



Reiniging en reinheid bij Plato

<https://hdl.handle.net/1874/323104>

192, 1936

Reiniging en Reinheid
bij Plato

WITH A SUMMARY IN ENGLISH

J. A. G. VAN DER VEER

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

REINIGING EN REINHEID
BIJ PLATO

WITH A SUMMARY IN ENGLISH

REINFORCING FOR BRICKWORK
FOR PLASTER
WITH A REINFORCING FABRIC

Diss Utrecht 1936

REINIGING EN REINHEID BIJ PLATO

WITH A SUMMARY IN ENGLISH

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR
IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT
OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS
DR. C. W. VOLLGRAFF, HOOGLEERAAR IN DE
FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE,
VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAAT DER
UNIVERSITEIT IN HET OPENBAAR TE VER-
DEDIGEN OP VRIJDAG 10 JULI^F DES NAMID-
DAGS TE 3 UUR

F1936.

DOOR

JOHANNES ANTONIUS GERARDUS VAN DER VEER
GEBOREN TE WEESP

H. J. PARIS
AMSTERDAM MCMXXXVI

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

AAN MIJN OUDERS
AAN MIJN VROUW

Promotor: Prof. Dr. H. BOLKESTEIN

VOORWOORD

De oorspronkelijke opzet van deze dissertatie was den inhoud van de begrippen reiniging en reinheid in verband met den Grieksch godsdienst na te gaan. In den loop van het onderzoek is in dit plan een tweeledige verandering gekomen. Allereerst bleken de geschriften van Plato zooveel materiaal op te leveren, dat ik mij daartoe beperkt heb, en verder heb ik de opvatting van Plato aangaande reiniging en reinheid in ruimeren zin nagegaan. Het leek mij n.l. niet mogelijk tot een duidelijk begrip van Plato's meening te komen, wanneer ik mij beperkte tot den godsdienst. Dit onderzoek is echter niet bedoeld als een bijdrage van filosofischen aard. Ik heb mij eenvoudig tot taak gesteld de plaatsen, waar Plato over reiniging en reinheid spreekt, te verklaren. Ik ben daarbij tot de meest bevredigende voorstelling van zaken gekomen, door mij aan te sluiten bij de opvatting, dat Plato noch een eenzijdig intellectualist is, noch aan den anderen kant een mysticus. Op zijn beurt heeft mijn onderzoek deze opvatting bevestigd.

I N H O U D

HOOFDSTUK I

UITEENZETTING DER TERMINOLOGIE	pag. 1
De tot grondslag genomen woorden, pag. 1. — Reinigen is scheiden, pag. 2. — Rein zijn is onvermengd zijn, pag. 3. — Het woord ἀκίρατος in dit verband, pag. 4, 5. — Het reinigen van den staat, pag. 6. — Het zeven is reinigen, pag. 7. — Ook in het woord ἄγνός is het gescheiden zijn te constateeren, de oorsprong ligt echter in den cultus, pag. 8-10.	

HOOFDSTUK II

HET REINIGEN IN STOFFELIJKEN ZIN	12
Reinheid van vloeistoffen, pag. 12. — Reinheid van water en lucht beïnvloedt de omgeving, pag. 13-15. — Reinheid van licht, pag. 15. — Reinheid van vaste lichamen (inwendig en uitwendig), pag. 16. — Medische reiniging, pag. 16-19. — Reinheid van een groep menschen, ook in nationalen zin, pag. 21.	

HOOFDSTUK III

HET REINIGEN IN OVERDRACHTELIJKEN ZIN	22
Reinigen van begrippen is definieeren, pag. 22. — Het definieeren vergeleken met stoffelijk reinigen, pag. 22-24. — Verdere voorbeelden van definieeren, pag. 24, 25. — Vooral de woorden voor onvermengd worden gebruikt om de reinheid van een begrip aan te geven, pag. 25.	

HOOFDSTUK IV

REINIGING EN REINHEID VAN ZIEL OP VERSTANDELIJKEN GRONDSLAG	26
In den Phaedo wordt rein gebruikt om het onstoffelijke van het zijnde aan te duiden; dit reine zijnde is alleen te bereiken door de reine ziel; het denken reinigt de ziel van het stoffelijke, pag. 26-29. — Op de verstandelijke reinheid berust de zedelijke reinheid der ziel, pag. 29, 30. — Het reine zijnde en de verstandelijk-zedelijke reinheid in andere dialogen, pag. 30-36. — Middelen tot het bereiken van de verstandelijk-zedelijke reinheid, pag. 36-42. — Philosophie en dialectiek, pag. 36-38. — De Socratische methode reinigt, pag. 38, 39. De wiskunde is de inleiding op de dialectiek, pag. 39-42. — Plato ontleent het denkbeeld, dat de wiskunde en de muziek reinigen, aan de z.g. Pythagoreeërs, maar bepaalt zelf de wetenschappelijke waarde, pag. 42, 43.	

HOOFDSTUK V

REINIGING EN REINHEID VAN ZIEL OP NIET-VERSTANDELIJKEN	pag.
GRONDSLAG	44
<p>Het verstand blijft niet de eenige basis der deugd, pag. 44, 45. — In den Cratylus is de inspiratie bevlekkend; de etymologieën niet in scherts bedoeld, pag. 45-47. — Niet-verstandelijke reiniging in den Phaedo, pag. 47, 48. — Reiniging op aanwijzing van het daemonium (Phaedrus), pag. 48. — Reine vreugde en zielereiniging, pag. 49-52. — De muziek en gymnastiek reinigen de vreugdegevoelens, pag. 54, 55. — Muziek en gymnastiek in den Staat, pag. 55-60. — Reinigingsmiddelen in de Wetten, pag. 60-64. — In den Sophistes ontbreekt de muziek als reinigingsmiddel, pag. 64, 65.</p>	

HOOFDSTUK VI

REINHEID EN GODSDIENST	66
<p>Plato handhaaft den godsdienst en verzedelijkt dezen, pag. 66. — Goden zijn verstandelijk-zedelijk rein, pag. 67-69. — De filosofie reinigt de ziel en brengt haar tot de godheid terug, pag. 70, 71. — Zielereiniging in het hiernamaals, pag. 72-75. — In de Wetten is de filosofie vervangen door den godsdienst; reinheid van ziel, bestaande in serene stemming (<i>ἡρεως</i>), vereischt bij de godsvereering, pag. 75-77. — De godsdienst kweekt deze stemming aan, pag. 78. — Offeren, pag. 78, 79. — Het dooden in den oorlog, pag. 80, 81. — De <i>εὐφημία</i> moet een uiting zijn van moreele reinheid, pag. 81-83. — Moreele reinheid van priesters, pag. 83, 84. — Begrafenisvoorschriften, pag. 84-86. — Functies der priesters, pag. 86, 87. — Definitie <i>ἀγνεία</i>, pag. 87. — Samenvatting, pag. 87, 88. — <i>Καθαρμοὶ καὶ τελεταί</i>, pag. 88-93.</p>	

HOOFDSTUK VII

DE STRAF ALS REINIGINGSMIDDEL	94
<p>De straf is een geneesmiddel voor de ziel, pag. 94. — Plato's opvatting van opzettelijk en onopzettelijk, pag. 95, 96. — De straf werkt op het gevoel, pag. 96, 97. — De misdaden in drift begaan vormen een afzonderlijke categorie, pag. 97. — Voorkomen is beter dan genezen, pag. 97, 98. — Reiniging en reinheid in de voorspelen, pag. 99-104. — Reinigingsmiddelen voor ziekten, veroorzaakt door ongereinigde misdaden van voorouders, pag. 99-101. — De handel geeft gelegenheid tot zedelijk bederf, pag. 101. — Het ijdel gebruiken der namen der goden, pag. 102. — Geslachtelijk verkeer buiten het huwelijk is onrein, pag. 103. — Geestelijke liefde is rein, pag. 104. — De vorm der straf voldoet aan zijn religieus gevoel, de inhoud aan zijn verstandelijke opvatting, pag. 104-106. — Een ontoerekenbare dader is niet verantwoordelijk; in geval van dooden toch ritueele reiniging, pag. 106, 107. Bij <i>ἀκούσιος φόνος</i> steeds ritueele reiniging. Zoodra mogelijk, geeft Plato deze reiniging een inhoud, passende bij zijn verstandelijke opvatting, pag. 106-111. — Doodslag in drift strenger gestraft, pag. 111-113. — Moord steeds bestraft met den dood, pag. 113-117. — Ritueele reiniging van door moord bevleete goederen wordt verricht door de priesters, pag. 118. — Geen reiniging na het dooden in zelfverdediging, pag. 119, 120. — Samenvatting, pag. 120, 121</p>	

HOOFDSTUK I

UITEENZETTING DER TERMINOLOGIE

Bij het onderzoek naar Plato's opvattingen over reiniging en reinheid zijn in het algemeen de woorden, die met reinigen en bevlekken in verband staan, tot grondslag genomen.

Wanneer Plato over bovengenoemde begrippen spreekt, gebruikt hij meestal het gangbare verbum καθαίρειν (en samenstellingen) of een daaraan stamverwant verbum, substantivum of adiectivum. Zoo wendt hij meestal aan καθαρεύειν — rein zijn; καθαρός, κάθαρσις — reiniging, het reinigen; καθαρότης — reinheid; καθαρτής — reiniger; καθαρός — rein; καθαρτικός — goed om te reinigen.

Verder komen eenige adiectiva voor, uit wier oorspronkelijke beteekenis zich later de beteekenis „rein” ontwikkeld heeft. Hieronder behooren ειλικρινής — oorspr. in het zonlicht gekeurd, scherp bekeken > waarop geen vlek gevonden is > zuiver; ἀκήρατος, ἄκρατος, ἄμεικτος — onvermengd > rein¹⁾.

Een minder voorkomende groep van woorden bestaat uit termen, die, zooals we zullen zien, meestal het reinigen in verband met den cultus aanduiden. Hierbij zijn te noemen: ἀγνεύειν — rein zijn; ἀγνεία — reinheid; ἀγνός — rein; ἀφοσιῶν — een reiniging voltrekken; ook ἰλάσκεσθαι — verzoenen, gunstig stemmen, en ἔλεως — gunstig gestemd, werden in dit verband onderzocht.

Ten slotte komen nog termen voor „bevlekken” voor, b.v. μιάνειν, μολύνειν en daarmee samenhangende substantiva en adiectiva.

Om een overzicht te krijgen van Plato's opvattingen aangaande reiniging en reinheid, bleek het niet mogelijk de woordgroepen afzonderlijk te behandelen; het materiaal is daarom ingedeeld naar

¹⁾ E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1923. s.v. F. Muller, Grieksch woordenboek, 1933. s.v.

de gebieden, waarop bovengenoemde begrippen bij Plato voorkomen. Allereerst zal een uiteenzetting worden gegeven van de termen, die Plato gebruikt; daarna een overzicht van reiniging en reinheid in letterlijken zin; vervolgens het overdrachtelijk gebruik, waarbij de moreele reinheid sterk op den voorgrond zal treden; ten slotte zal worden nagegaan, in welk verband Plato de moreele reiniging en reinheid kent.

καθαίρειν Zoals reeds gezegd is, gebruikt Plato verreweg het meest καθαίρειν c.s. Het lijkt mij het beste uit te gaan van de definitie, die hij zelf van dit woord geeft.

Reinigen is scheiden. In den Sophistes tracht Plato de functie van den sofist te definiëren. Telkens wanneer een definitie niet blijkt te voldoen, wordt een nieuwe voorgesteld. Bij een ¹⁾ daarvan neemt Plato als uitgangspunt eenige „bediendentermen” (οἰκετικὰ ὀνόματα), zooals „doorzeven” (διηθεῖν, διαττᾶν); „wannen” (βράττειν); „kaarden” (ξάλειν); een draad bij het spinnen „omlaag voeren” (κατάγειν); „de weversspoel door het weefsel brengen” (κερρίζειν) ²⁾. Deze worden gerekend tot de „kunst van scheiden” (διακριτικὴ τέχνη) of „uit elkaar nemen” (διααιρετικὴ) ³⁾. Daarin zijn weer twee soorten te onderscheiden: „Bij de genoemde schiften was het doel het slechte van het goede te scheiden en het gelijke van het gelijke. Voor de laatste heb ik geen naam, maar wel voor die, die het goede bewaart en het slechte wegwerpt. Elke scheiding van dien aard wordt door iedereen reiniging genoemd” ⁴⁾. Plato sluit zich dus bij de bestaande opvatting aan, zooals hij zelf zegt, en constateert nogmaals, dat „een reiniging is het eene laten bestaan en wegwerpen, alwat slecht is” ⁵⁾, om tot de slotconclusie te komen, dat „het reinigen een onderdeel is van het scheiden” ⁶⁾.

¹⁾ Soph. 226B—231E.

²⁾ Soph. 226B.

³⁾ Soph. 226C.

⁴⁾ Soph. 226D: Καὶ μὴν ἐν γε ταῖς εἰρημέναις διακρίσεισι τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος ἀποχωρίζειν ἦν, τὸ δ' ὅμοιον ἀφ' ὁμοίου. τῆς μὲν τοίνυν ὄνομα οὐκ ἔχω λεγόμενον· τῆς δὲ καταλείπουσας μὲν τὸ βέλτιον διακρίσεως, τὸ δὲ χεῖρον ἀποβαλλούσας ἔχω. πᾶσα ἡ τοιαύτη διάκρισις λέγεται παρὰ πάντων καθαρμὸς τις.

⁵⁾ Soph. 227D: Καὶ μὴν καθαρμὸς ἦν τὸ λείπειν μὲν θάτερον, ἐκβάλλειν δὲ ὅσον ἂν ἦ πού τι φλαῦρον.

⁶⁾ Soph. 231B: (ἔστι) δὲ διακριτικῆς τέχνης καθαρτικῆς.

Ook in de Definitiones vinden we de reiniging als een scheiding van het goede en slechte voorgesteld: „reiniging — scheiding van het slechtere uit het betere” ¹⁾. Deze definitie is niet als uitgangspunt genomen, omdat de Definitiones zoowel Platonische als Aristotelische als Stoïsche elementen vertoonen. Aangezien die in de Definitiones echter overeenstemt met die in den Sophistes, is er geen bezwaar deze definitie hier te citeeren. Waarschijnlijk is zij aan den Sophistes ontleend ²⁾.

In overeenstemming met deze omschrijving van reinigen is die van rein in den Philebus ³⁾.

Rein zijn is onvermengd zijn.

„Welaan dan, laten wij voor de beoordeeling van alle als rein aangegeven soorten (*καθαρὰ γένη*) den volgenden weg inslaan. Laten we er één uitkiezen en deze nader beschouwen.”

„Welke zullen we dan uitkiezen?”

„Laten we allereerst het witzijn beschouwen, als gij er geen bezwaar tegen hebt. Hoe toont zich de reinheid (*καθαρότης*) van de witte kleur aan ons en waarin bestaat zij? Komt het daarbij op het groote en vele aan of op het meest onvermengde (*ἀκρατέστατον*) ⁴⁾, zoodat er geen enkel deel van eenige andere kleur in gemengd is?”

„Klaarblijkelijk daarop, dat het het zuiverst (*μάλιστα εἰλικρινές*) is.”

„Juist. Zullen we dan dit niet voor het meest echte en schoone wit onder alle soorten van witheid beschouwen, niet het groote en vele?”

