaat hij niet, en de laatsten zijn er zelf niet meer. Maar de meeste mensen ontvluchten nu eens de dood als het ergste van al het kwaad, dan weer <verlangens zij> naar de dood als verlichting <van de ellende> in het leven.

126. «De wijze wijst het leven niet af», evenmin is hij bang om niet te leven. Want het leven staat hem geenszins tegen en evenmin beschouwt hij het als slecht om niet in leven te zijn. Zoals hij bij voedsel zeker niet de grootste, maar wel de lekkerste portie kiest, zo zoekt hij ook niet het genot van de langste, maar van de aangenaamste periode.

Wie de jeugd aanraadt goed te leven, maar een grijsaard adviseert zijn leven goed te beëindigen, is onnozel, niet alleen omdat het leven welkom is, maar ook omdat het zich oefenen in een mooi leven en een mooie dood hetzelfde is; nog veel erger is hij echter die beweert dat het goed is om niet geboren te zijn maar

eenmaal geboren zo snel mogelijk door de poorten van de Kades te gaan.

127. Want als hij dit uit overtuiging zegt, waarom stapt hij dan niet uit het leven? De middelen hiertoe zijn hem voorhanden, als hij werkelijk vastbesloten was. Zegt hij dit echter bij wijze van grap, dan is hij een dwaas in de ogen van de mensen die het hier niet mee eens zijn.

Men moet zich realiseren dat de toekomst niet in onze macht ligt, maar dat zij ook niet helemaal buiten onze macht ligt; met dit inzicht zullen we de verwachting niet koesteren dat zij zeker zal komen, en evenmin zullen we eraan wanhopen alsof zij zeker niet zal komen.

Verder moetje bedenken dat van de verlangens sommige natuurlijk zijn, andere loos, en dat van de natuurlijke verlangens sommige noodzakelijk, andere alleen natuurlijk zijn. Van de noodzakelijke verlangens zijn sommige noodzakelijk voor het geluk, andere voor de onverstoortbaarheid van het lichaam, en weer andere voor het leven zelf.

128. Iedereen wiens inzicht in dit opzicht feilloos is, is in staat elke keuze en elke afwijzing te herleiden op het verkrijgen van de gezondheid van het lichaam en de onverstoortbaarheid <van de ziel>, wat toch het doel is van het gelukkige leven. Want omwille hiervan doen wij alles, namelijk om geen pijn en angst te hebben.

Wanneer wij dit eenmaal hebben bereikt, wordt de hele storm die de geest teistert, tot bedaren gebracht, omdat de mens niet er op uit hoeft te gaan alsof hem iets ontbreekt en niet iets anders hoeft te gaan zoeken waarmee hij het psychische en lichamelijke welzijn zal realiseren. We hebben namelijk dan de behoefte aan genot, wanneer wij door de afwezigheid van genot pijn hebben. «En wanneer wij geen pijn hebben», hebben we geen behoefte meer aan genot. En daarom noemen we genot het begin en het einde van het gelukkige leven.

129. We hebben het genot namelijk leren kennen als het eerste goed dat eigen is aan onze natuur, daarop baseren we iedere keuze en afwijzing en daarnaar grijpen we terug, waarbij we het gevoel als standaard hanteren en hiermee elk goed beoordelen.

En aangezien het genot het eerste en aangeboren goed is, kiezen we juist om deze reden nog niet ieder soort genot, maar laten we in sommige situaties vele genietingen passeren, namelijk wanneer zij leiden tot een ongerief dat groter is dan het genot; en we geven de voorkeur aan vele pijnen boven genietingen, als op het doorstaan van langdurige pijnen een groter genot volgt. Ieder genot is dus goed, omdat het van nature bij ons hoort, maar toch moet niet elk genot worden gekozen; mutatis mutandis geldt dat iedere pijn een kwaad is, maar niet iedere pijn hoeft altijd van nature vermeden te worden.

130. Een oordeel hierover behoort hoe dan ook gebaseerd te zijn op het tegen elkaar afwegen en op een overzicht van de voor- en nadelen. In bepaalde tijden immers hanteren we het goede als slecht en omgekeerd het slechte als goed.

Ook het zichzelf genoeg zijn beschouwen we als een groot goed: de bedoeling is echter niet dat

We in elke situatie aan weinig dingen genoeg hebben, maar alleen dat we als we niet veel bezitten, met geringe middelen kunnen leven, in de volle overtuiging dat zij die het minst van luxe afhankelijk zijn, hiervan het meest genieten en dat bovendien alles wat natuurlijk is, gemakkelijk, maar wat loos is, moeilijk te verkrijgen is. Een eenvoudige maaltijd geeft evenveel genot als een luxueuze tafel, wanneer alle pijn die voortkomt uit gebrek aan iets, is weggenomen.

131. Brood en water geven het hoogste genot, wanneer ze door iemand die honger en dorst heeft, geconsumeerd worden. Dus gewend raken aan een eenvoudige en niet luxueuze levenswijze is een waarborg voor de gezondheid en maakt de mens resoluut ten aanzien van de noodzakelijke behoeften van het leven. Bovendien maakt het ons beter bestand tegen luxe, wanneer wij hiermee met tussenpozen in contact komen, en verdriift het de angst voor de wisselvalligheden van het lot.

Wanneer wij dus zeggen dat het genot het doel is, dan hebben we niet de genietingen van feestgangers en de genoegens die gelegen zijn in het zinnelijk genot voor ogen, zoals sommige mensen menen uit onwetendheid, of omdat ze het met ons oneens zijn, of het opzettelijk verkeerd begrijpen; met genot bedoelen wij het vrij zijn van lichamelijke pijn en van psychische verwarring.

132. Wat namelijk het aangename leven teweegbrengt, zijn niet aanhoudende drinkpartijen en feesten, niet het genieten van jongens en vrouwen, van vissen en al het andere dat een luxueuze tafel biedt, maar een nuchtere afweging die de motieven onderzoekt voor elke keuze en elk afwijzen en die die meningen uitbant waardoor de grootste psychische verwarring ontstaat.

Het begin van dit alles en het grootste goed hiervan is het praktische inzicht. Daarom is dit inzicht zelfs waardevoller dan de filosofie: hieruit komen alle andere deugden voort en het leert dat het niet mogelijk is aangenaam te leven tenzij we goed, rechtvaardig en met praktisch inzicht leven en vice versa. Want de deugden zijn van nature vergroeid met het aangename leven en het aangename leven is hiermee onlosmakelijk verbonden.

133. Wie is immers volgens jou een beter mens dan degene die over de goden eerbiedig denkt, helemaal geen angst kent voor de dood en nagedacht heeft over het doel van de natuur? Hij begrijpt beter dan wie ook, dat de hoogste graad van wat goed is gemakkelijk te verkrijgen en te bereiken is, en dat de ergste vorm van ellende beperkt is in duur en inspanning: deze lacht om wat sommigen als de meesteres van alles voorstellen: <noodlot...>

Volgens hem daarentegen gebeuren sommige dingen noodzakelijk, andere toevallig en weer andere liggen in onze macht. Want hij ziet dat de noodzaak niet ter verantwoording geroepen kan worden, dat het toeval onzeker is, maar dat wat in onze macht ligt aan geen meester onderworpen is. Daarom geeft dit laatste van nature aanleiding tot een positieve of negatieve waardering.

134. Het zou immers beter zijn de mythe over de goden te accepteren dan slaaf te zijn van het noodlot van de natuurfilosofen; want de mythe wekt de suggestie dat de verering van de goden de hoop rechtvaardigt hen te kunnen verzoenen, de noodzaak van het noodlot daarentegen is onverzoenlijk. De wijze beschouwt het toeval niet als een god, zoals de meeste mensen doen, (want een god doet niets zonder orde) en ook niet als een onzekere oorzaak <van alles>: want hij gelooft <niet> dat goed of kwaad bij toeval aan mensen wordt gegeven om hun leven al dan niet gelukkig te maken, maar hij denkt dat het toeval gelegenheden creëert om grote goede en slechte dingen te realiseren.

135. Hij vindt het daarom beter om weloverwogen tegenslag te verduren dan zonder afwegen geluk te hebben. Het is namelijk beter dat de handeling die goed gekozen is <geen succes heeft dan dat een slechte beslissing> door toeval tot succes leidt.

Denk dus over die dingen en alles wat hiermee samenhangt dag en nacht na, alleen of met iemand die gelijkgezind is; nooit zul je dan, of je nu wakker bent of slaapt, in verwarring geraken, maar je zult leven als een god onder de mensen. Want een mens die te midden van onsterfelijke weldaden leeft, heeft niets van een sterfelijk wezen.

Filosofie (§ 122)

Epicurus raadt ons aan ons gedurende het hele leven met filosofie bezig te houden. Filosofie is de weg waarlangs de mens gelukkig kan worden. Het is dus een activiteit waarvan het doel samenvalt met het doel van het menselijk leven: het verkrijgen van het geluk. Filosofie moet zo bedreven worden dat het een van de dagelijkse bezigheden is geworden, zoals blijkt uit het volgende fragment: *we moeten tegelijk lachen en filosoferen, onze huishouding regelen, al onze andere bezigheden uitvoeren en nooit ophouden uitingen van de juiste filosofie te laten horen (Sententiae Vaticanae 41).*

Filosofie is voor Epicurus bij uitstek een praktische aangelegenheid. De ethiek staat centraal, die, zoals gebruikelijk was in de oudheid, niet bestond in het onderzoeken van de waarde van ethische uitspraken, maar in het formuleren van leefregels die de mens zoveel mogelijk houvast moesten bieden bij de keuzen in het dagelijks leven. Toch wordt de mens regelmatig geconfronteerd met dingen die hij niet begrijpt en deze onwetendheid in fundamentele principes van het bestaan, zoals het functioneren van de kosmos, de aard van de goden, de menselijke ziel, belet de gewone man gelukkig te worden. Dus enige kennis van de fysische wereld is noodzakelijk. Verder is het onvermijdelijk dat we oordelen vormen; en om uit te maken of onze kennis van de wereld juist is en onze uitspraken over de manier waarop de wereld in elkaar steekt, waar zijn, hebben we een criterium nodig. Dus ook het bedrijven van kentheorie is in zekere mate nodig. Epicurus vond het echter, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Plato en Aristoteles, tijdverspilling om zich als voorbereiding op de filosofiestudie bezig te houden met vakken als retorica, wiskunde en de formele logica. Filosofie bedrijven heeft bij Epicurus een therapeutische functie. Zo zegt hij: *we moeten niet voorwenden te filosoferen, maar we moeten werkelijk filosoferen. We hebben namelijk geen behoefte aan schijngezondheid, maar aan echte gezondheid (Sententiae Vaticanae 54).* Ook in de brief aan Menoikeus hanteert Epicurus bij voorkeur deze medische analogie, wanneer hij spreekt over de functie van het effect van filosofie. Bekend is zijn zogenaamde viervoudige remedie (tetrapharmakos), waarin de kern van zijn filosofie verwoord is: *god veroorzaakt geen angsten en de dood baart geen zorgen. En terwijl het goede gemakkelijk te bereiken is, is het kwade gemakkelijk te verdragen (Philodemus, Tegen de Sofisten 4. 9-14 en vergelijk de brief aan Menoikeus par. 133).* Door inzicht te krijgen in de wijze waarop de wereld om ons heen functioneert, raakt de mens bevrijd van zijn basisangsten die zijn leven grondig verpesten. Filosofie wapent de mens tegen ziek makende angsten en zorgt dat lichamelijke pijn dragelijker wordt. Toen Epicurus op zijn sterfbed lag en zijn dood zag naderen, schreef hij: *Op deze gelukkige dag van mijn leven die ook mijn laatste is, schrijf ik u dit. De aanhoudende problemen die ik heb bij het urineren en mijn dysenterie geven mij zoveel pijn dat erger niet meer mogelijk is. Maar de vreugde in mijn ziel bij de herinnering aan onze gesprekken in het verleden was genoeg om het evenwicht te herstellen (Diogenes Laërtius X, 22).*

De goden (§123 en 124)

In tegenstelling tot wat men zou verwachten, is Epicurus geen atheïst. Zijn overtuiging dat angst voor de goden een onnodige kwelling is voor de menselijke psyche, brengt hem niet tot een atheïstische stellingname. Goden bestaan. Dit is volgens hem evident. Maar hoe zien de goden er dan uit en hoe verklaart hij dat de angsten van de mensen voor de goden ongegrond zijn? De goden zijn volgens Epicurus onsterfelijk en gelukkig. Ze bestaan uit zeer fijne atomen, die alleen voor de menselijke geest waar te nemen zijn. Epicurus was ervan overtuigd dat goden antropomorf zijn. Hij geeft hiervoor twee redenen, en wel een a posteriori: de goden doen zich zowel in dromen als in wakende momenten aan ons in menselijke gedaante voor; en een a priori reden: de menselijke gestalte is de mooiste die we kennen en het ligt daarom voor de hand dat ook de goden een dergelijke gestalte in alle perfectie bezitten. Bovendien is dit de enige vorm die beschikt over rede: en hiervan kunnen de goden toch onmogelijk verstoken zijn.

Het gelukzalige en het onvergankelijke, zegt Epicurus, kent zelf geen problemen en valt anderen ook niet lastig, met het gevolg dat het niet te lijden heeft van woede en vriendelijkheid. Want al dat soort zaken zijn tekenen van zwakte (Kurtae Doxae 1). Hier formuleert Epicurus zijn meest opvallende en kenmerkende gedachte over de goden: het zou een inbreuk op hun gelukzaligheid zijn, wanneer zij zich zouden inlaten met de menselijke wereld. Ze straffen en belonen niet. Ze leven en bestaan dat volkomen gescheiden is van dat van de mensen en een volledige rust en geluk kent, waarbij ze niet worden geplaagd door angsten en geen pijn lijden. Ze kunnen derhalve niet in deze of een andere wereld wonen, maar verblijven in de intermundia, de ruimtes tussen de werelden in.

De analogie met het menselijk bestaan wordt voortgezet. De goden verrichten allerlei activiteiten die afgeleid zijn van het menselijk leven: de goden eten, drinken en praten met elkaar in een volmaakte taal, die, hoe kan het anders, in sterke mate op het Grieks lijkt. De goden raken echter nooit vermoeid, hebben geen slaap nodig, ook al genieten ze bijwijlen perioden van rust.

In zijn denken over de goden past Epicurus naast de analogie ook het principe van de isonomie, de gelijke verdeling of ordening, toe: er moet een numeriek evenwicht zijn in sterfelijke en onsterfelijke wezens. Bovendien moeten de destructieve krachten die de wereld van de stervelingen beheersen (de mensen sterven), door de godenwereld in balans gebracht worden. Maar dit vormt voor de Epicure'ische fysica een probleem. Ook de goden zijn samengesteld uit atomen; net als de mensen zijn ze voortdurend blootgesteld aan botsingen met andere atomen. Verder scheiden de atomaire conglomeraties, die de goden zijn, onophoudelijk beelden af, waardoor de goden dooi anderen worden waargenomen. Beide processen vormen een bedreiging voor hun onsterfelijkheid en er moet een tegenkracht zijn, die voorkomt dat ook de goden ten prooi vallen aan de dood. Een passage uit Cicero's *De Natura Deorum* (1.49) biedt waarschijnlijk de oplossing die Epicurus voor dit probleem heeft gegeven. Waarschijnlijk, omdat deze tekst verschillende interpretaties toelaat. We volgen die van Bailey en anderen. De lichamen van de goden verschillen van andere materiele voorwerpen hierin dat de samenstelling van de atomen nooit dezelfde is. De atomen waaruit de goden bestaan, worden voortdurend vervangen door een oneindige stroom van nieuwe atomen. Hun lichamelijke constitutie zou vergeleken kunnen worden met een

waterval: het vallende water verandert van moment tot moment, maar het geheel behoudt zijn vorm. Dit proces is een waarborg voor de onsterfelijkheid van de goden. Het zijn dus wezens die voortdurend in een volmaakte staat van geluk leven, aan zichzelf genoeg hebben en niet gestoord worden door dingen van buitenaf. Deze vorm van leven kan voor de mens een bron van inspiratie zijn en een richtlijn bieden om zijn eigen leven gestalte te geven. Op deze wijze kan de kloof tussen de menselijke existentie en die van de goden verkleind worden. Er bestaat tussen goden en mensen een zekere gelijkenis die voor mensen reden genoeg moet zijn om deel te nemen aan de traditionele religieuze feesten. Immers, zolang men de juiste ideeën koestert over de goden, vormen deze de geschikte plaats om de eigen manier van leven te confronteren met die van de goden en zo tot inzicht te komen, in hoeverre verbeteringen in de menselijke staat nodig zijn om het schrale menselijke geluk te vergroten.

