

HERMENEVS

9^e JAARGANG, AFL. 10 — 15 JUNI 1937

De keus van een schone, Keizerlijke Bruid

Een wonderlijk verhaal, door schrijvers uit de 19^e eeuw tot onderwerp van een novelle of van een drama gekozen¹ en daardoor meer bekend gemaakt, leert ons hoe men in Byzantium menigmaal een bruid liet kiezen door een jonge keizer. Het luidt als volgt: „Theophilus (829—843) had uit te maken welk meisje int de grote schare van uit het gehele Rijk bijeengebrachte schonen hij tot zijn gemalin wilde verheffen. Een gouden appel² wenste hij aan de schoonste die hij zag, aan Kasia, als tolk van zijn gevoelens aan te bieden, maar vooraf sprak hij tot haar: „Door een vrouw is het kwaad binnengestroomd”, waarop het meisje onmiddellijk antwoordde: „Maar ook is door een vrouw het beste ontsproten”³. Toen geschiedde wat voor mij het enig waarschijnlijke is van het gehele geval: de man werd boos omdat een vrouw, zijn aanstaande echtgenote, zijn plompheid beantwoordde met een snedig gezegde.

Daarom gaf hij de appel aan een ander mooi meisje, Theodora, naar 't scheen minder gevat, gemakkelijker te overheersen, —wat hem niet meeviel toen zij getrouwd waren.

Drie Byzantijnse geschiedschrijvers hebben dit verhaal overgeleverd op de bedenkelijk gelijksoortige wijze, die veelal herkomst uit een zelfde, reeds troebele, bron verraadt. Men hield het echter voor waar. Dat deed zelfs Krumbacher, die het leven en de gedichten van Kasia, een begaafde non, in een uitvoerige studie heeft behandeld.⁴ In 1910 heeft echter Psichari in een even geleerd en veelzijdig betoog aangetoond dat wij te doen hebben met een tendentius vertelsel, gericht tegen Keizer Theophilus, een ikonoklast

¹ H. Lingg, *Byzantinische Novellen*, Leipzig, Reclam. 1897. Deze novelle stelt te leur. Een Griekse novelle (1893) en een paar Griekse toneelstukken zijn mij alleen van naam bekend.

² De appel was een symbool van de leefde. Zie b.v. Bergk, *Poetae lyrici graeci II*, blz. 299 of Vergilius (Buc. III, 64): Malo me Galatea petit, lasciva puella.

³ Theophilus bedoelde Eva, het meisje de H. Maagd.

⁴ In de *Sitzungsber. d. kön. Bayer. Akad. d. Wissensch.*, 1897, blz. 305—369.

of „vijand van de verering der beelden”, terwijl Kasia en Theodora die verering wilden handhaven en bevorderen.¹

Historisch is alleen het ons zonderling toeschijnende bijeenroepen der huwelijkskandidaten. In de achtste en negende eeuw was, volgens de grote Byzantinist J. B. Bury, een Bride-show een vaak gebruikt middel om aan een jonge Oost-Romeinse vorst een bruid te verschaffen. Boodschappers werden naar de verschillende delen van het Rijk gezonden om meisjes uit te nodigen, die Haarlichaam en geest waard schenen de keizerlijke troon te delen. Die gezanten moesten de kandidaten keuren naar bepaalde eisen van schoonheid; wie niet aan vastgestelde afmetingen van hoofd en voet voldeed, kon niet in aanmerking komen². Zo was het huwelijk voorbereid van Konstantijn VI (780—797), van Staurakios (811), van Michael III (842—867) en van Leo VI (886—912). Bury heeft zijn oordeel kunnen staven door citaten van Byzantijnse schrijvers en Russische commentatoren.³ Gevoelt men niettemin nog twijfel bij de getuigenis van al deze teksten, dan overwege men de volgende passage uit Gibbon's *Decline and Fall of the Roman Empire* (Hoofdst. XI/VIII; deel V, blz. 211 van de door Bury bezorgde en geannoteerde uitgave): “The Russians, who have borrowed from the Greeks the greatest part of their civil and ecclesiastical policy, preserved till the last century 4 a singular institution in the marriage of the Czar. They collected, not the virgins of every rank and of every province, a vain and romantic idea, but the daughters of the principal nobles, who awaited in the palace the choice of their sovereign. It is affirmed that a similar method was adopted in the nuptials of Theophilus (821)”.

Mits men de woorden „naar de verschillende delen van het Rijk”,

¹ Psichari, *Cassia et la pomme d'or*, in *Annuaire de l'Ec.prat. d. Hautes Etudes* van 1910—1911, blz. 5—53. Zijn oordeel wordt thans algemeen aangevaard (Vgl. *Byz. Zeitschr.* XX, 1911, blz. 552).

² Hun maatstaf voor hoofd en gelaat was het *λαυράτον* (vgl. het Lat. *lauveatus*, (het) gelauwerde (hoofd) v. d. *Imperator*); voor de voet was dat *τοῦ ποδὸς τὸ πέδιλον* dus een sandaal als „pointure” of nummeraanzijning.

³ J. B. Bury, *History of the Eastern Roman Empire*, Londen, 1912, blz. 81.