„Zeer zeker.”

„Wanneer we dus beweren, dat een heel klein beetje zuiver wit (*σμικρὸν καθαρὸν λευκόν*) veel witter en mooier en echter is dan een groote hoeveelheid vermengd wit, dan zullen we zeker een goede definitie geven.”

Het rein zijn wordt hier dus voorgesteld als een onvermengd zijn. We zien verder, dat Plato zoowel *καθαρός* als *εἰλικρινής* ge-

¹⁾ Def. 415D: *κάθαρσις ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων*.

²⁾ R. Adam, *Πλάτωνος Ὀροι*, Sokrates 1915; pag. 618—620.

Idem, *Ὀροι*, *Philologus* 1925; pag. 366—376.

³⁾ Phil. 52E—53B.

⁴⁾ Deze superlativus, gevormd van *ἀκρατής*, wordt vaker bij *ἀκρατος* gebruikt; Liddell-Scott, *Greek-English lexicon*, New edition; 1925—... s.v. *ἀκρατος*.

bruikt om dezen onvermengden toestand aan te duiden. Dus ook de woorden, die „onvermengd” beteekenen, n.l. ἀκέρατος, ἄκρατος en ἄμεικτος zullen synoniem zijn met καθαρός en εἰλικρινής. Deze opvatting van rein als onvermengd is niet ver verwijderd van de voorstelling, dat reinigen hetzelfde is als scheiden. Dit wordt bevestigd door de wijze, waarop Plato „onvermengd” (ἀκέρατος) gebruikt in verband met de bewerking van gouderts ¹⁾. „Ik geloof, dat ons iets overkomt, wat aan hen, die goud louteren (τοῖς τὸν χρυσὸν καθαίρουσι) ook overkomt. Zij scheiden (ἀποκρίνουσι) eerst aarde, steenen en dergelijke af. Daarna blijven in vermengden toestand (συμμεμειγμένα) kostbare metalen, verwant met goud, over, die alleen door vuur te verwijderen zijn, zooals koper, zilver, soms ook diamant, die, onder contrôle van toetssteenen, door hooge temperaturen ten slotte afgescheiden, ons het goud laten zien onvermengd (ἀκέρατον), geheel alleen op zich zelf” ²⁾. We zien dus, dat het halen van het goud uit het erts als een scheiden (ἀποκρίνειν) wordt voorgesteld en „reinen” (καθαίρειν) wordt genoemd. Voordat het goud zuiver is, is het verbonden met andere metalen; dezen toestand duidt Plato aan door „vermengd” (συμμεμειγμένα). Het resultaat van dit scheiden of reinigen is, dat de vermenging wordt opgeheven. Het goud is dan onvermengd. We kunnen dus aannemen, dat aan „onvermengd” in de beteekenis „rein” eveneens de voorstelling ten grondslag ligt, dat het reinigen een scheiden is.

Deze voorstelling van zaken geeft steun aan de interpretatie van een passage in de Wetten. Bij de beschrijving van een primitieven cultuurtoestand wordt gezegd: „ijzer en koper en allerlei metalen waren verborgen, vermengd, zoodat het volslagen onmogelijk was deze metalen te louteren” (uit hun erts te reinigen) ³⁾.

¹⁾ Polit. 303D.

²⁾ Door het verhitten wordt het goud vloeibaar. Daarom wordt hier ἀκέρατος (dat alleen bij vloeistoffen voorkomt) gebruikt, niet ἄμεικτος. De vermenging der metalen in vasten vorm door συμμεμειγμένα (cf. W. J. den Dulk, Κράσις, Diss. Leiden, 1934, pag. 34).

³⁾ Leg. 678D: σίδηρος γὰρ καὶ χαλκὸς καὶ πάντα τὰ μεταλλεῖα συγκεχυμένα ἠφανίστο, ὥστε ἀπορία πάντα ἦν τοῦ ἀνακαθαίρεσθαι. E. B. England (Laws of Plato 1921, pag. 348, 349) merkt in zijn annotatie bij deze passage op: ἀνακαθαίρεσθαι: used, not, as some take it, of clearing out the mines, but in its technical sense of extracting metal from the ore. Dit is m.i. juist, het betreft hier het louteren; dat μεταλλεῖα in deze passage voor μέταλλα staat, en dus hier „mijnen”

Uit het voorafgaande blijkt, dat „onvermengd” hetzelfde kan zijn als „rein”, en dat ἀκέρατος in dezen zin wordt gebruikt. Waarschijnlijk zijn er twee woorden ἀκέρατος in het Grieksch, waarvan het eene, samenhangende met „vermengen” (κεραυνύναι), „onvermengd” beteekent, en het andere afgeleid is van den stam „ker”, die „vernietigen” beteekent en zoo de beteekenis „ongedeerd” heeft gekregen ¹⁾. Nu heeft men later dit onderscheid niet zoo duidelijk meer gevoeld; zoo is het te verklaren, dat in sommige gevallen deze woorden door elkaar gebruikt worden. We zien in de zooeven geciteerde passage, dat Plato daar den samenhang met „vermengen” gevoeld heeft. Overigens is bij Plato de overgang tusschen beide woorden waar te nemen. In den Staat moet de toekomstige heerscher allerlei beproevingen doorstaan. Deze dienen om te onderzoeken, of zijn edele houding, door opvoeding aangekweekt, duurzaam is. „Degene, die geheel en al rein (ἀκέρατος) te voorschijn komt uit deze beproevingen, evenals het goud in vuur getoetst, moet als heerscher aangesteld worden” ²⁾. Men voelt echter wel, dat de beteekenis „ongedeerd” hier niet ver meer ligt.

Voor ἀκέρατος in de beteekenis „rein” zie men de reeds geciteerde passage uit den Pilebus ³⁾: „het meest onvermengde (ἀκρατέστατον), waarin geen enkel ander deel van eenige andere kleur aanwezig is, . . . is het meest reine” (μάλιστα εἰλικρινές).

Voor ἀμεικτος vergelijke men: „indien het aan iemand ten deel valt het schoone te zien, rein, zuiver, onvermengd” (καθαρόν, εἰλικρινές, ἀμεικτον) ⁴⁾.

Er volgen nu eenige passages, waarin het reinigen als een scheiden wordt voorgesteld.

Het verwijderen van slechte elementen uit den staat wordt reiniging genoemd. Een uitvoerige beschrijving hiervan vinden

beteekent, en dat συγκεχυμένα zou slaan op het ontoegankelijk zijn van de mijnen, n.l. „filled up with mud”, lijkt mij minder waarschijnlijk. De zooeven geciteerde passage uit den Politicus laat immers zien, dat metalen oorspronkelijk vermengd zijn en dat het zuiveren bestaat in een opheffing van deze vermenging. Dezen vermengden toestand vinden we in bovengenoemde passage uitgedrukt door συγκεχυμένα. De opheffing van de vermenging kan dus hier niet plaats hebben, omdat de metalen in den grond verborgen lagen (ἠφανίστο).

¹⁾ Boisacq, s.v. ἀκέρατος. ²⁾ Rep. 503A; cf. Rep. 414A.

³⁾ Phil. 53A; zie pag. 3. ⁴⁾ Symp. 211D.

we in de Wetten ¹⁾). De taak van den wetgever wordt vergeleken met die van een herder. Wanneer deze een kudde overneemt, zal hij eerst een reiniging (*καθαρομός*) voltrekken. Deze bestaat in het schiften (*διαλέγειν*) van de gezonde en zwakke beesten; de zwakke worden weggezonden, de goede zal de herder zelf verzorgen. De overweging daarbij is, dat de slechte en zwakke dieren de lichamelijk gezonde en onbevleete (*ἀκήρατος*) leden van de kudde bederven. Ditzelfde standpunt moet de wetgever bij het inrichten van een staat innemen. Hij moet de stad eveneens reinigen (*καθαίρειν*). Dit bestaat hierin, dat hij de zedelijk verdorvenen wegzendt en de goeden houdt. Hiervoor zijn twee manieren. De wetgever, die absolute macht heeft, zet de slechte elementen er met geweld uit; de mildere vorm van reiniging is hen weg te zenden onder den naam van kolonie ²⁾). Daarom moeten bedelaars, omdat zij zedelijk verdorven zijn, uit den staat verwijderd worden, „opdat het land rein (*καθάρá*) wordt van dergelijke schepselen” ³⁾).

Ook in andere dialogen brengt Plato het verwijderen van slechte elementen uit den staat in verband met reiniging.

Socrates is zedelijk verdorven (*μικρός*), omdat hij de jeugd bederft ⁴⁾). Meletus tracht hem als iets vuils uit den staat te verwijderen (*ἐκκαθαίρειν*) door hem aan te klagen ⁵⁾).

In den Staat wordt de filosoof bij het overnemen van de regeering vergeleken met een schilder, die, voordat hij gaat schilderen, zijn plank schoonmaakt (*καθαρόν ποιεῖν*). Evenzoo reinigt de filosoof eerst den staat en het menschelijk leven, d.w.z. hij verwijdert al het onzedelijke; dan pas kan hij wetten geven ⁶⁾). De tyran daarentegen doet het omgekeerde. Hij reinigt niet de slechte elementen, maar de goede uit den staat ⁷⁾).

Eveneens in den Politicus reinigen de bestuurders den staat door ongewenschte elementen te dooden of te verbannen. ⁸⁾

Ten slotte vinden we in den Timaeus eenige bewerkingen, waar-

¹⁾ Leg. 735B-736A.

²⁾ Cf. Polit. 293D.

³⁾ Leg. 936BC.

⁴⁾ Apol. 23D.

⁵⁾ Eutyph. 3A.

⁶⁾ Rep. 501A.

⁷⁾ Rep. 567C.

⁸⁾ Polit. 293D.

bij het zeven voorkomt. Geen wonder is het dus, wanneer daar over reinigen gesproken wordt.

De beenderen worden met behulp van zeven gemaakt. „De godheid zeefde (*διαττήσας*) een hoeveelheid aarde zuiver (*καθαράν*) en glad, kneedde deze en bevochtigde ze met merg” ¹⁾.

Ook de beenderen zelf kunnen als zeef dienst doen. Uit het vleesch ontwikkelt zich een substantie, die het vleesch met het beenderenstelsel laat samengroeien en het merg vochtig houdt en wel op deze manier, „dat de zuiverste (*καθαρώτατον*) soort van driehoeken (kleinste eenheden, waaruit een element bestaat) glad en vochtig gezeefd (*διηθούμενον*) door de dikte van de beenderen heen, druppelsgewijs van de beenderen valt” ²⁾.

Ook de oogen dienen als zeef. Zij laten n.l. alleen dat vuur door, dat niet in staat is te branden, maar alleen maar een zacht licht te verspreiden, het z.g. daglicht.

„De goden lieten het zich in ons bevindende vuur in volle reinheid (*εὐλικρινές*) glad en dicht door de oogen stroomen, nadat ze het heele samenstel, maar vooral het midden *zóó* dicht hadden gemaakt, dat het al het grovere licht tegenhoudt en alleen het vuur van bovengenoemden aard in zuiveren toestand laat passeeren (eig.: zuiver zeeft *καθαρόν διηθεῖν*)” ³⁾.

Naast het zijn en worden voert Plato een derde lid in, n.l. de ruimte. Daarin voltrekt zich de vorming van aardsche gestalten. „Het eene, in beweging gebracht, vliegt hierheen, het andere daarheen; er heeft scheiding plaats (*διακρινόμενα*), evenals wanneer men graan scheidt en want, hetzij in een wan, hetzij in een ander instrument om graan te reinigen (*ὄργανον περὶ σίτου κάθαρσιν*); het dikke en zware gaat naar den eenen kant, het lichte en ijle naar den anderen kant” ⁴⁾.

Deze vier passages stemmen dus hierin overeen, dat alleen datgene „rein” (*καθαρός*) wordt genoemd, dat door een medium, als zeef fungeerende, heen kan. Op deze wijze wordt het reine van het onreine gescheiden.

¹⁾ Tim. 73E.

²⁾ Tim. 82D.

³⁾ Tim. 45BC.

⁴⁾ Tim. 52E.

Samenvatting. De conclusie is dus, dat zoowel de definitie als de toepassingen het reinigen als een scheiden voorstellen. Ook de woorden voor „onvermengd” worden via „gescheiden” zijn synoniem met „rein”.

Ook in ἄγνος is het idee van gescheiden zijn te zien; de oorsprong echter ligt in den cultus. Van andere herkomst is een ander woord voor rein, n.l. ἄγνος en daarmee samenhangende woorden. „Ἄγνος bedeutet zunächst „religiöse Scheu erweckend” und dient so als Epitheton für Götter und für Dinge, die mit ihnen in irgend einer Beziehung stehen; dann bezeichnet es die rituelle Reinheit der Menschen. Erstere Bedeutung trat im Laufe der Zeit mehr und mehr zurück, und im Hellenismus heisst es fast durchweg „rein” und zwar im äusserlich-kultischen Sinn und mit ethischer Bedeutung; so bezeichnet es die untadelige Ausführung eines Beamten” ¹⁾. Oorspronkelijk beteekent ἄγνος dus „heilig” (ἅγιος heeft deze beteekenis steeds behouden); na de Attische tragedie komt het zelden meer voor in dezen zin, in proza evenmin ²⁾. Het beteekent dan steeds „rein”. Hoe is deze overgang te verklaren? Pfister geeft den volgende uitleg.

„Wenn die ursprüngliche Bedeutung von ἄγνος „religiöse Scheu erweckend” ist, so besagt dies weiterhin, dass mit ἄγνος etwas bezeichnet wird, das mit einer Kraft erfüllt ist, die zu scheuen, die tabu ist, die gut oder böse wirken kann. Das ist das Ursprüngliche. Daher werden die Götter so genannt, aber auch alles, was zu ihnen in Beziehung tritt, auch der ἰκέτης. Heisst nun ein Mensch ἄγνος, so muss jene ursprüngliche Bedeutung noch nachzuweisen sein. Auch ἄνδρες ἄγνοί müssen dieser Kraft teilhaftig sein. Sie haben sie erhalten und bewahrt und gesteigert dadurch, dass sie sich von Unreinheit, der Wirkung böser Dämonen fernhielten. So ist die Reinheit ein Mittel das Orenda stark zu erhalten durch das Fernhalten aller unreinen, schädigenden und schwächenden Einflüssen, wie auch Keuschheit und Fasten” ³⁾. We zien dus, dat de ritueele reinheid, die het woord ἄγνος in secundaire beteekenis gaat aandui-

¹⁾ E. Williger, Hagios (R. G. G. V. XIX, 1) rec. F. Pfister. Berl. Phil. Wochenschr. 1923; col. 359.

²⁾ E. Williger, t.a.p., pag. 61. Misschien nog bij Plato, Phaedr. 254B.

³⁾ F. Pfister, Berl. Phil. Wochenschr. 1923; c. 360.

Idem, Die Religion der Griechen und Römer; pag. 121. (v. Bursians Jahresbericht. 1930. Supplementband 229).

den, een negatieve eigenschap is: vrijheid van iedere ritueele be-
vlekking. (Dit blijkt ook uit de vele verbindingen met den ge-
nitivus) ¹⁾.