Waarneming, kennis en oordelen (§ 123 en 124)

Waarschijnlijk onder invloed van de scherpe kritiek van sceptici als Pyrrho ten aanzien van de mogelijkheid ware kennis te vergaren over de werkelijkheid, hielden de grote hellenistische filosofen zich nadrukkelijk bezig met de vraag, in hoeverre hun filosofie aanspraak kon maken op kennis. Het antwoord op deze vraag werd gevonden in het zogenaamde criterium van de waarheid (*kritèrion tès alethèias*). Volgens Diogenes Laërtius (X, 31) zou Epicurus een heel boek - de Kanon - aan dit probleem gewijd hebben en hierin drie criteria hebben onderscheiden, te weten de zintuigelijke waarnemingen (*aisthèseis*), de anticipaties (*prolèpseis*) en de gevoelens (*pathè*).

De mens is in staat voorwerpen in de wereld om zich waar te nemen, omdat deze voortdurend stromen van zeer snel bewegende en fijne atomen uitzenden, die evenbeelden (*eidola*) zijn van de betreffende voorwerpen. Deze atomen hebben dus in principe dezelfde eigenschappen als de voorwerpen waardoor ze zijn afgescheiden, maar zijn alleen fijner en hol. Deze stroom van atomen raakt onze zintuigen, dringt naar binnen en maakt een voorstelling (*phantasia*), dat wil zeggen het beeld dat wij zien, wanneer wij naar iets kijken. Ook in het geval van zintuigen als de reuk- en gehoorzin wordt de waarneming op dezelfde wijze verklaard. Deze zinnen worden door andere atomen geraakt, maar kunnen van hetzelfde voorwerp, dat we zien, afkomstig zijn. Epicurus is zeer expliciet in zijn overtuiging, dat waarnemingen op zichzelf *alogoi* zijn, waarmee hij wil zeggen dat ze alleen registreren en niet interpreteren. Het proces van waarneming valt te vergelijken met de werking van een fotocamera: waarnemingen kunnen niet liegen, omdat ze alleen doorgeven wat ze 'zien' en er niet over nadenken: ze hebben dus geen mentale inhoud, maar daarentegen wel een maximum aan realiteitswaarde. Epicurus zegt zelfs dat alle waarnemingen *alètheis* zijn, waarmee hij zowel bedoelt dat alle waarnemingen werkelijk zijn d.w.z. dat het betreffende zintuig door een werkelijk voorwerp (de atomen) geprikkeld wordt, maar ook dat elke waarneming waar is, omdat zij het beeld dat de uitgezonden atomen vormen, precies registreert.

Maar hoe is het nu te verklaren dat de manier waarop de dingen worden waargenomen, uiteen kan lopen? Voor de een is dezelfde wind koud, voor de ander warm; dezelfde toren wordt van grote afstand als rond en klein waargenomen, maar van dichtbij als groot en vierkant. Epicurus zou in het laatste geval als volgt redeneren: de toren die in werkelijkheid groot en vierkant is, zendt atomen uit die deze eigenschappen

precies weergeven. Deze atomaire structuur is min of meer intact wanneer zij het oog bereikt van iemand die dichtbij de toren staat. Onderweg echter naar een waarnemer die op een grote afstand staat, worden de atomen getroffen door talloze andere atomen die hun weg kruisen. Hierdoor raakt het beeld vervormd en op het moment dat ze de waarnemer bereiken, is het beeld rond en klein geworden. Maar ook voor die waarnemer geldt, dat zijn waarneming van de toren *alèthès* is, omdat zijn oog getroffen wordt door een werkelijk beeld en zijn waarneming het beeld dat de atomen die zijn oog raken geven, exact registreert. Dit geldt ook voor dromen en hallucinaties. Wanneer wij het beeld van een kentaar in onze droom 'zien', dan is dat te verklaren doordat het atomaire beeld van een paard en dat van een man onderweg elkaar gekruist hebben en tot één beeld zijn samengesmolten; en dit beeld bereikt de dromer en dringt zijn geest binnen.

Alle waarnemingen zijn waar. Dit wil echter nog niet zeggen dat alle oordelen die hierop gebaseerd zijn, waar zijn. Epicurus maakt een scherp onderscheid tussen de waarneming en het oordeel dat daarop volgt. Degene die de toren vanuit de verte heeft waargenomen, zal van mening zijn dat de toren ook werkelijk klein en rond is. Deze opvatting is echter onwaar, omdat zij niet strookt met de werkelijkheid en een dergelijke waarneming zal dus gevolgd moeten worden door andere waarnemingen die het voorwerp van dichtbij beschouwen. Dan zal blijken dat deze opvatting onjuist is.

Als tweede criterium noemt Epicurus de *prolèpseis* (anticipaties), welke term hij ook in de brief aan Menoikeus in verband met de kennis over de goden gebruikt. Wat Epicurus hiermee precies bedoelt, is omstrede en de interpretatie ervan wordt bemoeilijkt doordat de term zo zelden expliciet in een tekst van Epicurus voorkomt. Mijns inziens is de interpretatie die door Glidden (zie bibliografie) is gegeven en het best aansluit bij het radicale empirisme van Epicurus de meest plausibele. Prolepsis is volgens deze interpretatie een vorm van waarneming. Niet alleen de zintuigen nemen dingen van buiten waar, maar ook de geest functioneert als een soort zintuig en kan direct beelden in zich opnemen die hem raken. Zo scheiden de goden voortdurend evenbeelden van zichzelf af, die wij bijvoorbeeld in onze dromen met onze geest kunnen waarnemen. Deze beelden hebben een zodanige atomaire structuur dat zij ons duidelijk maakt dat er goden bestaan, en tevens dat de goden gekenmerkt worden door twee eigenschappen: onsterfelijkheid en gelukzaligheid. Dit beeld wordt door de geest opgeslagen, maar er zijn herhaalde soortgelijke waarnemingen nodig om tot het inzicht te komen dat de goden zo zijn. Er ontstaat dus pas een prolepsis, wanneer de geest vaker gelijksoortige beelden ontvangen heeft, de informatie in het geheugen heeft opgeslagen en een zekere vertrouwdheid met een dergelijk beeld ontwikkeld heeft. Pas dan kan de geest de verschillende ervaringen bijeen voegen tot een beeld; dit betekent dat de geest de generieke eigenschappen van de goden herkent. Dit is een automatisch proces zonder inmenging van het verstandelijk vermogen. Dit vormt op basis van de prolepsis oordelen over hoe de goden zijn.

Voor het derde criterium verwijs ik naar het hoofdstuk over genot.

Dood (§ 124 t/m 127)

Epicurus is een materialist. Het universum bestaat slechts uit twee soorten basiselementen: lichamen (materie) en leegte. Een derde mogelijkheid is er niet. Materie, hetzij in waarneembare, hetzij in niet-waarneembare vorm, bestaat uit atomen of sa-

menstellingen van atomen. Ook de ziel is volgens Epicurus een conglomeraat van atomen, die veel fijner zijn dan die waaruit de lichamen bestaan. Immers als de ziel immaterieel zou zijn, dan zou zij gelijk moeten zijn aan leegte. Maar leegte heeft niet het vermogen om te handelen, laat staan tot enige geestelijke activiteit. Dus ook de ziel en de geest - voor Epicurus twee te onderscheiden grootheden - zijn onvermijdelijk materiële substanties. Ze vormen met het lichaam één geheel en voeren functies uit, krachtens het feit dat er tussen hen en het lichaam een wederzijdse afhankelijkheid bestaat. Dit alles heeft tot gevolg dat, wanneer bij de dood de atomen van het Vchaam uiteenvallen, ook de ziel- en geestatomen niet verder kunnen voortbestaan. En wat in losse atomen uiteen is gevallen, is niet meer in staat tot waarneming, het voor de mens beslissende criterium voor alle goed en kwaad. Met deze doodsopvatting schaaft Epicurus zich in de rij van filosofen die de ziel integreren in het natuurgebeuren, dat voor hem de enige vorm van werkelijkheid is. Er bestaat voor hem niet, zoals bijvoorbeeld voor Plato, een andere, hogere werkelijkheid, waarnaar de ziel zou Streven en waar zij uiteindelijk haar rust zou vinden.

Het citaat aan het slot van § 126 is afkomstig van de dichter Theognis (regel 425-427).

Genot en geluk (§ 127 t/m 132)

De plaats van het genot en de geneugten in het menselijk leven was een veel besproken onderwerp in de Griekse filosofie en Epicurus kon in zijn analyse hiervan bouwen op diepgaande discussies, die onder andere door filosofen als Aristippus, Plato en Aristoteles hieromtrent gevoerd waren. Aristippus uit Cyrene verkondigde een radicaal subjectivistische ethiek, waarin het ervaren van lichamelijk genot van het moment centraal stond en geïdentificeerd werd met geluk. Later werden vaak, ten onrechte, de Opvattingen van Epicurus met deze ethiek vereenzelvigd. De vraag die Plato en Aristoteles in dit verband vooral bezighield, was in hoeverre genot een voorwaarde is om gelukkig te worden. Hun antwoord hierop maakt direct duidelijk in hoeverre zij in dezen van Epicurus verschilden. Voor Plato en Aristoteles is niet elke vorm van genot goed: er zijn genietingen die slecht zijn, en dat niet alleen doordat er genietingen zijn waarbij de mens zichzelf niet meer in de hand heeft en moeilijk maat kan houden. Menselijk geluk mag in hun ogen dan ook niet gelijkgesteld worden met een leven dat zich uitsluitend richt op genot. Slechts enkele genietingen kunnen een bijdrage leveren tot geluk en daarom kan genot nooit een voldoende voorwaarde zijn voor het bereiken van geluk.

Zoals blijkt uit de brief aan Menoikeus, ziet Epicurus dit anders: genot is zonder meer het eerste en aangeboren goed en dus het doel waarop ons leven is gericht. En het behoeft ook helemaal geen verklaring dat genot goed is. Alle mensen streven immers naar genot, het is een aangeboren impuls. Een pasgeboren kind wenst niet gestoord te worden door honger, dorst en kou. Het is onze natuurlijke constitutie die maakt dat wij naar genot streven en pijn vermijden.

Volgens Epicurus zijn er slechts twee manieren waarop een mens kan worden aangedaan: genot of pijn. Deze vormen de criteria voor onze handelingen. In principe is een handeling die genot oplevert goed en moet zij uitgevoerd worden; het tegendeel geldt voor een handeling die pijn geeft. Intrigerend is Epicurus' opvatting dat er tussen

genot en pijn geen ander gevoel of ervaring ligt. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld Plato die in de *Philebus* constateert dat genot en pijn bewegingen, processen zijn, die niet aan elkaar gekoppeld zijn. Als pijn ophoudt, betekent dit nog niet dat genot volgt. Tussen pijn en genot bestaat een toestand van rust die pijnlijk noch aangenaam hoeft te-zijn. Voor Epicurus houdt de natuurlijke of normale toestand van de mens in dat zijn lichaam en geest in evenwicht zijn, hetgeen onvermijdelijk een aangenaam gevoel geeft.

Uit andere bronnen dan de brief aan Menoikeus blijkt dat Epicurus, al dan niet in aansluiting op een onderscheid van Aristoteles (cf. onder andere *Ethika Nikomacheia* 1154b27-31), een onderscheid maakte tussen twee genotsgevoelens: de zogenaamde katastematische *hèdonai*, de genietingen die gelegen zijn in een toestand van rust, en de kinetische *hèdonai*, de genietingen in beweging, die een verandering vergezellen en kortstondig zijn. Met katastematisch genot heeft Epicurus een toestand voor ogen waarin lichaam en geest in evenwicht zijn en waar pijn afwezig is. Er wordt niet geleden ten gevolge van onbevredigde verlangens. Iemand die een dergelijke toestand bereikt, dat wil zeggen geen lichamelijke pijn (*aponia*) en mentale pijn (*ataraxia*) ervaart, verkeert volgens Epicurus in een staat van opperst geluk. Het statisch genot is dus voor hem een voldoende voorwaarde voor het bereiken van geluk, en wanneer Epicurus in de brief aan Menoikeus spreekt over het genot dat het doel is van het leven, dan heeft hij deze vorm van genot voor ogen.

Maar als het statische genot al gelijk is aan geluk, welke rol kunnen dan nog de kinetische genietingen spelen? Kinetische *hèdone* is het genot dat voortkomt uit het bevredigen van het verlangen naar iets dat ontbreekt: het is het bevredigen van een verlangen naar het verdrijven van pijn. Zodra het verlangen bevredigd is, houdt het kinetische genot op en is er in het betreffende orgaan katastematisch genot teweggebracht, dat voortduurt zolang de pijn die het onbevredigde verlangen gaf, afwezig is. Stel dat iemand honger heeft en voldoende eet om de honger te stillen. De handeling waardoor de honger verdreven wordt, geeft kinetisch genot. Wanneer de honger helemaal is gestild, houdt het kinetisch genot op en wordt een katastematisch genot gevoeld, omdat de pijn die de honger gaf, is verdwenen en de maag in evenwicht is. Epicurus' uitspraak: Het genot van de maag is het begin en de wortel van al het goed. (Athenaeus *Deipnosophistae* 546f), houdt dus, zoals zijn tegenstanders vaak suggereerden, geen advies in om zich maar lukraak vol te stoppen, maar verwijst naar het katastematische genot, de toestand van de maag waarbij zij niet langer gestoord wordt door honger. De informatie die de bronnen verschaffen over de relatie tussen beide vormen van genot, is niet altijd even duidelijk en de interpretaties op dit punt lopen dan ook uiteen. Waarschijnlijk erkende Epicurus nog een andere vorm van kinetisch genot. Wanneer de eerste honger - een natuurlijk en noodzakelijk verlangen - gestild is, kan iemand nog steeds zin hebben in iets lekkers. Een verlangen naar een delicatessie - het voorbeeld van Epicurus zelf is vis - is een natuurlijk, maar geen noodzakelijk verlangen (een overmatige behoefte aan vis zou het verlangen onnatuurlijk maken) en het bevredigen ervan geeft een kinetisch genot, dat ophoudt zodra de vis verorberd is. Het katastematische genot dat in de afwezigheid van honger reeds was gerealiseerd, wordt, volgens Epicurus, hierdoor echter niet vergroot. Het kinetische genot varieert alleen het statische genotsgevoel, maar vermeerdert het niet, omdat er geen pijn meer is die opgeheven moet worden. Er bestaat dus een grens aan het hoogste genot en die wordt gevormd door de afwezigheid van pijn. Als het geluk, de *ataraxia* en *aponia*,

eenmaal bereikt is, dan kunnen kinetische genietingen daaraan niets meer bijdragen.