⁴ Gibbon leefde van 1737 tot 1794; bedoeld is dus de 17^e eeuw. In de Haagse Post van 9 Januari 1937 treft men een artikel aan over dezelfde, eertijds in Rusland gebruikelijke, bruidschouw, waarbij in 't bijzonder vermeld wordt hoe de moeder van Peter de Grote op die wijze Tsaritsa is geworden. Geen bron wordt genoemd. Daar, in plaats van Tsaritsa, Tsarina staat gedrukt, zal wel geen Russische bron zijn geraadpleegd.

en dergelijke, niet al te letterlijk 01. vat, hond ik de inlichtingen die de Griekse teksten ons verstrekken over de Bruidschouw¹ voor volkomen betrouwbaar. De beperkende woorden van Gibbon getuigen van zijn vrees voor het romantische en zijn neiging tot rationalisme. De Byzantijnen waren in zake het vorstelijk huwelijk in 't geheel niet exclusief en de Keizer mocht, evengoed als later de Sultan, vrouwelijke aantrekkelijkheid boven hoge geboorte stellen. Dat de boodschappers uitgerust werden met voorschriften rakende het uiterlijk der kandidaten, toont duidelijk wat men van beslissende waarde achtte.

Dat juist het „nummer” van de voet zo veel betekende, herinnert ons aan de Bruidschouw in Assepoetser, zoals wij die kennen uit het 21ste sprookje van de *Kinder-und Hausmärchen* der Gebr. Grimm, waar immers de Koning een feest aanricht „wozu alle schonen Jungfrauen im Lande eingeladen wurden, damit sich sein Sohn eine Braut aussuchen möchte”. Het „kleine” schoentje brengt aan 't licht wie de gewenste bruid is.² Nu kan die functie van het schoentje in 't verhaal van de Byzantijnse Bruidschouw ontleend zijn aan het sprookje; niet is 't mogelijk dat deze trek in het sprookje een herinnering aan de voorschriften der Byzantijnse boodschappers is, want reeds Strabo (d: 63 v. Kr. tot 19 n. Kr.) vermeldt als sprookje (VII, § 33, p. 808 der ed. van Casaubonus: $\mu\theta\epsilon\upsilon\upsilon\sigma\iota$ $\delta\omicron\tau\iota$. . .) hoe Rhodopis, door de maat ($\xi\upsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma$) van haar, door een arend geroofde en aan de Koning van Egypte in de schoot gevallen schoentje, ten slotte koningin werd.

¹ Ik meen dat deze uitdrukking gerechtvaardigd is door termen als *Boekenschouw*, *Dijkschouw*, *Ketelschouw*, *Landschouw* enz. 't engelse *mode-show* behoeven wij niet onvertaald over te nemen en de Duitsers spreken zonder bezwaar van *Auf die Brautschau* gehen voor „een vrouw gaan zoeken”.

² Mej. M. R. Cox heeft in haar *Cinderella* (Londen, 1893) 345 varianten van Assepoester verzameld. In haar *Preface* (blz. XL) noemt zij „de shoe incident perhaps the most salient feature of Cinderella proper”; de laatste twee woorden duiden de groep aan waarvan de kenmerken zijn: een verongelijkte als heldin en een schoen als middel van herkenning (biz. XXV). Niet in alle varianten van deze groep is een bruidschouw de aanleiding, ook niet in de Griekse. Bij von Halm (*Gr. und Alban. Märchen*, Leipzig 1864, biz. 70—75) ziet de prins zijn aanstaande gemalin“t eerst in de kerk, bij Legrand (*Recueil de contes populaires grecs*, Parijs, 1881, biz. 95) viert de prins zijn bruiloft; hier is contaminatie met 't verhaal van de ontmaskerde indringster) en bij P. Kretschmer (*Neugr. Märchen*, Leipzig, 1910, blz. 40—45) heeft alleen de naam en het in „de as” zitten iets met 't gewone sprookje gemeen. Op blz. 506 van haar boek behandelt Mej. Cox de kwestie van het z. g. „glazen” muiltje.

Wie dan, volgens het verhaal, aan de eisen betreffende gelaat en voet voldeed, had toelatingsexamen tot het „Concours de Beauté” afgelegd. Maar wat wenste de Vorst nog meer? Hoe dacht men over vrouwelijke schoonheid en naar welke kentekenen oordeelde men, en oordeelt men nog heden in Griekenland? De dichter Drossinis heeft die vragen beantwoord in een alleraardigst boekje¹ waarin hij de getuigenis aanhaalt van de volksliederen, vooral de disticha, en van een middeleeuwse, populaire roman.² Ik zal slechts enkele van deze criteria bespreken en alles ter zijde laten wat zeer algemeen is en alleen aantrekkelijk voor ons door de vorm waarin het wordt uitgedrukt. Derhalve bespaar ik de lezer de kersenrode lippen, de tanden als parels, de ogen als ja, als alles, enz. enz., om alleen op afwijkingen of verschillen te wijzen.

