

Helden in het zand

Een episode uit het vierde boek van de Argonautika

W. Kassies

Toen de dichter Apollonius van Rhodos zich omstreeks 250 v.Chr. aan het schrijven van een epos waagde, kon hij er zeker van zijn dat zijn werk in Alexandrië en daarbuiten kritisch zou worden gelezen en beoordeeld. In de eerste plaats omdat het publiek waarvoor hij schreef een geletterd en kritisch publiek was, dat in staat was ieder literair produkt met onderscheidingsvermogen te lezen; in de tweede plaats omdat het epische genre omstreden was. In Apollonius' tijd waren velen van mening dat het schrijven van een epos, en zeker van een omvangrijk epos in de trant van *Ilias* of *Odyssee*, eigenlijk zinloos was: had de geschiedenis van het genre niet bewezen dat de reuzen van het archaische epos, Homerus en Hesiodus, toch niet te overtreffen waren? Allerlei dichters hadden pogingen gewaagd, maar geen van hen had de grote voorbeelden ook maar weten te benaderen; integendeel, de meeste epische poëzie was, zo oordeelde men, ongeïnspireerd maakwerk gebleken, geschreven door epigonen. Slechts enkele dichters en werken konden de toets van dergelijke kritiek doorstaan, omdat zij *kleinere* epen hadden geschreven en daarin een nieuw thema of een nieuwe toon hadden weten te vinden, waaruit hun originaliteit was gebleken.

Apollonius heeft op verschillende manieren geprobeerd met zijn *Argonautika* de waardering van zijn kieskeurige lezers te verwerven. *Niet* door de keuze van zijn onderwerp; het verhaal over de verovering van het gouden vlies door Jason en zijn

halen, die ieder ontwikkeld mens in Apollonius' tijd kende. Het verhaal zelf en bewerkingen van het geheel of delen ervan in de literatuur behoorden tot de intellectuele bagage van Apollonius' publiek. Met welke strategie of strategieën trachtte hij dan de hoofden en harten van zijn lezers te veroveren? Zonder ook maar enigszins volledig te zijn, noem ik er vier.

Taalspel, Zoals de lezer van Homerus weet, zijn de formules kenmerkend voor de epische stijl. Ze kunnen bestaan uit kleine woordgroepjes ('de wolken verzamelende Zeus'), uit regels ('zij strekten de handen uit naar de voor hen gereed liggende spijzen') en in meer uitgebreide betekenissen uit hele scènes (een offerritueel, een maaltijd, het ontvangen van een gast, landing of afvaart van een schip en dergelijke). De formulaire stijl hangt samen met het ontstaan van het epische genre in een tijd waarin het schrift niet bekend was en het epische verhaal werd gecomponeerd en voorgedragen door uitsluitend mondeling werkende *oidoi*. Apollonius en zijn tijdgenoten leven echter in een cultuur waarin het schrift algemeen bezit is geworden. Voor de epische dichters betekent dit dat formules puur ornament zijn geworden en in geen enkel opzicht noodzakelijk. De dichters zijn vrij om deze formules al dan niet te gebruiken en wij krijgen de indruk (bij gebrek aan voldoende bewijsmateriaal moeten wij het wel zo omzichtig zeggen), dat vooral Apollonius deze vrijheid optimaal benut. Hij kan met de taal en de formules van het epische genre *spe-len*, er zijn lezers mee amuseren en verras-

sen en allerlei variaties op het traditionele voorbeeld aanbrengen; daarbij gebruikt hij vrijwel nooit de overbekende wendingen uit het archaische epos en is hij afkerig van het meer dan één keer uitvoerig beschrijven van een bepaalde scène. Hij rekent bij dit alles natuurlijk op de vertrouwdheid van zijn lezers met die epische taal; dat is dan ook de reden waarom hedendaagse lezers minder goed dan antieke lezers in staat zijn deze *arte allusiva*, deze kunst vol toespelingen, te onderkennen en te waarderen.

Situatie-gelijkenissen. Met deze term doel ik op die situatie-beschrijvingen in een literair werk die de lezer onmiddellijk doen denken aan gelijksoortige beschrijvingen in al bestaande en bekende literatuur. Het is in dat geval niet de taal die de associatie oproept, maar het door die taal opgeroepen werkelijkheidsbeeld. Jezus' gelijkenis over twee zonen van één vader riep bijvoorbeeld bij de eerste hoorders de herinnering aan allerlei verhalen op waarin twee zonen en hun vijandschap casu quo verzoening een rol spelen: Kaïn en Abel, Izaak en Ismaël, Jakob en Ezau. Bij Apollonius rijdt Medea in gezelschap van haar dienaressen vroeg in de morgen op een ezelwagen de stad uit en ontmoet ver van haar ouders een man die haar hulp nodig heeft. Kan de gelijkenis met de situatie waarin Nausicaä zich in het zesde boek van de *Odysee* bevindt één lezer ontgaan zijn? Die lezer wordt overigens door de gelijkenis ertoe gebracht om zich niet alleen de overeenkomsten, maar eveneens de talrijke verschillen tussen de beide passages te realiseren; zijn aandacht wordt gescherpt en hij zit als het ware op het puntje van zijn stoel om te zien hoe deze ontmoeting voorbereid en gerealiseerd wordt.

Selectiviteit. Wanneer de inhoud van een verhaal bij de lezer in grote lijnen bekend is, koestert hij bepaalde verwachtingen bij het kennis nemen van een weergave van het verhaal. De schrijver zal, zo vermoedt hij, aan bepaalde gebeurtenissen en episo-

den veel en aan andere weinig aandacht schenken. Hellenistische dichters houden ervan deze aandacht zeer selectief te verdelen. Een voorbeeld uit de *Argonautika*: de expeditie van de Argonauten had ten doel de gouden ramsvacht te veroveren en, de lezer verwacht dan ook, mede op grond van de grote aandacht die de beeldende kunst aan deze episode pleegt te geven, dat die feitelijke verovering uitvoerig geschilderd zal worden. Dit is allerminst het geval. In het vierde boek van Apollonius' werk neemt de weergave ervan slechts een bescheiden plaats in. Geen wonder dat deze selectiviteit vaak de indruk van grilligheid en willekeur wekt – eigenschappen die ervoor zorgen dat de literaire werken die er vol van zijn vaak als moeilijk toegankelijk worden ervaren.

Vervaging van genre-grenzen. Conflict en strijd, eerezucht en dapperheid, goddelijke macht en menselijke onmacht, dood en ondergang, trouw en ontrouw, avontuur en ondernemingszin - met dergelijke termen kan men de algemene thematiek van menig episch gedicht aanduiden. Naast het mythologische en heroïsche epos wil het *didactische* epos de lezer vooral kennis en ervaringswijsheid overdragen; men denke aan Hesiodus. In het *historische* epos, zoals dat in de 5de en 4de eeuw tot ontwikkeling kwam, werd vooral lokale geschiedenis van steden en streken beschreven. Bij Apollonius hebben we af en toe de indruk dat wij niet een epos lezen, maar een werk van een geheel ander genre. In sommige gedetailleerde plaatsbeschrijvingen herkennen we duidelijk de invloed van de *Periplous*, een proza-genre dat in de Hellenistische tijd populair was en de beschrijving van een zeereis langs bepaalde kusten bevatte. Op een ander moment gaat de dichter zo diep en naar onze maatstaven on-dichterlijk in op de geschiedenis van een plek, een land, een ritueel of een gewoonte, dat men meent een geschiedwerk voor zich te hebben. Elders bespeurt men de invloed van komedie of tragedie:

in de beschrijving van de volksvergadering van vrouwen op Lemnos wordt men herinnerd aan Aristophanes' *Ecclesiazusae*, bij het lezen van Medea's wanhopige klachten kan men zich zonder moeite een tragedie-toneel denken. Het is alsof de dijken rond het epische genre zijn doorgestoken en alsof er van allerlei kanten vreemd water is binnengedrongen. Ook met dit procédé weet de schrijver de aandacht van zijn lezers vast te houden en te prikkelen.

De grote lijn

Voordat ik een episode uit het vierde boek van de *Argonautika* bespreek en daarbij naar boven aangeduide strategieën verwijst, geef ik, in de veronderstelling dat het werk bij veel lezers niet erg bekend is, heel kort de inhoud van de eerste drie boeken weer. Het *eerste* boek beschrijft de samenstelling van de bemanning van de Argo, de stapelloop en het vertrek. Jasons verkiezing als leider, de vaart naar Lemnos en het verblijf op dit vrouweneiland, dramatische gebeurtenissen in Kyzikos, de aankomst in Mysië, de verdwijning van Heracles' geliefde Hylas en het achterblijven van Heracles en Polyphèmos. In het *tweede* boek wordt Polydeukes' succesrijke boksegevecht met Amykos beschreven; daarna komen de Argonauten bij de oude blinde profeet Phineus aan; terwijl de zonen van Boreas de Harpijen, die deze man het leven vergallen, verjagen, geeft Phineus aan Jason en de andere mannen een voorspelling over hun verdere reis en instructies over de te volgen gedragslijn. De Argo passeert de Bosporus met zijn slaande rotsen (Symplegaden) en landt na een afwisselende vaart door de Zwarte Zee bij de monding van de Phasis, de rivier waaraan de stad van de Kolchiërs is gelegen; in Kolchis (in het tegenwoordige Georgië) bevindt zich het gouden vlies dat Jason in opdracht van zijn oom Pelias moet veroveren. Het is er terechtgekomen, toen Phrixos, ver familielid van Jason, op een vliegende ram met gouden vacht van

Griekenland oostwaarts vloog. In Kolchis gekomen had hij de ram aan Zeus geofferd en was met Chalkiopè, de oudste dochter van de Kolchische koning Aiëtes, getrouwd.

In het *derde* boek halen Hera en Athene, beschermgodinnen van Jason en de zijnen, Aphrodite over, haar zoon Eros op te dragen Medea verliefd te doen worden op Jason. Als Jason met twee andere Argonauten Aiëtes' paleis bezoekt, schiet Eros zijn dodelijke pijl af. Aiëtes weigert het vlies vrijwillig af te staan; om het in handen te krijgen moet Jason bronzen stieren onder het ploegjuk brengen, draketanden zaaien in de voren die hij met deze ploeg moet trekken, en de reuzen die zullen opkomen verslaan. Jason is gedwongen zich om hulp te wenden tot Chalkiopè, de oudere zuster van Medea. De zonen van Chalkiopè hebben, toen ze na de dood van hun vader Phrixos naar Griekenland voeren, schipbreuk geleden, zijn door Jason geholpen en hebben de Argonauten op het laatste traject van de reis de weg gewezen. Een van hen, Argos, vervult een bemiddelende rol tussen zijn moeder Chalkiopè en Jason. Chalkiopè vraagt de hulp van haar jongere zuster Medea, die over magische beschermingsmiddelen beschikt. Na hevige aarzeling besluit Medea Jason te helpen; zij ontmoet hem bij de tempel van Hecate en overhandigt hem de tovermiddelen. Jason zegt bereid te zijn haar mee te nemen naar Griekenland en met haar te trouwen. Tot verbijstering van Aiëtes volvoert Jason de hem opgelegde krachtproeven met succes.

Het onbekende vierde boek

Het derde boek is vanwege de schitterende beschrijving van Medea's hartstochtelijke liefde voor Jason altijd favoriet bij de lezers geweest. Vergilius ontleende bijvoorbeeld voor het vierde boek van de *Aeneis*, waarin de verhouding van Aeneas en Dido centraal staat, allerlei elementen aan dit derde boek van de door hem bewonderde *Argonautika*. Ook in latere eeuwen heeft

deze voorkeur stand gehouden. Van het derde boek zijn niet zonder reden meer edities en commentaren in omloop dan van de rest van het werk; de enige Nederlandse negentiende-eeuwers die zich aan een vertaling van Apollonius gewaagd hebben, Jakob Geel en Willem Bilderdijk, kozen fragmenten uit het derde boek. Daardoor zijn de andere boeken, vooral het vierde boek, in de schaduw gebleven- en dat is te betreuren, want dat laatste boek van de *Argonautika* is een boeiend en rijk geheel. De inhoud is in vogelvlucht als volgt.