We zouden dus ook in ἀγνός het idee van gescheiden zijn kunnen
constateeren, dus dezelfde voorstelling van zaken als Plato naar
aanleiding van καθαίρειν geeft. De oorsprong echter van ἀγνός
is zeker in den cultus te zoeken. Ook later is dit verband nog waar
te nemen, al wordt dit steeds lossen. Allereerst is nu aan de orde
te beschouwen, in welken zin Plato ἀγνός gebruikt.

Het is jammer, dat Plato nergens in zijn dialogen een nadere
omschrijving van ἀγνός of ἀγνεία geeft. Nu komen deze woorden
spaarzaam bij hem voor. Wel vinden we in de Definitiones een
verklaring van ἀγνεία. We zullen later zien, dat deze definitie
overeenkomt met de opvatting, die Plato aangaande dit woord in
de Wetten (alleen daar komt het voor) heeft; we zouden de defi-
nitie dus als Platonisch kunnen betitelen. Deze definitie, luidende:
„reinheid — het vermijden van overtredingen tegenover de
goden” ²⁾, sluit zich aan bij de algemeene opvatting. Zij duidt een
toestand aan, die zoowel negatief is (n.l. het vermijden, het op-
passen, εὐλάβεια) ³⁾ als speciaal in verband met de goden gevoeld
wordt. Plato gebruikt het woord tweemaal in de Wetten, waar
het eveneens bovengenoemde beteekenis kan hebben ⁴⁾. We zullen
later de vraag beschouwen, of Plato hieronder een uiterlijke, ritueele
reinheid verstaat of er ethische beteekenis aan toekent.

Ἀγνός wordt als epitheton voor goden in het algemeene taalge-
bruik vaak aangewend, oorspronkelijk om „die religieuse Scheu”
aan te duiden, later vaak verbleekt, zoodat de beteekenis niet
meer is vast te stellen ⁵⁾. Plato wendt het driemaal aan in verband
met daemonen en heroën, echter steeds in citaten van dichters ⁶⁾.

¹⁾ Williger, t.a.p., pag. 45, 53.

²⁾ Def. 414A: ἀγνεία. εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἀμαρτημάτων. In een
andere definitie τῆς θεοῦ τιμῆς κατὰ φύσιν θεραπεία zien we wel het verband
met cultus, het negatieve echter is verdwenen.

³⁾ J. v. Hertzen, Ὁρησκεία, εὐλάβεια, ἰκέτης, Diss. Utrecht, 1934; pag. 34, 35.

⁴⁾ Leg. 909E, 917B.

⁵⁾ Williger, t.a.p., pag. 38—40.

⁶⁾ Crat. 398A, Rep. 469A: δαίμονες ἀγνοί (Hesiodus); Men. 81C: ἤρωες
ἀγνοί (Pindarus).

We zullen nog zien, of het bij Plato louter een epitheton ornans is of een bijzondere beteekenis heeft ¹⁾.

Eenmaal duidt ἀγνός het onbloedige der offers aan, dus een bevrijd zijn van schadelijke daemonen ²⁾. Bij de bepalingen, waaraan de priester in de Wetten moet voldoen, staat, dat hij „rein (ἀγνός) moet zijn van moord en al dergelijke overtredingen tegenover de goden” ³⁾. Overigens gebruikt Plato steeds καθαρός φόνου; in bovengenoemde passage is daarom ἀγνός gezet, omdat het hier de reinheid betreft van een persoon, betrokken in den cultus, en de overtredingen hier beschouwd worden in verband daarmee ⁴⁾.

Verder komt ἀγνός nog voor in den Phaedrus ⁵⁾, waar het onzeker is, of het de oudere beteekenis „heilig” of de jongere „rein” heeft ⁶⁾.

Ten slotte zien we tweemaal de beteekenis „rein” in sexueelen zin; het verband met den cultus is hier onduidelijk ⁷⁾.

Samenvattend kunnen we dus zeggen, dat Plato ἀγνός en verwanten meestal gebruikt in de beteekenis „rein” en dat het verband met den cultus nog te constateeren is, uitgezonderd in de beteekenis „kuisch” op de twee bovengenoemde plaatsen.

Het woord εὐαγής treffen we viermaal bij Plato aan. In het gewone taalgebruik blijft dit beperkt tot de uiterlijke cultusreinheid ⁸⁾. In verband met den cultus gebruikt Plato het eenmaal ⁹⁾, tweemaal staat het in tegenstelling tot „troebel”, „donker”, en

¹⁾ Zie pag. 67, 68.

²⁾ Leg. 782C. cf. Williger, t.a.p., pag. 57. Anm. 2.

³⁾ Leg. 759C.

⁴⁾ Ep. 356E behoeft hiermee niet in tegenspraak te zijn. Er wordt gezegd, dat een koning niet mag deelnemen aan rechtszaken, waarin als straffen dood, gevangenisstraf of verbanning gesteld zijn, „daar hij, evenals een priester, rein moet zijn (καθαρεύοντα) van moord, gevangenisstraf en verbanning”. Hier wordt dus niet ἀγνός gezet. Dit is waarschijnlijk zoo te verklaren, dat hier de nadruk meer valt op het civiele karakter van het koningsambt en dus misdaden, waarop deze straffen staan, in dit geval niet zoozeer in verband met den cultus beschouwd worden.

⁵⁾ Phaedr. 254B.

⁶⁾ Williger, t.a.p., pag. 61. Anm. 2. Zie pag. 33, 34.

⁷⁾ Leg. 837C, 840D. cf. Williger, t.a.p., pag. 47. Zie pag. 103.

⁸⁾ Williger, t.a.p., pag. 16. Anm. 3.

⁹⁾ Leg. 956A. Zie pag. 80, 81.

beteekent dus „helder”¹⁾); eenmaal heeft het een zeer eigenaardige nuanceering²⁾).

De termen ἀφοσιῶν en ἔλεως worden elders besproken, daar hun beteekenissen beter in het verband, waarin ze voorkomen, gedemonstreerd kunnen worden.

In het volgende zal een poging gedaan worden na te gaan, op welke gebieden Plato het begrip „reiniging” gebruikt; m.a.w. we zullen opsporen, van welken aard het af te scheiden of afgescheiden element is. We zullen daartoe twee groepen onderscheiden, n.l. het reinigen op stoffelijk gebied (letterlijk gebruik) en het reinigen op onstoffelijk gebied (overdrachtelijk gebruik).

¹⁾ Tim. 58D. Zie pag. 14.

Leg. 952A: ἀ μαθοῦσι . . . εὐαγέστερον γίγνεσθαι, μὴ μαθοῦσι δὲ σκοτωδέστερα φαίνεσθαι.

²⁾ Williger, t.a.p., pag. 16. Anm. 2. „Die eigentümliche Verwendung des Wortes bei Plato Ep. II. 312A: τοῦτο δ' οὐκ εὐαγές μοι ἀπέβη ist von der Bedeutung „rein” aus zu verstehen, wie Soph. O.C. 1175 lehrt: Τὸν (scil. τὸν Κέρβερον) κατεύχομαι ἐν καθαρῷ βῆναι τῷ ξένῳ.” Dus eigenlijk „dat is voor mij niet zonder bevlekking afgeloopen”, dan overdrachtelijk „het is niet gunstig afgeloopen”.

HOOFDSTUK II

HET REINIGEN OP STOFFELIJK GEBIED

Het reinigen bestaat in scheiden van stoffen. Rein duidt iets aan, dat van andere, daarin niet thuishoorende, stoffen gescheiden is.

Reinheid
van vloeistoffen.

Misschien is deze voorstelling wel het duidelijkst, wanneer het vloeistoffen betreft. Zoo wordt van water meermalen gezegd, dat het „rein” (καθαρός) is ¹⁾, soms wordt „rein” synoniem met „doorzichtig” (διαφανής) ²⁾ en staat tegenover „troebel” (βορβορώδης, γεώδης) ³⁾. Wanneer water vergiftigd is, moet het gereinigd worden ⁴⁾. De Timaeus, waarin het ontstaan van het menschelijk organisme behandeld wordt, vermeldt o.a. rein bloed ⁵⁾, en wijst verder op het verschijnsel, dat alleen warm vocht, voor zoover het rein (ειλικρινής) is, door de poriën van de huid verwijderd kan worden; dat, wat vermengd (μεικτός) is, d.w.z. uit dezelfde stoffen bestaat als de huid, zakt naar beneden en vormt de haren ⁶⁾. (We

¹⁾ Axioch. 371C: πηγὰ δὲ καθαρῶν ὑδάτων βέουσι.

Leg. 763D: ἐπιμελούμενοι . . . τῶν ὑδάτων, ὅπως εἰς τὰς κρήνας ἱκανὰ καὶ καθαρὰ πορευόμενα.

²⁾ Phaedr. 229B: καθαρὰ καὶ διαφανῆ ὑδάτια.

³⁾ Phaedo. 111D: πολλοὺς δὲ ὑγροῦ καὶ ἰκαθαρωτέρου καὶ βορβορωδεστέρου. Tim. 66B: ἂ δὲ νοτίδος περὶ ἀέρα κοίλης περιταθείσης, τότε μὲν γεώδους, τότε δὲ καὶ καθαρᾶς, νοτερὰ ἀγγεῖα ἀέρος, ὕδατα κοῖλα περιφερῆ τε γένεσθαι, καὶ τὰ μὲν τῆς καθαρᾶς διαφανεῖς περιστῆναι κληθείσας ὄνομα πομφόλυγας. „Wanneer vocht, deels met aarde vermengd, deels ook rein, zich in holten om de lucht heen legt, ontstaan vochtige luchtreservoirs en ronde, door water omgeven holten; die holten, die uit rein vocht bestaan, hebben een doorzichtige omhulling en noemt men „waterbellen”.

⁴⁾ Leg. 845E: ἂν δὲ τις ὕφλη φαρμακείαις τισὶν βλάπτων, . . . καθράτω τὰς πηγὰς . . . , ὅπῃπερ ἂν οἱ τῶν ἐξηγητῶν νόμοι ἀφηγῶνται δεῖν γίνεσθαι τὴν κάθαρσιν.

⁵⁾ Tim. 85C: (χολή) ὅταν αἵματι καθαρῷ συγκερασθεῖσα.

⁶⁾ Tim. 76B.

zien hier wederom „rein” in zijn primaire beteekenis tegenover „vermengd.”)

Een merkwaardige passage over reinheid van water en lucht vinden we in den Phaedo ¹⁾. Om de aarde bevindt zich de aether. In de aardoppervlakte zelf bevinden zich een aantal uithollingen, waarin water, nevel en lucht zich verzameld hebben. Maar de aarde op zich zelf, als geheel beschouwd, ligt, „rein in de reine hemelruimte, waarin ook de sterren zich bewegen en die door degenen, die gewoon zijn over deze dingen te spreken, aether genoemd wordt” ²⁾. D.w.z. de aether blijft om de aarde heen hangen, maar water, nevel en lucht zakken door hun gewicht in de holten van de aarde; er heeft dus een scheiding plaats tusschen den aether eenerzijds en de andere drie genoemde stoffen anderzijds. De aether is dus als resultaat van deze scheiding rein.

Reinheid van water en lucht beïnvloedt de omgeving.

Nu wonen de menschen niet op de aarde, dus met den aether tot atmosfeer, maar in de inzinkingen, waarvan het Middellandsche zeegebied er één is. De menschen zijn zich hier niet van bewust, evenals wanneer iemand, die op den bodem van de zee wonende, zou meenen, dat de zich boven hem bevindende zee de hemel is, waarin zon en sterren zich bewegen. Zoo zijn er drie onder elkaar gelegen werelden, die achtereenvolgens aether, lucht, water tot atmosfeer hebben. Nu houdt de lucht het midden tusschen den aether en het water „wat betreft de reinheid” (πρὸς καθαρότητα). Dit is duidelijk uit het voorafgaande, immers de aether wordt „rein” genoemd, omdat lucht, nevel en water zich er uit afscheiden; in deze lijn voortgaande, zouden we kunnen zeggen, dat de lucht reiner is dan het water, omdat het water nog verder naar beneden zakt en aldus de zee vormt.

Volgens deze voorstelling hangt de meerdere of mindere reinheid (καθαρότης) af van de zwaarte. Maar men voelt wel, dat, wanneer men dit principe op gasvormige lichamen toepast, de zwaarte nauw samengaat met de dichtheid van de stof. „Rein” gaat hier „ijl” beteekenen. We vinden het aldus toegepast op het vuur.

¹⁾ Phaedo 109B–111C.

²⁾ Phaedo 109B: καθαρὸν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πολλοὺς τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰσθότων λέγειν.

³⁾ Phaedo 111B.

„Het midden van de oogen maakten ze zóó, dat het het dichtere παχύτερον) tegenhoudt, maar alleen het reine (καθαρόν) doorlaat”¹⁾. „Dicht” staat hier tegenover „rein”, d.w.z. „ijl”.

Dat dichtheid van gasvormige lichamen weer nauw samengaat met doorzichtigheid, is niet moeilijk in te zien. „Van de lucht wordt het zuiverste deel aether genoemd, de troebelste soort nevel en duister”²⁾.

De reinheid van aether, lucht en water ten opzichte van elkaar heeft betrekking op lichtheid, ijlheid en doorzichtigheid, m.a.w. zij gaat als het ware terug op den aggregatietoestand: de aether is rein als het lichtste, ijlst en doorzichtigste element; de lucht is minder rein, dus minder licht, ijl en doorzichtig; het water sluit de rij. In dit verband is ook het volgende te beschouwen: Wanneer een zeebewoner aan de oppervlakte zou komen, zou hij zien, „hoeveel reiner (καθαρώτερος) en schooner deze wereld is dan de zijne”³⁾, maar evenzoo is de wereld van den aetherbewoner van meer schitterende en reine kleuren (ἐκ λαμπροτέρων και καθαρωτέρων χρωμάτων) dan de menschenwereld. De reden hiervan is te zoeken in de omringende atmosfeer: alles, wat in de zee is, wordt uitgevreten; de atmosfeer, in dit geval de zee, heeft zulk een verteerenden invloed, dat er niets vermeldenswaardigs in groeit, evenzoo op de aarde der menschen: de lucht brengt leelijkheid en ziekten; alle voorwerpen echter in de bovenste wereld zijn rein en niet verweerd (καθαροί και οὐ κατεδηδεσμένοι), omdat de omringende aether zóó fijn is, dat hij geen inwerking heeft op de aanwezige voorwerpen⁴⁾.

¹⁾ Tim. 45C.

²⁾ Tim. 58D: ἀέρος τὸ μὲν εὐαγέστατον ἐπίκλιην αἰθήρ καλούμενος, ὁ δὲ θολερώτατος ὁμίχλη τε καὶ σκότος.

³⁾ Phaedo 109D.

⁴⁾ Phaedo 110C.

⁵⁾ Phaedo 110E.

Reeds zagen we (pag. 3), dat die kleur het reinst is, die het meest onvermengd is. In de bovenwereld zijn de kleuren daarom het reinst, omdat de aether geen enkelen infecteerenden invloed heeft, de kleuren blijven daar dus onvermengd. In overeenstemming met de voorstelling, dat alles in de bovenwereld het reinst is, vinden we in Phil. 29B, 30B vermeld, dat de vier elementen op aarde, in tegenstelling tot de wereldruimte, slechts zwak en geenszins rein (εὐλικρινής) zijn en niet hun volledige natuurlijke kracht hebben.