Het gelaat moet niet ovaal zijn, maar, volgens vele getuigen, rond . . . als de maan (τὸ φεγγάρι); een φεγγαροποσοπούσα heeft een gelaat lichtend en vol als de maan. Een olijfkleurig vlekje (ἐλά) kan het als „gram de beauté” versieren. De neus behoort fijngevormd (εὐτορονος) te zijn, maar van „echt” Griekse neuzen, zo als wij die door antieke beelden kennen, is geen sprake, wel somtijds van een gebogen (γρυσός) neusje. Van veel belang zijn de wenkbrauwen. Die verlangt men vol als een ravenzwart koord en vooral gebogen, b. v. als de maansikkel; in de ruimte tussen de ogen (τὸ συνόφρον) mogen zij elkander naderen, zonder evenwel ineen te groeien.³ Een der meisjes in de roman van Belthandros en Chrysantza verliest haar kans op bekroning wegens ’t „vermengen”, lirt samenkomen der wenkbrauwen (ἢ τῆς ὀφρύος σου ἔμμιξις, v. 572). Anderen vinden echter die vereniging mooi. In de Griekse bewerking van Liddell en Scott’s lexicon (Athene, 1901—1906) leest men

¹ G. Drossinis, Ἡ Πεντάμορφη, Athene, Sideris, z. d. (± 1924). Πεντάμορφη is samengesteld uit Πέντα en ὁμορφος en betekent *de bij uitnemendheid schone* (Vgl. πεντόφρανος, geheel verweesd enz.).

Ἡ Πεντάμορφη τοῦ κόσμου is, in Griekse sprookjes, onze „Schone Slaapster”.

² De naam is *Belthandros en Chrysantza* (zie Krumbacher, *Gesch. der byzant. Literatur*, 1897, blz. 857—861); in de *Neophilologus* van 1938 hoop ik op deze roman terug te komen. Hier is ’t voldoende te vermelden dat Eros aan een jonge ridder opdraagt van 40 schone prinsessen de allerschoonste aan te wijzen. Hij doet dat door aan 39 der geëxamineerden, soms wat ruw, soms ironies, maar, naar onze begrippen, steeds on hoffelijk, te zeggen waarom zij de hoogste prijs *niet* verdienen. De Veertigste is volmaakt en dan wordt de criticus een lof redenaar.

³ Zo meen ik ook te moeten opvatten ’t portret in de *Anakreontea*, ed. Rose 16/17.

(i. v. σύνοφρυς) dat saamgegroeide wenkbrauwen ἐν τῇ ἀνατολῇ, de Levant, geprezen worden; men noemt ze τσαμαλάδικα φρούδια, van een Turks woord υσατμαῖς. Ook is er verschil van smaak in zake de kleur van de huid. Belthandros wijst een meisje af omdat zij listig door blanketsel haar van nature donkere teint heeft t gewijzigd. Drossinis geeft intussen veel voorbeelden van voorkeur voor brunettes (μαυρειδερές of μελαχροινές) waarbij men dient te bedenken dat, gelijk in onze tijd, ook het bruin kunstmatig kan zijn. Maar Belthandros hield niet van kunstmiddeltjes; de allerschoonste prijst hij om haar αὐτόβαπτα χεῖλη (v. 703), terwijl toch het verven van de lippen van oudsher gebruikelijk was ondanks alle vermaningen der kerkvaders.¹

De Venus van Milo zou geen toegang gekregen hebben tot de Bruidschouw, indien werkelijk de boodschappers van het verhaal zich aan de kleine voetmaat moesten houden. Immers het schoeisel der vrouwen van Oud-Hellas moet een veel groter omvang gehad hebben dan de Byzantijnse smaak (volgens de zegslieden van Bury), goedkeurde. Met de bewondering voor zeer kleine voeten gaat waarschijnlijk gepaard ingenomenheid met een gang die wij niet bewonderen: de gang van een patrijs, van een duif, ja van een gans. En slecht stemt daarmee overeen de vergelijking van een mooi meisje met een cypres. Immers de wiegelende gang, „le dandinement“ doet denken aan de schommelende, met gezetheid gepaard gaande beweging, die men bij Turkse dames kan (of kon?) waarnemen. Van overdreven lichamelijke bloei wil Belthandros niet weten: hij disqualificeert een meisje omdat zij, volgens hem, aan een te veel van molligheid lijdt dat haar sterk doet transpireren.² Misschien heeft hij meer gevoeld voor de edele, veerkrachtige gang die de prachtige uitdrukking van Vergilius (*Aeneis* I v. 405) bij ons oproept: „at vera incessu patuit dea.”

Hoe het zij, voor de Byzantijn was, naar ik meen, de gang der

¹ Koukoules citeert in een opstel over de Byzantijnse mode (Ἐπετηρίς τ. ἑταιρίας τ. Βυζαντι. σπουδῶν VII (1830) blz. 34) een uitdrukking van St. Chrysostomus, die in zijn verontwaardiging de roodgeverfde vrouwelippen vergelijkt met de bloedgekleurde muil van een beer. Dat is te veel gezegd, en verklaart ook niet het lelijke, dat de lippenstift tot resultaat heeft. Het verven maakt de lippen tot een dom, een zielloos lichaamsdeel.

² Ik lees (v. 584) σαλοπερισσόσαρκον (σαχλός = πλαδαρός, slap van vlees). Krumbacher (o. l. blz. 861) heeft bij vergissing dat zweten aan de keurmeester toegeschreven als gevolg van zijn vermoeiend werk.

vrouw van groot gewicht, groter dan in onze tijd. Van ieder der drie ernstigste kandidaten bij de Bruidschouw wil hij nog eens nauwkeurig bestuderen τὸ βάδισμα, τὸ κίνημα καὶ τὴν περπατησιάν της (v. 613: „haar gang, haar tred, haar lopen”) en als mannequins moeten zij herhaaldelijk voor hem defileren.