Medea vlucht naar de Argo en helpt Jason het vlies te grijpen; de Argo vaart de Donau op, die bij Apollonius de Zwarte met de Adriatische Zee verbindt; Jason en Medea lokken Apsyrtos, Medea's halfbroer, die een deel van de Kolchische achtervolgers aanvoert, in de val en Jason doodt hem verraderlijk; via Po en Rhône varen de Argonauten naar het land van Circe, dat vlakbij het latere Napels ligt. Hier worden Jason en Medea door Circe van de bloedschuld, die zij door de moord op Apsyrtos op zich hebben geladen, gereinigd. Langs Sirenen en Flanktai bereiken de Argonauten Drepanè, het eiland van de Phaiaken, dat de lezers uit Homerus als Scheria kennen en dat door Apollonius met het toenmalige Korkyra (nu Korfoe) werd vereenzelvigd; Jason en Medea vierden daar, gedwongen door een op handen zijnde rechtsuitspraak van (de hier nog jeugdige) koning Alkinoös, hun bruiloft. Na een onverwacht verblijf in de Lybische woestijn, waarop ik in het vervolg terugkom, varen de Argonauten langs Kreta, waar Medea de bronzen reus Talos met haar magie vernietigt, huiswaarts. De dichter besluit zijn werk met een vaarwel aan zijn helden, die hij als in een hymne op verheven toon toespreekt.

Dit vierde boek moet de eerste lezers vele verrassingen bezorgd hebben. Van de thuisreis bestonden in Apollonius' tijd enkele onderling sterk verschillende versies

en de dichter moest uit die versies een keus maken die de kritische nieuwsgierigheid van zijn lezers kon bevredigen. Door zijn Argonauten via de Donau te laten varen en de enorme omweg via Po en Rhône te laten maken, door de Kolchische achtervolgers in twee groepen te laten opereren, door Apsyrtos als volwassen man en niet (zoals in bekendere versies) als kind op te voeren en door het motief van de moord op Apsyrtos, gevolgd door de reiniging door Circe, te introduceren heeft Apollonius een eigen en uniek verhaal gecreëerd, dat afwijkt van de meest gebruikelijke versies en (onvoldoende bronnenmateriaal dwingt hier opnieuw tot voorzichtig formuleren) een aantal geheel nieuwe elementen bevat.

Een nieuwe omweg

Wanneer Jason en Medea op Drepanè hun huwelijk hebben gevierd en daarmee de dreiging van de Kolchische achtervolgers definitief is bezworen, lijkt de terugreis vrijwel voltooid. De lezers, die hun *Odysee* kennen, kunnen een spoedige *happy ending* verwachten; de gelijkenis tussen Odysseus' situatie en die van de Argonauten kan hun niet ontgaan. Voor Odysseus was het eiland van de Phaiaken toch ook het laatste station voordat hij zijn eigen land bereikte? De stemming onder gasten en gastheren is uitstekend; de Phaiaken ontvangen de Argonauten alsof het hun eigen zonen zijn die naar huis terugkeren en de Argonauten zijn zo blij alsof ze al in Thessalië zijn aangekomen (IV, 994-1000). Overladen met geschenken – waaronder twaalf dienaarinnen voor Medea – varen Jason en de zijnen van het eiland weg. Zij hoeven Kaap Taenarum nog maar te rondom om in vertrouwd vaarwater te komen en langs Griekenlands oostkust naar Thessalië terug te varen. Aan deze hoopvolle stemming komt op een rauwe manier een einde; de schrijver is er hier en elders op uit met een sterke contrastwerking zijn lezers min of meer te overrompen-

ten. Een storm uit het noorden slaat toe; na negen dagen en nachten worden de Argonauten de Grote Syrte, een beruchte baai aan de Libysche kust, in gejaagd en door een vloedgolf zo ver landinwaarts meegesleurd, dat de Argo vast komt te zitten te midden van algen, wieren, schuim, een klein laagje water en vooral heel veel zand. De totale stilte en de volstrekte onbewegelijkheid van dit landschap werken verpletterend op de opvarenden; geen mens is er die de weg kan wijzen of aan wie zij kunnen vragen – met de bekende Homerische formule – ‘wie hij beweert dit zijn’. Vandaar dat zij elkaar met bittere humor vragen: ‘Met welke naam beweert dit tand dat het genoemd wordt?’ (1251); hun vraag is een voorbeeld van het spelen met bekende epische formules. Wanneer zelfs de stuurman, Ankaïos, elders initiatiefrijk en ondernemend, in tranen zijn wanhoop laat blijken, zijn de Argonauten en hun dertien vrouwelijke passagiers in een diepe crisis beland. De dichter markeert de situatie met zijn eigen middelen (1277-1304):

Zo sprak hij huilend en zijn wanhoop werd gedeeld door allen die de scheepvaart kenden. Aller hart verkilde, vale angst bedekte hun de wangen. Zoals, op levenloze schimmen lijkend, mensen soms doelloos rondgaan door de stad, als zij een oorlog of pest verwachten of een zware regenbui, die zeer veel ploegland, werk van runderen, overspoelt, of wanneer godenbeelden uit zichzelf gaan druipen van bloedig zweet en men zich inbeeldt ook geloei te horen binnen de omheinde tempelruimten, of als op ‘t midden van de dag de zon de nacht brengt vanuit de hemel en de sterren helder schijnsel de lucht door zenden - zo ook doolden wankelend de dappere strijders langs de langgerekte kust. Al spoedig daalde over hen de donkere avond. De mannen namen nu, erbarmelijk elkaar omhelzend, afscheid, huilend, om straks elk apart in ‘t zand terneer te vallen en de dood te vinden. Zo ging daar elk zijn eigen weg om verderop een nachtverblijf voor zich te kiezen. Met het hoofd geborgen in hun mantels lagen zij, geen drank, geen voedsel namen zij meer heel de nacht en heel de ochtend, wachtend op de jammerlijke dood. Wat verder hielden zich de meisjes samen op in diepe treurnis samen met de dochter van Aiëtes.

Zoals soms jonge vogels uit een rotsspleet vallen en in de steek gelaten, niet in staat tot vliegen, hun schrille kreten laten horen, of zoals de zwanen op de hoge oever der Paktoolos, de prachtig stromende rivier, hun lied doen klinken, zodat rondom het weiland, overdekt met dauw, en ook de mooie waterstroom ervan weergalmt – zo lieten zij, hun blonde haren op het zand, de ganse nacht erbarmelijke klachten horen.

Over deze passage zou veel gezegd kunnen worden. Ik noem puntsgewijs enkele dingen: de frappante vergelijking waarmee het doelloos rondlopen van de helden wordt geïllustreerd, een bij mijn weten unieke schildering van de psychische verlamming van een gemeenschap in een tijd van catastrofe; de rijke literaire aankleding van het vervolg, waarbij vooral de vergelijking van de meisjes met schril krijsende jonge vogels en van hun klachten met de zang van zwanen naar Homerische voorbeelden verwijzen, al volgen ze die zeker niet slaafs na; de wijze waarop beide seksen hun verdriet uiten: de mannen gaan weg om ieder afzonderlijk te sterven, Medea en haar meisjes blijven bij elkaar en heffen een klaaglied aan; het contrast tussen de doodsheid van het woestijnzand in het verhaal en de aantrekkelijkheid van rivier, dauw en weiland in de vergelijking.

In een situatie als deze blijkt hoe sterk Apollonius’ Jason verschilt van Homerus’ Odysseus, met wie wij vanwege de aard van het vierde boek geneigd zijn hem te vergelijken. De vindingrijke held van de Odyssee weet zelfs als al zijn makkers zijn uitgeteld weer een uitweg te bedenken, maar Jason wordt keer op keer met zijn eigen *amèchanè*, zijn radeloosheid, geconfronteerd. Zoals ook elders zijn het niet de Olympische goden die ingrijpen, ook al zijn Apollo, Athene en Hera Jasons beschermgoden, maar lagere goddelijke machten: plaatselijke godinnen van het Libysche land geven Jason raad (1325-1329):

Zodra als Amphitritè straks Poseidons wagen, de snelle, losmaakt, moeten jullie aan je moeder betalen wat je schuldig bent, nu zij zo lang met moeite jullie in haar schoot gedragen heeft. Dan zullen jullie naar de godgewijde grond van het Achaiïsch land, zo meen ik, veilig keren!

Jason is geen sterke leider, maar ook geen scherpzinnige uitlegger; hij kan deze orakeltaal dan ook niet verklaren en roept zijn mannen bijeen met de motivering: 'Beraad van velen is het beste' (1336). De positieve keerzijde van Jasons aarzelende karakter is hier en op andere plaatsen zijn bereidheid om te overleggen. Wanneer alle Argonauten van de plek die zij hadden gekozen om op de dood te wachten zijn teruggekomen en Jasons verslag van de epifanie der godinnen hebben aangehoord, verschijnt een paard, dat uit de richting van de zee aan land springt en de woestijn in galoppeert. Nu doorziet Peleus de bedoeling van de opdracht van de godinnen: dit paard is Poseidons paard, dat door Poseidons echtgenote Amphitritè van de wagen is losgemaakt; het is de gewoonte en de aard van dit paard voornamelijk in het water actief te zijn, dus zal het ongetwijfeld door de woestijn heen opnieuw de zee opzoeken. En dat is toch wat de Argonauten ook willen: bevaarbaar water vinden! Zij moeten dus *hun moeder*, de Argo, die hen in de afgelopen maanden in haar schoot gedragen heeft, op de schouders nemen en in het spoor van Poseidons paard de woestijn in lopen in goed vertrouwen op de afloop. Onverwachte beschikking, door mensen pas laat, achteraf of met moeite voorzien, brengt uitkomst, wanneer de helden het al hebben opgegeven»

De Argo wordt gedragen. De Hesperiden. Triton

Het dragen van de Argo door de Argonauten was een vast element in de traditie; het lag dus voor de hand dat Apollonius het zou opnemen in zijn gedicht. Toch krijgen we de indruk dat hij

duidelijk wilde maken, dat hij de historische betrouwbaarheid van deze traditie niet groot achtte. Op twee manieren neemt hij er afstand van. Allereerst door het verhaal zo nadrukkelijk aan de Muzen (hier Piëriden genoemd) toe te schrijven, wier nederige dienaar de dichter is; hij moet nu eenmaal doorgeven wat zij hem hebben verkondigd - evenals andere Hellenistische dichters speelt Apollonius graag de rol van de archaïsche *oidos* in Homerische trant. In de tweede plaats spreekt hij in deze passage niet *over*, maar *tot* zijn personages, als was het een gebed; daarmee herinnert hij de lezers aan de immense afstand die hen scheidt van deze helden uit een ver verleden en zinspeelt hij tevens op het feit, dat velen van de Argonauten inderdaad de status van halfgoden hadden gekregen, die men met gebeden en offers kon benaderen. De lezer mag ten aanzien van de geloofwaardigheid van het verhaal zijn eigen conclusies trekken (1381-1392):

't Verhaal dat ik vertellen ga komt van de Muzen, ik echter zing het als gehoorzaam dienaar van de Piëriden en van hen heb ik vernomen in onverhulde woorden deze openbaring: gij hebt toen, allerdappersten van vele godenzonen, door Libye's verlaten zand- en duinwoestijn met eigen krachten en volharding meegevoerd het schip en wat er in het schip was, hoog verheven het dragend op uw schouders, twaalf maal dag en nacht Die pijn en moeite echter - wie kan ze beschrijven, die zij met al hun zwoegen daar verdragen hebben? Zij waren ongetwijfeld van het bloed der eeuwiggen, omdat zij noodgedwongen zulk een werk volbrachten! Want steeds weer verder gaande liepen ze met vreugde het water in van 't Triton-meer en lieten 't schip, zoals zij het van dag tot dag gedragen hadden, nu ook weer van hun sterke schouders af te water.

Wanneer de mannen de Argo in het Triton-meer, dat in verbinding met de zee staat, te water hebben gelaten, gaan zij allereerst op zoek naar drinkwater. Zij vinden vooralsnog slechts een appelboom, waarin geen appels hangen, maar alleen

een dode slang. Aan ons, lezers, deelt de dichter mee dat Heracles deze slang heeft gedood, toen hij de appels van de boom had gestolen; wij begrijpen dat de Argonauten in de tuin van de Hesperiden zijn aangekomen en verbazen ons er niet over dat er drie Hesperiden in de nabijheid klagen over de roof van de gouden appels. Maar wat wij als lezers weten, weten de helden niet; zoals zo vaak speelt Apollonius hier het spel van de dramatische ironie: de toeschouwer weet wat de personages op het toneel niet weten en ervaart door die wetenschap spanning, plezier of ontroering.