We zien dus, dat de „reinheid” van de omringende atmosfeer invloed heeft op de zich daarin bevindende menschen en voorwerpen. We zouden hierin een reminiscentie kunnen zien aan de theorie, ontwikkeld in het op naam van Hippocrates staande geschrift, „Over lichten, wateren, plaatsen”, welke inhoudt, dat klimaat en landstreek invloed uitoefenen op de menschelijke gesteldheid. In den Staat en de Wetten zullen we denzelfden gedachtengang, maar dan overgedragen op het aesthetische, aantreffen ¹⁾).

Terugkomende op de beginpassage: „de aarde ligt rein in de reine hemelruimte, die aether genoemd wordt”, zouden we in aansluiting aan de voorafgaande uiteenzetting daarvan de volgende verklaring kunnen geven: De aarde, in haar geheel beschouwd, van buiten af gezien door een aetherbewoner, is rein, omdat zij zich geheel bevindt in den aether, die geen infecteerende invloed heeft in tegenstelling tot de twee andere atmosferen, die zulks wel hebben.

Ook licht kan rein zijn. De associatie met helder licht dan niet ver, zooals we ook reeds bij de reinheid van water en lucht constateerden. Reinheid
van licht.

Wanneer Plato in den Phaedo de bovenhemelsche gewesten beschrijft, laat hij zien, dat alle kleuren daar veel reiner zijn ²⁾. Evenzoo in de mythe in den Phaedrus zegt hij, dat degenen, die de hemelsche gewesten, waar de Ideeën wonen, zien, een landschap aanschouwen, badend „in rein licht” (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ) ³⁾.

In den Staat wordt een lichtzuil vermeld, die zich over hemel en aarde uitstrekt, waarschijnlijk de melkweg, „die zeer veel lijkt op den regenboog, maar schitterender en reiner” (λαμπρότερον καὶ καθαρώτερον) ⁴⁾.

De zon wordt rein genoemd tegenover de schaduw vermengd ⁵⁾; het zonlicht is dus helder, de schaduw donker. We zien hier ook weer rein in zijn oorspronkelijke beteekenis gesteld tegenover vermengd.

¹⁾ Zie pag. 57, 79.

²⁾ Zie pag. 14.

³⁾ Phaedr. 250C.

⁴⁾ Rep. 616B.

⁵⁾ Phaedr. 239C: ἐν ἡλίῳ καθαρῷ... ὑπὸ συμμυγῆι σκιᾷ.

Reinheid
van vaste li-
chamen.

Behalve vloeistoffen, lucht en licht kunnen ook vaste lichamen rein zijn. In den Theaetetus wordt de ziel vergeleken met was. Een woordverwantschap (voor Plato tenminste) dient tot nadere steun, n.l. *κῆρ* — hart, *κηρός* — was. Nu is deze was niet bij alle menschen van dezelfde kwaliteit, bij sommige is zij wat reiner en zuiverder (*καθαρώτερος*), bij andere wat vuiler (*κοπωδέστερος*)²⁾. Wanneer de was glad is en goed gekneet, is zij rein en zuiver (*καθαρός*); de indruk der waarneming, die zij opvangt, is dan eveneens zuiver (*καθαρός*) en duidelijk³⁾. Is de was echter vuil als mest (*κοπρώδης*), vochtig, of hard als steen, dan is zij niet zuiver (*μὴ καθαρός*); de indruk der waarneming is dan onduidelijk⁴⁾. Door het kneden kan dus het vuil verwijderd worden.

Is er in het voorafgaande steeds sprake van een scheiden van stoffen, die met elkaar vermengd zijn, tot slot volgen nu eenige gevallen, waarin de af te scheiden onreinheid niet in de te reiniten stof aanwezig is (de stoffen zijn dus niet met elkaar vermengd), maar op de stof. Dit zal uit den aard der zaak alleen voorkomen bij vaste lichamen. In dezen zin wordt het gebruikt van de reinheid van steden⁵⁾; de Wachters in den Staat dienen zich het brood op op reine bladeren⁶⁾; reeds zagen we, dat een schilder zijn plank reinigt voor het schilderen⁷⁾; soda is een reinigingsmiddel voor verontreinigingen door olijfolie en aarde⁸⁾; na het offeren reinigen de offeraars de zuil geheel van bloed⁹⁾. Als reinigingsmiddel van deze soort is het afwassen met de spons (*σπογγιστική*) te vermelden, en voor uitwendige reiniging van het menscheijk lichaam het baden (*βαλανευτική*)¹⁰⁾.

Medische rei-
niging.

Onder de stoffelijke reinigingsmiddelen rekent Plato de genees-

1) Theaet. 194C: τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς κῆρ, ὃ ἔφη Ὁμηρος αἰνιττόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοίτητα.

2) Theaet. 191C.

3) Theaet. 194CD.

4) Theaet. 194E.

5) Leg. 779C: τοὺς δὲ ἀστυνόμους . . . πάντων δὴ τῶν κατὰ τὸ ἄστυ καθαρότητός τ' ἐπιμελεῖσθαι.

6) Rep. 372B: παραβαλλόμενοι (ἐπὶ) φύλλα καθαρά.

7) Zie pag. 6.

8) Tim. 60D: τὸ μὲν ἐλαίου καὶ γῆς καθαρτικὸν γένος λίτρον.

9) Crit. 120A: πειρικαθήραντες τὴν στήλην.

10) Soph. 227A.

kunde voor lichamelijke ziekten. Oorspronkelijk stelde de antieke mensch zich voor, dat ziekte een verontreiniging is, teweeggebracht door daemonen ¹⁾; hierbij werd geen onderscheid gemaakt tusschen lichamelijke ziekten (deze daemonen werken, hetzij direct op den mensch in, hetzij indirect: ze kunnen n.l. in het voedsel aanwezig zijn ²⁾) en geestelijke ziekten. Deze onreinheden werden door iemand verwijderd, die tegelijkertijd arts, tovenaer en waarzegger is. Apollo is hiervan het voorbeeld ³⁾. Ook bij Plato vinden we nog een overblijfsel van deze voorstelling: Apollo reinigt met artsenijmiddelen het lichaam en met mantische middelen de ziel ⁴⁾. We zien echter, dat hij onderscheid maakt tusschen lichamelijke en geestelijke ziekten. Toen n.l. de ziekteverschijnselen beter bekend werden, werden voor lichamelijke ziekten reinigingen, die ten doel hadden daemonen te verdrijven, ongebruikelijk, met dien verstande, dat ze niet meer toegediend werden door de artsen. De volksopvatting hechtte er nog steeds waarde aan; langen tijd nog heeft men b.v. koortsaanvallen voor inwerkingen van daemonen gehouden ⁵⁾, en steeds hooren we van dergelijke reinigingen, wanneer de kunst van den arts faalde: bij pest en plagen bleven ze bestaan, en steeds zijn ze in gebruik gebleven voor geestesziekten ⁶⁾. We zullen in het volgende Plato's opvatting aangaande deze reiniging nagaan.

Ons uitgangspunt in den Sophistes noemt de medische reiniging onder de lichamelijke reinigingsmiddelen. „Er zijn vele soorten van reiniging voor het lichaam. Alles, wat inwendig door de gymnastiek en geneeskunde, dank zij een juiste afscheiding, gerei-

¹⁾ Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (R. G. V. V. IX. 1); pag. 39-43.

²⁾ J. Tambornino, De antiquorum daemonismo (R. G. V. V. VII. 3); pag. 61, 62.

³⁾ E. Rohde, Psyche II, 1898; pag. 70-71. Anm.; pag. 76. 1; pag. 77. 1;

⁴⁾ Crat. 405A: *πρῶτον ἢ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν καὶ αἱ τοῖς ἰατρικοῖς φαρμακοῖς καὶ αἱ τοῖς μαντικοῖς περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρά τὰ ἐν τοῖς τοιοῦτοις καὶ αἱ περιφράσεις, πάντα ἐν τι ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.*

⁵⁾ J. Tambornino, t.a.p., pag. 57.

⁶⁾ M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906; pag. 98.

Tambornino, t.a.p., pag. 55-59, pag. 64.

nigd wordt. . . .”¹⁾). In den Staat vinden we een nadere uiteenzetting van het verband tusschen de gymnastiek en geneeskunde als reinigingsmiddelen. Wanneer n.l. de reinigende kracht van de gymnastiek geen invloed heeft op het lichaam, dan is het lichaam ziek en moet het door den geneesheer behandeld worden²⁾).

We zien dus ook hier weer, dat het reinigen bestaat in een scheiden: de geneeskundige reiniging scheidt de onreinheid, door de ziekte ontstaan, uit het lichaam. Plato gebruikt deze voorstelling van zaken bij de behandeling van het moreele gevaar van de tyrannie. Een tyran moet alle goede elementen opsporen en verwijderen, want hij kan deze niet dulden. „Een mooie reiniging! (καλὸν καθαρμόν). En precies tegenovergesteld aan de reiniging, verricht door de medici op lichamelijk gebied. Want deze halen het slechte er uit, en laten het goede bestaan, de tyran doet andersom”³⁾).

In deze passages vermeldt Plato uitdrukkelijk van de geneeskunde als reinigingsmiddel, dat zij een scheiding in het lichaam teweegbrengt. Eveneens in den Politicus en de Wetten vinden we reiniging in medischen zin⁴⁾). In den Timaeus staat „ziek zijn” tegenover „reinen”, zoodat we ook hier de medische beteekenis kunnen vaststellen. „Wanneer een lichaam ziek is (νοσῆσαν) door een overmaat van vuur, lijdt het voortdurend aan hitte en koorts. . . . Is de aarde, het traagste element, oorzaak, dan duurt de periode van reiniging (καθαίρομενον) vier dagen”⁵⁾).

De geneeskunde is dus volgens Plato een middel tot reiniging van het lichaam. Hiermede in overeenstemming wordt vermeld⁶⁾), dat ziekte onreinheid veroorzaakt (ἀκαθαρσίαι διὰ νόσους σώματος). Ook omgekeerd komt voor, dat onreinheid ziekte veroorzaakt. „Wanneer de long, de regelaar van de lucht voor het lichaam, door afscheidingsstoffen verstopt, haar geen reïne doorgangen (καθαρὰς διεξόδους) biedt, dan dringt zij (de lucht) op sommige

¹⁾ Soph. 227A: πολλὰ εἶδη καθάρσεων περὶ τὰ σώματα . . . ὅσα ἐντὸς σωμάτων ὑπὸ γυμναστικῆς ἰατρικῆς τε ὀρθῶς διακρινόμενων καθαίρεται.

²⁾ Zie pag. 59.

³⁾ Rep. 567C.

⁴⁾ Polit. 293B: ἰατροὺς φάμεν, ἕως ἂν ἐπιστατοῦντες τέχνη, καθαίροντες. Leg. 628D: κάμνον σώμα ἰατρικῆς καθάρσεως τυχόν.

⁵⁾ Tim. 86A.

⁶⁾ Tim. 72C.

plaatsen heelemaal niet door, op andere daarentegen in overmaat... en zoo veroorzaakt zij vele kwellende ziekten" ¹⁾).

Als geneeskundige middelen, dienende tot reiniging van het lichaam, zijn te beschouwen drankjes om braken te veroorzaken en purgeermiddelen. Ook in het branden en snijden zou men dezelfde voorstelling kunnen zien ²⁾. De Sophistes vermeldt het innemen van drankjes (φαρμακοποσία) onder de lichamelijke reinigingsmiddelen, daar het een scheiding veroorzaakt ³⁾. Ook in den Timaeus, die de medische reiniging door middel van geneesmiddelen noemt, kunnen we hetzelfde principe vaststellen ⁴⁾. Plato beschouwt daar de waarde van eenige lichamelijke reinigingsmiddelen. Deze hangt af van de beweging, die zij veroorzaken. Het beste is dat middel, dat een beweging, gelijk aan die van het verstand en het heelal, veroorzaakt. Als derde in de rij ⁵⁾ wordt genoemd „de geneeskunde, tot stand komende door en bestaande in de reiniging door geneesmiddelen" ⁶⁾. De beweging, door geneesmiddelen opgewekt, zal ten doel hebben de onreinheden uit het lichaam af te scheiden.

Geneesmiddelen zijn reinigingsmiddelen.

Apollo is de geneesheer bij uitstek. Hij reinigt het lichaam door geneesmiddelen, zwavelbaden en afwasschingen met water ⁷⁾. In deze drie methoden kan men weer het verwijderen van lichamelijke onreinheid, zoowel inwendig als uitwendig, zien.

Naast deze kunstmatige medische middelen heeft het lichaam zelf eenige organen, die onreinheid langs natuurlijken weg uit het lichaam afscheiden. Een daarvan is de milt. „Deze is naast de lever geplaatst aan den linkerkant om haar schoon en rein (καθαρόν) te houden, evenals een spons klaar ligt naast den spiegel. Komen er eenige onreinheden (ἀκαθαρσίαι) door ziekten van het

¹⁾ Tim. 84D.

²⁾ Rep. 406D: ἀξιοῖ παρὰ τοῦ ἱατροῦ φάρμακον πῶν ἐξεμέσαι τὸ νόσημα ἢ κάτω καθαρθεῖς ἢ καύσει ἢ τομῇ χρῆσάμενος ἀπὸ ἀλλάχθαι.

³⁾ Soph. 227A.

⁴⁾ Tim. 89AB.

⁵⁾ Het beste is de gymnastiek (zie pag. 61), het tweede middel is de schommelring (zie pag. 61).

⁶⁾ Tim. 89B: τρίτον . . . τὸ τῆς φαρμακευτικῆς καθάρσεως ἱατρικόν.

⁷⁾ Crat. 405AB: ἡ καθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἱατρικὴν . . . καὶ αἱ τοῖς ἱατρικοῖς φαρμάκοις . . . περιθειώσεις τε καὶ τὰ λουτρά τὰ ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ αἱ περιρράσεις.

lichaam in de buurt van de lever, dan neemt de poreuze milt met haar hol en bloedeloos samenstel dat alles reinigend (*καθαίρουσα*) in zich op; wanneer de lever zich met deze onreinheden (*τῶν ἀποκαθαιρομένων*) vult, wordt zij vol en etterend; wederom, wanneer het lichaam gereinigd is (*καθαρθῆ*), keert ze tot haar natuurlijke toestand terug" ¹⁾.

Ook het zweeten, tranen storten en andere dergelijke dagelijksche afscheidingen zijn lichamelijke reinigingsmiddelen ²⁾.

Samenvatting.

We zien dus, dat Plato lichamelijke ziekte opvat als een stoffelijke verontreiniging van het lichaam, die door drankjes (purgemiddelen) of snijden of branden verwijderd moet worden. De opvatting, dat lichamelijke ziekte door daemonen wordt teweeggebracht, heeft hij laten varen; een goed voorbeeld, hoe hij in dit opzicht verschilt van de volksopvatting, is zijn opvatting van koorts. Terwijl deze nog lang aangezien werd voor een aanval van daemonen, verklaart Plato haar als een onreinheid van het lichaam, teweeggebracht door een overmaat van vuur, dat ontstaat door één der elementen. We zagen reeds (en zullen nog zien) ³⁾, dat bij Plato sporen van de theorie van Hippocrates omtrent den invloed van het klimaat op den mensch te vinden zijn; het vermoeden ligt voor de hand, dat Plato ook deze medische kennis aan Hippocrates ontleend heeft.

Wat Plato's opvatting aangaande geestesziekten, door daemonen veroorzaakt, betreft, hiervan zullen we nog enkele voorbeelden elders aantreffen ⁴⁾.