Er is ten slotte heel wat tegenstrijdigs in de verschillende criteria. De rondheid van het gelaat doet m. i. aan het Oosten denken, terwijl de ikonografie niet slechts van de Madonna, maar ook van Theodora en haar hof dames in S. Vitale te Ravenna, een gerekt ovaal vertoont. Saamgegroeide wenkbrouwen (ook Oosterse smaak?) vindt men daar hoogst zelden.¹ Bewijst die tegenstrijdigheid niet dat Byzantium behoort tot het Hellenisme, door Pierson zo juist omschreven als „een beschaving waarin het Helleense met het niet-Helleense is vermengd”?

Wassenaar.

D. C. HESSELING.

¹ Een voorbeeld levert de lunetta van het voorportaal der San Marco, waar de H. Maagd geplaatst is tussen Johannes en Marcus.

Restauraties van antieke beeldhouwwerken

Begrip en genot der Grieksche kunst wordt het kunstlievend publiek niet zoozeer bemoeilijkt door de schaarsheid der origineele Grieksche beeldhouwwerken — er is gelukkig toch nog heel wat gespaard gebleven — als wel door de ietwat opdringerige aanwezigheid in alle groote musea en oude verzamelingen van meestal als Graeco-Romeinsch betitelde stukken. Dit zijn copieën en variaties naar Grieksche werken, in Romeinschen tijd ontstaan, die maar al te vaak een verre van getrouwe voorstelling geven van het origineel. Deze werken, die indruk maken door de vaardigheid van opzet en van uitvoering, geven van de Grieksche kunst een zeer verwrongen beeld.¹

Vele van deze copieën, ja juist de meest gave en volledige, die daarom het sterkst de aandacht trekken, zijn bovendien het slachtoffer geweest van al te vaardige restaurateurs, die aan de wijzigingen van den copiïst nog hun verbeteringen toevoegden. Immers vroeger werden de antieke beeldhouwwerken duchtig onder handen

¹ Zie voor deze kwestie Hermeneus 15 Mei 1936 blz. 153.

genomen, voor zij de eer werden waardig gekeurd in openbare of particuliere verzamelingen te worden opgesteld. Sinds de 16de eeuw, toen voor het eerst op grooter schaal werd opgegraven, werden zij met zuren bewerkt; wel kreeg het marmer dan den in dien tijd zoo geliefden diepen glans, maar alle nuances van het oorspronkelijk oppervlak gingen daarmee hopeloos verloren. Daar de groote heeren, die elk nieuwgevonden stuk voor hun verzamelingen trachtten aan te koopen, hun huizen niet met kapotte beelden konden ontzien, werden bovendien niet alleen de bijna altijd afgebroken neuzen hersteld, maar tevens met kwistige hand nieuwe armen, beenen en koppen uitgedeeld. Indien een nieuwe neus of hand niet paste aan het fragment, werd het breukvlak net zoo lang afgeslepen, totdat dit euvel was verholpen. Daar het gemakkelijker is heele ledematen aan te zetten dan gedeelten ervan, werd dit af slijpen vaak zeer ver doorgevoerd, zoodat veel bovendeele van armen en beenen spoorloos zijn verdwenen en daarmee menig kostbare aanwijzing over de oorspronkelijke houding der figuur. Indien een bijfiguur erg beschadigd was en de vervanging moeilijkheden gaf, werden alle sporen ervan eenvoudig weggebeiteld. En hoe verleidelijk was het niet een onoogelijk fragment naar eigen verbeelding te herscheppen in een volledig „antiek” beeld!

Langzamerhand vormen zich op dit terrein specialisten, die zich nu ook voor de wetenschap der archeologie gaan interesseeren en daarmee nog gevaarlijker worden. De eerste wetenschappelijk geschoolde restaurateur is de 17de-eeuwsche beeldhouwer Algardi, wiens virtuositeit heel wat verwarring heeft gesticht. Door zijn uitgebreide kennis kon hij zijn slachtoffers met de meest vernuftige attributen sieren, zooals geen enkele antieke kunstenaar ze ooit bedacht zou hebben. Bovendien was Algardi toch een echte barokkunstenaar en maakte hij dan ook zijns ondanks van een archaisch gebonden fragment een wild gebarende jongeling.

Gedurende de 18de eeuw nam de verzamelwoede steeds toe. Het is de tijd, dat de groote Engelsche collecties worden gevormd en de Romeinsche, waarvan vele thans in het bezit der groote musea zijn gekomen. De vraag overtreft het aanbod verre. Wie zal het dan den restaurateurs euvel duiden, dat zij een bestelde Minerva of Mercurius — dikwijls van nauwkeurig opgegeven hoogte — wat verdacht prompt leverden? Wie zal zich verwonderen, dat van de 9 Muzen, die Gustaaf III van Zweden krijgt thuisgestuurd, maar weinige beelden werkelijk Muzen voorstellen, de meeste koppen niet hooren

bij de lichamen en vele ledematen en hoofden in de 18de eeuw zijn gemaakt? Wat de beroemde Cavaceppi en zijn collega's aan beter gefundeerde kennis voor hadden op Algardi — het was immers de eeuw der archeologie —, dat stonden zij bij hem achter in frischheid en originaliteit. Tot levendige barokwerken herschiep Algardi de hem toevertrouwde stukken; zijn opvolgers maakten ze tot de pseudo-klassieke werken, die de antieke kunst zoo vaak van saaiheid doen betichten. De igde-eeuwsche restauratie van de beeldhouwwerken van de tempel van Aegina, door den classicistischen beeldhouwer Thorwaldsen, is evenmin zeer gunstig geweest.