De drie godinnen vertellen in woorden die van hun woede en angst getuigen wal er gebeurd is: een hondsbrutale man, met leeuwehuid, knots, pijl en boog heeft de slang gedood en de appels gestolen - en dat pas gisteren! Omdat ook hij van dorst verging, schopte hij met kracht tegen een nabijgelegen rots en opende een rijke water-ader (1447-1449):

Hij dronk met borst en beide handen op de grond ontzaggelijk veel water uit de rotsspleet weg, in volle lengte liggend, tot zijn grote pens was volgeladen, als was hij een dier des velds.

Nu begrijpen ook de Argonauten wie hier gisteren geweest is en zij realiseren zich dat Heracles, de held die zij in Mysië met een kwaad geweten hebben achtergelaten hier niet alleen een van zijn werken heeft verricht, maar hen ook het leven heeft gered door in de woestijn een bron te slaan. Opgetogen lessen zij hun brandende dorst. Het thema van menselijk onvermogen en menselijke onwetendheid, door Apollonius dikwijls geïntroduceerd, wordt hier verbonden met een motief dat in dit epos ook vaak terugkeert: Heracles blijft ondanks zijn afwezigheid met zijn makers verbonden en redt hen zelfs uit de nood.

Maar het onvoorspelbare lot blijft de Argonauten achtervolgen. Twee van hen moeten zij in de woestijn achterlaten: Kanthos wordt gedood door een herder wiens vee hij tracht te roven ten behoeve van zijn vrienden en de ziener Mopsos sterft aan een slangebeet. Apollonius vermeldt in dit verband het ontstaan van deze slangensoort uit het bloed van de Gorgo en spreekt over de werking van het gif met een precisie, die ons aan een medisch tractaat doet denken; hij blijkt ook hier niet bang de grenzen van het epische genre te overschrijden en rekt op een vrijwel ongelimiteerde belangstelling van zijn lezers. Wanneer de Argonauten dan van het Triton-meer de weg naar zee trachten te vinden, moet de god Triton er nog aan te pas komen om die uitgang te wijzen. Hij geeft bij zijn verschijning aan Euphèmos, een van de opvarenden van de Argo, een kluit Libysche aarde als gastgeschenk. Later werpt Euphèmos deze kluit op aanraden van Jason in zee; de dichter vertelt ons dat uit die kluit het eiland Kallistè, later Thera geheten, is ontstaan. Maar dat alles vindt plaats aan het einde van het vierde boek, als de Argo de Libysche woestijn al lang heeft verlaten.

Waarom zo uitvoerig?

Apollonius heeft veel plaats ingeruimd voor de Libysche episode: ruim 400 van de 1781 regels die het vierde boek telt. Wat heeft hem tot zo'n uitvoerigheid gebracht? Hoewel het moeilijk is op die vraag eëfvolledig antwoord te geven, kunnen we toch wel enkele elementen van een mogelijk antwoord naar voren brengen. Allereerst moeten we denken aan het feit dat de lezers van de *Argonautika* die in Alexandrië woonden, de woestijn uit eigen aanschouwing kenden. De Argonauten hadden niet alleen Azië en Europa, maar ook het continent waar Egypte toe behoorde bereisd, hun avonturen hadden zich voor een deel bij wijze van spreken in Egypte's achtertuin afgespeeld. Het ver-

haal kwam daardoor m zekere zin dichtbij deze lezers en de dichter kan in deze passage een van zijn geliefkoosde procédés toepassen: hij confronteert de lezer enerzijds met het feit dat het epische verhaal betrekking heeft op een verre en vreemde tijd, voorafgaand nog aan die van de Trojaanse Oorlog, onder omstandigheden die voor moderne lezers vaak ongeloofwaardig zijn; anderzijds laat hij de lezer beseffen dat die gebeurtenissen toch realiteit geweest zijn en hun sporen hebben achtergelaten (men denke hierbij aan de talrijke plaatsen waar Apollonius wijst op de aanwezigheid van namen, gewoonten, rituelen en dergelijke die in de tocht van de Argo hun oorsprong hebben gevonden, de zogeheten *aetiologische* gedeelten).

Daar komt nog een ander element bij. Apollonius suggereert meermalen dat de Argonauten als dragers en vertegenwoordigers van de Griekse beschaving doordrongen in een vijandige, barbaarse wereld. In het derde boek wordt op die tegenstelling grote nadruk gelegd - al leidt zij zeker niet tot een chauvinistische ophemeling van Griekse superioriteit. De Argonauten werden wel gezien als voorlopers van Alexander de Grote, die in de ogen van sommigen de Griekse cultuur naar het barbaarse oosten bracht. Ook Alexander en zijn mannen waren in een woestijn, de Gedrosische, in een verschrikkelijke crisis beland, waarvan wij het verslag in het zesde boek van Arrianus' *Anabasis* lezen. Dat geschrift dateert weliswaar uit de eerste eeuw van onze jaartelling, maar steunt in sterke mate op oudere bronnen. Ligt het niet voor de hand te veronderstellen dat de eerste lezers van de *Argonautika* ook bij de beschrijving van de Libysche episode aan de ontberingen van Alexanders expeditie hebben gedacht? Maar als dat zo is, hebben zij ook begrepen dat Apollonius een zekere scepsis koestert ten opzichte van een overmatige verheerlijking van die gebeurtenis. Niet op eigen kracht, maar alleen dank zij herhaald in-

grijpen van goddelijke machten (de godinnen die Jason toespreken, de Hesperiden, Triton) en met verlies van twee waardevolle deelnemers ontsnappen zij aan de totale ondergang.

Daarnaast moet het antwoord op de bovengestelde vraag zeker ook in de politieke sfeer gezocht worden. De plaats waar de Argonauten op de Noordafrikaanse kust belanden ligt dichtbij de plek, waar in de tijd van de publikatie van de *Argonautika* de stad Cyrene lag, een Griekse kolonie met een lange en rijke traditie, waarover wij onder andere door Herodotus (onder meer in *Hist. IV*, 145-167) en Pindarus (in zijn vierde *Pythische Ode*) worden ingelicht. De stad zelf ligt weliswaar hemelsbreed zo'n 900 km westelijk van Alexandrië, maar er bestonden tussen de dynastie van de Ptolemeeën in Egypte en stad en gebied van Cyrene intensieve contacten; meermalen deden zich ook politieke spanningen voor. In 322 v.Chr. was Cyrene door de eerste Ptolemaeus veroverd en onderworpen. Juist omstreeks 250 v.Chr., dus in de tijd van de publikatie van de *Argonautika*, kreeg de stad haar zelfstandigheid terug. De dichter kon dus zeker interesse voor de positie en geschiedenis van de stad bij zijn lezers verwachten. Dat die interesse bestond kan men ook opmaken uit het werk van Apollonius' tijdgenoot Callimachus, die zelf uit Cyrene afkomstig was en aan zijn geboortestad onder andere in zijn tweede *Hymne*, die aan Apollo gewijd is, aandacht besteedde. Door dit alles in het oog te houden kunnen we in het bijzonder de geschiedenis van de kluit Libysche aarde hierboven aangeduid, begrijpen. Cyrene is, zo zei de overlevering, gesticht door inwoners van het eiland Thera; deze inwoners waren afkomstig uit Sparta en één van hen stamde af van de Argonaut Euphèmos. De kluit aarde die Euphèmos bij Apollonius van de god Triton krijgt en waaruit het eiland Thera ontstaat, is als het ware een voorpost, een tussenstation ge-

worden, tussen Libye en Sparta. De geschiedenis van de Grieken in Afrika blijkt ook in dit verhaal onlosmakelijk verbonden met de oudste geschiedenis van het Griekse vasteland en op die verbondenheid leggen de Hellenistische dichters graag de nadruk; zijzelf en hun lezers willen met dergelijke middelen hun identiteit als legitieme dragers en voortzetters van de Griekse cultuur bevestigen.

Apollonius' prestatie bestaat hierin dat hij in deze woestijn-episode een veelheid van thema's en motieven op een poëtische wijze heeft weten te combineren met uiteenlopende registers - het nuchter-verhalende, het pathetische, het hymnische en het humoristische. De taferelen in Libve tonen ons deze dichter op zijn best.

AANTEKENING

De citaten uit de *Argonautika* in het bovenstaande zijn ontleend aan een in 1995 te verschijnen volledige vertaling van het epos van de hand van de schrijver van dit artikel.

De volledigste en betrouwbaarste editie van de *Argonautika* is die van Francis Vian en Emile Delage in de Budé-reeks (Parijs 1974-1981, drie delen). De goedkoopste tekstuitgave is die van Hermann Frankel in de Oxford Classical Texts; de editor heeft hier en daar nogal hardhandig ingegrepen in de tekstoverlevering, wat men bij vergelijking met Vians meer conservatieve tekst snel kan constateren. Een inspirerend modern commentaar op het derde boek is dat van Richard Hunter (Cambridge 1989). Boeiend is ook nu nog Hermann Fränkel, *Noten zu den Argonautika des Apollonios* (München 1968). De schrijver richt zich vooral op het interpreteren van het werk als geheel, al schuwt hij de details niet. Zijn boek heeft een belangrijke impuls gegeven aan de herwaardering van de *Argonautika* in het moderne onderzoek. Een goede Engelse vertaling is pas verzorgd door Richard Hunter: *Jason and the Golden Fleece* (Oxford 1993). Niet eenvoudig, maar heel stimulerend is ook Richard Hunter, *The Argonautica of Apollonius. Literary Studies* (Cambridge 1993).

Bij het afsluiten van deze bijdrage zie ik een aankondiging van het eerste deel (292 pp., f 227,90) van een vijfde (!) commentaar op het derde boek van de hand van M. Campbell (Leiden 1994). Van hem verschenen eerder *Echoes and Imitations of early epic in Apollonius Rhodius* (Leiden 1981) en *Studies in the third book of Apollonius' Rhodius' Argonautica* (Hildesheim 1983).

Maximus van Tyrus' tractaat over het gebed

Pieter W. van der Horst

De weinig bekende Maximus van Tyrus was een filosofisch geschoolde, rondreizende redenaar uit de tweede helft van de 2de eeuw n.Chr. van wie 41 korte verhandelingen (*dialexeis*) zijn overgeleverd. Hij is als filosoof geen hoogvlieger en zeker geen origineel denker - hij noemt zichzelf platonisch filosoof maar is eerder een aanhanger van de tweede sofistiek met een eklektische kennis van de wijsbegeerte (waarbij wel opgemerkt moet worden dat hij inderdaad het oeuvre van Plato vrij goed kent). Toch krijgt men uit zijn verhandelingen wel een aardig beeld van wat in min of meer ontwikkelde kringen in zijn dagen over een aantal religieuze en/of wijsgerige themata gedacht werd. Zo gaan zijn verhandelingen bijvoorbeeld over het vraagstuk van de vrije wil, over de oorsprong van het kwaad, over Plato's godsbegrip, over de aard van Socrates' *daimonion*, over de lust, over de vriendschap, over het nut van de filosofie, over de vraag of men voor de goden beelden moet oprichten, etcetera. Eén van die themata is ook het gebed, of preciezer gezegd: de vraag of het wel zin heeft te bidden, en zo ja, waarvoor een mens dan moet of kan bidden. Het hieraan door Maximus gewijde tractaat, met de titel 'Moet men wel bidden?' (Εἰ δεῖ εὐχεσθαί), is interessant genoeg om hier in vertaling met enkele verklarende aantekeningen te worden gepresenteerd.¹

Moet men wel bidden?

I (a) Een Frygiër die lui van aard maar wel een liefhebber van geld was,² nam (zo gaat de mythe) Silenus gevangen, een halfgod

die veel van wijn hield. Hij had namelijk wijn vermengd met het water van een bron waar Silenus naar toe was gegaan en van had gedronken om zijn dorst te lessen.

(b) Toen bad de dwaze Frygiër tot de gevangengenomen halfgod. Hij bad een zodanig gebed als van hem te verwachten was en dat de ander wel zou verhoren, namelijk dat de aarde voor hem van goud zou worden, en ook de bomen, de gewassen op het veld, de weilanden en ook de bloemen daarin, (c) Silenus schonk hem dat. Maar toen de aarde voor hem van goud werd, kregen de Frygiërs honger, (d) En Midas betreurde zijn rijkdom en wilde zijn gebed ongedaan maken. Hij bad nu niet meer tot Silenus, maar tot de goden en godinnen, dat zijn oude armoede weer terug mocht komen, die gemakkelijk te dragen was, die hem van alles voorzag en waarin de vruchten vanzelf groeiden, maar dat het goud op de hoofden van zijn vijanden mocht neerkomen, (e) Dat bad hij schreeuwend van wanhoop, maar hij bereikte er verder niets meer mee.