Het is duidelijk dat Epicurus het katastematische genot superieur acht aan het kinetische, maar dat wil nog niet zeggen dat hij vindt dat een mens alle kinetische genietingen moet vermijden of onderdrukken. Zo eenvoudig ligt het niet. In principe is elk genotsgevoel goed. In § 132 van de brief aan Menoikeus ontkent Epicurus niet dat drinkpartijen, seksuele handelingen en luxueus eten bronnen van genot kunnen zijn, maar hij bestrijdt dat ze een wezenlijke bijdrage zouden kunnen leveren tot iemands geluk. Bovendien zullen dergelijke activiteiten, waarin de mens zijn beheersing snel zal verliezen, ons op den duur meer kwaad dan goed doen. Epicurus geeft in de brief een aanzet tot een hedonistische calculus, dat wil zeggen een systeem van regels waarmee genoegens gemeten, opgeteld en in het algemeen systematisch met elkaar vergeleken zouden kunnen worden. Hij maakt een scherp onderscheid tussen *elk genot is goed* en *elk genot is te verkiezen*. Het eerste is waar, het tweede niet. Elk genot moet afgewogen worden tegen de consequenties op langere termijn; dan pas kan er beslist worden of een genot ook werkelijk de moeite waard is om nagestreefd te worden.

Het advies van Epicurus om zich in zijn keuze van genietingen te laten leiden door het streven naar een eenvoudige levensstijl, lijkt vooral door praktische overwegingen te zijn ingegeven. De levensstandaard van veel Grieken was niet erg hoog en gewend raken aan een luxueuze manier van leven zou risico's met zich mee kunnen brengen en wel eens tot grote frustraties kunnen leiden. Vandaar dat Epicurus flexibiliteit voorstaat in het hanteren van verlangens, want op deze manier kan een mens rich het beste wapenen tegen de tegenslagen van het lot.

Praktisch inzicht (§ 132)

Het tegen elkaar afwegen van genietingen en het berekenen wat nu uiteindelijk het meeste genot of de meeste pijn oplevert, vereist volgens Epicurus een praktisch inzicht (*phronèsis*) in de basisprincipes van het menselijk leven. Het behoedt de mens voor verkeerde meningen over de goden en de dood, de grootste stoorzenders van het menselijk geluk. Dit praktische inzicht is zelfs waardevoller dan de filosofie, waarschijnlijk omdat dit inzicht de mens ertoe brengt om zich aan de filosofie te wijden. Blijkbaar is dit praktische inzicht voldoende en is het niet nodig dat de mens beschikt over andere hoogstaande intellectuele vermogens of intuïties om de hoogste vorm van geluk te bereiken. Het is duidelijk dat het ideaal van de wijze, waarover hij in § 133 en 134 spreekt, geen schijnideaal is dat onbereikbaar is voor de gewone mens; zijn handreikingen om te komen tot een evenwichtig en gelukkig leven lijken aantrekkelijk en met enige inspanning en gezond verstand in praktijk te brengen. Opvallend in dit verband is de plaats die Epicurus toekent aan de deugden. In de ethiek van Plato en Aristoteles vormt het deugdelijk handelen een wezenlijk bestanddeel van het geluk, dat wil zeggen dat deugd een noodzakelijke voorwaarde is voor het bereiken van geluk en dat het een doel op zichzelf kan zijn.

De Stoïcijnen kenden aan de deugd een nog grotere rol toe: bij hen is deugd niet alleen noodzakelijk, maar zelfs voldoende voor het geluk. Voor Epicurus hebben de deugden, ook al maken ze deel uit van het geluk, slechts een instrumentele functie om gelukkig te worden, en zijn ze niet zo waardevol dat ze om zichzelf te verkiezen zijn.

Noodzaak/toeval/vrije wil (§ 133 t/m 135)

De epicuristen onderscheidden in het natuurproces twee soorten oorzaken: een externe oorzaak die bestaat uit de botsingen van de atomen op elkaar, en een interne oorzaak, die gelegen is in de eigenschap van alle atomen om in een neerwaartse beweging te vallen. Ze veronderstelden nu dat, wanneer aan de natuurlijke processen, waarvan de mens deel uitmaakt, alleen deze twee bewegingen van de atomen ten grondslag zouden liggen, alles zou verlopen volgens een niet te doorbreken keten van vaste oorzaken. Alles zou vergrendeld liggen in een noodzakelijk, onwrikbaar patroon. Om deze mechanische keten te doorbreken postuleerden zij dat zich in de atomaire regelval op willekeurige plaatsen zonder enige reden een minimale zijwaartse beweging van atomen voordoet waardoor botsingen ontstaan. Deze zijwaartse beweging heeft geen oorzaak, maar is toevallig en verschijnt als een *deus ex machina* in het natuurgebeuren.

Ook de atomen die onze geestelijke vermogens constitueren, zijn in staat tot een dergelijke willekeurige, niet voorspelbare zijwaartse beweging en in deze beweging is onze vrije wil, de *voluntas*, gelegen, waarmee wij in staat zijn - althans voor een deel, want de interne oorzaak bepaalt onder meer ons karakter - zelf onze reactie op externe stimuli te bepalen. Hoe echter precies de relatie is tussen enerzijds de zijwaartse beweging van de atomen en anderzijds onze vrije wil en het natuurgebeuren wordt uit de bronnen niet duidelijk.

In de brief aan Menoikeus benadrukt Epicurus in ieder geval dat het toevallige element in het natuurgebeuren slechts situaties, gelegenheden schept, die ons gedrag echter niet volledig hoeven te bepalen. Wij zijn in staat om een groot deel van ons leven onder controle te hebben, en hierin ligt de mogelijkheid van een moraal en verantwoordelijkheid van de mens. Wat in onze macht ligt, is niet onderworpen aan de tyrannie van het determinisme. Zijn grote afkeer van het determinisme demonstreert Epicurus door te stellen dat, wanneer men voor beide zou moeten kiezen, het beter is om te geloven aan de traditionele godenwereld, waarin plaats was voor het ingrijpen van de goden in de wereld van de mensen en zo voor straf en beloning, dan zich te schikken naar het noodlot, dat geen enkele ruimte laat voor het initiatief en de inbreng van de mens. De mens heeft dus zijn geluk voor een groot deel in eigen handen. Toeval is geen god, zoals het door velen in de hellenistische tijd werd beschouwd. Onze gevoelens van angst voor de dood en de goden zijn geen toevalligheden die ons overkomen en waartegen we ons niet zouden kunnen verzetten. Het menselijk geluk bestaat uit een weloverwogen reeks van keuzen van wat nagestreefd en vermeden dient te worden. Het maken van deze keuzen is afhankelijk van ons karakter, onze gewoontes en de mate waarin wij ons praktisch inzicht ontwikkeld hebben en het gezonde verstand gebruiken.

Met dank aan Drs. H. van Dolen en Dr. B. Poortman voor hun kritische opmerkingen,

SELECTE BIBLIOGRAFIE

- E.G. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca/London 1984.
- C. Bailey, *Epicurus: The extant Remains*, Oxford 1926.
- Stephen Everson, 'Epicurus on the truth of senses' in Stephen Everson (ed.) *Epistemology. Companions to ancient thought 1*. Cambridge 1990.
- D.K. Glidden, 'Epicurean Prolepsis', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985), 175-218.
- Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, London & New York 1989.
- A.A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth 1986².
- A.A. Long & D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, a source-book, Cambridge 1987.
- P. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca/London 1988.
- J.M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge 1972.
- D. Sedley, 'Epicurus, *On Nature* Book XXVIII', *Cronache Ercolanesi* 3 (1973), 5-83.
- G. Striker, 'Epicurus on the Truth of Sense-Impressions' in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), 125-142.

De Mus

*Een pastorale pastiche
door David Jacob van
Lennep*

Piet Gerbrandy

Toen David Jacob van Lennep¹, nog geen 16 jaar oud, eindexamen deed aan de Latijnse school van rector Richeus van Ommeren te Amsterdam, kreeg hij van zijn vader een kadootje. De niet onbemiddelde Cornelis van Lennep liet alle Latijnse gedichten die zijn vroegrijpe zoon had geschreven uitgeven, en nodigde een aantal beroemde vrienden uit om het bundeltje te openen met een lofdicht op de veelbelovende puber, die inderdaad binnen tien jaar hoogleraar zou zijn. Nu bevat de uitgave veel onleesbare rommel, maar het gedicht *Passer* is zeer opmerkelijk. Het dateert van december 1789.

Het is een elegie, het genre dat door Van Lennep ook in latere jaren met voorliefde werd beoefend. Misschien is het misleidend om van een *genre* te spreken, want de elegie beperkt zich niet tot een bepaald soort thematiek, terwijl ook de lengte nogal kan variëren. Zoals bekend ontwikkelde de elegie zich in de oudheid tot een gedicht waarin de auteur (quasi-)persoonlijke problemen en aangelegenheden kon overdenken. Vooral de liefde is een veel voorkomend onderwerp. In de achttiende eeuw waren niet-Latijnstalige elegieën vaak het voertuig van melancholische bespiegelingen, zodat het woord *elegisch* bijna synoniem werd met droevig. Hoewel Van Lennep soms aardig sentimenteel kan worden, kent hij ook de vrolijke kant van het genre.

Onze scholier schreef, althans in dit gedicht, metrisch onberispelijke verzen. En hij moet behoorlijk belezen geweest zijn, hetgeen niet zonder meer een gevolg van zijn opleiding behoeft te zijn, aangezien op de Latijnse school in de eerste plaats een actieve beheersing van het Latijn werd nagestreefd: kennis van de klassieken was daarbij vaak niet meer dan een middel. De rector was echter een Horatiusliefhebber, en in die dagen behoeften rectoren nog niet de ganse dag ministeriële circulaire te lezen: wie weet heeft hij iets van zijn enthousiasme op zijn leerlingen overgebracht.

De titel van het gedicht verwijst naar Catullus' fameuze mus-gedichten. In zijn tweede gedicht beschrijft Catullus' met onverholen jaloezie hoe zijn vriendin haar geilheid blust door zich door haar gevleugelde huisdier te laten pikken, terwijl hij in het derde gedicht de tragische dood van het mormel opblaast tot een monument van pathetische kitsch. De geleerden zijn het er trouwens nog niet over eens of de *passer* een mus, een lijster of een parkiet is.

Iedere lezer van Van Lennep zal dus een variant op Catullus verwachten, en vraagt zich bezorgd af of 40 regels niet een beetje teveel van het goede zijn. Catullus' langste mus-gedicht telt 18 regels, en dat is ruim voldoende. We krijgen echter iets anders dan we dachten.

De *ik* in het gedicht richt het woord tot een meisje dat *Julia* heet. In r. 13 blijkt de spreker *Lycidas* te heten, waarbij het niet duidelijk is of de dichter zijn protagonist toespreekt, dan wel Lycidas zichzelf. De conversatie moet niet gesitueerd worden in het precieus boudoir van een Romeinse yuppie - hetgeen we op grond van de associatie met Catullus wellicht verwachtten - en ook niet in de aristocratische salon van een achttiende-eeuwse patriciër. De naam *Lycidas* duidt op een pastorale omgeving,² en ook de in r. 5 en 6 genoemde stuks vee wijzen in die richting. De hemelgoden en de Stygische wateren (r. 10 en 16) maken aannemelijk dat de tekst in de klassieke oudheid speelt.

Julia doet het gehele gedicht geen mond open. Ze huilt alleen maar, en laat Lycidas raden wat er aan de hand is. De herder veronderstelt aanvankelijk dat er een gruwelijk misdrijf heeft plaatsgevonden. In een neerwaartse climax passeren de roof van een schaap, de dood van een geitje en de moord op een duif de revue. De lezer voelt hem dan al aankomen: de mus is natuurlijk gestorven!

Wat stort je, Julia, toch tranen, snik je droevig,
Wat wrijft je witte hand toch in je oog?
Vertel mij - als dat mag - de reden van je treurnis,
Welk noodlot jou doet zuchten van verdriet.
5 Beroofden wolven jou misschien van 'n dierbaar schaapje,
Of werd je lieve geitje brutoot vermoord?
Of heeft een haviksklauwje duifuiteengereten?
Ach, wenend zwijgt nog steeds het droeve kind.
Je musje is toch niet een wrede dood gestorven?
10 O hemelgoden, wendt zo'n ramp toch af!

Maar nee, ook dat blijkt niet het geval te zijn. De tranenvloed neemt echter toe, en Julia is zo van de kaart dat haar toestand zorgwekkend genoemd mag worden. Ze vertoont verschijnselen die doen denken aan wat Sappho beschrijft in haar door Catullus vertaalde fragment, dat later ook door Van Lennep werd bewerkt: *Gij rooft me, als ik u zie, en denk- en spraakvermogen: - ik vind geen woorden meer//ik voel mijn tong geboeid.*

De stem stokt in haar keel, de tranen worden dikker,
Van smart benauwd ligt sprakeloos haar tong
Ach, Lycidas, wat nu? Je bleef en bleef maar vragen,
Maar nog steeds is de oorzaak onbekend.
15 Geen duif geroofd, geen schaap door wolven stukgereten,
Noch heeft haar lieve mus de Styx bereikt.

De spanning stijgt ten top, nu Lycidas hoogdravend heeft vastgesteld dat het beminde vogeltje nog niet aan de Stygische wateren vertoeft. Direct daarna raadt hij het goed:

de onverlaat is weggevlagen! Deze doorkruising van onze verwachtingen opent nieuwe perspectieven: is verlaten immers niet vele malen erger dan sterven? Is Julia's verdriet niet volkomen gerechtvaardigd, nu zij haar goede zorgen zolang ten onrechte aan een onbetrouwbaar monster vergooid blijkt te hebben? Lycidas doet in elk geval wat er van hem verlangd wordt: negentien verzen lang scheldt hij het ondier uit.

- Is het stuk ongeluk soms weggevlucht? Ja, knikt ze.
O al te vlugge vogels, weest vervloekt!
Hoe ongelofelijk! Misdadige bedrieger,
20 Veroorzaak jij haar snikken, haar verdriet?
Bedrieger! Waarom zag je ooit het licht des levens?
Waarom was nietje eerste dagje eind?
Ach! Waarom blies de windje nestje niet aan stukken?
En waarom was je moeder goed voor jou?
25 Ja, daarom zeker heeft mijn lief haar mooie handen
Jou toegestoken in je tere jeugd;
Ja, daarom zeker gaf haar witte hand jou voedsel,
En heeft ze je vertroeteld op haar schoot,
Opdat jij je bazin met vuig bedrof misleidde,
30 En 't lieve huis ondankbaar achterliet!
Bevalt het donker bos, het woud je werkelijk beter
Dan zoete kusjes van haar rozenmond?
Is het meer naar je zin je vlerkjes rond te klappen,
Naar schamel aas op zoek in 't weidse land,
35 Dan om een zorgeloos, kalm leven te gemeten,
Blij en voldaan van 't voorgeschoteld maal?

Tenslotte komt Lycidas met een praktische oplossing. Hij biedt Julia stante pede een nieuwe mus aan.

- Wat praat ik? Veel plezier, ellendige, in de bossen!
Vergeet je meesteres en blijf maar weg!
40 Stop, Julia, je droef gesnik, je trouwe tranen:
Ik heb een mus die dit verlies vergoedt.