Tegenwoordig is men geheel van opvatting veranderd. De antieke werken worden voorzichtig schoongemaakt zonder het oorspronkelijk oppervlak te schenden. Bijeenpassende fragmenten worden samengevoegd, breuken hersteld, toevoegingen echter uit den booze geacht. In het Vaticaansch museum worden zelfs oude toevoegingen verwijderd. Tegenover de oude verzamelingen met hun al te gave, vaak doode beeldhouwwerken staan nu de moderne collecties met hun dikwijls geschonden, maar ten minste levende stukken. De vakman kan nu naar hartelust de bedoeling van den kunstenaar in elke nuance van uitvoering volgen en zoo een oordeel vormen, onafhankelijk van de hem anders opgedrongen opvattingen van vorige geslachten restaurateurs. Van den leek, die misschien het eerste oogenblik bevreemd staat, wordt actieve medewerking gevergd voor een juist begrip van het geheel onberoerde kunstwerk. Hij wordt echter rijkelijk beloond, als een dergelijk contact hem leert, dat de antieke kunst ook een modern publiek heel wat te vertellen heeft in nog volkomen verstaanbare taal.

Amstelveen.

A. N. ZADOKS-JOSEPHUS JITTA.

Marcus Aurelius Antoninus

II.

Tijd voor filosoferen had hij niet al te veel. Wat er van wijsgerige gedachten in hem rijpte en bezonk, hij kon het slechts opschrijven in verloren oogenblikken tussen inspannende arbeid of vermoeiende tochten. Een rustige ouderdom was hem niet beschoren. „Ge zult noch uw eigen gedenkschriften kunnen lezen, noch de geschiedenis van de oude Romeinen en Grieken of de uittreksels uit al die geschriften, die ge voor uw oude dag had terzijde gelegd” (III 14).

Maar dit ontmoedigt hem niet; het spoort hem slechts aan de kortgemeten rest van zijn levenstijd zo goed mogelijk te gebruiken op de wijze die hem wél is toegestaan. En soms voelt hij die beperking als een zegen. In elk geval als een dier nuttige tegenslagen die de menselijke energie prikkelen tot vernieuwde aktie in andere richting. „Een redelijk wezen kan elke belemmering omzetten in een aanleiding tot nieuwe aktiviteit” (VIII 35).

Het is echter, dunkt mij, niet dit gebrek aan tijd dat Marcus Aurelius weerhoudt een eigenlijk „systeem” te scheppen of de Stoïcynse wereldbeschouwing verder te ontwikkelen, want niet de spekulatieve metaphysica, maar de praktische moraal is voor hem hoofdzaak, gelijk trouwens ooi: voor de meeste oudere Stoïcynen. Hij dankt de goden „dat ik het niet verder heb gebracht in (k rlichthoriek, de dichtkunst of andere wetenschappen, die mij, indien ik bespeurd had dat ik er iets in presteerde, allicht geheel in beslag hadden genomen.” (I. 17).

En iets verder: „dat ik, bij mijn neiging tot filosoferen, toch niet in handen van een of anderen sofist viel en mijn tijd niet verspilde aan allerlei geschriften of aan het oplossen van syllogismen of aan het bestuderen van allerlei hemel verschijnselen.”

Marcus Aurelius is, in nog sterker mate dan zijn voorgangers, meer moralist dan theoretisch denker; zijn wijsheid, die vóór alles levensk-ir wil zijn, wortelt — als het Spinozisme — in het religieus gevoel der verbondenheid met de diepste wereldgrond, in het geloof aan het bestaan van een Voorzienigheid, Al-Rede of Al-Natuur: God — van goden spreekt hij slechts wanneer hij secundaire werkingen der oer-macht bedoelt — die de dóór Hem en út Hem geschapen wereld naar de wet van zijn eigen wezen redelijk bestuurt. Kracht (geest) en Stof vormen een in de weield-*grond* volstreckte, hoewel tenopzichte van de wereld-*verwerkelijking* (schepping) dualistisch gedachte Al-Eenheid: Zeno's twee „archai” of beginselen: het aktive (to poioun) en het passieve (to paschon). De Stof is het eeuwige materiaal waarin de Al-Geest zich manifesteert: daarom moet zij, opdat de Geest leve, voortdurend sterven. Haar onafgebroken verandering, omzetting en over^an^ in iets anders, haar eeuwig worden en vergaan is de voorwaarde van het ware, goddelijke, geestelijke leven. Maar die verandering is niet willekeurig, niet toevallig; zij gehoorzaamt aan de Rede, zij is het resultaat van een *logische ordening* en daarom is de wereld een Kosmos, geen chaos.