(f) Ik heb waardering voor deze mythe vanwege de charme ervan, maar ook omdat daarin een weg naar de waarheid wordt gewezen. Want wat doet deze mythe anders dan in verholde vorm duidelijk maken,³ dat het gebed van een dwaas mens nergens goed voor is wanneer hij bidt dat hij iets mag ontvangen, maar er spijt van krijgt wanneer hij het ontvangt? (g) Ook het vangen van Silenus, diens boeien, en de wijn, zijn zaken waarmee de mythe iets op verholde wijze wil duidelijk maken: degenen die door bedrog of zelfs

door geweld gekregen hebben waarnaar ze verlangden, niet waarom ze gebeden hebben, schrijven een geschenk toe aan de goden zonder dat van hen te hebben ontvangen. God geeft namelijk nooit iets van dingen die niet goed zijn, dat soort dingen zijn een 'geschenk' van het noodlot, een absurd geschenk van een absurd noodlot, zoiets als een vriendelijke bejegening door dronken kerels.

II (a) En wat te denken van de Lydiër,⁴ die nog dwazer was dan de Frygiër? Is het niet zo dat hij bad tot Apollo om het rijk der Perzen te mogen veroveren en dat hij de godheid met veel goud eerde alsof deze een omkoopbare machthebber was? Hij hoorde dikwijls vanuit Delphi dat de godheid hem deze boodschap stuurde: 'Als Croesus de Halys oversteeft zal hij een groot rijk te gronde richten/ Hij vatte het orakel op in zijn voordeel, stak de Halys over en richtte het grote rijk van de Lydiërs te gronde, (b) Zo horen we ook bij Homerus een Griek bidden:⁵ 'Vader Zeus, geef dat Ajax het lot trekt of Tydeus' zoon of de koning van het goudrijke Mycene zelf (*Ilias* VII 179-80), en Zeus verhoorde kennelijk het gebed, want 'het lot waarop ze hadden gehoopt sprong uit de helm, dat van Ajax' (VII 182-3). (c) Toen Priamus voor zijn eigen land bad, terwijl hij dag aan dag runderen en schapen aan Zeus offerde, verhoorde die dat gebed niet. (d) Maar Agamemnon, die een vreemd land had aangevallen, 'beloofde hij - en hij bevestigde dit met een hoofdknik - dat hij naar huis zou terugkeren na het Troje met de sterke muren te hebben verwoest (II 112-3). (e) En Apollo wilde aanvankelijk Chryses niet te hulp komen toen hem onrecht werd aangedaan, maar toen deze eens vrijuit tegen hem sprak en hem herinnerde aan het vet van de schenkelstukken, toen zond hij pas zijn pijlen op het Griekse legerkamp af, 'negen dagen lang hen bestokkend, evenals hun muil dieren en honden' (I 53, 50).

III (a) Hoe zit dat daarmee, jij grootste der dichters? Is het goddelijke soms gretig en omkoopbaar en in geen enkel opzicht verschillend van de massa der mensen?

Moeten we soms ook die uitspraak van jou aanvaarden dat 'ook de goden zich laten vermurwen' (*Ilias* IX 497) of juist het tegendeel, namelijk dat het goddelijke onvermurwbaar, onbuigbaar en niet te verbidden is? Want van mening veranderen en zich bedenken past niet alleen een god niet, maar zelfs een goed mens niet! Want een man die van mening verandert en ergens spijt van heeft, heeft, als het een verandering ten goede is, zich slecht beraden; maar als het een verandering ten kwade is, dan is die hele verandering kwalijk. En het goddelijke staat nu eenmaal verre van alles wat slecht is.⁶

(b) Welnu, het is zo dat degene die bidt óf wel verdient te krijgen waarom hij gebeden heeft, óf hij verdient het niet. Als hij het wél verdient, dan krijgt hij liet toch wel ook al bidt hij er niet om; als hij het niet verdient, krijgt hij het niet, ook als hij er wel om gebeden heeft, (c) Want het is niet zo dat iemand die het wel verdient, maar verzuimt erom te bidden, het ineens daarom niet meer verdient omdat hij er niet om gebeden heeft. En evenmin is het zo dat degene die het niet verdient het te krijgen maar er wel om bidt, het ineens daarom wél verdient omdat hij erom gebeden heeft, (d) Veeleer is het tegendeel het geval: namelijk dat degene die het verdient het te ontvangen, maar (daarover de goden) niet lastig valt, het daardoor in feite nog meer verdient het te krijgen. En degene die het niet verdient maar (daarover de goden) wél lastig valt, verdient het óók om die reden nog eens niet. En aan de één schrijven we respect en vertrouwen toe, omdat hij in zijn vertrouwen erop rekt dat hij het zal krijgen en in zijn respect zich rustig houdt óók als hij het niet krijgt, (e) Aan de ander schrijven wij onnozelheid en slechtheid toe, omdat hij in zijn onnozelheid om iets bidt, maar door zijn slecht-

heid niet waardig gekeurd wordt het te ontvangen.

(f) Stel nu dat god legeraanvoerder was en dat iemand die de rang van lastdrager verdient de legeraanvoerder zou vragen ont de positie van een hopliet en dat iemand die tegen de hoplietaak is opgewassen vrijaf zou nemen. Zou hij (de legeraanvoerder) nu niet, afhankelijk van de behoefte van het onderdeel, de één laten lastdragen en de ander bij de hoplieten opstellen? (g) Maar een legeraanvoerder kan nu eenmaal onwetend of corrupt zijn of zich laten misleiden. Zo is god echter niet. Hij zal dus niet aan degenen die bidden iets geven als ze dat niet verdienen en hij zal ook niet aan diegenen die niet bidden iets onthouden als ze dat wél verdienen.

IV⁷ (a) Welnu, men zegt dat de dingen waarom mensen zo al bidden dat ze zullen gebeuren, deels onder de supervisie van de voorzienigheid vallen, deels door het noodlot dwingend worden opgelegd, deels door de wisselvalligheid worden veranderd, en deels door menselijke kunde worden beheerd, (b) Nu is de voorzienigheid een functie van god, het noodlot van de noodzaak, kunde van de mens, en de wisselvalligheid van het toeval. De bouwstenen van het leven worden door het lot over elk van deze (vier) verdeeld. Wat wij nu bidden, behoort ofwel tot het terrein van gods voorzienigheid, ofwel tot dat van de noodzaak van het noodlot, ofwel tot de kunde van de mens, ofwel tot de loop van de wisselvalligheid.

(c) Als het nu valt onder de voorzienigheid, waarom is dan gebed nodig? Want als god voorzienig is, (d) dan is hij óf voorzienig met betrekking tot het geheel en zorgt hij niet voor alle individuele details - precies zoals koningen hun steden beschermen door wet en recht en hun zorg niet kunnen uitstrekken naar elk individu - óf die voorzienigheid wordt óók in de details zichtbaar, (e) Wat moeten we nu zeggen? Wil je dat god zijn voorzienigheid uitoefent met betrekking tot het geheel?

Dan moet god niet lastig gevallen worden, Want hij zal dan geen gehoor geven als je iets vraagt dat ingaat tegen het welzijn van het geheel, (f) Want wat zou er moeten gebeuren als de lichaamsdelen (gesteld dat die een stem zouden hebben), wanneer er één van hen lijdt doordat het door een dokter geamputeerd wordt terwille van het welzijn van het gehele lichaam, zouden bidden niet door diens kunde te gronde te hoeven gaan? Zou Asklepius hun dan niet antwoorden: 'Minderwaardige wezens, terwille van jullie hoeft niet het hele lichaam te gronde te gaan, dat moet juist gered worden doordat jullie te gronde gaan.' Dat pleegt nu ook te gebeuren met deze wereld, (g) Atheners worden geplaagd door de pest, Spartanen door aardbevingen, Thessalië door overstromingen, de Etna staat in brand: jij noemt hun ontbinding een te gronde gaan, maar de dokter kent de oorzaak, hij negeert de gebeden van de delen om het geheel te redden. Want zijn zorg is gericht op dat geheel, (h) Maar stel dat gods voorzienigheid zich wél uitstrekt naar individuen.⁸ Ligt daar dan geen rol voor het gebed? Dat is te vergelijken met de situatie van een zieke die de dokter vraagt om een medicijn of een dieet. Want als dat effect heeft, zal hij het ook geven aan iemand die er niet om vraagt; maar als het riskant is, zal hij het zelfs niet geven aan iemand die erom vraagt, (i) Met andere woorden, van de dingen die vallen onder de voorzienigheid moet men niets vragen en er ook niet om bidden.

V (a) Wat nu te zeggen van de zaken die onder het noodlot vallen? Wel, ook daar geldt dat gebed allerbelachelijkst is. Men zou dan nog eerder een koning dan een tyrannus kunnen overhalen! Het noodlot is een tyrannieke macht, onbeheersbaar, onvermurwbaar. Het legt als het ware de mensenmenigten het bit aan en trekt hen met geweld heen en weer en dwingt hen met zijn bewegingen mee te gaan, zoals Dionysius dat deed met de Syracusanen,

Pisistratus met de Atheners, Periander met de Corinthiërs, en Thrasybulus met de Milesiërs. (b) Want in een democratie vermag overreding nog iets, en ook gebed of vleierij of smeekbeden, maar in een tyrannie heerst alleen de macht. Zoals in de oorlog, bij Homerus: 'Spaar mijn leven, zoon van Atreus, en aanvaard een waardige losprijs!' (Ilias VI 46). Maar welke losprijs zouden wij nu aan het noodlot kunnen aanbieden om onszelf te bevrijden van zijn dwang en boei, welk goud, welke vleierij, welk offer, welk gebed? (c) Zelfs Zeus zelf kreeg geen afwending daarvan (van het noodlot) gedaan, maar hij klaagde: "Wee mij, dat nu door het noodlot mijn geliefde Sarpedon bedwongen moet worden onder de handen van Menoitius' zoon Patroklos!" (XVI 433-4). Tot welk van de goden bidt Zeus voor de jongen? (d) En Thetis roept: 'Wee mij rampzalige, ik die tot mijn ongeluk een dappere zoon heb gebaar!' (XVIII 54). (e) Zoiets is het noodlot, zo zijn 'Atropos' en 'Klotho' en 'Lachesis.' namelijk. 'onafwendbaar,' ons 'toegesponnen/' die de levens der mensen 'door het lot heeft gekregen.'⁹ Hoe zou men toch tot een onverbidlijk noodlot kunnen bidden? VI (a) Maar ook inzake dingen die ressorteren onder de wisselvalligheid¹⁰ is het zinloos te bidden, ja, daar geldt zelfs *a fortiori* dat men niet moet bidden. Men gaat toch ook geen gesprek aan met een machthebber zonder verstand, die zijn heerschappij niet laat bepalen door overleg of weloverwogen beslissing of verstandige ijver, maar door toorn en emotie en irrationele gemoedstoestanden en grillige impulsen en elkaar voortdurend afwisselende begeerten. (b) Zo is de wisselvalligheid, rede-loos, grillig, niet te voorzien, niet bereid te luisteren, onvoorspelbaar, haar loop ver- -anderend als de Euripos¹¹, onstabiel, en geen enkel directief van een stuurman verdragend. Wat zou men toch kunnen bidden tot zo'n onstandvastig, onwijs, onevenwichtig en incommunicabel wezen?