Reinheid van een groep mensen.

Wanneer een aantal individuen aan dezelfde voorwaarde voldoen en aldus een afgesloten geheel vormen tegenover andere, die aan deze eischen niet beantwoorden, gebruikt Plato eenige malen het praedicaat „rein” om deze afgeslotenheid aan te duiden.

De stand der Wachters in den Staat kan alleen maar rein

¹⁾ Tim. 72CD.

²⁾ Tim. 83D: ἰδρῶς καὶ δάκρυον ὅσα τε ἄλλα τοιαῦτα σώματα τὸ καθ' ἡμέραν χεῖται καθαιρόμενα.

³⁾ Zie pag. 15, 57.

⁴⁾ Zie pag. 90, 99.

(καθαρός) blijven, als er leden van lichamelijke volwaardigheid in opgenomen worden; zwakken worden er uit geweerd ¹⁾).

Soms vallen deze groepen samen met naties, zoodat „rein” in dat geval de zuiverheid van een natie gaat aanduiden. Deze beteekenis vinden we eenige malen in den Menexenus, waarin een lofspraak op Attica wordt gehouden en aldus het nationale bewustzijn naar voren komt. „Het edele en vrije in onzen staat is solide en gezond en van nature barbarenhatend, omdat we zuivere Grieken zijn en onvermengd met barbaren (διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἑλληνας καὶ ἀμιγεῖς βαρβάρων) ²⁾. „We zijn echte Grieken en hebben geen barbarenbloed in ons, waardoor een zuivere (d.i. zuiver Grieksche) haat (καθαρὸν μῦθος) tegen het barbaarsche ras onze stad ingeworteld is” ³⁾. Ook de zee is zuiver Grieksch, immers „we moeten ook de daden van hen vermelden, die op de daden van de vroegere bewoners de kroon der redding gezet hebben door al het barbaarsche uit de zee weg te reinigen en te verdrijven (ἀνακαθηράμενοι καὶ ἐξέλασαντες) ⁴⁾.

Deze reinheid komt in nationalen zin voor.

¹⁾ Rep. 460C.

²⁾ Menex. 241D.

³⁾ Menex. 245C.

⁴⁾ Menex. 245D.

HOOFDSTUK III

HET REINIGEN IN OVERDRACHTELIJKEN ZIN

Reinigen van begrippen is definiëren.

Niet alleen het scheiden van stoffen, maar ook het scheiden van abstracte begrippen noemt Plato „reinigen”. Een abstract begrip is „rein”, wanneer alle andere abstracte begrippen daarvan afgescheiden zijn. „De juiste, heldere begrippen drukken het wezen der dingen uit, en maken het onmogelijk toevallige eigenaardigheden en uiterlijke kenmerken voor het essentieele aan te zien, relatieve eigenschappen als absolute te laten gelden. Deze juiste en heldere begrippen tracht Socrates te bereiken door het zoeken van definities” ¹⁾. We kunnen dus een begrip in zuiveren toestand bereiken door alle niet daarin hoorende elementen af te scheiden of anders gezegd door te definiëren. Geen wonder, dat het definiëren als een reiniging wordt voorgesteld, daar het bestaat in een afscheiden, zooals het woord zelf trouwens al zegt.

Het definiëren vergeleken met stoffelijk reinigen.

Meermalen vergelijkt Plato het definiëren met een stoffelijke reiniging.

In den Staat worden de volkomen rechtvaardige mensch en de volkomen onrechtvaardige tegenover elkaar gesteld. Elk van beide typen wordt nauwkeurig omlijnd en vastgesteld, om op deze wijze tot een volkomen helder begrip van beide typen te komen. Dit wordt vergeleken met het polijsten (*ἐκκαθαίρειν*) van een standbeeld ²⁾. Evenals men een beeld polijst en nauwkeurig afwerkt, om het zoo zuiver mogelijk de werkelijkheid te laten weergeven, evenzoo polijst men een begrip, opdat het „rein” wordt en daardoor het wezen van de zaak treft.

Een dergelijke voorstelling treffen we elders in den Staat aan. Voor het kennen van de deugden is het niet voldoende zich tot een enkele schets (*ὀπογραφή*) te bepalen, maar de afwerking (*ἀπεργα-*

¹⁾ B. J. H. Ovink, Overzicht der Grieksche wijsbegeerte, 1925; pag. 52.

²⁾ Rep. 361 D.

σία) moet zoo volledig mogelijk zijn. Want wanneer men bij minder belangrijke dingen zich inspant deze zoo nauwkeurig en zuiver mogelijk vast te stellen (ὅπως ὅτι ἀκριβέστατα καὶ καθαρῶτατα ἔξει), dan moet men dit zeker doen bij de deugden ¹⁾). Wellicht heeft Plato hier, gezien de woorden „schets” en „afwerking” gedacht aan een der beeldende kunsten, wier doel het is de werkelijkheid zuiver na te bootsen.

Verder wordt het definiëeren vergeleken met het „reinigen” van een metaal uit het erts. In de reeds aangehaalde passage ²⁾) in den Politicus wordt het reinigen van goud, dat in een afscheiden van aarde, steenen en andere metalen bestaat, vergeleken met het reinigen, afscheiden, definiëeren van het begrip „politieke wetenschap” ³⁾).

Een analoog geval is te vinden in de „Wetten” ⁴⁾). „Ik ben bang, dat gij mij een langdradig spreker zult vinden, wanneer ik over zulk een nietige zaak als het drinken een lange, nauwkeurige uiteenzetting geef.” England ⁵⁾) vergelijkt dit „nauwkeurig uiteenzetten” (ἀνακαθαίρεισθαι) met het „afschieden van metaal uit erts”, dat Plato elders, zooals we reeds zagen ⁶⁾), door ἀνακαθαίρεισθαι aanduidt.

In den Philebus wordt nagegaan, of het hoogste goed bestaat in kennis (ἐπιστήμη) of in vreugde (ἡδονή). Daartoe is allereerst noodig vast te stellen, wat onder elk van beide begrippen verstaan wordt. Beide begrippen moeten „rein” zijn, dan kan men des te beter een vergelijking maken en een conclusie trekken ⁷⁾). Waarin bestaat nu de reinheid (καθαρότης) van een begrip? Dit wordt nader uiteengezet aan de hand van een voorbeeld van stoffelijke reinheid ⁸⁾).

De reinheid van de witte kleur bestaat niet in het groote en vele, maar in het meest onvermengde (ἀκρατέστατον), zoodat er geen enkel deel van eenige andere kleur in aanwezig is. Een kleine

¹⁾ Rep. 504E.

²⁾ Zie pag. 4.

³⁾ Polit. 303DE.

⁴⁾ Leg. 642A.

⁵⁾ England, t.a.p., pag. 245.

⁶⁾ Zie pag. 4, noot 2.

⁷⁾ Phil. 52E.

⁸⁾ Phil. 53A-C.

hoeveelheid rein wit is witter en schooner en echter dan een groote hoeveelheid vermengd wit. Wanneer het wit rein is, hebben we het in zijn meest ware gedaante voor ons. Evenzoo staat het met de vreugde. Iedere vreugde, als zij maar rein is van smart, is reiner en schooner en echter dan vreugde, waarin smart aanwezig is. Deze ongemengde, reine, ware vreugde ondervinden we bij zulke dingen, wier afwezigheid geen smart oplevert, zooals mooie kleuren, geuren, klanken en schoone vormen, onder welke laatste men vooral de regelmatige figuren moet rekenen ¹⁾). Verder hooren hierbij de met het streven naar kennis samenhangende vreugdegevoelens ²⁾). Tegenover deze reine vreugden staan dan die, die men als onreine (*ἀκάθαρτος*) betitelen kan ³⁾); deze zijn vermengd met smarten.

Op dezelfde wijze wordt vastgesteld, wat reine kennis is. Dit is kennis in den hoogsten zin van het woord, de meest ware (*ἀληθής*) kennis, d.w.z. de dialectiek.

Was in de vorige gevallen het verband met de stoffelijke reiniging meer of minder duidelijk te constateeren, in het volgende vinden we, dat een gedefinieerd begrip eenvoudig „rein” genoemd wordt.

In den *Cratylus* wordt erop gewezen, dat men dan pas de beteekenissen van woorden kan begrijpen, als men op de hoogte is van den juisten zin van de oorspronkelijke woorden, dan pas is het mogelijk de afleidingen te begrijpen. „Het is duidelijk, dat hij, die zegt daarin ervaren te zijn, een zeer volledige en zuivere definitie moet kunnen geven van de oorspronkelijke woorden.” (*περὶ τῶν πρώτων ὀνομάτων μάλιστα τε καὶ καθαρῶτατα δεῖ ἔχειν ἀποδείξει*) ⁴⁾).

In den Staat wordt vastgesteld, dat van datgene, wat tusschen het zijnde en het niet-zijnde ligt, alleen meening (*δόξα*) mogelijk is. „Zoo blijft ons dan, zooals het schijnt, nog over datgene op te sporen, wat aan beide, zoowel het zijnde als het niet-zijnde deelheeft, zonder dat we een van beide in volledige reinheid zoo voor-

¹⁾ Phil. 51B.

²⁾ Phil. 52B.

³⁾ Phil. 52C.

⁴⁾ *Crat.* 426A.

stellen, dat we het terecht zoo betitelen" (οὐδέτερον εἰλικρινές ὄρθῶς ἂν προσαγορευόμενον) ¹⁾.

We zien dus, dat een begrip rein (καθαρός, εἰλικρινής) is, wanneer het onvermengd (ἄκρατος, ἄμεικτος) is. Het begrip staat dan geheel op zichzelf, het treedt op in zijn meest eigenlijke gedaante; „rein" wordt synoniem met „waar" (ἀληθής) ²⁾. Wanneer een begrip rein is, is het geen verwarde voorstelling meer, maar een juist, helder begrip, dat het wezen der zaak uitdrukt. Tegenover het reine begrip staat het onreine (ἀκάθαρτος) ³⁾, of anders gezegd: het onvermengde staat tegenover het vermengde (μειχθείς) ⁴⁾.

Voor al de woorden voor „onvermengd": ἄκρατος ⁵⁾, ἀκήρατος ⁶⁾, ἄμεικτος ⁷⁾ en eenige malen εἰλικρινής ⁸⁾ worden in dezen overdrachtelijken zin gebruikt.

¹⁾ Rep. 478E. ²⁾ Phil. 53B. ³⁾ Phil. 52C. ⁴⁾ Phil. 50E.

⁵⁾ ἄκρατος beteekent eenmaal „onvermengden wijn" (Leg. 637E); verder duidt het stoffelijke reinheid aan in Phil. 53A: τὸ ἀκατέστατον, ἐν ᾧ χρώματος μηδεμίᾳ μοῖρα . . . ἂν εἴη, en Tim. 57C: ὅσα . . . ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα (enkelvoudige en oorspronkelijke lichamen).

Overigens is het bijna altijd figuurlijk gebruikt om de zuiverheid van een begrip aan te duiden. In Rep. 562D: (ὅταν) ἀκράτου αὐτῆς (τῆς ἐλευθερίας) μεθυσθῆ̄ zien we nog de associatie met „onvermengden wijn". Rep. 379D: ἄκρατα τὰ ἕτερα; Rep. 382C: οὐ πᾶν ἄκρατον ψεύδος; Rep. 397D: ἢ τῶν ἀκράτων (ποιητῶν) τὸν ἕτερον ἢ τὸν κεκραμένον; Rep. 397D: τὸν τοῦ ἐπεικτοῦς μιμητὴν ἄκρατον; Rep. 410D: οἱ . . . γυμναστικῆ ἀκράτῳ χρῆσάμενοι; Rep. 491D: ἢ οἶε . . . τὴν ἄκρατον πονηρίαν . . . γίνεσθαι; Rep. 545A: ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη; Leg. 722C: ἀκράτῳ μόνον τῆ βίᾳ; Leg. 723A: ἄκρατος νόμος; Leg. 793A: τὸν λύπης τε καὶ ἡδονῆς ἀκράτου βίον; Axioch. 370D: ἀκράτους (ἡδονᾶς) ἀπασῶν ἀλγυδόνων. Men ziet, hoe de beteekenis „enkelvoudig" niet ver ligt.

Tweemaal gaat ἄκρατος, waarschijnlijk afgeleid van „onvermengden wijn", over in „heftig". Phil. 64E: ἀλλὰ τις ἄκρατος ξυμπεφορημένη ἢ τοιαύτη γίνεταί ξυμφορά; Leg. 773A: τὸ . . . ὁμαλὸν καὶ ξύμμετρον ἀκράτου μυρίον διαφέρει.

⁶⁾ ἀκήρατος: Crat. 396D: τὸ ἀκήρατον τοῦ νοῦ; Phaedr. 247D: ἐπιστήμη ἀκηράτῳ; Axioch. 371D: ἀκήρατος ἀλυπία.

⁷⁾ ἄμεικτος: Symp. 211D τὸ καλόν, ἄμεικτόν, καθαρόν. Soph. 251D: ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατα; Soph. 254D: ἀμείκτω πρὸς ἄλληλα; Polit. 262D γένεσι . . . ἀπίεροις οὔσι καὶ ἀμεικτοῖς; 265E: τῆς ἀμείκτου (φύσεως); 267B: γενέσεως ἀμείκτου; 276A: ἀμεικτοὶς τε καὶ ἀκράτοις; 300D: ἀνδρεία . . . ἄμεικτος γενωμένη σώφρονι φύσει; Phil. 27E: ἡδὺς καὶ ἄμεικτος (φρονήσεως) ὢν (βίος); Phil. 32C: (εἶθεσι) ἀμεικτοὶς λύπης τε καὶ ἡδονῆς; Phil. 50E: ἐπὶ τὰς ἀμεικτας (ἡδονᾶς); Phil. 60C: ἄμεικτον . . . ἡδονὴν φρονήσει; Phil. 61B: ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ (ἡδονῆς καὶ φρονήσεως).

⁸⁾ εἰλικρινής. Symp. 181C: τοὺς εἰλικρινῶς ὑπὸ τούτου τοῦ ἔρωτος ὄρμημένους. Symp. 211D: τὸ καλόν . . . εἰλικρινές, καθαρόν; Phaedo 66A: εἰλικρινεῖ τῆ

Samenvatting van het definiëren als reinigen voorgesteld.

HOOFDSTUK IV

REINIGING EN REINHEID VAN ZIEL OP VERSTANDELIJKEN GRONDSLAG

Het zijnde is rein; dit is alleen te bereiken door de reine ziel.

We komen nu op een terrein aan, waar Plato bij voorkeur het begrip reinheid in overdrachtelijke beteekenis aanwendt. Als uitgangspunt daarvoor is de Phaedo te nemen. Hier wordt de stelling geponeerd, dat de filosoof den dood boven het leven verkiest ¹⁾. Het bewijs hiervan vangt aldus aan ²⁾: de filosoof (in meest letterlijken zin) streeft naar kennis; daar deze alleen door het denken, een functie van de ziel, kan verkregen worden, zal de ware filosoof de functies van het lichaam beperken ten gunste van de zielefuncties. Nu kan de ziel het denken in zijn zuiversten vorm alleen verrichten, wanneer niets lichamelijks haar drukt: hooren, zien, vreugde, smart, kortom elke lichamelijke functie belemmert de ziel in het denken; deze moet geheel op zich zelf (*αὐτὴ καθ' αὐτήν*), dus los van het lichaam, zonder eenig lichamenlijk contact streven naar het zijnde.