Marcus Aurelius bewijst of verdedigt deze wereldbeschouwing niet,

hij neemt haar eenvoudig van de oudere Stoïcynen over. In zuiver natuurkundige kwesties laat hij twijfel toe. De periodieke „vuurdood en wedergeboorte” van het Heelal is voor hem geen dogma, maar een probleem; voor den wijze en diens taak op aarde overigens van weinig belang. Maar wanneer hij herhaaldelijk het alternatief stelt: óf er is een Voorzienigheid, een redelijk-zedelijke wereldorde, óf een toevallige warreling van verbandloze atomen (IV. 3,37—VI. 10—IX. 39—X. 7) bedoelt hij niet door die vragende vorm twijfel te uiten, maar is het antwoord in de vraag gegeven: het feitelijk bestaan van „orde” wijst op het bestaan van een alles ordenend oer-beginsel. De redelijkheid van het Al-Eene bewijst zichzelf. Ware dit niet het geval, de mens zou zijn eigen geest moeten beschouwen als een illusie; zou tot zichzelf moeten zeggen: „Ge zijt dood, vernietigd, ge zijt een beest, een comediant” (IX. 39). Met andere woorden: ge doet maar alsóf ge leeft en een redelijke geest hebt.

Hoe nu ziet Marcus Aurelius de verhouding van God, Wereldgeest of Al-Natuur tot de mens?

Evenals het Heelal bestaat uit (primaire) geest (logos, rede) en door die geest bezielde en bestuurde materie, bestaat de mens uit „geest”, een emanatie der godheid, onze „innerlijke gids”, onze „demon”, ons „leidend beginsel” (to hegemonikon), onze blijvende persoonlijkheid, en een door de adem of levenskracht bezielde en voortdurend veranderend stoffelijk lichaam. Lichaam en adem nu zijn niet ons wézenlijk bezit; zij zijn ons slechts tijdelijk, gedurende ons kortstondige aardse leven toevertrouwd, als de vergankelijke vormen waarmede onze geest moet werken. Eigenlijk zijn het „onverschillige” zaken (adiaphora) waaraan niets gelegen is; zij veranderen en vergaan van seconde op seconde, evenals alle stof en leven, om te worden omgezet in iets anders. Al wat er met (onze) stoffelijke lichamen gebeurt is voorbijgaand en herhaalt zich in de loop der eeuwen en juist krachtens die durige wisseling is alles altijd en overal . . . hetzelfde. „Overal, waarheen ge u ook wendt, zult ge dezelfde dingen vinden. Niets nieuws, alles is even gewoon als kortstondig” (VI.1.1,46—VI.37). „Alles wisselt, maar toch behoeven we niet te vrezen ooit iets nieuws te zullen zien” (VIII. 6).” Beschouw steeds alle menselijke dingen als vluchtig en waardeloosgisteren een klompje kiem-slijm, morgen een mummie of een hoopje as” (IV. 48).

Vele zijn de plaatsen waar Marcus Aurelius aan deze kern:

waarheid herinnert. Zo brengt dan de toekomst niets anders dan het verleden bracht en daarom is voor de geest slechts één ding van belang: in het heden, dat is op het ogenblik waarin ge uw leven leeft, zo goed mogelijk te handelen, dat wil zeggen: in overeenstemming met onze innerlijke aard, de drang van den goddelijken demon binnen in ons, te doen wat gedaan moet worden, letterlijk, „wat voor de hand ligt”. Doch „doe niets onberaden of zonder doel” (XII. 20).

Zo alleen toch handelt men in harmonie met de wil van de Al-Geest. En gelijk de Al-Geest een geordend Heelal schept, of liever orde in het Heelal schept, moet ook de menselijke geest, tot het ogenblik waarop hij in de algemene „kiem-geest” (logos spermatikos) terugkeert — een individuele onsterfelijkheid kent Marcus Aurelius dus niet — zijn hoogste vervulling vinden in het scheppen van kosmos op zijn beperkt terrein: een geordende menselijke gemeenschap, waarin alle individuen tot hun recht komen bij het verrichten van de voor henzelf passende en tevens voor allen samen nuttige taak. Alle mensen zijn van nature op elkaar aangewezen, als verwant naar lichaam en geest; daarom is het hun plicht een staat te vormen, als onderdeel van die super-staat, de Kosmos. Telkens weer herhaalt hij dat de Al-Geest „sociaal”, het Heelal zelf een „soort van staat” is (IV. 4) en daarom de Gemeenschap hoogste goed voor een denkend wezen (V. 16, 30—VII. 5, 55). Wie die maatschappelijke plicht verwaarloost, zich los maakt van zijn medemensen, is „een uitwas”, een „deserteur” (IV. 19—X, 29—XI. 9). De staat is alles. Maar daarmee is niet gezegd dat de individu niets is. Integendeel, het ideaal der Gemeenschap is : „de rechtsstaat waar gelijke wetten, rechten en vrijheid-van-het-woord gelden voor alle burgers; het begrip van een gezag dat vóór alles de vrijheid der onderdanen eerbiedigt.” (I. 14). Men ziet, evenals later Spinoza geeft Marcus Aurelius de volmaakte synthese van de begrippen enkeling en gemeenschap, door de hedendaagse staatsaanbidders zo volkomen verloochend. De Gemeenschap is de voorwaarde waaronder de enkeling zijn schoonste ontwikkeling bereikt. Niet de enkeling als afzonderlijk bestaand stoffelijk lichaam — want dit is een „onverschillig” ding als alle andere en van geen wezenlijke waarde — maar de persoonlijkheid, de „innerlijke gids” die dit lichaam als instrument hanteert.