kunde.¹² Welke timmerman zal er bidden om de schoonheid van een ploeg als hij zelf de kunde heeft (die zo te maken)? Of welke wever zal bidden om de schoonheid van een bovenkleed als hij zelf de kunde heeft (die zo te maken)? Of welke smid zal bidden om de schoonheid van een schild als hij zelf de kunde heeft (die zo te maken)? Of welke dappere strijder zal bidden om durf als hij zelf moed heeft? Of welk goed mens om geluk als hij deugd bezit? VII (a) Welnu, wat blijft er dan nog over n waarvoor men tot de goden zou kunnen bidden en dat niet valt onder de voorzienigheid, of het noodlot, of de kunde, of de wisselvalligheid? (b) Vraag je om geld of goederen? Val daarmee de goden niet lastig, want je vraagt niet iets van de goede dingen. Val daarmee het noodlot niet lastig, want je vraagt niets van de onontkoombare dingen. Val daarmee de wisselvalligheid niet lastig, want zij geeft het niet aan degenen die het nodig hebben. Val daarmee de kunde niet lastig, want je hoort Menander zeggen, 'Bekwaamheden rijpen niet goed als ze niet een geldzuchtige patroon hebben' (fragm. 473/408). Ben jij een goed mens? Verander dan je karakter: misschien moet je bidden om ondeugden en je daar eens op toelagen. Dan verkrijg je rijkdom en goederen door prostitutie, door heling, door diefstal, door doortraptheid, door valse getuigenissen, door chantage, door omkoperij, (c) Wil je een overwinning? Die kun je in de oorlog met behulp van een huurling behalen en in de rechtszaal met een aanklager, (d) Zoek je handel? Een schip en de zee en het blazen van de winden geven je die; de markt is ervoor; wat je zoekt is te koop. (e) Waarom zou je er dan de goden voor lastig vallen? Wees niet bang voor iets dat tegen je waarden ingaat. Je zult rijk worden, ook als je Hipponicus bent; je zult een overwinning behalen, ook als je Cleon bent; je zult een rechtszaak winnen, ook als je Meletus bent¹³, (f) Wanneer je echter je toevlucht neemt tot gebeden tot de goden, dan ben je

bij een zeer streng en onbuigzaam gerechtshof beland. Geen enkele god zal het verdragen als jij bidt om zaken waarom je niet moet bidden en men zal jou ook niet geven wat aan jou niet gegeven moet worden. (g) Een harde onderzoeker en controleur is aangesteld over ieders gebeden, die jouw (wensen) meet aan de maat van het nuttige* (h) En je zult hem niet naar je hand kunnen zetten door, als ware het in een rechtszaak, al jouw verlangens als getuige op te roepen die allerlei zielige dingen zeggen, 'heb medelijden!' roepen, veel as op het hoofd strooien, als het zo uitkomt, en god een verwijt maken, 'Ik heb zowaar ooit een fraaie tempel voor u opgericht!' (*Ilias* I 39). (i) Maar god zegt: Vraag je iets met het oog op het goede? Neem het maar, als je het waardig bent wat je vraagt. Als het zo met je is, dan heb je geen gebed nodig, dan zul je het ontvangen ook als je zwijgt.

VIII (a) 'Maar toen Socrates afdaalde naar de Piraeus om te bidden¹⁴ tot de godin, spoorde hij daartoe toch ook de anderen aan? Socrates' leven was immers vol van gebed?' Ja, ook Pythagoras bad, en ook Plato, en wie er verder ook maar tot de goden sprak, (b) Maar jij bent van mening dat het gebed van een filosoof een vraag is om iets dat er nog niet is, terwijl ik van mening ben dat het gebed een gesprek, een tweegesprek met de goden is over de dingen die er zijn, en een bewijs van deugdzaamheid. (c) Of denk je soms dat Socrates bad dat hij geld zou krijgen of heerschappij over de Atheners. Verre van dat! Hij bad weliswaar tot de goden, maar hij ontving van zichzelf – omdat zij daarin toestemden – innerlijke deugdzaamheid, le-
'vensrust, een onberispelijk leven en een hoopvolle dood, de meest wonderbaarlijke geschenken, de ware gaven der goden, (d) Maar als men van de aarde een goede vaart vraagt, en van de zee rijke oogst, van de wever een ploeg, en van de timmerman een bovenkleed, dan keert men onverrichtzake huiswaarts, zonder geschenk en

zonder iets gekregen te hebben; (e) O Zeus en Athene en Apollo, opzieners over de gewoonten der mensen, gij hebt filosofen als leerlingen nodig, die uw kunde in hun gesterkte ziel opnemen en de goede en gelukkige oogst van het leven zullen binnenhalen. (f) Maar de opbrengst van deze vorm van landbouw is maar klein, en die (opbrengst) komt maar moeilijk en laat tot stand. Het leven heeft er behoefte aan dat die kleine en spaarzame vonk nu eens hier en dan weer daar zich telkens in andere personen manifesteert, zoals er midden in de nacht behoefte aan een beetje licht is. Want het goede in de menselijke natuur is wel niet veel, maar door dat weinige pleegt toch het geheel gered te worden, (g) Wanneer je aan het leven de filosofie ontleemt, dan ontleem je er de gloeiende vonk aan, het bezielende, het vitale, namelijk datgene wat als enige weet (hoe) te bidden. Zoals wanneer je aan het lichaam de ziel ontleemt, je het lichaam stijf maakt; zoals wanneer je aan de aarde haar vruchten ontleemt, je de aarde kortwiekt; zoals wanneer je aan de dag de zon ontleemt, je de dag uitblust.¹⁵

LITERATUUR

Eennieuwe Engelse vertaling met uitvoerige annotaties op basis van Trapp's Teubner-editie is in voorbereiding. Voor verdere studie verwijs ik naar de volgende publicaties:

E. Zeiler, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* III 2, Leipzig 1923 (5. Aufl.), 219-225.

G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platoniciens eclectique: la prière, la divination, le problème du mal*, Paris 1942

J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyrus und Ailios Aristides*, Stockholm 1973

J. Puiggali, *Études sur les Dialexeis de Maxime de Tyr, conferencier platoniden du IIème siècle*, Lille 1983

NOTEN

1. De door mij gebruikte editie is de zojuist verschenen uitgave door M. B. Trapp, *Maximus Tyrius: Dissertationes*, Stuttgart 1994. Hierin is het tractaat nr 5.

2. Pas in §1d noemt Maximus de naam van koning Midas, maar hij veronderstelt die hier al bekend.

3. Het hier vertaalde woord is ἀνίπτεσθαί, eigenlijk 'in raadsele spreken' ofwel 'aanduiden op een duistere manier'. De term werd veel gebruikt in de context van allegorische exegese (van zowel Homerus als de Bijbel) om aan te geven dat de uit te leggen auteur in schijnbaar eenvoudige taal of verhalen een veel diepere wijsheid verkondigt. De tractaten 10 en 32 van Maximus behandelen de allegorische interpretatie.

4. Ook hier veronderstelt Maximus bekend dat het om de Lydische koning Croesus gaat die pas verderop met name wordt genoemd. Voor het verhaal, dat zich afspeelt rond het midden van de 6de eeuw v. Chr., zie men onder andere Herodotus I 26-94, spec. 53.

5. Om na de twee nu gegeven voorbeelden nog verder te illustreren hoe nutteloos of zelfs gevaarlijk bepaalde gebeden kunnen zijn, citeert Maximus nu een aantal passages uit het werk van degene die hij in §IIIa spottend 'de grootste der dichters' noemt, Homerus, die ook door Plato al niet erg hoog werd aangeslagen als het om religieuze voorstellingen ging.

6. Hier vinden we echo's van wat Plato zegt in *Staat* II 380b, maar het gaat in feite om een motief dat een lange traditie heeft, beginnend bij Xenophanes van Kolophon, namelijk dat bepaalde zaken principieel niet bij god passen, niet *theoprepes* zijn.

7. In de §§IV-VI betoogt Maximus dat onder alle omstandigheden gebed zinloos is, waarmee hij, zoals naderhand blijkt, bedoelt dat het *vraaggebed* zinloos is.

8. Maximus verklaart nu, na te hebben betoogd dat de algemene voorzienigheid (die wordt uitgeoefend zoals een koning een stad of staat regeert) het gebed zinloos maakt, dat datzelfde precies zo geldt voor de bijzondere voorzienigheid (waarin de godheid wél zijn zorg tot individuen uitstrekt).

9. Hier maakt Maximus een woordspeling op de namen van de drie 'schikgodinnen' (Moirai): in 'onaf-

wendbaar,' *atrepton*, op de naam Atropos, in 'toegesponnen,' *epikeklósmenon*, op Klotho, en in 'door het lot gekregen,' *dieilêchos*, op Lachesis.

10. 'Wisselvalligheid' is een vertaling van τύχη bij gebrek aan beter. In de hellenistisch-romeinse tijd was Tyche (= Fortuna) in gepersonifieerde vorm uitgegroeid tot een enigszins vage goddelijke gestalte, waarin negatieve en positieve kanten (de onberekenbare kans, de grillige wisselvalligheid, en de fortuinlijke beschikking) elkaar aanvullen. Uit Maximus' beschrijving van haar zeer grillige karakter wordt overduidelijk dat in zijn visie de negatieve kanten (met name het aspect van de volstreekte willekeur) domineren. Maximus laat overigens de verhouding tussen Tyche en Heimarmene nogal in het vage.

11. De Euripus is de zeestraat tussen Boeotië en het eiland Euboia die reeds in de oudheid berucht was omdat de zeer sterke stroming diverse malen per dag van richting veranderde. Εὐρίπου δίχην ('zoals de Euripus') was een spreekwoordelijke uitdrukking voor onstandvastigheid of grilligheid.

12. 'Kunde' is hier een poging tot weergave van technè. Het gaat daarbij om wat in onze eigen macht ligt. Uiteraard is een gebed om datgene wat wij zelf gemakkelijk kunnen realiseren ook zinloos.

13. Hipponicus was een bijzonder rijke Atheense generaal tijdens de Peloponnesische oorlog; Cleon was een succesvol Atheens politicus tijdens de Peloponnesische oorlog; Meletus was de aanklager van Socrates.

14. Plato, *Staat* 327a.

15. In dit slotgebed tot de Olympische goden, dat allerlei reminiscenties aan de slotpassage van Plato's *Phaedrus* vertoont, laat Maximus zijn hoorders en lezers zien dat hij, Maximus, als een soort nieuwe Socrates, tot die zeldzame categorie van ware filosofen (= vromen) behoort die weten hoe men werkelijk tot de goden moet bidden, namelijk in een waarachtig tweegesprek.

Geverfd haar

Ovidius, Amores I,14

Marietje d'Hane-Scheltema

Vaak heb ik je gezegd: schei uit, je moet je haar niet verven.
En nu is alles weg. Zelfs verven kan niet meer.

Niets groeide zo uitbundig; als het los hing, viel het neer
tot op je heupen - totdat jij het moest bederven.

Het was toch veel te zacht om zo'n behandeling te wagen?
Zacht als geverfde zijde die Chinezen dragen

of als de draad die door de smalle pootjes van een spin
een web vormt in een hoekje van de zoldering.

Het was niet zwart, je haar; goudkleurig blond al evenmin;
van beide geen en toch van allebei wel iets

zoals een hoge ceder in de waterrijke dalen
van Ida's berggebied, als hij zijn bast verliest.

En dan - het was gedwee, liet zich op honderd-één manieren
verplegen. Nee, het heeft je nooit teleurgesteld,

brak ook niet af voor een getande kam of scherpe speld
zodat de kapslavin nooit klappen heeft gekregen.

Vaak mocht ik toezien als Conna werd gekamd, maar nooit
greep zij een haarpin om haar dienaars te wonden.

Soms lag zij 's morgensvroeg nog op haar purperrode sponde
half achterover in en wilde harentooi,

nog onverzorgd. Wat was ze dan toch mooi! Als een Maenade
die ergens languit tussen groene grassen slaapt.

Maar ach, hoe fraai en donzig ook - wat hebben d die haren
niet vreselijk veel folteringen meegemaakt!

Geduldig moesten zij het gloeiendhete ijzer voelen
waarmee een ring van ronde lokken werd gebouwd.

Ik riep dan: Zonde! Zonde om zulk prachtig haar te schroeien,
wees zuinig op je hoofd, jij ijzerharde vrouw!

Stop dat gefolter! dit is toch geen haar om te friseren,
het wijst een schuif speld uit zichzelf de weg wel aan...

Nu is dat dus vergaan, die lokkenweelde die Apollo,
die Bacchus boven eigen haar zou prefereren

en die mij aan dat Venus-schilderij doet denken, waar
zij naakt met natte hand haar haartros uit laat lekken.

Dwaas mens! Wat klaag je over slordige, halfkale plekken
en gooi je met je spiegel in een droef gebaar?

Je ziet jezelf met ogen die het beter zijn gewend;
wat slecht bevalt zolang je aan jezelf blijft denken.

't Is niet door liefdeskruid van een rivale, niet door 't schenken
van valse heksendrank, dat je beschadigd bent,

geen ziekte die je teistert (laat dit woord geen onheil brengen)
geen kwade vloek die zulk dik haar zo heeft gevild:

je lijdt verlies door eigen hand en schuld. Je mengde
dat tovergif toch zelf. Je hebt het zelf gewild.

Gelukkig stuurt Germanie genoeg barbarenhaar
om jou te redden - gift van overwonnen volken.