Maar waar heeft die dekselse jongen zo gauw een nieuwe vogel vandaan gehaald? Uit zijn broek, vrees ik. Reeds Isaac Vossius vond Catullus' musgedichten niet leuk genoeg als ze niet sexueel geduid werden³ - en het lijkt me niet onmogelijk dat Van Lennep die interpretatie kende. In zijn studententijd schijnt verliefdheid zijn normale toestand geweest te zijn; in een brief wordt hij zelfs *chevalier ἐρωτικωτατος* genoemd.

Of bedoelt Lycidas alleen maar dat hij ogenblikkelijk voor een nieuwe vogel zal zorgen? Of wist hij allang dat het beestje gevlogen was, en had hij al een vervanger gekocht, maar deze fijntjes nog een half uur achter zijn rug verborgen? De lezer oordele zelf. De Latijnse elegie is hierbij gevoegd, benevens mijn vertalingen van Catullus' musgedichten.

Passer

- Quid lacrymas fundis, quid moestos, Julia, fletus,
Quidve teris niveâ lumina saepe manu?
Die mihi, si fas est, tanti quae caussa doloris,
Quae moveant gemitus tristia fata tuos.
- 5 Num tibi forte lupi caram rapuere bidentem?
Num cecidit saevâ blanda capella nece?
Accipiter laniavit atrox aut ungue columbam?
Ah! lacrymans semper moesta puella silet!
Num periit forsâ crudeli funere passer?
- 10 O superi tantum Dî prohibete malum!
Augentur lacrymae, medioque in gutture voces
Haerent; lingua loqui pressa dolore nequit.
Heu! quid ages, Lycida? iterumque iterumque rogasti,
Nec tibi tristitiae cognita caussa fuit.
- 15 Non ovis est laniata lupis, non rapta columba,
Nec petiit Stygias passer amatus aquas.
Forsitan infelix aufugerit; annuit illa.
O nimium volucres dispereatis aves!
Credere quis possit facinus? tu, perfide passer,
- 20 Tu dominae fletus, tristitiamque moves?
Perfide! cur unquam vidisti luminis auras?
Primaque cur vitae non tibi summa dies?
Heu! cur non nidus cecidit dejectus ab Euris?
Cur tibi non misero mater iniqua fuit?
- 25 Scilicet idcirco tenerae formosa juventae
Auxiliatrices attulit ipsa manus.
Scilicet idcirco niveâ tibi pabula dextrâ
Praebuit, & tepido fovit amica sinu,
Impius ut dominam tentares fallere fraude:
- 30 Dulcia & ingrâtâ linqere tecta fuga.
Num sylvae placuere magis nemorumque latebrae,
Oscula quam roseis jungere blanda labris?
Num pulsare magis levibus placet aethera pennis,
Quarere & abjectum lata per arva cibum,
- 35 Quam vacuum curis tranquille ducere vitam,
Et laeto oblatas ore referre dapes?
Sed quid ego haec loquor? infelix! cape gaudia sylvis
Immemor & dominae non rediturus abi.
Siste pias lacrymas, & moestos Julia fletus:
- 40 Qui reparet damnum nam mihi passer adest.

Catullus II

Musje, snoepje van mijn liefje,
speelgoed, wonend in haar jurk,
dat zij met haar vingertoppen
aanvuurt gretig toe te happen
als mijn glanzende verlangen
lust heeft in een leuk verzetje,
toeverlaatje bij verdriet,
dat de brand misschien kan blussen-
kon ik maar zo met je spelen
en verdween die droefheid maar!
'k Smacht, als Atalante naar het
gouden appeltje waarvoor zij
eindelijk haar rok uittrok.

Catullus III

Rouwt, al wie Cupido heet of Venus,
en u, beaumonde, Venus toegewijd!
't Musje van mijn meisje is gestorven,
't musje, troetelbeestje van mijn meisje,
dat zij meer beminde dan haar ogen.
Ja, het dier was honingzoet en kende
haar zo goed als zij haar moeder kende.
Van haar schoot was het niet weg te slaan,
nee, het hipte lustig heen en weer en
tsjilpte slechts zijn lieve vrouwtje toe.
Thans moet het die donk're reis aanvaarden
daarheen vanwaar men zegt dat niemand keert.
Weest vervloekt, vervloekte infernale
donkerte, die opslokt al wat mooi is:
zo'n mooi musje hebt u mij ontstolen!
O vervloekte daad! Rampzalig musje!
Door jouw toedoen huilt mijn lieve meisje
thans haar lieve oogjes dikjes rood.

NOTEN

¹ Ik schreef eerder over Van Lennep in *Hermeneus* 60 (1988) nr. 5, 314-319.

² Ook in de 9e Ecloga van Vergilius komt een Lycidas voor.

³ G. Giangrande, *Catullus' Lyrics on the Passer*, *Museum Philologum Londiniense* I (1975) 137-146 toont m.i. vrij overtuigend aan dat het tweede musgedicht over impotemie gaat; het eerste zou over masturbatie gaan (Giangrande acht masturbatie trouwens *unnatural*); maar in dat eerste gedicht /ou de mus m.i. ook het *vrouwelijk* geslachtsdeel kunnen allegoriseren; het Italiaanse woord *passera* kan deze betekenis ook hebben.

Apollonius van Tyana: feit of fictie?

Thalien M. de Wit-Tak

Apollonius heeft zijn sporen nagelaten

Omstreeks het begin van onze jaartelling werd in Cappadocië een man geboren die eeuwenlang zijn invloed zou laten gelden. Niet alleen in zijn geboortestreek en ver daarbuiten, maar ook aan het Romeinse keizerlijk hof. Zijn leven heeft nagenoeg de hele eerste eeuw rici Christus bestreken. Na zijn dood werd hij aangeropen als genezer van zieken en amuletten met zijn naam erop boden bescherming tegen insectenplagen. In Byzantium, later Constantinopel, stonden tot ver in het Christelijk tijdperk bronzen platen opgesteld, waarop zijn voorspellingen met betrekking tot de geschiedenis van de stad waren ingegrift. Keizer Caracalla (211-217) heeft volgens Cassius Dio een heroëntempel aan hem gewijd, keizer Alexander Severus (222-235) beschikte over een 'hofkapel', waarin naast de beelden van de gebruikelijke goden Abraham, Jezus en Apollonius een plaats vonden. Toen keizer Aurelianus (270-275) tijdens een expeditie naar het Oosten de stad Tyana belegerde, zou Apollonius hem in een droom zijn verschenen en hem er toe hebben overgehaald zijn geboortestad te sparen. Neopythagoreïsche filosofen beschouwden Apollonius als een even grote meester als Pythagoras en zij verwachtten dat hij het prestige van diens school aanmerkelijk kon verhogen. Apollonius' leven vertoonde zoveel overeenkomst met dat van Jezus van Nazareth, dat hij als diens evenknie in de strijd tegen het Christendom kon worden ingezet. Vroege kerkvaders als Lactantius en Eusebius van Caesarea schreven strijdschriften tegen hem om de superioriteit van Jezus ten opzichte van Apollonius te verzekeren.

Apollonius is zonder twijfel een historische figuur geweest, maar wat is in de beschrijving van zijn leven waarheid, wat verdichting?

De kern

In Tyana werd een jongen geboren in een van de meest vooraanstaande families. Zijn vader gaf hem de bij zijn afkomst behorende opleiding en stuurde hem op veertienjarige leeftijd naar Tarsus, waar hij aan de voeten zat van leermeesters van diverse pluimage. Platonisten, Stoïcijnen en Epicureeërs zagen hem onder hun gehoor, maar zyü

voorliefde ging uit naar de filosofie van Pythagoras, een combinatie van wijsbegeerte en religie. Na zijn studie in Tarsus, een stad die hem door haar wereldse sfeer niet aanstond, ging hij naar Aegae in Cilicië, waar hij zich vestigde in het heiligdom van Asclepios. Daar trok hij niet alleen de aandacht door zijn fraaie uiterlijk, maar vooral door zijn vroomheid en ascetische levenshouding. Hij at geen vlees, dronk geen wijn, droeg geen kleding van dierlijke herkomst en onthield zich van iedere vorm van sexualiteit. De god Asclepius leek hem als een soort assistent te beschouwen en diverse mensen vonden genezing door Apollonius' wijze raad. Later nam hij in navolging van zijn leermeester Pythagoras een periode van vijfjaar zwijgen in acht. Desondanks wist hij met mimiek, gebaren en een schrijfplankje niet alleen persoonlijke adviezen te geven, maar ook voorschriften voor de tempeldienst. Laksheid in de cultus, slordig priesteroptreden en vooral het brengen van dierenoffers werden door hem aan de kaak gesteld. Ook voor maatschappelijke en politieke problemen bood hij oplossingen. Zijn roem verspreidde zich over geheel Klein-Azië. In Ephese voorzag hij een pestepidemie en bestreed die later ook afdoende door in het theater een morsige bedelaar - personificatie van de pest - door het volk te laten stenigen. Nadat de stenen zijn weggeruimd, blijkt de bedelaar verdwenen, maar ligt op dezelfde plek een morsdode dulle hond met schuim om de bek. Op de plaats van steniging is een cultusbeeld opgericht van Heracles *Alexikakos* (=afweerder van het kwaad), die Apollonius als zijn assistent bij het wonder beschouwde. Later wordt in zijn geboortestad Tyana een tempel voor Apollonius zelf gesticht.

Historie en legende

Mocht een kritisch lezer bij de kern van het verhaal al de wenkbrauwen fronsen, dan moet hij bedenken dat dankbare gelovigen de grenzen wel eens uit het oog verliezen. In elk geval blijkt Apollonius markant genoeg om kort na zijn dood twee biografen aan het werk te zetten: Maximus van Aegae, die Apollonius' vroege leven heeft beschreven en een zekere Moeragenes, die Apollonius typeert als filosoof en magiër. Nu had de term magie in de pagane oudheid al een dubbele betekenis. In positieve zin kon het betekenen, dat de beoefenaar door zijn voorbeeldige levenswijze door een god als instrument werd gebruikt. Negatief gezien betekende het, dat de magiër door middel van bezwerende woorden en handelingen zijn wil oplegde aan goden en demonen. Bij de afweging speelde ook de intentie een rol. De goede magiër stelde zich open voor de kracht van de god om zijn medemensen te helpen ofte verbeteren. De slechte diende met zijn kunst slechts eigen roem of belangen. Moeragenes' bedoeling is ons niet duidelijk, omdat wij van zijn biografie, evenals van die van Maximus, slechts korte verwijzingen bij anderen over hebben. Lucianus van Samosata, satiricus in de tweede eeuw, beschouwt Apollonius als geestelijke vader van latere charlatans.

In ieder geval groeien de verhalen rondom Apollonius. Hij zou reizen hebben gemaakt naar India en Ethiopië. In India zocht hij de Brahmanen op, die in wijsgerig opzicht verwantschap vertoonden met Pythagoras. Zij beoefenden eveneens strenge ascese en hingen de leer van reïncarnatie aan. Hun vrome levenswijze verhief hen tot goden-niveau. Dit werd duidelijk door de wonderen die zij verrichtten: genezingen, de macht over regen en winden en het zichzelf onttrekken aan de wet van de zwaartekracht. Voor Apollonius blijken zij de wijzen bij uitstek. In Ethiopië ontmoet hij de Gymnosofisten (Naakte Wijzen), een aantal vroeger uitgeweken Indiërs, die welis-

waar de ascese hoog in het vaandel hadden, maar bleven hangen op het niveau van Cynici. Zij hielden zich niet bezig met de goddelijke dimensie, maar streefden menselijke autarkie na door alle materiële zaken te veronachtzamen en door menselijke conventies als kleding, onderdak en gebruikelijke beleefdheid van geen enkel belang te achten. Vóór zijn bezoek aan de Brahmanen zou Apollonius al contact hebben gehad met de magiërs in Babylon en met de Arabieren die hem in de taal der dieren onderwezen en in de kunst van de vogelwichelarij.

Wanneer hij uit India terugkeert, bekrachtigen de orakels van Colophon, Didymae en Pergamum Apollonius' roem en nodigen vele steden hem uit om hun tempels te bezoeken en hun eredienst te zuiveren. Bij een bezoek aan Troje blijkt hij in staat de schim van Achilles op te roepen, die na meer dan duizend jaar nog steeds verbitterd blijkt jegens de Trojanen, maar ook ten opzichte van zijn eigen Thessalische landgenoten die hem niet langer met offers vereren. Dit staaltje van geestenbezwinging heeft Apollonius later de beschuldiging van necromantie - het oproepen van schimmen met magische middelen - bezorgd. Maar volgens hemzelf kwam er geen magie aan te pas, maar stamde zijn vaardigheid van de Brahmanen.

De verhalen laten hem ook naar Griekenland reizen. Hij raadpleegt de orakels van Delphi en Dodona en laat zich inwijden in de mysteriën van Eleusis. Aanvankelijk weigert de hiërofant zijn toelating, omdat hij een magiër is, maar - zoals Apollonius voorspelt - een andere priester deelt enkele jaren later die bezwaren niet. Bij het orakel van Trophonius in Lebadeia (Boeotië) willen de priesters hem evenmin toestaan de heros te raadplegen, maar Apollonius dringt met geweld door tot de onderaardse grot en komt dagen later, nadat hij de god heeft gevraagd hem de hoogste waarheid te onthullen, weer boven de grond met een boek met uitspraken van Pythagoras. Naast al zijn wonderen en geestuitdrij vingen zou Apollonius in Rome zelfs een jong meisje uit de doden hebben opgewekt

Deze en veel meer avontuurlijke verhalen worden op naam geschreven van een zekere Damis van Ninive, een vurig en kritiekloos bewonderaar van Apollonius. Hij werd dermate door de uitstraling van Apollonius gegrepen, dat hij vanaf Ninive, waar hij hem voor het eerst ontmoette, diens trouwe volgeling werd op al zijn reizen, tot in Spanje toe.

Eindelijk een concrete bron in handen

Omdat de geschriften van Maximus, Moeragenes en Damis ons slechts uit verwijzingen bekend zijn, hebben wij het gevoel eindelijk vaste grond onder de voeten te krijgen met de nog volledig bestaande levensbeschrijving van Apollonius in acht boeken van de hand van Philostratus, retor uit Athene. Deze bekleedde een vertrouwenspositie aan het hof van Septimius Severus, keizer van 193-211, en diens gemalin Julia Domna. Julia was de dochter van een zonnepriester uit Emesa in Syrië. Severus was na de dood van zijn eerste vrouw en nog vóór zijn keizerschap met haar getrouwd op grond van een orakeluitspraak die voorspelde dat haar man eens de hoogste positie in de toenmalige wereld zou bekleden. Julia had aanvankelijk een groot aandeel in de politieke carrière van Severus, maar werd later door de sterke invloed van diens commandant van de lijfwacht Plautianus naar het tweede plan verdrongen. Zij zocht compensatie voor haar gefnuikte dadendrang in het creëren van een wetenschappelijke en culturele salon, waarin Philostratus een belangrijke rol speelde. Zij gaf hem, naar hij

zelf vertelt, de opdracht het materiaal over Apollonius, zowel mondeling als schriftelijk, tot een samenhangende en wetenschappelijk verantwoorde biografie te verwekken. Als basis gebruikte hij daarbij onder meer de levensbeschrijving van de al genoemde Damis. Deze had, aldus Philostratus, zijn ervaringen wel getrouwelijk, maar niet naar de toenmalige literaire eisen te boek gesteld. Julia voelde zich kennelijk tot de persoon van Apollonius aangetrokken, omdat hij vereerder was van de zonnegod - denk aan haar afkomst! -, een grote verering genoot bij de Oosterse bevolking en een coryphee was van de Neopythagoreïsche school, in wier filosofie sprake was van een sterke vermenging van religieuze en wijsgerige elementen. In Philostratus' werk wordt Apollonius getekend als een volmaakt man. Philostratus tracht hem van alle smetten van magiërschap vrij te pleiten, maar kan - inconsequent genoeg - niet aan diens verheerlijking als van een bovennatuurlijk persoon ontkomen. Zijn werk wordt op modieuze wijze opgesierd door de beschrijving van talloze wetenswaardigheden en wonderbaarlijk ke verhalen, zoals dat ook bij de latere Alexander-roman het geval was. De bijzondere natuurverschijnselen in voor zijn publiek onbekende streken ontleende Philostratus voor een deel aan eigen ervaringen, opgedaan tijdens zijn verre reizen in het gevolg van de keizerlijke familie.