Dien innerlijken gids, ons door Zeus meegegeven (V. 27) moeten wij zuiver houden, onbesmet door de affekten, vrij van schande.

Dat is de taak der wijsbegeerte, der voortdurende nauwgezette zelfbespiegeling, die ons het eni^ge veilige richtsnoer biedt in het leven. (II. 17—VI. 12).

En hoe houden wij hem zuiver? Door te leven volgens onze „natuur”, dat is volgens de redelijkheid die ’s mensen wezenlijk en onvervreemdbaar bezit is. Door steeds te handelen dus naar ons redelijk inzicht, zonder ons te laten van de wijs brengen door wat ook. Wie zó denkt en handelt loeit tevens in overeenstemming met het Heelal en bereikt de ware zielsrust, de ataraxie, de onverstoorbaarheid des gemoeds. En deze te bereiken staat *in onze macht*. Het is zelfs het éni^ge dat geheel en volstrekt in onze macht staat, omdat het alléén afhangt van onszelf, van het juiste gebruik onzer *innerlijke* vermogens. Al het andere komt van buiten-af en is dus „onverschillig”; dat wil zeggen het is voor ons werkelijk wezen van geen belang of heeft, zo het al niet geheel en al verachtelijk is, slechts in zoverre betekenis en waarde als wij het tot onze eigen volmaking kunnen aanwenden. Niets van wat van buiten komt kan ooit onze persoonlijkheid, ons „goddelijk deel” werkelijk deren. „Graaf in uw innerlijk! Daarbinnen is de bron van het goede, die steeds opnieuw zal opwellen, telkens zo ge maar graaft” (VII. 59). Alleen in het rijk van ons eigen innerlijk zijn wij oppermachtig en onaantastbaar meester; het koninkrijk Gods is binnen in ons.

Zelfs het innerlijk van anderen, toch overigens onze naasten, die wij als zodanig moeten liefhebben en dienen, is ten opzichte van ons hoogste doel, de volmaking onzer eigen ziel, onverschillig. Zondigt een ander, beledigt hij u, sticht hij kwaad? Welnu, hij zondigt jegens zichzelf en dat is zijn zaak, ú deert het niet in ’t minst (V. 25—IX. 4—XI. 13). Tracht hem tot beter inzicht te brengen, tracht althans hem te verdragen, maar laat uw eigen rust in géén geval verstoren door zijn gedrag. Zoek uw heil alleen en uitsluitend in uzelf, laat uw geest zijn als een in zichzelf besloten bol (VIII. 41—XI. 12) ondanks uw actief, ja zo actief mogelijk deelnemen aan het maatschappelijk leven. Verdraag de dingen en de mensen, maar houdt ze buiten de sfeer van uw innerlijk wezen. Dat lijkt mij bij Marcus Aurelius de diepste zin van Epictetus’ leus: „Anechou kai apechou!” (V. 33). Uithouden en van zich af- of zich ont-houden! Wij mensen hebben elkaar nodig om duizend redenen, maar voor het ware heil onzer ziel is wél nodig dat wijzelf leven en werken voor de gemeenschap, maar niet dat de leden dier gemeenschap op hun beurt leven en werken voor óns. Doen zij het, des te beter . . . voor hen, want dat

is hun zaak, hun zelfvolmaking. Wie in dit licht zijn taak op de wereld, hoe nederig die ook zij, volbrengt, eenvoudig, zonder ophef, oprecht en welgemoed, „leeft met God” en vindt zijn loon in dit feit zelf.

Bij het vervullen dier taak komt het er slechts op aan zuiver te denken. En te spreken! Marcus Aurelius kent het gevaar van onkritisch gebruik der woorden, zonder op hun meervoudige betekenis te letten en hij waarschuwt ertegen als een modern significus. (III. 15—VII. 4, 30). Scherp onderscheiden, analyseren, alles grondig onderzoeken naar oorzaak en werking is eerste eis. Erkennen wij dan de dingen en gebeurtenissen in hun noodwendigheid, dat wil zeggen als logische momenten in de ordening des Heelals, zo zijn alle ergernissen en droefheid opgeheven. De dingen-zelf immers kunnen ons innerlijk niet deren, slechts de voorstellingen die wij ervan hebben, zijn van invloed op onze geest.

„Alles is slechts voorstelling” (II. 5 en elders). Deze formulering kan soms een verkeerde suggestie geven, doordat Marcus Aurelius met het woord „hypolèpsis”, letterlijk „op-vatting” nu eens het begrip „apperceptie” der moderne psychologie bedoelt, dan weer „mening” ofwel, het aanwendend als synoniem van „fantasia”, als „inbeelding”. Toch ligt er niets duisters in deze uitspraak en wanneer de wijsgeer herhaaldelijk zegt dat het in onze macht staat een voorstelling al of niet te hebben (XII. 22) of naar verkiezing uit te wisselen (VIII. 29), bedoelt hij slechts: van buiten af ontvangt ge een indruk die u bedroeft of ergert; welnu, onderzoek de mening die u daar wordt opgedrongen, analyseer haar, vorm n met behulp van uw redelijk denken een *juiste* voorstelling, inzicht, begrip. Want wie *begrijpt*, wie de dingen ziet in hun noodwendigheid, kan God noch mens meer iets verwijten; wát hem ook overkome aanvaardt hij met gerust gemoed en tracht hij te dragen zo goed hij kan.