Maar o, wat zul je blozen, als de pruik van blonde lokken
bewondering gaat oogsten! 't Is maar koopmanswaar

– zo zeg je dan – en wie mij prijst, prijst een soort Lorelei,
al doet haar roem mij terugverlangen naar de mijne...

O help, nu huilt ze bijna, dekt haar ogen met één hand
terwijl er blossen op haar lief gelaat verschijnen.

Het oude haar ligt in haar schoot. Ze staart ernaar, een oogst
die daar niet thuishoort, tot mijn grote spijt. Niet daar.

Maar goed, geen nood, geen tranen. Het verlies vraagt op z'n hoogst
een beetje tijd. Straks draag je weer je eigen haar.

'De bronzen van Brindisi'

De vondst van een antieke scheepslading in Italiaans kustwater

Martina Borghmans

Na de spectaculaire ontdekkingen omstreeks de jaren zeventig op de zeebodem van Zuid-Italië, de fameuze bronzen van Riace en de lading van het antieke scheepswrak gevonden bij Porticello¹, is in de zomer van 1992 in de buurt van Brindisi (Apulië) wederom een scheepslading van een antiek schip ontdekt. De vondst werd gedaan ter hoogte van Punta del Serrone, gelegen op ongeveer twee mijl ten noordwesten van de zeehaven van Brindisi. De lading bestond uit tientallen fragmenten van bronzen beelden daterend uit de 2de eeuw v.Chr. tot de 4de eeuw n.Chr.

Reeds in 1972 hadden amateurduikers op ongeveer dezelfde plaats de voet van een bronzen beeld opgedoken, die opviel door zijn hoge kwaliteit en uitzonderlijke afmeting. Daar men begreep dat het vermoedelijk niet een geïsoleerde vondst betrof, werd er gedurende enige tijd systematisch onderzoek verricht in een poging het beeld te vinden waarvan de voet onderdeel moet hebben uitgemaakt. Maar elke poging bleek vergeefs en bovendien hadden de vinders verzuimd de exacte lokatie van de vondst te markeren.

Twintig jaar later echter, in juli 1992, toen de plaatselijke politiechef vergezeld van enkele duikers te water was gegaan bij Punta del Serrone, werd nog een bronzen voet gevonden, ditmaal van natuurlijke grootte. Deze keer had men meer geluk: niet alleen bleek het mogelijk de precieze vindplaats van de eerste vondst vast te stellen, maar tevens kwamen, op ongeveer 400 m uit de kust, andere fragmenten van

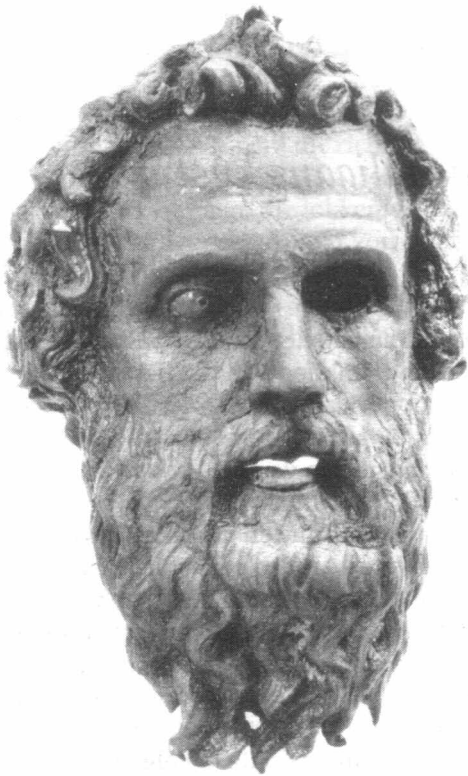
sculpturen aan het licht. Ze bevonden zich op circa 15 m diepte in een betrekkelijk klein oppervlak van zo'n 15 x 10 m. Tussen 30 juli en 1 augustus 1992 werden onder auspiciën van het Provinciale Museum te Brindisi, de Archeologische Dienst van Apulië en de Dienst voor Onderwater-Archeologie enkele fragmenten die onder het zand zichtbaar waren, geborgen. Deze dienden als vaste punten aan de hand waarvan de overige vondsten successievelijk in kaart konden worden gebracht.

In afwachting van de te volgen onderzoeksstrategie werden de reeds geborgen vondsten voorlopig opgeslagen in de kazerne van de Carabinieri te Brindisi en werd het Centrale Instituut voor Restauratie ingeschakeld om zorg te dragen voor de eerste fasen van conservering. De echte opgravingscampagne duurde van 6 augustus tot 2 september 1992.

De twee best geconserveerde sculpturen werden direct overgebracht naar Florence, waar grote expertise op het gebied van conservering en restauratie is opgebouwd, en de andere vondsten kregen een eerste behandeling in het in allerijl ingerichte laboratorium in de buurt van het Provinciale Museum te Brindisi.

Het leeuwedeel van de vondst bestaat, als gezegd, uit stukken van bronzen beelden. Afgezien van de omvang wekt het fragmentarische karakter alsmede de grote heterogeniteit in type en chronologie van de vondst grote verbazing.

In afwachting van een analyse van het materiaal, die in nauw verband staat met



Afb. 1.



Afb. 2.

de voortgang van de restauratie, is het evenwel mogelijk op basis van de best geconserveerde fragmenten enige voorlopige beschouwingen te wijden aan stilistische en chronologische aspecten alsmede aan de aard van de vondst.

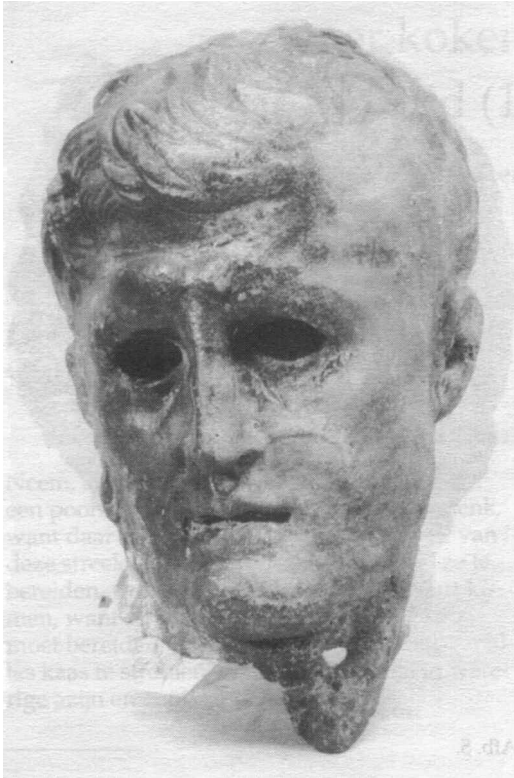
De twee fragmenten die zeker vanuit stilistisch oogpunt, maar waarschijnlijk ook met betrekking tot de absolute chronologie als het oudst kunnen worden aangemerkt, zijn koppen van twee bebaarde personen. De eerste (afb. 1), sluit aan bij het type van 'de zittende filosoof, een reeds in de 4de eeuw v.Chr. wijd verbreid type. De tweede kop (afb. 2) dateert, evenals de eerste, uit de laat-klassieke of vroeg-hellenistische periode. Hoewel het brons van dit fragment zeer is aangetast, lijkt er volgens de onderzoekers toch een suggestieve intensiteit vanuit te gaan – onder andere door het gebruik van verschillende materialen, bij-

voorbeeld voor de (verloren gegane) ogen, en door het kleurverschil tussen de lippen en het gelaat –, dat karakteristiek is voor deze periode.

Een derde mannenkop (afb. 3) is te dateren in de 2de/1ste eeuw v.Chr., de periode van het laat-hellenisme. De iets geopende mond en de licht pathetische blik herinneren aan bijvoorbeeld beelden van Skopas.

Uit het begin van de keizertijd dateert een vierde mannenkop (afb. 4). Deze is als enige niet afgeslagen bij de hals, maar lijkt in een houder van, vermoedelijk, marmer geplaatst te zijn geweest. Naar alle waarschijnlijkheid hebben we hier te maken met een buste van een vertegenwoordiger uit het ju Hsch-Claudische huis, wellicht Germamcus (15 v.Chr.–19 n.Chr.), of – en dat lijkt meer aannemelijk – de jonge Tiberius (42 v.Chr.–37 n.Chr.).

De enige twee portretten van vrouwen



Afb. 2.

stammen waarschijnlijk uit dezelfde periode. Van beide is met name het haar zeer wa[^]id-[^]weergegeven (zie atb. 5). Een voorlopige veronderstelling van de onderzoekers luidt dat hier wellicht sprake is van één en dezelfde vrouw, afgebeeld op verschillende leeftijden. Zij constateerden namelijk onmiskenbare overeenkomsten met enkele portretten van Faustina, de vrouw van Marcus Aurelius (gestorven in 175 n.Chr.), op jeugdige en op latere leeftijd.

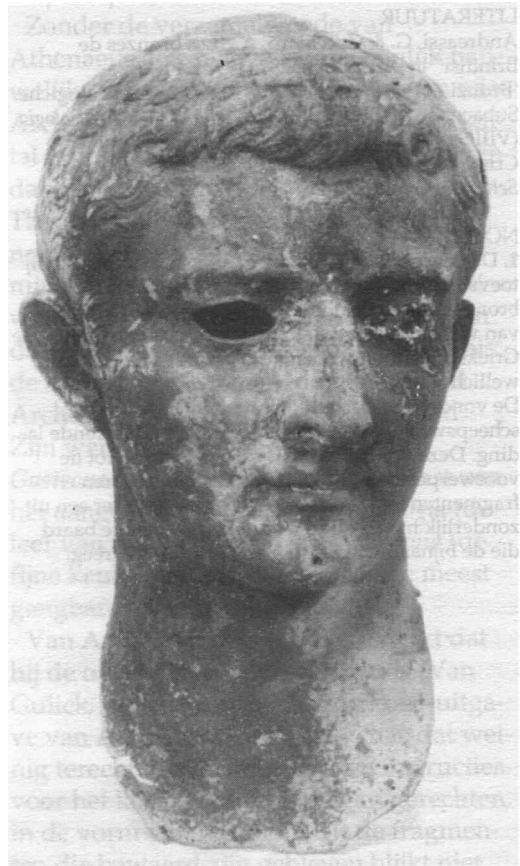
Een laatste mannenkop, hoewel sterk beschadigd, doet op grond van de nog zichtbare gelaatstrekken enigszins denken aan keizer Commodus of Caracalla, die regeerden van 180-192 n.Chr., respectievelijk 211-217 n.Chr.

Het zeer diverse beeld dat spreekt uit de aard van de lading leidt tot een hypothese die voorsnog te ontcrachten noch te be-

wijzen is. Het is immers moeilijk denkbaar dat de lading, gezien het fragmentarisdie karakter, te beschouwen is als de aankoop van een kunstliehebber. Evenmin is aantoonbaar dat de sculpturen met geweld zijn vernield in tijd van oorlog of bij een rooftocht.

Men is het er voor het moment dan ook over eens dat het gaat om materiaal, bestemd voor hergebruik. Omsmelting van waardevolle metalen kwam vaker voor in tijden van economische malaise, bijvoorbeeld in de 3de/4de eeuw n.Chr. Ook de bronzen fragmenten uit de vondst van Porticello, waar in het begin naar verwezen is, moeten vermoedelijk tegen deze achtergrond worden gezien.

Mogelijk is de lading vlak voor de kust van Brindisi bij storm overboord gegooid.



Afb. 4.

Van het schip zelf is helaas geen spoor teruggevonden. Toch zijn er redenen om aan te nemen dat het koers zette naar Brindisi, aangezien literaire en archeologische bronnen uit de late oudheid tal van gegevens leveren omtrent de voortdurende economische vitaliteit van deze belangrijke havenplaats.

Voor meer concrete gegevens is het wachten op verdere onderzoeksresultaten. Duidelijk is dat deze scheepsvracht een opzienbarende ontdekking is die mogelijk-kerwijs de verslechterde economische situatie in de latere oudheid reflecteert. Intussen is te hopen dat onder druk van de toenemende belangstelling voor de duiksport en de onderwater-archeologie de zee in de nabije toekomst meer van haar zorgvuldig bewaarde geheimen zal prijsgeven.

LITERATUUR

Andreassi, G. & Cocchiari, A., 'Les bronzes de Brindisi' in: *Archeologia* 289 (1993), 40-47.
'Bronzi di Punta del Serrone, Ricerche Archeologiche Subacquee a Brindisi 1992' in: *Bollettino di Archeologia* (VIII Settimana per i beni culturali e ambientali).
Cristofani, M & Giansanti, G., 'Facce di bronzo' in: *Sette. Corriere della Sera* (suppl.) 34 (1993), 30-40.