Solide lijkt Philostratus' biografie te worden, wanneer hij Apollonius in contact laat komen met ons bekende historische figuren: filosofen van naam als Musonius, Demetrius en Eufrates, met consuls, met Tigellinus, commandant van Nero's lijfwacht, en met name met de Romeinse keizers zelf.

Wanneer Apollonius in de zestiger jaren Rome bezoekt komt, hij niet in direct contact met de keizer zelf. Nero was niet bijzonder ingenomen met wijsgerige kritiek op zijn bewind - denk aan Seneca! - en met name beducht voor profetische activiteiten van filosofen, wier voorspellingen ten aanzien van zijn regeringstijd misschien tot *self-fulfilling prophecies* konden worden. Apollonius wordt al snel geschaduwd door Tigellinus, omdat hij openlijk kritiek heeft geuit op dezojuist door Nero geopende thermen. Overigens doet Apollonius inderdaad ook datgene waarvoor Nero vreesde: hij voorspelt een bijna-noodlottig ongeval van de keizer. Tigellinus neemt hem in verhoor, maar is gedwongen hem weer vrij te laten. Korte tijd later is Nero inderdaad bijna het slachtoffer van blikseminslag, maar slechts de beker in zijn hand wordt getroffen. Daarna treffen wij Apollonius in Spanje aan, in geheime bespreking met de gouverneur van Baetica over een samenzwering tegen Nero. Nog tijdens Nero's regering is Apollonius op Sicilië. In Syracuse bevalt tijdens zijn verblijf een vrouw van een zoon met drie hoofden. Het kind bezwijkt uiteraard spoedig. Apollonius interpreteert het gebeuren als een voorafschaduwning van de kortstondige regeringen van Galba, Otho en Vitellius.

Later in Egypte ontmoet hij Vespasianus en voorspelt hem diens komend keizerschap. Hij is wel zo tactvol om - anders dan de Stoïcijn Eufrates - Vespasianus niet tot herstel van de republiek aan te manen. In een helderziend moment ziet Apollonius, inmiddels tot Vespasianus' adviseur benoemd, hoe diens zoon Domitianus, die zijn vaders zaken in Rome behartigt, aan een belegering door Vitellius ontkomt, nadat hij bijna in de vlammen van het Capitool is omgekomen. In Griekenland heeft Apollonius gesprekken met de toekomstige keizer Titus en jaren later komt hij in conflict met Domitianus. Deze verdenkt hem van contacten met Nerva en diens vrienden om zijn eigen val te bewerkstelligen. Inderdaad had Apollonius voordien in Ephese over Domitianus gesproken als over een tyran tegen wie men in opstand diende te komen.

Apollonius wordt gevangen gezet. Tijdens zijn gevangenschap bewijst hij aan Damis zijn bovennatuurlijke gaven doordat hij zich zonder moeite van zijn boeien bevrijdt, maar ze later, nadat Damis is gerustgesteld, weer aanneemt. In de gevangenis houdt hij zich bezig met het opstellen van zijn verdedigingsrede, die hij bij het proces echter niet kan gebruiken, omdat Domitianus bij zijn voorgeleiding het proces kort houdt. Hij wordt voorlopig vrijgesproken. Maar voordat het proces formeel is beëindigd, verdwijnt Apollonius op mysterieuze wijze uit de rechtszaal en verschijnt binnen enkele uren (!) bij zijn getrouwen die hem op drie dagreizen afstand van Rome opwachten. In 96 is Apollonius in Ephese en 'ziet' hoe Domitianus door een groep samenzweerders wordt vermoord.

Reden tot twijfel: Apollonius als *theios anèr*

Hoe concreet de hierboven opgeroepen beelden Apollonius ook in het kader van zijn tijd een plaats geven, er bestaat grote twijfel aan de historiciteit van Philostratus' relaas. Een belangrijke reden daarvoor is, dat de gegevens over Apollonius' leven en met name diens wonderbaarlijke geboorte en dood, merkwaardig veel overeenkomst vertonen met de trekken van de *theios anèr* (goddelijke man). Hij deelt deze typering met godsdienststichters als Mozes, Buddha en later ook Mohammed, met filosofen als Pythagoras, Empedocles en Plato, maar ook met heersers als Alexander de Grote en keizer Augustus. Gehelleniseerde Joden gebruikten de term voor hun profeten en ook de levensbeschrijvingen van Jezus van Nazareth vertonen de kenmerkende trekken van de *theios anèr*. Aristoteles noemt de *theios anèr* een figuur tussen god en mens in. Hij gedraagt zich als een lieveling der goden en een soort bemiddelaar tussen god en mens. Hij is een raadgever, tot wie de mensen van heinde en ver hun toevlucht nemen. Zijn leer heeft een ethisch karakter. Ten dele is deze echter geheim en voorbehouden aan ingewijden. De wonderen die hij verricht lijken op magie, maar zijn dat niet, omdat hij slechts een werktuig is van de god en niet bedacht op eigen roem. Zijn geboorte en dood, eventueel opstanding, worden naderhand aangepast aan de grootheid van zijn persoon. Zo krijgt Apollonius' moeder volgens Philostratus tijdens haar zwangerschap een visioen van de god Proteus, bekend uit Homerus vanwege de vele gestalten die hij kon aannemen. Hij voorspelt haar dat hij zelfde zoon is die zij zal baren. Ook de geboorte verloopt wonderbaarlijk in een weide, waar door zwanengezang het geboorteprocès op gang wordt gebracht en waarbij een bliksemstraal die de aarde raakt en weer omhoog schiet, Apollonius' grootheid bij mensen en goden voorzegt. Over Apollonius' dood vermeldt Philostratus naast andere versies, dat hij op Kreta door een geheimzinnige stem de tempel van Dictynna wordt binnengeropen, waarna hij, begeleid door een koor van meisjesstemmen, ten hemel vaart.

Het schablonen-karakter van deze en nog vele andere elementen in Philostratus' beschrijving doet de onderzoeker twifelen aan het waarheidsgehalte van de meeslepende biografie. Maar er is meer.

Nog meer twijfel: de roman in de tweede sofistiek

In de tweede eeuw na Christus bloeit de zogeheten tweede sofistiek, een modieuze trend onder redenaars die qua educatie, vermogen en positie in tel waren of wilden

zijn. Zij werkten archaïserend, want zij schreven hun werk in het Attisch van de 4^{de} eeuw voor Christus. Zij waren daarbij wel zo modern, dat zij zonder gewetensbezwaren hun Griekse ideaal konden verenigen met een bestuursfunctie in het Romeinse Rijk of een belangrijke positie aan het hof, zoals Philostratos. Omdat de politieke redevoering in de keizertijd geen emplot meer bood, zochten zij hun heil meestal in retoriek rondom denkbeeldige problemen op juridisch, historisch of filosofisch gebied.

Voor de maatschappij bestemd waren hun pleitredenen en lovende redevoeringen, voor individueel publiek hun romans, dikwijls met religieuze en mysterieuze trekken. Lucianus van Samosata, retor als Philostratos en werkzaam in de tweede eeuw, schreef zo twee in briefvorm gegoten levensbeschrijvingen over eigen tijdgenoten, een charlatan en een religieus fanaticus, die beiden overigens ook weer trekken van een *theios* aher vertonen. De eerste, Alexander van Abonoutichus, was een aanhanger van de god Asclepius, die hem, naar hij verklaarde, in de gedaante van een slang met menshoofd ten dienste stond bij het geven van orakels en het opvoeren van mysteriën. Hij trok veel volgelingen en zijn cultus bestond een eeuw na zijn dood nog. De tweede, Peregrinus van Parium, was wegens vadermoord uit zijn geboortestad gevlucht naar Palestina, waar hij zich tot het Christendom bekeerde. Als zodanig werd hij gearresteerd, maar weer vrijgelaten. Later kwam hij in conflict met de Christenen en bekeerde zich tot het Cynisme. Door zijn bewondering voor de Brahmanen kwam hij er tenslotte toe zich in Olympia publiekelijk te verbranden. Lucianus prikt op satirische wijze door hun fa^{des} heen. Bij Alexander beschrijft hij in détail diens bedrieglijke praktijken. Peregrinus stelt hij te kijk als een ijdel man, wiens ver doorgevoerd exhibitionisme hem tot zijn 'heroïsche' dood bracht.

Philostratos, die Lucianus niet van voldoende importantie acht om hem in zijn werk over bekende sofisten op te nemen en die blijkens een aan hem toegeschreven brief het romangenre niet hoog aanslaat, heeft zelf deze literatuurvorm toch langs een achterdeur binnengelaten bij zijn levensbeschrijving van Apollonius. Hoewel hij zijn verhaal schrijft rondom een zelfde soort figuur als Lucianus, vleit hij zich kennelijk met de gedachte, dat zijn eigen verantwoord historisch kader, zijn 'wetenschappelijke' bijzonderheden over verre landen, filosofie en religie en daarbij zijn eigen vorm en taalgebruik zijn werk stempelen tot een artistieke compositie die door de sofistieke beugel kan.

Hier rijzen de problemen ten aanzien van de historiciteit van Philostratos' Apollonius. Juist omdat Philostratos er bewust naar streefde hem in een 'levensecht' historisch kader te plaatsen, moeten wij aan de realiteit van diens ontmoetingen met historisch belangrijke personen twijfelen. Bovendien gewaagt geen enkele andere bron van deze confrontaties. Cassius Dio vermeldt slechts, dat Apollonius de moord op Domitianus te Rome in Ephese 'zag' plaats hebben.

De geografische bijzonderheden over verre landen. Brahmanen en Gymnosofisten zijn voor een deel al te fantastisch en ze zijn bovendien obligaant in romans als van Longus en van pseudo-Callisthenes over Alexander de Grote. Apollonius' contacten met filosofen van naam zijn op zijn minst onwaarschijnlijk en dikwijls onmogelijk. Daarbij komt, dat Philostratos ondanks zijn suggestie van het tegendeel geen biografie schreef, maar blijkens de titel - vrij vertaald: "Wat er maar wordt verteld rondom Apollonius" - en blijkens de omvang van het werk de regels voor de roman volgde. Latere lezers, die deze formele codes over het hoofd zagen - onder hen de kerkvaders Eusebius en Lactantius - zijn ten prooi gevallen aan de suggestie van werkelijke ge-

schiedenis, zoals dat bij historische romans in het algemeen in de hand wordt gewerkt. Daarbij komt, dat alle elementen die voor moderne mensen te fantastisch zijn om serieus te worden genomen, in de eerste eeuwen van onze jaartelling geen afbreuk hoefden te doen aan de geloofwaardigheid van een geschrift.

Sommige onderzoekers gaan zo ver, dat zij zelfs Damis en de opdracht van Julia Domna aan de fantasie van Philostratus laten ontspruiten. Hij zou ook deze personen gebruikt hebben om het historische karakter van zijn roman te versterken. In dat geval heeft Philostratus geen andere bedoeling gehad dan in te spelen op de behoefte aan romantiek bij zijn publiek, dat een sterke voorliefde had voor het mysterieuze met de schijn van echtheid.

Conclusie

Hoe dit alles ook zij - en op veel vragen is geen definitief antwoord mogelijk -, Apollonius van Tyana is een historische figuur geweest. Daarvoor pleiten de concrete archaeologische gegevens, zoals b.v. zijn tempel in Tyana, het beeld van Herakles Alexikakos in Ephese, alsmede papyrusvondsten en amuletten op zijn naam. Zijn geschriften, b.v. de door Iamblichus genoemde Pythagoras-biografie, het door Eusebius van Caesarea vermelde werk *Over Offers*, zijn *Testament* en de nog resterende brieven, kunnen niet met zekerheid aan hem worden toegeschreven. Maar al zou het om vervalsingen of producten van retorenscholen gaan, dan nog pleiten zij voor het feit dat hij werkelijk heeft bestaan. Vooral de mondelinge overlevering en het volksgeloof dat nog eeuwen bloeide en dat zelfs kerkvaders tot bezorgdheid bracht, moeten op een historische realiteit teruggaan.

Maar de soortgelijke elementen als in andere fantastische levensbeschrijvingen, de overeenkomst in thema bij Lucianus en Philostratus, de duidelijk opzettelijke neiging tot historiseren bij Philostratus en de typische trekken van de *theios anèr* wijzen op een aanzienlijke wildgroei van legenden rondom Apollonius' werkelijke leven.

BIBLIOGRAFIE:

Vertalingen:

F.C. Conybeare, Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*, (The Loeb Classical Library) 2 dln(London 19602)

V. Mumprecht, *Das Leben von Apollonius von Tyana*, (Tusculum) (München/Zürich 1983).

Enkele aspecten:

L. Bieler, *Theios Anèr* (Darmstadt 19672)

E.L. Bowie, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.16.2 (Berlin/New York 1978)

Thalieu M. de Wit-Tak, *Apollonius Ontmaskerd: Eusebius van Caesarea over Apollonius van Tyana* (najaar 1991 bij Boekencentrum BV 's-Gravenhage).

Van vorm naar inhoud

klassieke lading voor de beelden van Jaap te Kiefte

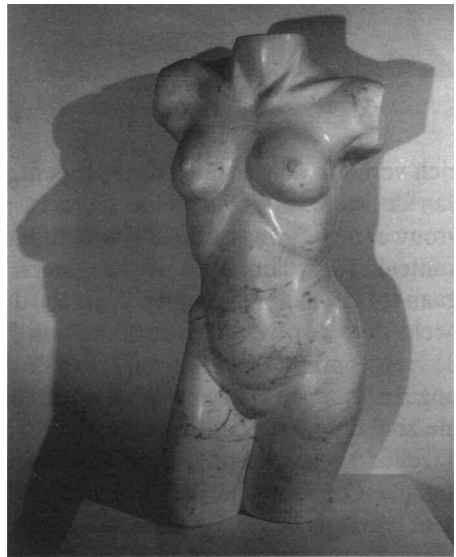
F.J.P. Verbrugge

Jaap te Kiefte (geb. Winterswijk 1948) is werkzaam als leraar tekenen en kunstgeschiedenis aan het Kennemer Lyceum te Overveen, en als beeldhouwer en tekenaar in zijn woning te Doom. Veel van zijn beelden dragen titels die naar de klassieke oudheid verwijzen: *Pandora, Nike, Selene, Psyche, Icara, Fortuna*.