Phaedo

Dit wordt nader uiteengezet op de volgende wijze ³⁾: we nemen het bestaan aan van het rechtvaardige op zich zelf, eveneens van

διανοία χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεῖν τῶν ὄντων;
Phaedo 67B: *γνωσόμεθα . . . πᾶν τὸ εἰλικρινές;* Phaedo 81C: *ψυχὴν . . . εἰλικρινῆ ἀπαλλάξεσθαι;* Rep. 477A: *τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος;* Rep. 478D: *εἰλικρινῶς προσαγορευόμενον;* Phil. 32C: *(γένεσι) εἰλικρινέσι . . . ἑκατέρους γιγνομένοις;* Phil. 52D: *τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινές;* Phil. 59C: *τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ὃ δὴ λέγομεν εἰλικρινές;* Phil. 63B: *εἰλικρινὲς γένος;* Axioch. 370D: *εἰλικρινεστέραν ἀπόλαυσιν.*

Vijfmaal wordt *εἰλικρινής* gebruikt om stoffelijke reinheid aan te duiden:

Phil. 29B, 31B: reinheid der elementen (zie pag. 14).

Phil. 53A: reinheid van kleur (zie pag. 3).

Tim. 45B: reinheid van vuur (zie pag. 7).

Tim. 76B: reinheid van vocht (zie pag. 12).

¹⁾ Phaedo 61C, 62C.

²⁾ Phaedo 64A—65C.

³⁾ Phaedo 65D—67B.

het goede en schoone. Dit kan men niet met de oogen of andere zintuigelijke waarneming vatten. Hetzelfde geldt voor grootte, gezondheid, kracht, kortom voor het eigenlijke wezen der dingen. Datgene, wat in eigenlijken zin is, kan niet door eenige lichamelijke functie worden waargenomen, maar de ware kennis van elk ding kan alleen hij bereiken, die zich het strengst en nauwkeurigst tot taak stelt door denken alleen het eigenlijke wezen der dingen te naderen. Diegene zal dat het zuiverst (*καθάρωτατα*) doen, die alleen door het denken (*αὐτῇ τῇ διανοίᾳ*) elk ding nadert, daarbij geen gebruik makende van zien of ander zintuig tegelijk met het denken, maar „met de gedachte alleen op zich zelf in zuiveren vorm elk ding afzonderlijk in zuiveren vorm van het zijnde tracht te naderen” ¹⁾.

Indien we iets zuiver (*καθαρώς*) willen weten, moeten we bevrijd zijn van het lichaam, daar dit de ziel verwart en belemmert door het denken de waarheid te bereiken. Indien het dus niet mogelijk is zuivere kennis te hebben (*καθαρώς εἰδέναι*) in vereeniging met het lichaam, dan zijn er twee mogelijkheden: of we kunnen het weten niet verkrijgen of pas na onzen dood. Want dan pas is de ziel bevrijd van het lichaam, eerder niet. De conclusie is dus: Laten we ons zuiver houden van het lichaam (*καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ*). En wanneer we dan op die wijze gezuiverd zijn van het onverstand (*καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς ἀφροσύνης*), zullen we waarschijnlijk vereenigd worden met het zijnde en door onszelf zullen we het reine (*εἰλικρινές*) kennen, en dat is waarschijnlijk het ware. Want het is niet geoorloofd aan iemand, die niet rein is (van het lichaam) met het reine (het zijnde) in contact te komen.” (*μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ*) ²⁾.

Het zal nu duidelijk zijn, waarom de dood voor den filosoof geen kwaad is, maar een goed. Want na den dood is de ziel rein. Het lichaam bevlekt de ziel, omdat de stoffelijke waarneming het denken belemmert; de reiniging (*κάθαρσις*) bestaat in een scheiding van lichaam en ziel ³⁾. En aangezien de dood een scheiding

¹⁾ Phaedo 66A: *αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεῦειν τῶν ὄντων.*

²⁾ Phaedo 67B.

³⁾ Phaedo 67C.

is van lichaam en ziel ¹⁾, is hij dus een voordeel, want dan is de ziel rein van het lichaam. Alleen in den Hades kan de ziel het zuivere denken deelachtig worden (*καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει*) ²⁾. Dit wordt geïllustreerd door een woordverwantschap (voor Plato tenminste): wanneer de ziel rein is van het lichaam, is zij onzichtbaar (*ἀειδής*). In dezen toestand gaat zij naar „den reinen en onzichtbaren god, naar Hades in den waren zin des woords” (*τὸν καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς*) ³⁾. Hades wordt dus gelijkgesteld met het zijnde, daar zij beide rein, onzichtbaar en onstoffelijk zijn. Heeft de ziel zich niet in volle reinheid van het zichtbare losgemaakt (*μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσα τοῦ ὄρατοῦ*), dan kan zij het onzichtbare, of anders gezegd den Hades, niet bereiken. Zij wordt steeds naar het zichtbare getrokken, zij blijft op aarde, en wel in de buurt van graven en gedenkteekenen, waar men haar waarneemt in den vorm van een spookachtige gedaante ⁴⁾. Wanneer de ziel echter op zich zelf beschouwingen houdt, beweegt zij zich naar het reine en altijd zijnde en het onsterfelijke en het onveranderlijke (*τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὁσαύτως ἔχον*). Deze beweging heet denken (*φρόνησις*) ⁵⁾.

Maar het begrip *φρόνησις* omvat in den *Phaedo* meer dan alleen (discursief) denken. Het geeft ook het resultaat ervan, het verstandelijk inzicht, aan ⁶⁾. Wanneer de ziel dus het reine zijnde bereikt heeft, is zij door het denken tot het verstandelijk inzicht gekomen.

Samenvatting.

In deze *Phaedo*passage wordt rein gebruikt om dat aan te geven, wat vrij is van elken stoffelijken invloed. Het zijnde is onstoffelijk en onzichtbaar, het is rein; het is niet te bereiken door de zintuigelijke waarneming, die op het stoffelijke gericht is, maar door het denken, dat de verbinding met de onstoffelijke wereld vormt. Alleen de ziel, rein van het stoffelijke, kan zich naar het reine zijnde bewegen en aldus zich toeleggen op het denken. Het denken valt samen met het streven naar ware kennis op de juiste wijze (*ὀρθῶς*

¹⁾ *Phaedo* 67D.

²⁾ *Phaedo* 68B.

³⁾ *Phaedo* 80D.

⁴⁾ *Phaedo* 81CD.

⁵⁾ *Phaedo* 79D.

⁶⁾ J. Hirschberger, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*; (*Philologus* 1932; Supplementband 25. 1) pag. 171–178.

φιλοσοφείν) en leidt tot verstandelijk inzicht, het is een reiniging van de op het stoffelijke gerichte waarneming ¹⁾. In den Phaedo staan het onstoffelijke en het stoffelijke, ziel en lichaam scherp tegenover elkaar. De reiniging bestaat in een totale afscheiding. De dood is voor hem, die naar kennis streeft (φιλόσοφος) een goed, omdat dan de ziel gescheiden is van het lichaam en door niets verhinderd wordt in het denken.

Nu moeten we niet denken, dat lichaam en ziel daarom alleen tegenover elkaar staan, omdat de zintuigelijke waarneming en het denken een contrast vormen. Dit is duidelijk te zien uit het volgende. Tegenover dengene, die naar kennis streeft, staat niet alleen degene, die zich alleen op de zintuigelijke waarneming toelegt, maar in ruimeren zin hij, die naar het stoffelijke streeft, de materialist (φιλοσώματος), ook wel de eierzuchtige (φιλότιμος) of geldbegeerende (φιλοχρήματος) genoemd ²⁾. Deze laat zich beheerschen door de begeerten des vleesches, hij is dus niet in het bezit van de deugd. De oorzaak daarvan is gelegen in het feit, dat hij zich niet toelegt op het denken, dat tot verstandelijk inzicht leidt, en aldus de basis van de deugd vormt. Alleen degene, die tot verstandelijk inzicht is gekomen, is in het bezit van de deugd. De deugden van den materialist (φιλοσώματος) kunnen nooit echt zijn ³⁾. Zijn dapperheid b.v. berust op vrees. Hij is immers bang voor den dood, en vreezende door deze nog grootere ramp getroffen te worden, stelt hij zich dapper te weer uit angst voor den dood ⁴⁾. Evenzoo staat het met zijn zelfbeheersching (σωφροσύνη). Hij is uit gebrek aan zelfbeheersching zelfbeheerschend (ἀκολασία σώφρων). Dit lijkt op het eerste gezicht vreemd. Maar toch is het juist. Want vreezende de eene vreugde, waarnaar hij sterk verlangt, te moeten missen, houdt hij zich van de andere af. Hij wordt dus beheerscht door vreugde; dat is een uiting van gebrek aan zelfbeheersching (ἀκολασία) ⁵⁾. Zoo staat het met al zijn deugden; zij missen de juiste basis. De eenige goede munt, waarvoor men dapperheid, zelfbeheersching, rechtvaardigheid, kortom de geheele deugd, kan

Op de verstandelijke reinheid berust de zedelijke reinheid der ziel.

¹⁾ Idem, pag. 141-144; 186.

²⁾ Phaedo 68BC.

³⁾ Phaedo 68C.

⁴⁾ Phaedo 68D.

⁵⁾ Phaedo 68E, 69A.

koop en is het denken, dat tot verstandelijk inzicht leidt (*φρόνησις*). De deugd, die niet daarop berust, is slechts een schaduwbeeld (*σκιαγραφία*); deze heeft niets gezonds of waars in zich ¹⁾. Daarentegen is de ware deugd een reiniging (*κάθαρσις*) van al deze dingen, eveneens is de zelfbeheersching, de rechtvaardigheid, de dapperheid en het denken, dat tot verstandelijk inzicht leidt, een soort reiniging (*καθαρμός τις*) ²⁾.

De deugd berust op het denken en is een reiniging van de infecties van het lichaam, een loutering van de begeerten en hartstochten. Degene, die op de juiste wijze filosofeert, d.w.z. zich op het denken toelegt, is goed. Het denken leidt tot verstandelijk inzicht, het is het middel, waardoor de ziel met het ware zijnde, dat alleen het goede goed maakt, en het schoone schoon, in contact komt ³⁾. Dit denken reinigt de ziel van het slechte en is dus een zedelijke loutering.

Het reine zijnde en de verstandelijk-zedelijke reinheid in andere dialogen.

De Phaedo is daarom tot uitgangspunt gekozen, omdat in dezen dialoog de tegenstelling tusschen het stoffelijke en het onstoffelijke zeer sterk naar voren treedt en het bevrijden van het onstoffelijke uit het stoffelijke (onder invloed der Orphisch-Pythagoreïsche leer) ⁴⁾ reiniging wordt genoemd ⁵⁾. Ook in andere dialogen

¹⁾ Phaedo 69AB.

²⁾ Phaedo 69C.

³⁾ Hirschberger, t.a.p., pag. 187.

⁴⁾ Rohde (*Psyche II*, pag. 278 e.v.) ziet hier vooral invloed der Orphiek; Burnet (*Greek Philosophy*, part I, 1914; pag. 191) meent, dat de Orphiek in dezen tijd gedegenereerd was en dat derhalve hier eerder invloed van de Pythagoreeërs aangetroffen wordt; Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, vol. 2, 1932; pag. 199) is eveneens van meening, dat men in dezen tijd van Pythagoreeërs moet spreken en niet van Orphiek. Het meest juiste standpunt in deze kwestie wordt m.i. ingenomen door W. K. Guthrie (*Orpheus and Greek religion*, 1935; pag. 216-221). Hij wijst er op, dat er te weinig gegevens zijn om met zekerheid een uitspraak te doen. De Orphici en Pythagoreeërs hebben zooveel kenmerken gemeen, dat het niet meer mogelijk is vast te stellen, wat Orphisch en wat Pythagoreïsch van oorsprong is. Juist de reiniging is een van de meest op den voorgrond tredende gemeenschappelijke kenmerken. Het is waarschijnlijk, dat de Orphiek als godsdienstige beweging reeds bestond, toen Pythagoras deze leer op wetenschappelijke basis fundeerde, daarmee tegemoetkomende aan de eischen van het intellect. Het is zeer goed mogelijk, dat beide bewegingen naast elkaar voortbestonden, beide dezelfde leer verkondigende, de een van meer godsdienstigen aard, de andere van meer filosofisch karakter. Wanneer Plato dan zegt, dat de ziel zich

wordt het zijnde rein genoemd, en moet de ziel zich reinigen om met het zijnde in contact te komen. Er is echter wel eenig verschil met den Phaedo waar te nemen: het denken heeft niet meer de taak het zinnelijke te dooden, maar een harmonie der verschillende zieledeelen ¹⁾ tot stand te brengen ²⁾.

In den Staat wordt vermeld, dat ware kennis alleen mogelijk is Staat. van het volkomen (παντελώς) of, anders genoemd, reine zijnde (τὸ εἰλικρινῶς ὄν) ³⁾. Ware meening, wetenschap en, om in een woord samen te vatten, de geheele deugd behooren tot het reine zijnde (καθαρὰ οὐσία); spijs, drank, toespijs, voedsel (de materie dus) niet ⁴⁾. Wanneer de ziel geen geestelijk voedsel te genieten krijgt, reinigt door zich los te maken van het lichaam, lijkt het mij het beste van Orphisch-Pythagoreïschen invloed te spreken.

⁵⁾ Hoewel eveneens reeds in een vroegeren dialoog, den Gorgias, deze tegenstelling zeer scherp is, en ook hier invloed der Orphiek is te bespeuren (cf. J. Dörfler, Die Orphik im Platons Gorgias; Wiener Studien, 1911; pag. 177–213), wordt de bevrijding der ziel uit het lichaam hier niet met het woord reiniging aangegeven. Deze oudere dialoog is dus niet tot uitgangspunt voor ons doel te nemen. Daarentegen vinden we in den Phaedo de reiniging vaak genoemd. Volgens A. Schwesinger (Eigenart und Eigentümlichkeit in Platons Kunst, Philologus 1925; pag. 225–297) is er een systeem in de compositie der dialogen te bespeuren. De grondgedachte doorloopt een kring van ontwikkeling; zij wordt telkens op een andere wijze belicht, maar steeds uitgebreider, zoodat de dialoog opgebouwd wordt uit een aantal Stufen of concentrisch over elkaar liggende ringen: er is een climax waar te nemen. Op deze wijze wordt het hoofdmotief in verband gebracht met een aantal verklarende bijmotieven. Soms zet niet alleen het hoofdmotief, maar ook een bijmotief zich voort door den geheelen dialoog. Dit is het geval met het motief der reiniging en bevrijding in den Phaedo, dat de grondgedachte van dezen dialoog, de onsterfelijkheid der ziel, die zich losmaakt van het aardse, steeds vergezelt.