Het is of wij het slot lezen van het vierde boek van Spinoza's Ethica: „Want voorzover wij *begrijpen*, kunnen wij niets begeren dan wat noodwendig is en in volstrekt niets anders berusten dan in wat waar is.”

Er waren méér punten van overeenkomst tussen Marcus Aurelius en Spinoza. Doch er is één belangrijk verschil. Beiden beschouwen de ii ik kien als „natuurlijke” zaken, die al naar hun werking door de geest moeten worden overwonnen of ten goede aangewend. Maar leidt die opvatting bij Spinoza — evenals in de oudheid bij de Peripatetici — tot een rustig aanvaarden der betamelijke „genoegens

des levens”, bij Marcus Aurelius zal men weliswaar hier en daar aan „onverschillige”, niet van de Rede afhankelijke zaken, een „betrekkelijke” waarde of nut zien toegekend, doch de daaraan gebonden affekten worden hoogstens „geduld”, nimmer „genoten”. Als alle orthodoxe Stoici ziet hij in iedere geluksfactor, die niet uit de Rede zelf voortvloeit, slechts een bedreiging zijner geestelijke autonomie, een gevaar, waartegen voortdurende waakzaamheid en afweer geboden is. Marcus Aurelius’ geestelijke zelftucht brengt het tot onderwerping, verloochening of verachting van het „armzalig vlees” en zijn affekten; Spinoza’s overwinning der hartstochten betekent niet alleen liet schadelijke voor de ziel zonder spijt kunnen derven, maar bovendien het onschadelijke in vrijheid aanvaarden en genieten.

Helder inzien en dan juist handelen is beider leus. Maar wordt bij Spinoza het „wél-doen” als vanzelf gevolgd door „blij-zijn”, Marcus Aurelius „tevredenheid” vertoont te vaak nog de trekken van verborgen weemoed en zijn mannelijke daadkracht die van vreugdeloze plichts vervulling. Misschien was, ik zeide het reeds, zijn strijd zwaarder; onze bewondering voor den peinzenden keizer en handelenden wijsgeer zij des te dieper, onze sympathie voor den worstelenden mens des te warmer.

Amsterdam.

N. VAN SUCHTELEN.

Fronte capillata, post est occasio calva

In de Nieuwe Rotterd. Courant van 8 Jan. 10)37 schreef een ongenoemde inzender onder dit motto en gaf daarvan de volgende verklaring: „Grijp de gelegenheid in het lokkige voorhoofd; als zij voorbij is gegaan, is het achterhoofd slechts kaal en glijdt de te langzaam grijpende hand erbarmelijk af.” Dezelfde gedachte vindt men in het Duitsche spreekwoord: Man müsse die günstige Gelegenheit beim Schopfe packen. Maar van beide zal men terug moeten gaan op een exemplar Graecum: de Grieksche god Καυρός.

Deze godheid van het juist gekozen oogenblik heeft Lysippus uitgebeeld als jongeman in licht loopende beweging met gevleugelde voeten; een scheermes draagt hij als teeken van de scherpte der beslissing (ἐπι ξυροῦ ἀκμῆς); zijn hoofdhaar is naar voren gestreken, zoodat men de goede kans kan grijpen. Dit bronzen werk van Lysippus stond opgesteld in het voorportaal van een tempel in

Sicyon. Een aardige toelichting tot de beteekenis van deze weinig oekende Grieksche godheid geeft Planudes' Anthologie 4.275: een gesprek van een reiziger en het godenbeeld (van Poseidippos?). waarvan hier de vertaling volgt:

Vreemdeling: Wat is de vaderstad van uw maker?

Kairos: Sicyon.

Vreemdeling: Hoe is zijn naam?

Kairos: Lysippus.

Vreemdeling: En wie zijt gij?

Kairos: Ik ben Kairos, de albedwinger.

Vreemdeling: Waarom loopt ge op de teenen?

Kairos: Ik loop altijd snel.

Vreemdeling: En waarom hebt ge dubbele vleugels aan uw voeten?

Kairos: Ik vlieg voor de wind.

Vreemdeling: Waarom draagt ge een scheermes in uw rechterhand?

Kairos: Om de menschen te leeren dat ik scherper ben dan ieder lemmer.

Vreemdeling: En uw haar waarom hangt dat over uw voorhoofd?

Kairos: Om te grijpen voor die mij tegenkomt.

Vreemdeling: Bij Zeus, waarom hebt ge geen haar op uw achterhoofd?

Kairos: Niemand, al wil hij nog zoo graag, zal mij van achteren kunnen grijpen, als hij mij met gevleugelde voeten laat voorbij snellen.

Vreemdeling: Waarom heeft de kunstenaar u gemaakt?

Kairos: Voor u, vreemdeling; en hij plaatste mij in het voorportaal van deze tempel als waarschuwing.

Den Haag.

C. J. VOOYS.