Volgens te Kiefte gebruikt hij als aanzet voor zijn beeldhouwwerk steeds tekeningen naar levend model. Bij de verdere arbeid aan zijn beelden echter voelt hij zich vooral geleid door de suggesties die uitgaan van de vorm ervan, en door de eisen die die vorm lijkt te stellen. Geleidelijk en terwijl hij werkt aan een beeld ziet hij dan het inhoudelijke concept duidelijker worden: zijn fantasie wordt door de vorm gevoed. En met het geleidelijk opdoemen van de lading van een beeld dringt zich volgens de kunstenaar ook de mogelijke, klassieke, titel op. "Je blijkt bezig te zijn met een the-



1. Nike, 1988, brons h. 83cm.



2. Selene, 1989, Carrara-marmer, h. 78 cm.



3. Pandora, 1989, brons, h. 130 cm.

zich verheffen uit de doos die ze met afgrijzen ver van zich houdt. Het uitgangspunt van de bronzen, gevleugelde *Icara* is, na een modeltekening, een staande gipsen vrouwen-torso geweest, die te Kiefté tijdens het werk in een liggende positie heeft gekanteld. Toen daarna uit overwegingen van ruimtelijkheid en balans werd overgegaan tot het aanbrengen van vleugels, drong door de neerwaartse beweging van het beeld, door de ruwheid en de dramatiek de gedachte aan Icarus zich op. Toch wilde hij de vrouwenfiguur handhaven. “De hele dramatiek zou natuurlijk net zo goed kunnen opgaan voor een vrouwen- als voor een mannenfiguur. En zo bedacht ik, bij alles wat me zoal door het hoofd speelde, dat Icarus, een prachtige, flinke jongeman, daar op dat eiland zeker een relatie met een vrouw heeft gehad, al wordt die in de bronnen niet gemeld. Die vrouw is, toen hij vluchtte met zijn vader, met hem meegegaan. Ik heb haar *Icara* genoemd. En als Icarus dan niet luistert naar zijn vader en hoger en hoger vliegt, kiest op een gegeven moment *Icara*, die tussen *Daedalus* in de laagte en *Icarus* in de hoogte in vliegt, tegen alle verstand en op puur emotionele gronden voor *Icarus*.

matiek die ook in de klassieke mythologie terug te vinden is, en dat borrelt dan op, en daar ga ik dan op verder. Ik oriënteer me nader over het betreffende klassieke thema, en dat kan weer zijn weerslag hebben op het verdere werk aan het beeld, zoals ik me overigens bij dat werk ook weer niet aan de klassieke gebakken voel: ik ga mijn eigen weg.” De figuren en gebeurtenissen uit de klassieke mythologie ziet te Kiefté als archetypisch voor al wat de mens aangaat, en aldus geschikt om de lading te dekken die hem voor zijn beelden voor ogen staat. Een algemeen menselijke lading, deelt te Kiefté met nadruk mee: hij is er als beeldhouwer niet op uit geïndividualiseerde personages uit te beelden, maar wil eerder concepten uitdrukken, abstracties; hij wijst in dit verband op het ontbreken van hoofd en ledematen, op de torso-vorm van de meeste van zijn voltooide beelden.

En zo is daar b. v. de bronzen, triomferend voortschrijdende *Nike* (gelijkenis met de *Nike van Samothrace* berust volgens de maker niet op toeval). Compacter, serener is de maangodin *Selene* van wit Carrara-marmer. Ontzet kijkt het ruw gehouden hoofd van de veel bewoogener, en ook anekdotischer bronzen *Pandora* naar de verschrikkingen die

Ze vliegt omhoog en stort neer wanneer de was die ook hstór vleugels bijeenhoudt, begint te smelten door de nabijheid van de zon.” Te Kieffe beeldt “Icara” af tijdens haar val, met twee gaten in de rechtervleugel en veerplukken die door de snelheid van de val rechtop staan. Maar niet alleen aan deze gebeurtenis waarvan de kunstenaar zich voorstelt dat ze in de klassieke oudheid heeft plaatsgevonden, wil hij in zijn *Icara*-torso vorm geven: die staat in de conceptie van de beeldhouwer voor een heel complex van gevoelens en gedachten, met als basis ieder pogen los te komen van het aardse en het weer met een klap op de aarde terugvallen; kortom, zo zegt hij, voor een algemeen noodlotsidee.



4. *Icara*, 1988, brons, h. 90 cm., br. 160 cm.

(Foto's Ad van Trier)

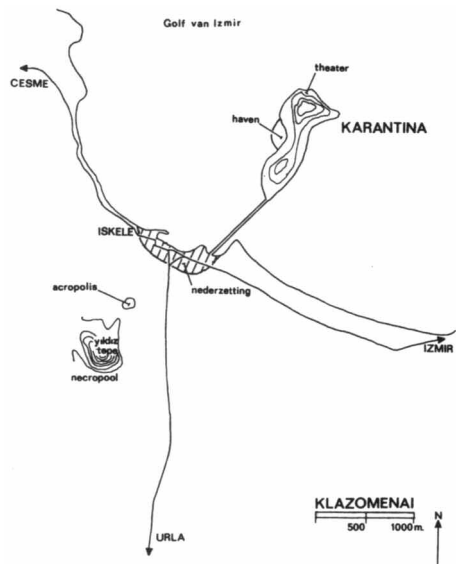
De geschiedenis van Klazomenai:

*historische bronnen
en opgravingen*

René van Beek
Jos Beelen

Het antieke Klazomenai ligt ca. 35 km. ten westen van het huidige Izmir, aan de westkust van Turkije, deels op het vasteland, deels op een eiland voor de kust (afb. 1). Het is in de archeologie vooral bekend vanwege de zogenaamde Klazomeense sarcofagen uit de 6de eeuw v. Chr. In het verleden werd een groot aantal van deze terracotta doodskisten illegaal opgegraven en verkocht aan archeologische musea over de gehele wereld. Ook in de collectie van het Rijksmuseum van Oudheden in Leiden bevinden zich enkele Klazomeense sarcofagen. De stad is eveneens bekend als de geboorteplaats van de filosoof Anaxagoras.¹

De Griekse archeoloog Oikonomos was de eerste die officiële opgravingen verrichtte in Klazomenai. Deze begonnen in 1921 en werden vanwege de politieke situatie al het daaropvolgende jaar stopgezet. Helaas heeft de Griek zijn bevindingen slecht gepubliceerd. Sinds 1979 wordt jaarlijks opgegraven door een equipe van de Universiteit van Izmir onder leiding van Professor Güven Bakir. De auteurs van dit artikel voeren sinds 1986 opgravingscampagnes uit. De aandacht van de Turkse equipe richt zich op het vasteland van Klazomenai, terwijl de Nederlanders het onderzoek op het zogenaamde Karantina-eiland voor hun rekening nemen. De geschiedenis van Klazomenai is bewogen. De stad is een aantal malen veroverd, verwoest en weer heroverd, door Lydiërs, Perzen en Grieken. Voor een recon-



afb. 1 Locatie Klazomenai

structie van de geschiedenis van de stad staan twee soorten informatie ter beschikking: de geschreven getuigenissen van auteurs uit de Oudheid en de archeologische vondsten van de afgelopen jaren. De geschreven bronnen geven een indruk van de politieke geschiedenis van de stad en de archeologie biedt de mogelijkheid historische gebeurtenissen als verwoesting en verplaatsing van de stad te verifiëren. De archeologische informatie kan dienen als toets voor het waarheidsgehalte van de uitspraken van de auteurs, die schreven over gebeurtenissen die lang voor hun tijd plaatsvonden. Zo vermeldde Pausanias, in de 2de eeuw n. Chr., de vlucht van de Klazomeense bevolking uit vrees voor de oprukkende Perzen², een gebeurtenis die zeventienhonderd jaar voor zijn tijd plaatsvond. De informatie van Pausanias blijkt echter te stroken met de resultaten van de diverse opgravingscampagnes.

Vroegste geschiedenis

Al in het 3de millennium v. Chr. werd Klazomenai bewoond zoals de opgravingen hebben aangetoond. Tot de twaalf steden die door Achilles werden veroverd tijdens de Trojaanse oorlog behoorde waarschijnlijk ook Klazomenai.³ De zogenaamde baden van Agamemnon bij Smyrna hoorden volgens Pausanias bij Klazomenai.⁴ In de Trojaanse oorlog zouden deze warme bronnen gebruikt zijn bij de verpleging van de gewonden aan Griekse zijde, althans volgens de derde-eeuwse filosoof Philostratus.⁵ Rond 1000 v. Chr. vestigden zich Griekse (waarschijnlijk Atheense) kolonisten op het vasteland van Klazomenai. De stad was één van de twaalf leden van de Ionische stedenbond in de 6de eeuw v. Chr.

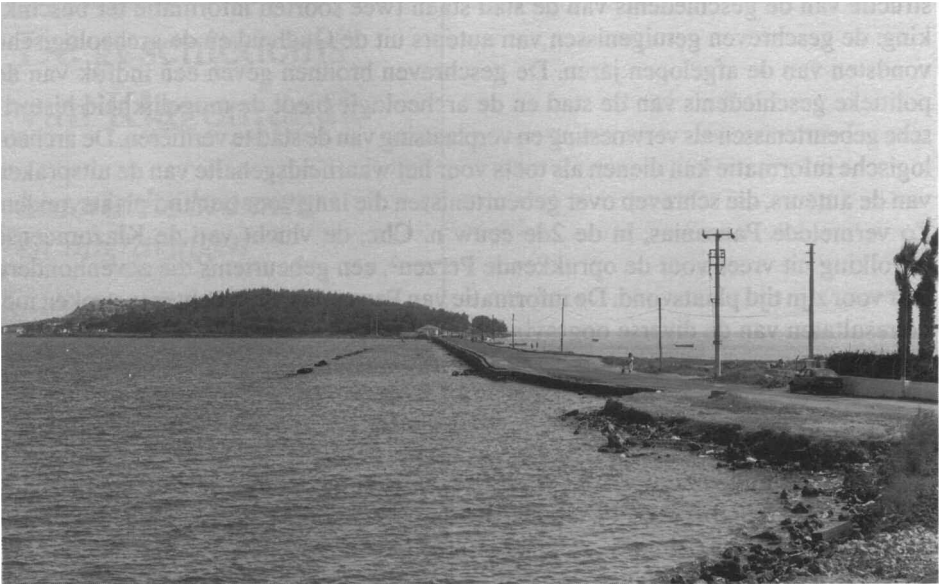
De Lydische koning Alyattes, vader van de legendarische Croesus, trachtte in 590 v. Chr. na de verovering van Smyrna, ook Klazomenai in te nemen. Volgens Herodotus moesten de Lydiërs zich echter met grote verliezen terugtrekken.⁶ Nadat de Perzen in 546 v. Chr. de Lydische hoofdstad Sardes hadden veroverd brachten ze grote delen van Ionië onder hun heerschappij. De acropolis van Klazomenai werd daarbij verwoest, zoals blijkt uit de brandlagen die bij de opgraving zijn aangetroffen.

Na de Ionische opstand van 499 v. Chr. deelde Klazomenai het lot van vele andere Ionische steden en werd het nogmaals ingenomen door de Perzen.⁷ De opgravingen hebben duidelijk gemaakt dat de inmiddels herbouwde acropolis opnieuw werd verwoest en niet meer is opgebouwd. Ook de huizen op het vasteland werden rond 500 v. Chr. verlaten. Pausanias (VII.3.9) vermeldt dat de bevolking, uit angst voor de Perzen, naar een eiland voor de kust vluchtte.

Strabo vermeldt het bestaan van Klazomenai “met acht eilanden”.⁸ Het Karantina-eiland is daarvan het grootste met een lengte van dertienhonderd meter en een breedte van vierhonderd. Het is tegenwoordig door een dam met het vasteland verbonden. Volgens auteurs uit de Oudheid werd al in de 4de eeuw v. Chr. een dam aangelegd, waarvan nog steeds resten te zien zijn (afb. 2).

De naam van dit eiland is afgeleid van een, inmiddels opgeheven, quarantainestation voor Turkse pelgrims die met een besmettelijke ziekte uit Mekka terugkeerden.

Klazomenai was lid van de in 478 v. Chr. opgerichte Attisch-Delische zeebond. De eerste geregistreerde bijdrage van Klazomenai volgens de “Athenian Tribute Lists” is die van 454/53 v. Chr. In dat jaar werd één talent en drieduizend drachmen betaald,



afb. 2 Resten van de dam die het eiland met het vasteland verbond.

een bedrag dat tot 428/27 constant zou blijven. Toen werd de bijdrage verhoogd tot zes talenten en later, in 416/15 v. Chr., tot vijftien talenten vanwege de kosten van de Peloponnesische oorlog.⁹

Thucydides (VIII. 14.3) laat er geen twijfel over bestaan dat de bevolking ook tijdens de Peloponnesische oorlog (431/404 v. Chr.) nog op een eiland woonde. Een deel van de eilandbewoners vertrok in de winter van 411 v. Chr. “vanaf het eiland waar zij woonden” naar het vasteland en bouwde daar een versterking, de zogenaamde *polichne* (πολίχνη). De ligging hiervan is tot op heden onbekend.

Korte tijd later werden de bewoners van *polichne* door de Atheners gedwongen terug te keren naar “de stad op het eiland”.¹⁰ De leiders van de opstand weken uit naar Daphnous. Het lijkt hier te gaan om een Spartaansgezinde groep die zich wilde afscheiden van de Atheensgezinde meerderheid van de bevolking. Kort na de opheffing van *polichne* zocht één van de beroemdste politieke kameleons uit de Oudheid, Aicibiades, toevlucht in Klazomenai, nadat hij het Perzische Sardes had verlaten.¹¹

De 4de eeuw v Chr.: Chuton

Later werd nogmaals een nederzetting op het vasteland gesticht, die, te oordelen naar de archeologische vondsten, van ca. 400 tot 300 v. Chr. bewoond bleef.

De stichting van een nederzetting op het vasteland, het zogenaamde *chuton* (χυτόν), schijnt te zijn vermeld door de historicus Ephoros¹², maar over de spelling van de naam van de nederzetting bestaat geen overeenstemming. Strabo noemt *chuton* als plaats van het oude Klazomenai.¹³ In zijn tijd was de stad al definitief naar het eiland verplaatst. De naam *chuton* kan in verband worden gebracht met *cheo* (χέω), gieten of uitstorten. Bij Homerus treffen we al de betekenis van het opwerpen van

(graf)heuvels aan: *chutè gaia* (χυτὴ γαία).¹⁴ Het neutrum *chuton* is een gesubstantiveerde vorm. Het gebruik van deze term is enigszins bevreemdend omdat de nederzetting op het vasteland op volledig vlak terrein ligt. Het is waarschijnlijk dat met *chuton* de natuurlijke heuvel wordt bedoeld waarop de oudste resten van Klazomenai zijn aangetroffen en die ook in de 4de eeuw v. Chr. bewoond werd. Gedurende de gehele 4de eeuw v. Chr. werden zowel het vasteland als het Karantina-eiland bewoond. De opgraving op het vasteland heeft een aantal pottenbakkersovens en resten van huizen aan het licht gebracht.¹⁵ Deze heuvel is het meest opvallende punt in het vlakke landschap aan de kust

Aristoteles noemt drie voorbeelden van onenigheid (*stasis*) tussen twee bevolkingsgroepen in hetzelfde gebied.¹⁶ Behalve Klazomenai zijn dit: Kolophon versus Notion en Athene versus Piraeus. In Klazomenai bestaat de tegenstelling tussen de bewoners van *chuton* (οἱ ἐπί χύτῳ) en de bewoners van het eiland. In het geval van Athene en Piraeus lag aan de onenigheid een politiek meningsverschil ten grondslag. Gezien in het licht van de door Thucydides vermelde afsplitsing zou dit in Klazomenai ook het geval hebben kunnen zijn. Opgravingen op het vasteland hebben uitgewezen dat de nederzetting die rond 400 v. Chr. werd gesticht, was gebouwd op een Hippodamisch grondplan, hetgeen met een democratische staatsvorm in verband gebracht kan worden.¹⁷ Mogelijkerwijs woonde het democratisch georiënteerde deel van de bevolking dus op het vasteland.