¹⁾ Terwijl in den Phaedo de op het zinnelijke gerichte neigingen aan het lichaam worden toegeschreven en slechts tot taak hebben de ziel te bevleken, heeft Plato later haar samenhang met de wil ingezien en haar relatieve waarde als uitgangspunt voor het streven naar het zedelijk leven op waarde geschat. Deze neigingen worden dan aan het tweede en derde deel der ziel toegewezen (cf. F. Bamler, Das Irrationale bei Platon, Diss. Erlangen, 1916; pag. 79). Burnet (Comm. Phaedo, pag. 40) ziet de tegenstelling tusschen den φιλόσοφος enerzijds en den φιλότιμος en φιλοχρήματος anderzijds later weerspiegeld in de drie deelen der ziel: λογιστικόν (denken), θυμοειδές (zetel der τιμή) en ἐπιθυμητικόν (begeerte naar χρήματα).

²⁾ Zie pag. 44, 45, 52.

³⁾ Rep. 477A.

⁴⁾ Rep. 585B.

stompt zij af, omdat de zintuigelijke waarnemingen dan niet gereinigd worden (ἄττε ... οὐδὲ διακαθαυρομένων τῶν αἰσθησέων) ¹⁾. Het oog kan pas zien, wanneer er licht is, en is alleen in helder, rein licht rein, d.w.z. sterk, dan alleen kan het alles scherp onderscheiden; het verzwakt echter, wanneer het op in duister gehulde voorwerpen gericht is. Evenzoo staat het met de ziel: is zij gewend naar het zijnde, waarop het licht van de waarheid valt, dan is zij in het volle bezit van het verstand en het ware weten, dan is zij dus rein; is zij daarentegen gericht op de zinnelijk waarneembare wereld, dan verzwakt zij en heeft slechts ijdelen waan ²⁾.

We zien dus ook in den Staat, dat het zijnde rein genoemd wordt. Het denken staat hier eveneens tegenover de zintuigelijke waarneming, het denken reinigt de ziel en brengt het contact met het reine zijnde tot stand, waarop de deugd berust. Hetzelfde zien we in de indeeling der ziel. Er zijn drie deelen: het leidende, denkende (λογιστικόν); het willende, edel strevende (θυμοειδές) en het onedele, zinnelijk begeerende deel (ἐπιθυμητικόν) ³⁾. Het denkende deel is verwant met het eeuwig zijnde, door de andere deelen is de ziel met het zinnelijke verbonden. Zij is als het lichaam van den zeegod Glaucus, dien men niet meer herkennen kan in zijn oorspronkelijke gedaante, aangezien hij verweerd en verminkt is en vol schelpen zit ⁴⁾. Wat echter de ware gedaante der ziel betreft, men moet haar niet beschouwen, zooals we haar nu zien, geschonden door de gemeenschap met het lichaam en ander kwaad, maar zooals zij zich in reinen toestand (καθαρὰ) toont, moet men haar met het denkend verstand waarnemen. Dan zal men haar veel schooner vinden en een veel beter idee hebben van rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid ⁵⁾. Er is steeds strijd tusschen het denkende en het zinnelijke deel in de ziel om den voorrang, waarbij het edel strevende deel, staande onder de leiding van het denkende, bond-

¹⁾ Rep. 411D.

²⁾ Rep. 508D.

³⁾ E. Zeller, Philosophie der Griechen, 1889, II, 1; pag. 843—845. Het θυμοειδές is de zetel der τιμή en ὀργή. Aangezien dit deel in den Staat in verbond met het denkende op het goede gericht is, lijkt het mij het beste „edel strevend” te vertalen (Ovink, t.a.p., pag. 75; F. Seidel, Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik, Diss. Leipzig 1910; pag. 86).

⁴⁾ Rep. 611D.

⁵⁾ Rep. 611C.

genoot van dit deel is tegenover het zinnelijke ¹⁾. Slaapt het denkende, dan heeft het zinnelijke vrij spel (het edel strevende is alleen niet in staat het zinnelijke te beheerschen); het stoot alle slaap van zich af en deinst voor niets terug. Het aarzelt geen oogenblik de vreeselijkste misdaden te bedrijven, b.v. zich te bevleken met moord (*μιαφρονεῖν*). Daarentegen houdt hij, wiens zieietoestand gezond is, het denkende deel steeds wakker en voedt het met schoone gedachten; hij geeft niet toe aan de begeerten, maar laat het denkende deel geheel alleen op zich zelf in volledige reinheid (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μόνον καθαρὸν*) zich aan overdenking overgeven en zich uitstrekken om waar te nemen, wat het niet weet. Evenzoo leidt hij het edel strevende in de juiste baan; aldus bereikt hij de waarheid ²⁾.

In mythischen vorm vinden we hetzelfde in den Phaedrus. Het denkende deel der ziel wordt vergeleken met een wagenmenner, het edel strevende en het begeerende vormen het tweespan. De wagenrenner ment zijn paarden naar de hemelsche gewesten, waar het zijnde woont. De bestuurder en het tweespan der goden zijn goed en edel, en kunnen daarom dezen tocht gemakkelijk volbrengen. Zij rijden steil de hoogte in tot den bovensten rand van den hemel. Daar houden zij stil en staan op den rug van het hemelgewelf, dat hen in zijn draaiende beweging meevoert. Daar is een onbeschrijfelijk heerlijk land, waar het werkelijk zijnde woont, zonder kleur en vorm, maagdelijk, waarop de ware wetenschap gericht is, door den wagenmenner alleen met het verstand te zien. Het verstand van de godheid, zich voedend aan denken en reine wetenschap (*ἀκηράτω ἐπιστήμη*) ziet het zijnde en de waarheid een tijdlang en wordt op deze wijze gevoed en verkwikt. Tijdens de verdere draaiing van den hemel ziet zij de rechtvaardigheid, de zelfbeheersching, de ware wetenschap ³⁾.

Misschien wordt in den Phaedrus de onstoffelijkheid van de idee van het schoone in verband gebracht met reinheid. Er wordt vastgesteld, dat liefde het gevoel is, dat den mensch aangrijpt bij het zien van aardsche schoonheid, waardoor hij weer herinnerd wordt aan de ideale schoonheid, die de ziel heeft gezien, voordat zij met

¹⁾ Zeller, t.a.p., pag. 844.

²⁾ Rep. 571C-572A.

³⁾ Phaedr. 247C-E.

een sterfelijk lichaam verbonden werd; „de herinnering wordt teruggebracht naar de natuur van het schoone en ziet haar met de zelfbeheersching staan ἐν ἄγνῳ βιάθρῳ” ¹⁾). Algemeen vat men hier op: „op een heilig voetstuk”. Een duidelijke reminiscentie aan deze passage vinden we bij Plotinus, die uitdrukkelijk zegt, dat de mensch zijn ziel moet reinigen van het aardsche, totdat hij, geheel rein geworden, de zelfbeheersching ziet staan „ἐν ἄγνῳ βιάθρῳ” ²⁾). Williger twijfelt, of Plotinus in deze passage reeds niet rein bedoelt ³⁾). Inderdaad is hier iets voor te zeggen. De ziel verheft zich van het stoffelijke schoone naar het onstoffelijke schoone, dat niet, evenals een aardsch kunstwerk op een stoffelijk voetstuk staat, maar op een onstoffelijk. Nu hebben we gezien, dat Plato de onstoffelijkheid van het zijnde in verband met reinheid brengt. Het is dus mogelijk, dat Plato dit in deze passage eveneens heeft willen aanduiden. Het eenige opvallende is, dat hier het woord ἄγνός gebruikt wordt, dat uit den cultus stamt. Nu is er in den Phaedrus een verandering in Plato's opvatting aangaande het goddelijke te bespeuren: hij ziet hier in de idee zelf iets goddelijks; het aanschouwen daarvan geschiedt door een irrationeel element in den geest, n.l. de liefde, die, evenals de „waanzin” der dichters en waarzeggers, door een hoogere macht geïnspireerd wordt ⁴⁾). We zouden dus het aanschouwen van de goddelijke idee kunnen vergelijken met een cultushandeling, gebaseerd op een zedelijke zielgesteldheid. Aldus is misschien te verklaren, dat Plato hier het woord ἄγνός gebruikt heeft om de onstoffelijkheid van de idee aan te geven.

Philebus. Ook in den Philebus wordt de onstoffelijkheid van het zijnde aangegeven met behulp van het praedicaat rein. „Het zekere, reine, ware, kortom het door en door loutere, heeft betrekking op datgene, wat steeds zonder eenige vermenging onverbrekkelijk zich zelf blijft” ⁵⁾). Dit is alleen maar te bereiken door het reine verstand en

¹⁾ Phaedr. 254B.

²⁾ Plot. Enn. I, 6, 9.

³⁾ t.a.p., pag. 61, Anm. 2.

⁴⁾ Raeder, t.a.p., pag. 251. O. Wichmann, *Platos Lehre vom Instinkt und Genie*, 1917 (Kantstudien, Ergänzungsheft 40); pag. 94–97.

⁵⁾ Phil. 59C: τὸ τε βέβαιον καὶ τὸ καθαρὸν καὶ τὸ ἀληθές καὶ ὁ δὲ λέγομεν εὐκρινές περὶ τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα.

het reine denken (τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως) ¹⁾, die vergeleken worden met de reine, witte kleur; de reinheid bestaat, zooals we zagen, in een zoo onvermengd mogelijk zijn ²⁾.

Tenslotte is in den Timaeus sprake van zielereinheid, berustende op het verstand. Plato behandelt in dezen dialoog de physiologie, die hij in nauw verband brengt met zijn indeeling der ziel. Om de juiste verhouding tusschen de drie zieledeelen te behouden, krijgt ieder zijn bijzondere plaats in het lichaam. De vormers van het lichaam, vreezende het goddelijke deel (het denkende) der ziel te bevleken (σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον) met het sterfelijke deel, plaatsten dit laatste afgescheiden van het eerste ³⁾. Daarom werd tusschen hoofd en borst de hals aangebracht. Het denkende deel zetelt in het hoofd, het edel strevende boven in de borst, het zinnelijk begeerende, gericht op spijs en drank, nog meer naar beneden, zoo ver mogelijk van het verstand, in den maag ⁴⁾.

De vorm van de levende wezens wordt bepaald naar de hoeveelheid verstand. De mensch loopt rechtop, omdat het denkende zieledeel in het hoofd zit, dat hem naar boven richt, vanwaar trouwens het verstand afkomstig is ⁵⁾. Degene, die zijn gedachten naar boven richt, krijgt goddelijke gedachten en is volkomen rechtvaardig. De landdieren daarentegen hebben geen geestelijke belangstelling, maar bemoeien zich alleen met dat zieledeel, dat in de borst zit. Daarom loopen zij voorover; zij voelen zich tot de aarde aangetrokken en hebben daarom vier pooten ⁶⁾. Zij, die meer van verstand verstoken zijn, hebben in het geheel geen pooten, n.l. de reptielen. Het geslacht der waterdieren is het onverstandigst. „De scheppers keurden deze niet meer (zooals dat wel het geval is met de hoogere soorten) waardig reine lucht in te ademen, omdat hun ziel besmet is door allerlei verkeerdheden, maar in plaats van hen ijle en reine lucht in te laten ademen,

¹⁾ Phil. 58D.

²⁾ Zie pag. 3.

³⁾ Tim. 69D.

⁴⁾ O. Apelt, Platons Dialog Timaios übersetzt und erläutert, 1922; Anm. 250. „Als Sitz des begehrliehen Seelenteils wird gewöhnlich die Leber angegeben; hier aber ist darunter alles was unterhalb des Zwerchfells liegt zu verstehen, also vor allem der Magen.“

⁵⁾ Tim. 90A.

⁶⁾ Tim. 91E.

stootten zij hen in de diepte van het water, om troebel vocht in te ademen" ¹⁾). De ziel der visschen is dus onrein, omdat zij het verstand mist en derhalve geen deel heeft aan de deugd. De ziel van den mensch is de reinste van alle zielen; daarom is de mensch het verstandigste en tevens meest deugdzaame wezen.

Middelen tot
het bereiken
van de ver-
standelijk-
zedelijke
reinheid.

Nu we vastgesteld hebben, dat Plato een reinheid kent, die zedelijk is en berust op het denken, dat tot verstandelijk inzicht leidt, is het te verwachten, dat de middelen, dienende tot het bereiken van deze reinheid, de eigenschap hebben het denken te bevorderen.

Philosophie.

Allereerst komt dan in aanmerking de philosophie. We zagen reeds, dat in den Phaedo de dood voor de filosofen geen kwaad is, maar een goed, omdat zij dan het denken in zijn zuiversten vorm kunnen beoefenen en aldus de verstandelijk-zedelijke reinheid bereiken. Geen wonder dus, dat in dezen dialoog gewezen wordt op de reinigende kracht van de philosophie. „Zij, wien het ernst is met hun ziel en niet opgaan in een cultiveeren van het lichaam . . . zijn overtuigd, dat zij niet in strijd met de philosophie en de bevrijding en loutering, die zij geeft (τῆ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρῶ) mogen handelen. Zij wenden zich, haar leiding volgende daarheen, waarheen zij den weg wijst" ²⁾). Deze bevrijding en loutering bestaat hierin, dat de philosophie de ziel dwingt zich los te maken van het lichaam, „zich in zich zelf terug te trekken en te concentreren en uitsluitend op zich zelf te vertrouwen, d.w.z. alleen datgene te gelooven, wat zij zuiver door eigen kracht als het op zich zelf zijnde aan de dingen erkent" ³⁾). Op dezen grond zijn zij, die oprecht streven naar kennis, in het bezit van de deugd, niet volgens

¹⁾ Tim. 92B: οὐς οὐδ' ἀναπνοῆς καθαρᾶς ἔτι ἤξιωσαν οἱ μεταπλάττοντες, ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμυλείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων, ἀλλ' ἀντὶ λεπτῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν.

²⁾ Phaedo 82D. We zagen reeds (pag. 31), dat in den Gorgias, ondanks de scherpe tegenstelling tusschen ziel en lichaam, en den invloed der Orphiek, niet van reiniging gesproken wordt. Wel treffen we hier de philosophie als geneesmiddel voor de ziel aan; Plato interpreteert de Orphische verlossingsleer ook hier filosofisch. De philosophie dient dus ook in den Gorgias tot moreele verbetering der ziel; in zooverre kunnen we de reinigende kracht der philosophie vaststellen (cf. Dörfler, t.a.p., pag. 181).

³⁾ Phaedo 83A.

den maatstaf, waarnaar de groote menigte dit afmeet ¹⁾). Dit hoogzedelijk peil behouden de filosofen hun geheele leven. Zij geven zich niet tijdens het bevrijdingswerk van de filosofie over aan vreugden en smarten en veroorzaken aldus weer een vereeniging van ziel en lichaam. De ware filosofen kalmeeren den storm der hartstochten en laten zich alleen door het verstandelijk overleg leiden ²⁾).

Eveneens in den Staat vinden we de reinigende kracht van de filosofie. De eerste klas der burgers bestaat uit filosofen of heerschers. Hun hoofddeugd is de wijsheid (*σοφία*). Zij leggen zich er op toe het ware zijn der dingen te bereiken. Hiertoe bedienen zij zich van de filosofie in den strengsten zin van het woord, welke in den Staat dialectiek heet. Dit is eigenlijk de kunst van gesprekken, verder door vraag en antwoord wetenschappelijke kennis te bereiken ³⁾, tenslotte is het de eenige wetenschap, die, zonder een enkel zintuig, alleen door het denken tot het ware wezen der dingen doordringt ⁴⁾. „Sie ist für Platon der Inbegriff der eigentlichen Philosophie“ ⁵⁾. De filosofen bereiken door de dialectiek hier op aarde een reinheid, vrij van iedere aardsche bevlekking ⁶⁾.