NOOT

1. De zogenaamde bronzen van Riace zijn in 1972 bij toeval in zee gevonden. Het zijn twee levensgrote bronzen standbeelden uit de 5de eeuw v.Chr., waarvan wordt vermoed dat ze door één van de beroemde Griekse beeldhouwers uit die periode zijn gemaakt, wellicht Phidias.

De vondst van Porticello bestaat uit een Grieks scheepswrak en een gedeelte van de bijbehorende lading. Deze vondst werd in 1969 gedaan en tot de voorwerpen behoorden onder andere amforen en fragmenten van bronzen beelden, waaronder een uitzonderlijk mooie oude-mannekop met lange baard die de bijnaam 'de filosoof van Porticello' kreeg.



Afb. 5.

Over koken en kookboeken in de Oudheid (1)

Heleen Sancisi-Weerdenburg

De Griekse wereld: Arcestratus en Chrysippus

Neem, als je naar Milete komt, uit de Gaeson een poon, en een zeebaars, zo'n godsgeschenk, want daar zijn ze de beste, zo is de natuur van deze streek ... maar laat, als je bezig bent ze te bereiden, geen Siciliër of Italiër in de buurt komen, want zij snappen niet hoe je goede vis moet bereiden, maar bederven het door over alles kaas te strooien en het te dompelen in waterige azijn en gepikkelde silphium.

Dit advies komt van Arcestratus van Gela (of van Syracuse, cf. Athenaeus I 5e), een tijdgenoot van Aristoteles en auteur van een lang gedicht in hexameters, dat als een soort gastronomische Baedeker kan worden beschouwd. Het gedicht zelf is niet bewaard gebleven, maar fragmenten ervan zijn te vinden in het werk van Athenaeus, die in de 2de eeuw n.Chr. vrijwel de complete literatuur van de Oudheid moet hebben uitgekamd op zoek naar vermeldingen van voedsel, drank en bijbehorende eetgewoonten. Athenaeus heeft zijn werk, de *Deipnosophistae*, gerangschikt als een soort 'tafelconversatie', een gesprek tussen disgenoten. Het tafelgesprek is een goede vorm om allerlei disparate (w)etenswaardigheden bijeen te brengen: sociale kout aan tafel kan immers alle kanten op zwermen. Dat doet Athenaeus' werk ook: het is een citatennest voor tal van werken uit allerlei genres die nu verloren zijn gegaan. Het vormt veelal een belangrijke bron voor de uitgave van fragmentedities. Als com-

pleet werk wordt het zelden gelezen. Het is ook maar de vraag of het ooit als lectuur was bedoeld. Het is eerder waarschijnlijk dat het een met moderne citatenboeken vergelijkbare functie had. Wie uitgenodigd was voor een maaltijd die moeizaam zou kunnen verlopen of waarbij het belangrijk was een goede en erudiete indruk te maken, kon tevoren stof tot conversatie in de *Deipnosophistae* vinden.

Zonder de verzamelwoede van Athenaeus zouden we waarschijnlijk nauwelijks enige notie hebben gehad van wie Arcestratus was. Nu hebben we een aantal fragmenten van zijn gedicht; we weten dat hij ook wel de Hesiodus of de Theognis van de lekkerbekken werd genoemd (Athenaeus VII 310a), dat hij iets minder vleiend als 'de filosoof-gourmet' werd aangeduid (Athenaeus VII 312f) en dat hij een soort volgelingen bezat die als de *hoi peri Arcestraton*, 'de lieden rond Arcestratus' konden worden betiteld. Zijn werk wordt aangeduid als de *Gastronomia*, de *Hêdupatheia* (de kunst van het aangename leven), de *Deipnologia* (de leer van het dineren), of de *Opsopoiia* (de fijne keuken). De *Hêdupatheia* is de meest gangbare van deze titels.

Van Arcestratus is wel opgemerkt dat hij de oudste kookboekschrijver is (Van Gulick, in de Inleiding van de Loeb-uitgave van Athenaeus, p. viii). Toch is dat weinig terecht. Kookboeken geven instructies voor het koken en bereiden van gerechten, in de vorm van recepten. Uit de fragmenten die bewaard zijn gebleven blijkt niet dat het Arcestratus' bedoeling was over

te brengen hoe iets klaargemaakt moest worden. Kennelijk vielen de praktische kanten van de bereiding buiten zijn gezichtskring; daar had je personeel voor. De *Hêdupatheia* was meer een gids voor de gastronom. Er komt weleens een opsomming in voor van de gebruikte ingrediënten, maar de benadering is eerder dan op gebruik door koks, op de voedselconsument gericht, in de trant van onze reis- en hotelgidsen. Het lijkt waarschijnlijker dat Archestratus' inventarisatie een geleerdenindeling van voedselgewoonten was, zoals ook uit de vergelijking met Hesiodus en uit de kwalificatie filosoof-gastronom kan worden afgeleid. De beginregel van zijn gedicht: 'Ik geef een uiteenzetting van onderzoek (*historiês epideigma*) aan geheel Hellas' (Athenaeus I 5e) lijkt dat te bevestigen. We kunnen Archestratus' gedicht ook zien als een vorm van culinair imperialisme: de oogst van de wereld ligt economisch gezien binnen het bereik van de gourmet. Dat verschijnsel is niet uniek voor de Griekse wereld van de vierde eeuw: hoe de keuken de verhoudingen van dominantie van de ene groep over de andere weerspiegelt kunnen we ook in onze supermarkten zien. Luxe voedsel is beschikbaar voor onze tafels dank zij goedkope arbeidskrachten in minder ontwikkelde landen.

Als bron voor eetgewoonten in de antieke wereld zijn Archestratus' fragmenten zeer interessant: in het bovenaangehaalde citaat wordt de Siciliërs en Italiërs verweeten kaas over vis te strooien. Kaas bederft de goede kwaliteit van de vis. Nu is in de klassieke Italiaanse keuken de combinatie van kaas en vis absoluut taboe: Parmezaanse kaas hoort bij ieder pasta-recept, behalve bij pasta met vissaus. Ik heb een Italiaanse restauranthoudster eens horen zeggen dat ze gasten die om Parmezaanse kaas op haar beroemde *risotto alla marinara* vroegen, haar zaak uitstuurde. Of ze dat ook echt deed, is niet bekend. De bewoners van het schiereiland

hielden er kennelijk in Archestratus' tijd nog andere ideeën op na, die afweken van de meer verfijnde Griekse noties. Voor de antieke gastronomische auteur is de combinatie kaas bij vis in ieder geval taboe. De mogelijke achtergrond van dit taboe kan in het contrast tussen twee ecosystemen worden gezocht. Kaas wordt door veehouders gemaakt, die veelal in heuvelachtig gebied wonen. Dat is een andere keuken dan die van vissers aan de kust.

In de sfeer van geleerde tractaten valt ook een uitvoerige verhandeling over het maken van brood (*Artopoiikon*) door Chrysippus van Tyana die in de 1ste eeuw n.Chr. leefde. Al weer is het Athenaeus die dit werk aan de vergetelheid heeft ontrukkt en er uitvoerig uit citeert. Als je wilt weten hoe je brood moest *maken* kwam je aan de hand van Chrysippus' gegevens meestal minder goed uit. Het perspectief van zijn mededelingen is dat van de gebruiker, niet dat van de bereider. 'De Grieken hebben een brood dat 'zacht' wordt genoemd en dat met een beetje melk en olie en voldoende zout wordt gemaakt. Dat brood wordt 'Cappadocisch' genoemd omdat voornamelijk in Cappadocië 'zacht' brood wordt gemaakt. Zulk brood wordt door de Syriërs *lachma* genoemd en in Syrië wordt het als zeer nuttig gewaardeerd omdat heigegeten wordt als het nog warm is' (Athenaeus III 113b). De *Artopoiikon* van Chrysippus leek waarschijnlijk meer op een verklarend woordenboek en op een inventarisatie van merkwaardige broodgewoonten dan op een kookboek, hoewel hier en daar wel aanduidingen van de bereiding gegeven worden.

Athenaeus geeft overigens wel namen van auteurs en titels die op het bestaan van kookboeken in de Griekse wereld zouden kunnen wijzen, zo bij voorbeeld de *Mageirikê didaskalia* (Kookinstructies) van Parmenon van Rhodos, Phylotimos' *Opsartutikon* (Kookkunst; Athenaeus VII 308f), Heracleides' werk met dezelfde naam (III 105e), Epainetus die ook over

kookkunst schreef (IX 387d); voorts Glaucus van Locris, Mithaecus, Dionysius, en de beide Heracleides' van Syracuse en Agis, en nog een Dionysius, Hegesippus, Erasistratus, Euthydemus, Crito, Stephanus, Archytas, Acesius, Acesias, Diodes, en Philistion. Dat is, zo voegt Athenaeus aan deze opsomming toe (XII 516e), de gehele lijst van schrijvers van kookboeken die hij kent. Al teveel zekerheid dat al deze werken kookboeken in onze zin van het woord waren, kan hier niet? aan worden ontleend, gezien het feit dat ook Arcestratus' gedicht wel als *Opsopoiia* werd aangeduid. Het enige dat met zekerheid op het bestaan van een kookboek wijst is een papyrusfragment (P.Heidelberg 1701 a.b.c). Ondanks de gehavende staat van de papyrus zijn er duidelijk recepten op te lezen, compleet met hoeveelheden en instructies voor de bereiding. Vlees in het zuur, *laganophakê* (een soort linzensoep) en twee recepten voor lever zijn te herkennen. Het recept voor de *laganophakê* lijkt op een door Athenaeus overgeleverd recept (XIV 663e) voor een zeer welgevulde soep met gevogelte en groente, waarin *laganon* wordt verkruid. *Laganon* is een soort plat brood, waaraan het op de papyrus genoemde gerecht zijn naam mede dankt. Athenaeus heeft dit gegeven uit het werk van Artemidorus van Tarsus, die een Kookwoordenboek (*Glôttai opsartutikai*) heeft samengesteld en de beschrijving geeft onder het kopje *mattyê*, een verzamelnaam voor welgevulde rijke gerechten.

De Romeinen: Cato en Apicius

Het is opmerkelijk dat we helemaal aan het begin van de Latijnse literatuur onmiddellijk recepten vinden, ook al is het werk waarin we ze aantreffen dan niet echt een kookboek te noemen. De *Agricultura* is het oudst bewaard gebleven Latijnse proza. De auteur is Marcus Porcius Cato, ook wel de oudere Cato genoemd (234-149 v.Chr.), dezelfde die regelmatig in de senaat mee-

deelde dat Carthago verwoest irioesf worden en wiens hang naar traditionele waarden en ouderwetse soberheid bijna spreekwoordelijk was. De *Agricultura* is een instructieboek voor de landbouw en bevat allerlei nuttige en concrete gegevens over wat en waar aangeplant moet worden, hoe het werk moet worden ingedeeld en verdeeld, wat voor instrumentarium je daarbij nodig hebt, alsook voorschriften voor het bewaren van de oogst. In dat kader passen ook de recepten in de capita 74 tot 88. Het zijn geen verkenningen in een luxe wereld zoals de Griekse tractaten over koken en kookkunst. Cato's recepten lichten toe hoe het alledaagse of het traditionele voedsel bereid moet worden. Tussen die recepten treffen we ook instructies aan voor de bereiding van geneesmiddelen en voorschriften voor het op juiste wijze klaarmaken van offergerechten.

Cato's werk is bekritiseerd om de ogenschijnlijk rommelige opzet en het gebrek aan overzichtelijkheid. Dat is wel enigszins terecht maar doet weinig af aan het unieke karakter van het document. Cato heeft hier opgeschreven wat eigenlijk zelden wordt opgeschreven. De praktijken die Cato op een rijtje zet, zijn namelijk de werkwijzen die doorgaans mondeling en door aanschouwelijk voordoen worden overgedragen en aangeleerd. Hoe er geplant, gezaaid en gesnoeid moet worden en hoe er traditioneel voedsel bereid moet worden is sneller en eenvoudiger te leren van iemand die het voordoet dan uit een boekje of geschrift. Voor het koken van aardappelen zullen de ouderen onder ons waarschijnlijk geen kookboek raadplegen. Dat hebben we geleerd van het zien doen. Mogelijk zal de jongste generatie die opgegroeid is aan tafel in de wereldkeuken waarvan de traditionele Hollandse gekookte aardappel niet langer het hoofdbestanddeel en voornaamste symbool is, daar wel een kookboek bij nodig hebben. Zo kan de situatie in Cato's tijd ook worden gezien: de Romeinse traditie kwam in

contact met meer kosmopolitische Griekse eetgewoonten. Cato's verzet tegen dat soort luxe is welbekend: hij zou ooit verontwaardigd hebben uitgeroepen dat 'sommige lieden buitenlandse luxe in Rome hadden ingevoerd en voor een krat Pontische gerookte vis wel driehonderd drachmen hadden betaald' (Athenaeus VI 275a, Polybius 31,24). Het is opmerkelijk dat Cato in zijn receptuur een aantal termen van evident Griekse herkomst gebruikt, zoals depersere voor kneden (Gr. *depserein*).