Alexander de Grote en de bouw van een dam

De datering van de bouw van de dam tussen eiland en vasteland levert problemen op. Naar aanleiding van het Egyptische Pharos, dat door de bouw van een dam een schiereiland is geworden, noemt Strabo ook Tyrus en Klazomenai, maar vermeldt niet wanneer de respectievelijke dammen zijn gebouwd.

Pausanias is hierover meer expliciet en dateert de bouw van de dam tijdens de regering van Alexander de Grote. Plinius spreekt zelfs over een bevel van Alexander de Grote.¹⁸ Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de bouw van de dam, onder Alexander de Grote, verband houdt met de verhuizing van de gehele bevolking naar het eiland, korte tijd later. Blijkbaar bestond er geen onenigheid meer binnen de bevolking.

De nederzetting op het vasteland werd rond 300 v Chr. weer opgegeven en uit de periode daarna zijn uitsluitend resten op het Karantina-eiland aangetroffen. Vanaf dat moment was de gehele bevolking weer op het eiland geconcentreerd.

De hellenistische en Romeinse periode

Ook bij Polybius (XXI.45.1-2) is informatie over Klazomenai te vinden. Bij de indeling van de Rhodische en Pergameense invloedssferen, na de vrede van Apameia in 188 v.Chr., werd Klazomenai immuniteit verleend, en werd het eiland Drymussa toegewezen. Dit moet één van de andere kleine eilanden voor de kust zijn.

In de vroege keizertijd schopten sommige inwoners van Klazomenai het ver: tijdens de regering van Nero trouwde Gessius Florus, procurator van Judea en afkom-

stig uit Klazomenai, met Cleopatra, een vriendin van Poppea Sabina.¹⁹

Over de economie van Klazomenai in de Romeinse tijd is bekend dat de stad behalve wijn ook vissaus (garum) produceerde die een zekere faam genoot.²⁰

Archeologische vondsten: de Griekse periode

De politieke geschiedenis van Klazomenai is dus aan de hand van de bronnen vrij goed te reconstrueren. Maar ook de archeologie heeft haar steentje bijgedragen om de geschiedenis van de stad te achterhalen. Opgravingen, die nog steeds worden uitgevoerd, maken een reconstructie van de stad en de levensomstandigheden mogelijk.

Het Nederlands onderzoek richt zich onder andere op de vraag of het Karantinaeiland inderdaad de plaats was waar de Klazomeners zich in de 5de eeuw v.Chr. terugtrokken. Op Karantina zijn aardewerkfragmenten verzameld die met zekerheid in de 5de eeuw v.Chr. gedateerd kunnen worden. Het gaat hierbij om geïmporteerd aardewerk uit Athene. Resten van architectuur uit dezelfde periode zijn nog niet aangetroffen, maar wel is duidelijk geworden dat op een aantal plaatsen bewoning vóór de 4de eeuw v.Chr. is geweest. De mogelijkheid bestaat dat de bewoning in de 5de eeuw v. Chr. was geconcentreerd op de vlakke strook langs de oostkust van het eiland, die tegenwoordig onder water staat. Sinds de Oudheid is het zeeniveau namelijk twee meter gestegen, zodat op een plateau van 35 meter breedte, rondom het gehele eiland, onder water resten van architectuur zichtbaar zijn. Deze resten zijn nauwelijks dateerbaar omdat het belangrijkste hulpmiddel daartoe, aardewerkfragmenten, ontbreekt.

De strekdammen van de haven aan de westkant bevinden zich ook onder zeeniveau, zoals is gebleken uit onderzoek onder water.

Op de overige zeven eilanden bij Klazomenai zijn geen sporen van bewoning gevonden.

De archeologische vondsten duiden op voortdurende bewoning van Karantina in de hellenistische periode. Bij de opgravingen van de Griekse archeoloog Oikonomos, in de zomer van 1922, zijn hellenistische huizen met mozaïekvloeren aan het licht gekomen, maar door de gebrekkige publicatie is de locatie niet meer terug te vinden. Waarschijnlijk zijn de huizen verdwenen onder latere gebouwen.

Op de top van de noordelijke heuvel van Karantina, 35 meter boven zeeniveau, ligt een vlakke plaats met een magnifiek uitzicht over de baai van Izmir. Op die plaats lag een gebouw waarvan vrijwel niets meer bewaard is gebleven. Toch kan dit gebouw worden geïdentificeerd als een tempel, omdat in de nabijheid grote aantallen terracotta votiefbeeldjes zijn gevonden. Deze stellen alle een zittende vrouw voor, waarschijnlijk de godin Athena. Onder de tempel, in de helling, ligt een geheel overwoerd theater met uitzicht over zee.

Vreemde vondsten komen ook voor. Op enkele plaatsen werden zwaar beschadigde muren uit de hellenistische periode aangetroffen. De reden hiervan werd al snel duidelijk: ijzeren kanonskogels waren op die plaatsen ingeslagen. Deze moeten afkomstig zijn geweest van schepen van de Turkse marine in de 19de eeuw. In die tijd namelijk gingen de schepen voor anker bij Karantina om algenvrij water in te nemen uit het nabijgelegen plaatsje Uria. Daarbij werd het geschut getest en werden proefschoten gelost.

De Romeinse periode

Sporen uit de Romeinse tijd zijn overal op Karantina zichtbaar. De campagnes van 1988 en 1989 hebben ook informatie opgeleverd over de watervoorziening. Op een aantal plaatsen zijn waterreservoirs zichtbaar. Bij het meest interessante daarvan leiden treden naar een grot met in het midden een put. Deze grot wordt beschreven in een Engels marinerapport uit 1687. Het drinkwater dat er toen nog geput kon worden was te brak om het te kunnen drinken.²¹ Het is waarschijnlijk deze grot waarover Pausanias spreekt en die door hem “de grot van de moeder van Pyrrhus” wordt genoemd.²²

De opgravingscampagnes van 1988 en 1989 hebben zich afgespeeld op het hoogste terras van de noordelijke heuvel van Karantina, circa twintig meter boven zeeniveau. Onder een enorme hoeveelheid dakpannen werden daar de resten van een groot Romeins huis aangetroffen. Voorraadkruiken, kookpotten, borden en schalen waren verpletterd door het gewicht van de dakpannen. In dit huis omgeven vier gangen met zwart-wit mozaïeken een binnentuin. Aan de gangen liggen de verschillende vertrekken. Het huis is rond 200 n. Chr. verlaten, maar de reden hiervoor is nog niet duidelijk geworden. Mogelijkerwijs is het huis verwoest door een aardbeving. In de nabijheid werd een unieke vondst gedaan: een bronzen wierookbrander van 60 cm hoogte en een diameter van 55 cm (afb. 3). Dit rijkversierde en kostbare voorwerp is, wellicht in tijden van oorlog, verborgen onder het straatniveau. Misschien gebeurde dit in de tijd dat door Mithridates uitgeruste piraten Klazomenai aanvielen.²³

De bewoning van Klazomenai heeft voortgeduurd tot zeker 400 n.Chr. Dat is de datering die gegeven kan worden aan een mozaïekvloer die werd blootgelegd aan de oostkust van het eiland. Ook op het vasteland, bij het einde van de dam, werd in die tijd blijkbaar gewoond want bij het leggen van telefoonkabels, in de zomer van 1987, stuitte men op Romeins muurwerk. Door de vondst van bronzen muntjes tussen de tegels van een huis is het mogelijk geweest vast te stellen dat dit huis in elk geval tot ongeveer 400 n.Chr. bewoond is geweest. Naast het huis bevonden zich verscheidene graven, waarvan één zes skeletten maar, vreemd genoeg, slechts vijf schedels bevatte (afb. 4). Naar het zich laat aanzien is hier de inhoud van een aantal graven bijeengebracht (afb. 5).



afb. 3 Fragment van bronzen wierookhekkken.

Het Turks-Nederlandse onderzoek in Klazomenai zal de komende jaren worden voortgezet. Van Nederlandse zijde wordt het onderzoek gecoördineerd en gefinancierd door de Stichting Klazomenai. Er wordt naar gestreefd uiteindelijk een compleet beeld te geven van de inrichting van Klazomenai en de levensomstandigheden van zijn bewoners zowel op het vasteland als op het eiland.



afb. 4 Een laat-Romeins graf met skeletten.



afb. 5 Beeldje van de godin Venus uit hetzelfde graf.

Het onderzoek in Klazomenai is mede mogelijk gemaakt dankzij de steun van de Nederlandse organisatie voor wetenschappelijk onderzoek.

Noten

- 1 Cicero, *Tusc. Disp.* I. 104 (ed. Dilts).
- 2 Pausanias, VII.3.9. Hoewel uit deze passage niet duidelijk wordt of het hier de eerste Perzische aanval (na de verovering van Lydië in 546 v.Chr.) of de tweede, na de Ionische opstand van 499 v. Chr. betreft, laten de archeologische vondsten er geen twijfel over bestaan dat het om de tweede aanval gaat.
- 3 Homerus, *Ilias* IX.328.
- 4 Pausanias, VII.5.11
- 5 Philostratus, *Heroicus* XXIII.31-32 (ed. de Lannoy).
- 6 Herodotus, I.16.
- 7 Herodotus, V.123.
- 8 Strabo, XIV.1.36.
- 9 B.D. Meritt, H.T. Wade-Gery en M.F. Mc Gregor, *Athenum Tribute Lists*, Cambridge (Mass.), vol I, 1939 en vol II, 1949, 81.
- 10 Thucydides, VIII.23.6
- 11 Xenophon, *Hellenika* I.10.11.
- 12 Steph. Byz., fr. 136 (*FGH* II. fr. 78).
- 13 Strabo, XIV.1.36.
- 14 Homerus, *Ilias* VI.464.
- 15 C. Tanriver, *Khyton sorunu*, 31-67, Izmir, 1989 (diss.).
- 16 Aristoteles, *Politica* 1303b.
- 17 Een regelmatig stratenplan waarbij de rechthoekige huizenblokken, en ook de huizen daarbinnen, uniforme afmetingen hebben. Dit systeem zou zijn uitgevonden door Hippodamus van Milete. Zie hiervoor o.a.: Schuller, W., Hoepfner, W. en Schwandner, E.-L. (eds.), *Demokratie imd Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie.* (Konstanzer Symposium vom. 17. bis 19. Juli 1987), München, 1989
- 18 Plinius, *Nat.Hist.*V.31.117.
- 19 *PIR* G 170.
- 20 Plinius, *Nat. Hist.* XXXI.94.
- 21 Randolph, B., *Present State of the Islands in the Archipelago (or arches)*, Oxford, 1687.
- 22 Pausanias, Vn.5.11; R. van Beek en J. Beelen, 'Excavations in Klazomenai', in: *BaBesch* 63 (1988), 138-140.
- 23 Appianus, *Mithridates* 63.

Homerus op drift

theorieën over Troje en Ithaka

Eric M. Moormann

Het Zeeuws kan heel exotisch klinken. Geen wonder, in *République des Champs-Élysées ou Monde Ancien* van de Waal Charles-Christoph de Grave (1731-1805) wordt geopperd dat zowel de Gelukzalige Velden der Antieken als hun Hel gesitueerd moeten worden op de Zeeuwse eilanden. (...) Zo moest Ulysses uiteindelijk niet in Vlissingen zijn, het doel van de reis was Aea, Schouwen, waar de godin Circe woonde.

(...) De Grave was een zeer geacht en hooggeplaatst magistraat geweest. Zijn boek - in 800 exemplaren gedrukt waarvan de helft alras als scheepsballast werd meegenomen - maakte dat men aan de verstandelijke vermogens van de man ging twijfelen.¹

Die arme Saddam Hoessein. Hij beroemt zich erop afstammeling te zijn van de grote Nebukadnezar. Waar of niet waar, hij moet dan niet graven en restaureren in de vermeende antieke steden Babylon en Ur in Irak, maar zal naar alle waarschijnlijkheid bij Babberich en Urk moeten zoeken: de eerste plaats ligt aan de Tigris (naar de naam Rijn is het etymologisch en morfologisch maar een klein sprongetje), Ur is door latere geologische omstandigheden in een binnenzee, nu dus het Usselmeer, gesitueerd geraakt, maar was eens een machtige stad waarvandaan de invloed tot ver op de Noord-zee reikte.

Deze badinerende opening, die uiteraard niet bedoeld is om de ernstige situatie in het Midden-Oosten vrolijk voor te stellen, dient als illustratie van de vaak balorige stemming die ik had bij het lezen van een van de twee nieuwe, hier te bespreken boeken over topografische problemen met betrekking tot Homeros: Iman Wilkens, *Where Troy Once Stood*. Dat geldt in veel mindere mate voor C.H. Goekoop, *Op zoek naar Ithaka*.² Het is waarachtig geen eenvoudige klus bij het eerste werk serieus te blijven en een scrupuleus oordeel te vellen. De omvangrijke, vaak beslist niet negatieve publiciteit noopt ook *Hermeneus* tot bespreking. Het kan immers gaan om nieuwe inzichten in de antieke cultuur...

Wilkens en Goekoop gaan van een onhoudbare praemisse uit: Homeros zou historisch op de letter betrouwbaar zijn.³ Historische realiteit kan evenwel niet worden afgemeten aan een mythologische stof. De waarschuwing van de vermaarde godsdiensthistoricus Walter Burkert spreekt boekdelen: "It is naive to assume that any tale would arise directly from facts. All interpretations on these lines must use Procrustean

methods to make the tale isomorphic with the purported reality, must cut off excesses attributed to uncontrolled “fantasy”, and thus really kill the tale, and the myth.”²⁴ Goe-koop - over wiens werk later meer - treedt met zijn poging Ithaka te lokaliseren niet buiten de traditionele Griekse ambiance, Wilkens meent te kunnen aantonen dat de zangen van Homeros teruggaan op Keltische epen uit de late Bronstijd.

Wilkens en zijn problemen

Het treurige van Wilkens - laat ik maar direct met de deur in huis vallen - is dat hij een non-probleem aan de orde stelt waarmee hij naar eigen zeggen al dertig jaar worstelt. Zijn gymnasiumherinnering speelt hem al die tijd parten en ondanks werkzaamheden op een ander gebied is Homeros de vroegere scholier blijven prikkelen. Uitvoerige kennis van de klassieken heb je voor zulke studies klaarblijkelijk niet nodig en je kunt dus ook zomaar straffeloos voorbijgaan aan kennis en inzicht die door oudheidkundigen in de loop der eeuwen zijn verworven.

Wilkens stelt vast dat er in de tekst van Ilias en Odyssee zaken te vinden zijn die niet rijmen met de situatie in het Middellandse-Zeegebied, terwijl hij Homeros zoals gezegd een hoge mate van precisie en betrouwbaarheid toedicht. Deze discrepantie nu, reeds geconstateerd door vroegere onderzoekers, leidt tot de hypothese dat de tekst betrekking heeft op een ander gebied dan het in de traditie veronderstelde Griekenland en westelijk Klein-Azië. Belangrijkste bezwaren tegen de bestaande traditie betreffen de beschrijvingen van topografie, planten en weersomstandigheden. De laatste zijn vaak gekenmerkt door ruw weer en hoge zee en dat zou in de zo vredige Middellandse Zee niet te vinden zijn. Een fabeltje natuurlijk. Wie éénmaal in het najaar op een niet al te grote boot langs de Griekse kust heeft gevaren, weet dat Wilkens hier een stereotiep vooroordeel bevestigt. Wat betreft de flora moet ik mij voorzichtig opstellen: ik ben geen botanicus. Wel weet ik dat archeologisch onderzoek op dit gebied uitwijst dat de omstandigheden in de loop der millennia drastisch gewijzigd kunnen zijn. Wilkens moet, om dit deel van zijn hypothese te funderen, meer doen dan enkele hedendaagse floraboeken citeren.

De toponomie komt nog aan de orde.

Het boek is om verschillende redenen ongenietbaar. In de eerste plaats vanwege de stijl. Voortdurend meent de auteur ons te moeten opzadelen met zijn innerlijke strijd, waarvan de duur en bitterheid in talrijke zinnen vol ‘I’ en ‘me’ worden gememoreerd. Daarbij krijgt men geen antwoord op de essentiële vraag waarom de traditionele opvattingen omtrent de epen van Homeros als werken uit een laat-geometrische/vroeg-archaische cultuur (8e eeuw v.C.), al dan niet met reminiscenties aan de Mykeense periode (i.c. de 12e eeuw v.C.), voor hem niet voldoen. Helaas, want hoe de auteur op dit spoor is geraakt, intrigeert me wel, maar nu dit raadsel niet wordt opgelost, vermag het boek niet de aandacht van de lezer tot het einde vast te houden. De vraag is of Wilkens een fantasiewereld heeft willen construeren in de trant van Tolkien of, op een kinderlijk maar aardig niveau, van het land van koning Hazevoet uit de kinderboeken van Daan Zonderland. Hij staat overigens in een lange, doorhem summier besproken traditie van zo’n tweehonderd jaar. Daarin hebben Nederlanders een ‘vooraanstaande’ rol gespeeld: de Leidse hoogleraar rechten Justus Lipsius was de eerste aan het einde van de 16e eeuw, Ernst Gideon (1973) is de laatste voorganger. Onlangs werd

door Riemer Knoop en Demetrius Waarsenburg overigens glashard aangetoond dat Wilkens de 19e-eeuwse, door Hans Warren genoemde voorgangers heeft geplagieerd.⁵

Ook de structuur van het boek, ingegeven door de uitgangspunten, bemoeilijkt het lezen in ernstige mate. We moeten ons worstelen door lange lijsten van topografische, botanische en andere namen die parallel lopen met de in het Grieks gebruikte begrippen. De auteur legt in de toelichting op zulke reeksen steeds de nadruk op de juistheid van de gegeven naamafleidingen. Hij gaat, na iets als een mogelijkheid te hebben gepresenteerd in het ene hoofdstuk, er in het vervolg van uit dat het bewijs is geleverd en nu dus van een vaststaand gegeven kan worden uitgegaan.

Homeros en de Kelten

Volgens Wilkens zijn Ilias en Odyssee via de orale traditie in Griekenland terecht gekomen en daar op een gegeven ogenblik door Homeros opgeschreven. Zelfs Thucydides wordt opgevoerd om de mysterieuze achtergrond te bevestigen: wat hij niet wist, weten wij zeker niet en daarom mogen we het ver halen, zo redeneert de auteur (p. 16). Wilkens beschouwt de dichter van Ilias en Odyssee als een Keltische druïde, ingewijd in de godsdienstige mysteriën van dat ongrijpbare volk. Ilias en Odyssee zijn volgens deze redenering werken die voor ingewijden talrijke boodschappen bevat? ten.

Opnieuw een verzuchting: die arme Kelten! Als het de Etrusken niet zijn, dan wel de Hettieten of de Kelten, eveneens ‘geheimzinnige’ volkeren over wie we gelukkig niets weten en die dus alles gedaan kunnen hebben wat er aan witte plekken op onze historische en archeologische kaart te vinden is. Uit de door Wilkens geciteerde boeken en artikelen is het niet moeilijk af te leiden dat hij geen systematisch onderzoek heeft gedaan op het gebied van de nederzettingen en bevolkingsstructuur van Europa in de bedoelde periode, maar afgaat op (quasi-)wetenschappelijke lectuur, met name van Franse auteurs, over het ‘mystère’ der Kelten. Wel, deze lieden zijn naar alle waarschijnlijkheid eerst in de archaische periode (8e-5e eeuw v.C.) naar West-Europa gekomen waar in Spanje en Frankrijk de eerste nederzettingen zijn gevormd. Spanje stond vanaf de 6e eeuw v. C. onder Punische invloed en werd voor het grootste deel bewoond door Iberische groepen. In Frankrijk is een aantal lokale stammen opgegaan in dit nieuwe volk. Ook wetenschappelijk hoogstaande werken uit Wilkens’ bibliografie kunnen met de beste wil van de wereld niet tot steun van Wilkens’ ideeën dienen en worden ten onrechte geciteerd. Hoe dan ook, een aanwezigheid van Kelten in de door Wilkens bestudeerde periode is op geen enkele wijze aantoonbaar. Daarmee vervallen veel van zijn hypothesen.

Juist in de laatste decennia is er veel onderzoek verricht naar de culturele relaties tussen de verschillende delen van Europa en Klein-Azië: de succesvolle en wetenschappelijk gezien rijke tentoonstelling *Die Phönizier* in Hannover in 1990 (met bijbehorend handboek onder redactie van H.G. Niemeijer) geeft daar een mooi, up-to-date overzicht van.⁶

Laten we overigens eens aannemen dat het gegaan is zoals Wilkens schetst. Dan rijzen ontelbare vragen met betrekking tot de receptie van Homeros in de Griekse cultuur. Slechts een paar daarvan breng ik hier te berde, die me bij lezing van het boek en

tijdens het schrijven van dit stuk te tenen schoten. Waarom zou Peisistratos in de tweede helft van de 6e eeuw de dichter tot een soort nationale held hebben gemaakt?, Waarom is vrijwel de gehele Griekse mythologie gebaseerd op reeds in Ilias en Odyssee vertelde motieven? Waarom is de beeldende kunst vanaf de laat-geometrische periode vrijwel uitsluitend met homerische themata bezig? Zijn de Grieken dan niets anders dan in peplos en chiton verklede Kelten, bezig met een eeuwige mimicry? Over de enorme consequenties van zijn these zwijgt Wilkens stoïcijns.

Op zichzelf terecht wijst hij op inconsistenties in Homeros, met name wat betreft de beschrijving van voorwerpen en plaatsen, maar die kunnen veelal worden verklaard door de overleveringstraditie van de epen. Homeros is het culminatiepunt van een» oude cultuur en vormt, door het op papier vastleggen van het erfgoed, zelf uitgangspunt voor latere generaties. Een helder overzicht van die problematiek had Wilkens in? het door hem niet geciteerde Homerosboek van Joachim Latacz kunnen vinden, dat onlangs ook in Nederlandse vertaling is verschenen.⁷

In verband met de taal rijst nog een vraag. Ook als we aannemen dat Homeros een Keltische stof (na)vertelt, moeten we vaststellen dat hij die heeft omgezet in het Grieks en verplaatst naar een Griekse situatie ten einde het geheel letterlijk en figuurlijk verstaanbaar te maken voor het Griekse publiek. Is het in een dergelijk geval niet waarschijnlijk dat hij de Keltische gegevens voor dat nieuwe publiek aanpast aan hun situatie?

Kortom: Wilkens neemt niet de moeite zich te verstaan met de gangbare opvattingen. Hij draaft maar door volgens een van tevoren bepaald stramien en gaat nergens in op mogelijke bezwaren.

Etymologie en toponymie

Wilkens wordt niet gehinderd door enige kennis van de etymologie, een vak dat ook voor experts vele valkuilen kent en waarin ook de recensent geen enkele aanspraak op competentie wil maken. Mijn onzinnige voorbeelden Babberich-Babylon en Ur-Urk zijn helaas van het niveau dat in Wilkens' werk tientallen malen en op elke bladzijde kan worden aangetroffen. De ontoelaatbare werkwijze van Wilkens maakt een serieuze bespreking van zijn boek onmogelijk.

Een voor de hand liggende vergelijking van Troje met Troyes in Frankrijk is voor Wilkens onaanvaardbaar: Troje ligt immers bij Cambridge. Maar hij verklaart de naam Troyes als omvorming van Mykenai, nadat deze stad als één van de overwinnaars in de strijd besloten heeft de naam van de vijanden tot erenaam te nemen (p. 127-128). Het achtervoegsel -kerke wordt met Kirke in verband gebracht (zie beneden). En zo gaat het maar door! Wilkens verzint er ook, indien nodig, nieuwe plaatsen en gebieden bij of dupliceert bestaande: we hebben nu twee gebieden die Phrygië heten, maar wel allebei met één en dezelfde rivier Sangarios (p. 129).

Archeologie en geschiedenis

Wilkens heeft zich niet bezig gehouden met archeologische aspecten van de vraagstelling, behalve een enkele maal in de eerste hoofdstukken, wanneer hij de morfologie van de in aanmerking komende gebieden bespreekt. Het is uiteraard niet noodzakelijk om voor een 'historisch' onderzoek zelf aan opgraven of veldwerk te

doen, maar een kritische bespreking van eventuele monumenten is op zijn minst noodzakelijk. Nergens blijkt dat in de door Wilkens gepostuleerde plaatsen ook maar één monument over is dat zijn hypothese ondersteunt. Wilkens gaat volledig voorbij aan de *realia* die op zoveel plaatsen in de tekst voorkomen en die we kennen uit de bekende reeks *Archaeologia Homerica*. Zelfs in het geval van historische onbetrouwbaarheid van Homeros (liever: literaire tekst tegenover historiciteit) zal deze zijn uitgegaan van de hem omringende wereld en de daarin gebruikte voorwerpen, en die zijn onmiskenbaar Grieks.

Wilkens ziet er geen been in chronologisch uiteenlopende monumenten met elkaar te verbinden, en ook daarin is de etymologie hem tot steun: de plaatsen die op -kerk(e) eindigen, zijn afgeleid van Kirke en Nehalennia is haar Romeinse equivalent. De kerken uit de Middeleeuwen zijn voortzettingen van een cultus voor deze dames. Met zo'n redenering zijn *alle* plaatsen op -kerk(e) toch met de tovenares te verbinden? Een dergelijke ijzeren logica is door Wilkens niet aangehouden, omdat die niet in zijn straatje past.

Goekoop's queeste

Ook Goekoop gaat van de veronderstelling uit dat Homeros een nauwkeurige beschrijving geeft van geografische elementen en dat hij zelfde beschreven plaatsen en gebieden kende. Op grond daarvan is het volgens Goekoop gerechtvaardigd een zoektocht te doen naar onder meer Ithaka. Hij staat in een traditie van rond tweehonderd jaren, door hem zelf boeiend beschreven in de eerste hoofdstukken van zijn boek en steeds voorzien van summiere kaartjes. Vermakelijk zijn de vaak felle discussies die door vooraanstaande geleerden over deze detailkwestie worden gevoerd. Zelf meent Goekoop op grond van de zorgvuldige lectuur van de tekst (hij maant de lezer uitsluitend op de Griekse grondtekst af te gaan, maar geeft zelf een eigen - overigens adequate - vertaling) dat Ithaka geen eiland is maar Erissos, de noordelijke landtong van het eiland Kephallenia, ten westen van het gewoonlijk als Ithaka/Thiaki aangeduide eiland (p. 106-109). Mooie foto's van eigen hand illustreren het betoog, waarin vervolgens de verschillende plaatsen op Ithaka aan bod komen.

Het zal duidelijk zijn dat ik de opvatting dat Homeros *ad litteram* betrouwbaar was niet kan delen. De dichter situeert de verschillende episodens van het verhaal op bekende plaatsen - en dan zou daar zonder probleem Erissos in plaats van Thiaki/Ithaka in gedachten kunnen hebben meegespeeld - maar van een preciese lokalisering is geen sprake.

Ondanks de vaststelling dat ik de zoektocht van Goekoop moet beschouwen als een overbodig speuren naar een niet bestaande werkelijkheid, namelijk die van de dichter, vind ik zijn boek sympathiek en boeiend. Rustig en bescheiden bouwt hij zijn verhaal op en de lezer reist als het ware van dag tot dag in het jacht van de schrijver, die in comfortabele pose op bladzijde 8 is afgebeeld, mee langs de westkust van Griekenland. De auteur komt als een sympathieke Homeros-gelovige over, voortdurend getuigend van zijn vertrouwen in en liefde voor de dichter en diens werk.

Indien men overigens zou aannemen dat het uitgangspunt juist is, dan is de hypothese verdedigbaar. De redenering en de empirie zijn overtuigend. Binnen de grenzen van het betoog staat alles op zijn plaats.

Conclusie

Beide boeken berusten vooral op topografisch onderzoek. Het is dan des te verwonderlijker dat de auteurs niet de moeite hebben genomen goede kaarten op te nemen. Zelfs foto's van toeristenkaarten van de behandelde gebieden zouden illustratiever zijn geweest dan de flodderige, zelf getekende kaartjes die nu als bewijsmateriaal moeten dienen. Goekoops noten zijn helaas vaak erg slordig en vol drukfouten (over de summere verwijzingen van Wilkens is niets positiefs te zeggen). Het ontbreken van citaten in het Grieks is, juist waar beide auteurs expliciet op het belang van de grondtekst hameren, in beide boeken een manco.

Mijn oordeel moge duidelijk zijn. Ik geloof van beide hypothesen niets of niet veel. De beoordeling van de boeken is voor het overige verschillend.

De geruime tijd die aan het lezen van Wilkens' boek voor het maken van deze korte beschouwing is opgegaan, beschouw ik als verloren. De lezer doe er zijn voordeel mee en wage zich in ieder geval niet aan Wilkens. Het is betreurenswaardig dat een 'nette' krant als *NRC-Handelsblad* er een volle pagina aan wijdde en een veelal betrouwbare televisierubriek als Van gewest tot gewest Wilkens uitvoerig behandelde, respectievelijk aan het woord liet.⁸ Mijn indrukken van hem zijn, mede op grond van dat optreden, te vergelijken met die van De Graves tijdgenoten (zie aanhef).

Het boek van Goekoop kan tijdens een sentimentjourney door Griekenland wel worden meegenomen en heeft nog enige zin (de harde woorden van Bommeljé zou ik niet hebben gebruikt), maar waarom leest men in die tijd niet liever Homeros zelf?

NOTEN

1. H. Warren, *Geheim dagboek 1963-1970*, Amsterdam 1990, 120-121 (gedateerd 10 5-1967). De Grave heet overigens Charles-Joseph.
2. I. Wilkens, *Where Troy Once Stood*, Uitg. Rider, London 1990. Prijs Fl 65.90: C.H. Goekoop, *Op zoek naar Ithaka*, Uitg. Heureka, Weesp 1990,21991. Prijs Fl 29.90.
3. Zie ook Micha Kat, *NRC-Handelsblad* 21-12-1990; Bastiaan Bommetje, *NRC-Handelsblad* 5-1-91.
4. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkely-Los Angeles-London 1975, 4.
5. R.R. Knoop/D.J. Waarsenburg, Archeologie en onzin. *Spiegel Historiae* 1991,300- 305. Ook negatief T. Toebosch, *Intermediair* 22 maart 1991.
6. Zie ook het zeer toegankelijke J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*, London 1989.
7. J. Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München-Zürich 1989² (=Homeros: de eerste dichter van het Avondland, Nijmegen 1991). Hoofdstuk II over persoon, milieu, tijd en werk is in dit verband van groot belang.
8. P. van Dijk, *NRC-Handelsblad* 28-9-1990 en de in noot 3 genoemde stukken. Eveneens positief J. van Damme: *Provinciaal Zeeuwse Courant* van 10-11-1990.