De bedreiging van de ouderwetse Romeinse soberheid door Griekse weelde-zucht is waarschijnlijk niet het enige motief geweest voor deze schriftelijke vastlegging van gebruiken die doorgaans in een mondelinge traditie worden overgedragen. Het heeft ongetwijfeld ook te maken met de schaalvergroting van de Italische landbouw in de 2de eeuw v.Chr. Boerenbedrijven waren niet langer kleinschalige eenheden waar zoons het systeem van hun vader leerden. Senatoren en andere welgestelde Romeinen hadden geleidelijk aan over geheel Italië bezittingen gekregen. Die bezittingen konden daarom niet altijd rechtstreeks door de eigenaar zelf worden bestuurd. Dat verklaart de behoefte aan geschreven instructies: de persoonlijke informatiebron was vaak onbereikbaar of niet beschikbaar.

Cato was uiteraard niet bij machte de vooruitgang of het onontkoombare tegen te houden. De Griekse cultuur beïnvloedde de Romeinse traditie diepgaand. Ook op het terrein van het voedsel en de eetgewoonten. Het enige uit de Oudheid bewaard gebleven kookboek is daar een voorbeeld van. Het staat op naam van Apicius. Over de identiteit van deze Apidus heeft geruime tijd twijfel bestaan. Athenaeus vermeldt in ieder geval twee lieden van deze naam: een zeer rijke lekkerbek uit de tijd van Tiberius, die zijn naam zou hebben gegeven aan tal van koken (I 7a; XIV 647c) en een gelijknamig

personage uit de tijd van Trajanus die het zou hebben klaargespeeld om de keizer toen hij in Parthië was verse oesters te bezorgen. Hoewel dat vele dagreizen van zee was, zorgde de knappe verpakkingswijze ervoor dat ze vers bleven, aldus Athenaeus (I 7d). Tegenwoordig is men het er wel over eens dat wat wij nu als Apidus' kookboek kennen teruggaat op een receptenverzameling van de beroemde lekkerbek uit de tijd van Tiberius, die, toen hij in de meest letterlijke betekenis van het woord zijn kolossale fortuin had opgesoupeerd, zelfmoord pleegde omdat er niet voldoende geld meer over was om verder van het leven te genieten (voor Apicius zie Plinius *NH* X 133; Tacitus *Ann.* I 4; Seneca *ad Helviam* X 8-10 geeft het verhaal van zijn zelfmoord in moralistische geuren en kleuren). Wat er over was op dat moment, was ongeveer een miljoen sestertiën.¹ Apicius was dus nog niet op het punt aangekomen waarop hij zijn laatste cent had versnoept.

Uitvoerig onderzoek in deze eeuw heeft tot de conclusie geleid dat Apicius' recepten weliswaar een belangrijk bestanddeel vormen van het gehele kookboek,² maar dat de rest een compilatie uit een latere periode is. Van de Apicius uit de 1ste eeuw zijn twee titels bekend: een algemeen kookboek en een dat over sauzen ging. Beide boeken zijn in het huidige werk samengebracht. Een aantal recepten draagt bovendien namen van personen die na Apicius leefden, als bijvoorbeeld de keizers Vitellius (V iii 5, 9; VIII viii 7), Trajanus (VIII vii 16), Commodus (V iv 4), Julianus (V i 1).³ Er zijn ook overduidelijke sporen waar te nemen van recepten die niet uit een luxe kookboek traditie komen, maar te herleiden zijn tot de traditie van recepten in landbouwtractaten of tot de medisch-diëtistische geschriften. De (anonieme) bewerker van Apicius' kookboeken had kennelijk de behoefte de weelderige gerechten van Apicius te combineren met wat simpelere die binnen het bereik van

een gemiddeld huishouden vielen. Een aardig voorbeeld van deze combinaties is bijvoorbeeld het recept voor de *Patina Apiciana* (IV ii 14) dat gevolgd wordt door een simpeler variant die *Patina cotidiana* (IV ii 15) wordt genoemd. Waarschijnlijk was door bijschrijvingen in de marge bij het opnieuw overschrijven ook ongemerkt het een en ander in de tekst zelf terecht gekomen.⁴

Het meest opmerkelijk is echter het taalgebruik van het gehele boek. Van een schrijver uit de 1ste eeuw als Apicius zou men de een of andere vorm van klassiek Latijn mogen verwachten. Hoe dat eruit ziet in een werk met praktische voorschriften is te zien aan Columella's tractaat over de landbouw, dat ook concrete instructies bevat, en geschreven is in elegant Latijn. De stijl van Apicius' *De Re Coquinaria* daarentegen is het best te omschrijven als overeenkomend met de gangbare omgangs- of Spreektaal. Die volkstaal is herkenbaar in alle recepten, ook in de gerechten die vrijwel zeker op Apicius' oorspronkelijke werk teruggaan, zoals het hierboven genoemde recept IV ii 14, maar zijn bij voorbeeld in TV ii 15 - een minder kostbare variant van hetzelfde recept - talrijker aanwezig.⁵ De compiler, die door de geleerden doorgaans in de 4de eeuw n.Chr. gesitueerd wordt, heeft dus niet alleen recepten uit verschillende bronnen samengevoegd, hij heeft ook het geheel met de saus van zijn eigen stijl overdekt.

Het is goed mogelijk dat er meer van dit 900rt verzamelingen, in inhoud en samenstelling uiteenlopende kookboeken, circuleerden. Auteursrecht en woordelijk citeren waren nog geen gangbare begrippen in de Oudheid. Waarschijnlijk heeft de vierde

eeuwse schrijver aan wie wij onze versie van Apicius te danken hebben, ook zelf al gebruik gemaakt van een oudere compilatie,⁶ waarin Apicius' beide boeken, het boek over sauzen en het eigenlijke kookboek, al waren samengevoegd.

Om de zaak niet verder te compliceren kunnen we dit werk als Apicius' kookboek blijven aanduiden. Het meest interessante gegeven is dat de twee tradities, die van registratie van het 'culinaire' gebeuren, van herkomst Grieks, en die van voorschriften voor het traditionele koken, een voornamelijk Romeinse praktijk, hier bijeen zijn gebracht. Het resultaat is niet bedoeld voor beginners. Hoeveelheden van ingrediënten worden vaak onvermeld gelaten en de benodigde bestanddelen worden doorgaans opgenoemd zonder nadere toelichting hoe ze moeten worden gebruikt. Het is meer een handboek voor beroepskoks dan een gids voor de Romeinse keuken voor niet-ingewijden. Dat verklaart waarom het voor in voedsel en voedingsgewoonten geïnteresseerden vaak zo moeilijk is te achterhalen hoe Romeinse gerechten klaar werden gemaakt, en hoe ze smaakten.

NOTEN:

1. Ter vergelijking: dat is een kwart van het zware tribut dat Caesar Gallië als jaarlijkse schatting oplegde, zie J.-N. Robert, *Les plaisirs à Rome*, Paris 1983: 119.
2. Het aandeel oorspronkelijke Apiciana wordt bij voorbeeld door Flower en Rosenbaum op drie-vijfde van het huidige werk geschat (*The Roman Cookery Book. A critical translation of The art of cooking by Apicius*, London 1958, p. 13).
3. Voor een uitvoerige lijst zie E. Brandt, *Untersuchungen zum römischen Kochbuche* (Philologus Suppl. IX,iii), Leipzig 1927, p.91ff.
4. Zie J. Aüdré, *Apicius. L'art culinaire*. Paris 1974, p.xii
5. zie Brandt, o.c. p.21.
6. Zie Flower en Rosenbaum o.c. p.13.

Viermaal Horatius

Rik Deweerdt

Roodhaar (*Oden 1,5*)

Wie is die slanke jongen die druipend van geurige olie
jou, Pyrrha, tegen zich aandrukt tussen de duizenden rozen
diep in een lieflijk prieel
én voor wie jij je volblonde haar vlecht, eenvoudig

en zo elegant? Ach, hoe vaak zal hij nog om je ontrouw en om
de tegenwerking wenen der goden, en over de stormen
op zee en de donkere wolken
verwonderd zijn, hij die nog altijd niets weet,

die nu nog naïef geniet van je gouden verschijning, verwacht
dat je altijd van hem zult zijn, altijd aardig voor hem die niet weet
hoe bedrieglijk een briesje kan zijn.
Arme jongens, voor wie je stralende schoonheid

een raadsel is: ik liet op een bord aan een tempelmuur schrijven
dat ik mijn kletsnatte kleren daar op heb gehangen en dat
ik z'als dank voor mijn redding wijd
aan de god die machtig de zeeën regeert.

Pluk de dag (*Oden I, 11*)

Zoek niet uit ('t is hoogst ongepast) welk einde de goden voor jou,
dwaze meid, welk voor mij hebben voorbestemd, en zoek geen antwoord in oosterse
horoscopen. Veel beter is 't al wat komt te aanvaarden!
Of Jupiter ons nog meer winters gunt of als laatste de winter
die nu de Tyrreense Zee te pletter laat slaan op de klippen:
wees wijs, drink een wijntje en weet dat je tijd hier beperkt is; zet
in je plannen voor later het mes. Wij praten en weg vlucht afgunstig
de tijd: pluk de dag, vertrouw zo min mogelijk op die van morgen.

Aan de bron van Bandusia (*Oden III,13*)

Bron van Bandusia, jij schittert meer dan het klaarste kristal,
de heerlijkste wijn mag men plengen in jou en bloemen in overvloed.
Morgen krijg je een bokje
dat op zijn voorhoofd zijn eerste horens

net zwellen voelt: voorboden zijn het van bronst en van strijd met rivalen.
Vergeefs, want het zal jouw ijskoude waterloop kleuren met
het rood van zijn bloed, dit jong
uit een vruchtbare kudde dartele dieren.

De benauwende hitte der hondsdagen kan bij jou niet geraken,
jij biedt je lieflijke koelte aan ossen die moe van het ploegen zijn
aan, en ook aan schapen
die ongebonden overal rondlopen.

Ooit word ook jij één van die wereldberoemde bronnen,
doordat ik de steeneik bezing die geworteld staat in jouw roteige
grot, waaruit klaar jouw water
naar beneden komt geklaterd.

Mijn Vader (*Satiren I, 6, 68-88*)

Als niemand met recht mij hebzucht en gierigheid, liederlijkheid
ten laste zal leggen en als ik rechtschapen ben, niemand benadeel
– om mezelf eens te complimenteren –, als vrienden me liefhebben,
dan is dat dankzij mijn vader: arm op zijn schraal lapje grond levend
wou hij me toch niet op school doen bij Flavius, waar de belangrijke
kinderen, zoons van belangrijke onderofficieren
school liepen met aan hun schouder hun schrijfplank en rekendoos en,
op de eerste van iedere maand, acht koperen muntjes, hun schoolgeld.
Nee, hij durfde zijn jongen naar Rome te brengen, om hem
er vakken te laten leren die elke senator en ridder
er zijn zonen leren laat. Had men mijn kleren en volgslaven – net
als bij groot volk – gezien, dan zou men geloofd kunnen hebben dat die
aanzienlijke uitgaven voortkwamen uit een familievermogen.
Hijzelf was mijn helemaal niet te verleiden bewaker, in al
mijn lessen aanwezig. Wat moet ik nog meer zeggen? Hij heeft mijn kuisheid,
de parel aan de kroon van de deugd, niet alleen tegen elke
gemeenheid beschermd, maar ook tegen elke verdenking daarvan.
Ook was hij niet bang voor 't verwijt dat ik later als afslager of
als ontvanger, wat hij was, niet veel zou verdienen; ikzelf had daarover
ook niet geklaagd; maar nu ben ik hem voor de goede opvoeding
die hij me gaf des te meer lof verschuldigd en des te meer dank.