¹⁾ Phaedo 83E.

²⁾ Phaedo 84A.

³⁾ Rep. 534E.

In den Theaetetus trachten Socrates en Theaetetus te bepalen, wat ware wetenschap (*ἐπιστήμη*) is. Op zeker oogenblik bemerken zij, dat zij niet verder komen; zij gebruiken n.l. steeds het verbum *ἐπίστασθαι* en gaan daarbij van de veronderstelling uit, dat zij elkaar begrijpen, terwijl toch het begrip *ἐπιστήμη* hun nog onbekend is. Zij komen tot de conclusie, dat hun methode van wetenschappelijk dispuut onzuiver is (196E: *πάλαί ἐσμέν ἀνάπλεω τοῦ μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι*).

⁴⁾ Rep. 532A.

⁵⁾ O. Apelt, Platons Staat übersetzt und erläutert, 1923; Buch VII, Anm. 56: „Dem Namen Philosophie haftete zu Platons Zeiten im allgemeinen noch nicht die strengere Bedeutung wissenschaftlicher Fachtätigkeit an, sondern mehr die allgemeinere der Weisheitsliebe. Das Wort Dialektik aber gewann bei Platon die spezifische Bedeutung der Wissenschaft von den Begriffen. Sokrates sowohl wie Platon sahen in den Begriffen, in ihrer Bestimmung und ihrem richtigem Gebrauch das eigentliche Ziel philosophischer Forschung und ihre philosophischen Unterhaltungen (*διαλέγεσθαι*) bewegten sich durchgehend auf diesem Gebiet. Die Kunst der belehrenden Gesprächsführung (*διαλεκτική*) fiel ihnen zusammen mit der Kunst zu philosophieren.“

⁶⁾ Rep. 520D: *μετ' ἀλλήλων οἰκεῖν ἐν τῷ καθαρῷ*.

Zooals degene, die bij een winterstorm onder een afdak gaat staan en zich aldus aan de bui onttrekt, zoo trekt de filosoof zich uit het aardsche leven vol onrecht terug, en zelf „rein van onrecht en goddelooze daden zal hij dit leven hier op aarde doorbrengen” ¹⁾. Alleen die staat wordt goed bestuurd, waarin de werkelijk rijken heerschen, d.w.z. niet rijk aan geld, maar aan een goede en verstandige levenswijze ²⁾. De filosofen voldoen aan deze voorwaarde ³⁾.

De dialectiek is dus sinds den Staat het beste verstandelijk-zedelijke reinigingsmiddel, omdat zij filosofie is in zuiversten vorm. In den Sophistes wordt vastgesteld, dat alleen diegene bedreven is in de dialectiek, die de filosofie zuiver en rechtvaardig (*καθαρῶς καὶ δικαίως*) beoefent ⁴⁾. De Philebus vermeldt een waardebeplating der wetenschappen. De waarde van een wetenschap hangt af van de reinheid. Daaronder moet men verstaan, zooals we reeds zagen ⁵⁾, het zoo onvermengd mogelijk zijn, het gescheiden zijn van iederen anderen invloed. Een reine wetenschap is wetenschap in den volsten zin van het woord, d.w.z. zij maakt alleen gebruik van het denken en wendt geen enkele zintuigelijke waarneming aan; door dit zuivere denken wordt het zijnde bereikt, en daarmee de waarheid. De eenige reine wetenschap is de dialectiek; deze staat ver boven de andere, omdat zij alleen rein is. De zekerheid en reinheid der kennis van de filosofen is veel grooter dan van de niet-philosophen ⁶⁾.

De Socratische methode reinigt.

In dit verband is de passage betreffende de reiniging in den Sophistes te beschouwen. In dezen dialoog worden verscheidene definities van den sofist beproefd. In een daarvan wordt de kunst van den sofist in verband gebracht met reiniging ⁷⁾.

¹⁾ Rep. 496E: *καθαρὸς ἀδικίας καὶ ἀνοσιῶν ἔργων τὸν ἐνθάδε βίον βιώσεται.*

²⁾ Rep. 521A.

³⁾ Lijnrecht tegenover de filosofen staan de tyrannen. In de mythe in den Phaedrus heeft de filosoof het zijnde geheel gezien, en is daarom in het bezit van de deugd; de tyran absoluut niet. Zooals de filosoof al zijn begeerten en hartstochten uit zijn ziel reinigt, zoo „reint” de tyran alle goede eigenschappen uit zijn ziel (Rep. 569D, 573A); er is geen onverstand of schaamteloosheid, waarmee hij zich niet inlaat (Rep. 565E, 571C, 574D–575C).

⁴⁾ Soph. 253E. ⁵⁾ Zie pag. 3.

⁶⁾ Phil. 55C–59B.

⁷⁾ Soph. 226B–231E; zie schema op pag. 64.

Tegenover de geneeskunde en gymnastiek op lichamelijk gebied staan op geestelijk gebied het straffen en het onderricht, waaronder ook het sofistich onderwijs in dit geval gerekend wordt. De sofist werkt niet met directe vermaningen, maar hij verwickelt de menschen, die denken alles te weten, in tegenstrijdigheden en maakt hun daarmee hun onwetendheid duidelijk. Zijn vak bestaat in het weerleggen (*ἐλεγχιστική*). Zooals een dokter het lichaam reinigt van belemmerende stoffen, evenzoo reinigt de sofist de ziel van verkeerde voorstellingen. Daarom moeten we dan zeggen, dat het weerleggen de grootste en krachtigste is van de reinigingen (*μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων*). Hij, die onweerlegd is, is ongereinigd (*ἀκάθαρτος*), al is hij de groote koning; want hij is niet onderlegd en mist de schoonheid van die dingen, waarbij de grootst mogelijke reinheid (*καθαρώτατον*) en schoonheid vereischt is voor hem, die werkelijk gelukkig zal zijn¹⁾. Deze edelgeboren sofistich methode (*ἡ γένει γενναία σοφιστική*) is de kunst van den Platonischen Socrates²⁾. Vandaar ook, dat de juistheid van deze definitie, wat den sofist betreft, onmiddellijk betwijfeld wordt. Maar aan den anderen kant zien we, dat de Socratische methode door Plato als een verstandelijk reinigingsmiddel van den allerhoogsten rang beschouwd wordt. Zij staat echter niet gelijk met de dialectiek; er wordt tenminste niet gezegd, dat zij tot het zijnde voert; eerder is zij een voorbereiding voor de zuivere wetenschap³⁾.

De dialéctiek heeft, zooals we zien, ten doel het verstand te reinigen, zoodat dit het hoogste zijnde, in den Staat de idee van het goede geheeten, kan bereiken. Al het lagere zijnde ontleent zijn beteekenis en waarde aan deze hoogste idee. Zij is de zon in het rijk der ideeën. Evenals de zon door haar licht niet alleen de oorzaak is, dat de zinnelijke wereld kan gezien worden, maar ook dat zij bestaat en groeit, evenzoo is ook de idee van het goede voor al het zijnde niet alleen oorzaak van het kennen, maar ook van het bestaan⁴⁾. Zooals het oog niet terstond uit de duisternis in het reine, heldere licht kan gebracht worden, zoo kan het verstand

De wiskunde is de inleiding op de dialectiek.

¹⁾ Soph. 230 DE.

²⁾ Raeder, t.a.p., pag. 322.

³⁾ Wilamowitz, Platon I, 1919; pag. 571.

⁴⁾ Rep. 509B.

niet onmiddellijk uit de zinnelijke wereld tot het vatten van de hoogste idee gebracht worden. Eerst moeten de lagere eenheden van het zijnde bereikt worden. Deze overgang moet geleidelijk geschieden. De wetenschap, die volgens Plato daartoe zeer geschikt is, is de wiskunde. Hij kent aan de objecten van de wiskunde een plaats toe tusschen de dingen der zintuigelijke waarneming en de ideeën, omdat zij zich van de eerste door hun eeuwigheid en onveranderlijkheid, van de laatste door de veelheid, waarin ieder object zich herhaalt, onderscheidt. De wiskundige kennis staat in verband met de ervaring, niet in dien zin, dat haar waarheden uit de ervaring zouden zijn afgeleid, maar zoo, dat de ervaring de ziel prikkelt tot bezinning van de in haar sluimerende mathematische vormen, die zij dan zonder hulp van de ervaring kan voortbrengen en ontwikkelen ¹⁾.

Haar objecten staan dus tusschen het reine zijnde en de zinnelijke wereld in; zij is derhalve zeer geschikt de verbinding te vormen tusschen deze twee werelden. Zij is dan ook niet van dezelfde reinheid als de dialectiek. Hoe meer een wetenschap gebruik maakt van het zuivere denken, des te reiner is zij, des te meer leidt zij de ziel tot het reine zijnde. Zoo is de arithmetica reiner dan de (empirische) muziek. Maar ook in de wiskunde zelf zijn twee soorten te onderscheiden: de empirische en de reine. De empirische werkt met zintuigelijke gegevens; de reine maakt alleen gebruik van het denken, zij werkt met een onveranderlijke eenheid, die alleen in gedachten bestaat ²⁾. Deze reine wiskunde heeft voor Plato's doel nut; zij is minder rein dan de dialectiek, want zij gaat van bepaalde axioma's uit, die zij onbewezen aanneemt. De dialectiek echter dringt met het denken alleen achter deze axioma's door tot het diepste zijnde ³⁾.

Arithmetica. Het meest systematisch vinden we de wiskunde als inleiding op de dialectiek behandeld in den Staat. Het eerst komt de arithmetica aan de orde. Zij is voor Plato van belang, niet wegens het praktische nut, dat zij heeft voor koop en verkoop, maar omdat zij de omkeer van de ziel van het worden naar het zijnde kan verlichten. Zij heeft dan alleen nut, als zij de ziel dwingt over de getallen zelf te spreken en niet duldt, dat men bij dergelijke handelingen met

¹⁾ E. J. Dijksterhuis, *Elementen van Euclides*, 1929; pag. 84, 85.

²⁾ *Phil.* 55C—57E.

³⁾ *Rep.* 511; 533CD.

getallen komt, die met zichtbare of tastbare lichamen verbonden zijn ¹⁾).

Als tweede onderdeel komt de geometrie in aanmerking ²⁾. Geometrie. Ook zij heeft nut voor de practijk, b.v. voor het uitzetten van legerplaatsen en meten van land, maar dat is natuurlijk niet Plato's doel. Als verstandelijk reinigingsmiddel moet zij de ziel naar het reine zijnde voeren. Als zoodanig is zij in strijd met de uitdrukkingswijzen, waarvan zij zich bedient, want deze zijn juist op het worden gericht, b.v. τετραγωνίζειν — het trekken van een vierkant; παρατείνειν — een figuur aan een lijn aanpassen, „beschrijven” wijst op het spannen van een boog; προστιθέναι — optellen, samenvoegen geeft een soort werking van groeien aan ³⁾. Deze bewerkingen kan men alleen juist uitvoeren door te denken, niet door zinnelijk waarneembaar te construeeren, omdat onze meet-instrumenten niet zuiver genoeg zijn. „Want alleen terwille van het vierkant op zich zelf en de diagonalen op zich zelf stellen de wiskundigen hun bewijzen op, niet terwille van dat, wat zij door teekenen ontwerpen. Deze teekeningen . . . dienen hun tot afbeeldingen om met behulp daarvan dat te zien, wat men alleen door het denkend verstand (διανοία) kan zien” ⁴⁾.

Als derde leervak wordt de stereometrie ingevoerd. Deze weten- Stereometrie. schap houdt zich bezig met de diepten der lichamen en volgt dus op de geometrie, die zich beperkt tot het platte vlak. Plato had de stereometrie als verstandelijk reinigingsmiddel bijna overgeslagen, omdat het met de kennis daarvan zoo droevig gesteld is ⁵⁾. Waarschijnlijk kende hij het werk, dat Theaetetus op dit gebied bezig was te verrichten, en op grond hiervan heeft hij deze nieuwe wetenschap opgenomen ⁶⁾.

Vervolgens komt de wetenschap aan de beurt, die zich bezig Astronomie. houdt met de beweging van lichamen, n.l. de astronomie ⁷⁾. Behalve het practisch nut voor het berekenen van den tijd „wordt een zeker

¹⁾ Rep. 525CD.

²⁾ Rep. 526C—527D.

³⁾ Apelt, Platons Staat, Buch VII, Anm. 35.

⁴⁾ Rep. 510DE.

⁵⁾ Rep. 528B—D.

⁶⁾ E. J. Dijksterhuis, t.a.p., pag. 91.

⁷⁾ Rep. 527D—530C.

orgaan van de ziel gereinigd (*ἐκκαθαίρεται*) en opgewekt, dat door andere bezigheden te gronde gaat en verblindt, terwijl het meer verdient gezond te blijven dan vele lichamelijke oogen. Want daarmee wordt de waarheid aanschouwd¹⁾.

Harmonische
toonbewe-
ging.

Wat de astronomie voor de oogen is, is de harmonische toonbeweging (*ἑναρμόνιος φορά*) voor de ooren²⁾. Deze twee wetenschappen waren reeds volgens de Pythagoreeërs nauw aan elkaar verwant. Deze wetenschap moet men niet experimenteel beoefenen door scherp te luisteren om op deze wijze de verschillende intervallen vast te stellen, zooals vele musici doen, maar men moet met het verstand bepalen, hoe de verhouding tusschen de tonen is.

Plato ont-
leent het
denkbeeld,
dat muziek
en wiskunde
reinigen, aan
de z.g. Py-
thagoreeërs.

We zullen nu trachten na te gaan, aan wie Plato deze reinigingsmiddelen ontleend heeft. Iamblichus vertelt in het leven van Pythagoras, dat volgens Aristoxenus de Pythagoreeërs de geneeskunde als lichamenlijk reinigingsmiddel gebruikten, en de muziek tot reiniging der ziel³⁾. Plutarchus vermeldt, dat de Pythagoreeërs voor het naar bed gaan op de lier speelden om de ziel te reinigen: op deze wijze werden de hartstochten tot rust gebracht⁴⁾. Nu hebben de Pythagoreeërs mathematische onderzoekingen op de muziek toegepast; dus daartoe geleid door de muziek, zijn zij de wiskunde als reinigingsmiddel voor de ziel gaan beschouwen⁵⁾. In hoeverre de Pythagoreeërs de wiskunde wetenschappelijk beoefend hebben, is zeer onzeker. Hun beteekenis in dit opzicht is overschat⁶⁾. De strengere beoefening van de wiskunde begint eigenlijk pas met Theaetetus en Eudoxus (eerste helft der vierde eeuw), en vindt haar voltooiing in het werk van Euclides (omstreeks 300). Wat het aandeel der Pythagoreeërs hierin betreft, kunnen we hoogstens zeggen, dat de z.g. Pythagoreeërs, die omstreeks 400 in Zuid-Italië leefden en waarvan Archytas van Tarente het middelpunt vormde (dus niet de Pythagoreeërs der zesde en vijfde eeuw), deze exacte beoefening voorbereid hebben). Nu heeft Plato met deze z.g. Py-

¹⁾ Rep. 527DE.

²⁾ Rep. 530C-531C.

³⁾ Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1935; 58 (Pyth. Schule) D 1. cf. Burnet, t.a.p., pag. 41.

⁴⁾ Plutarchus, *de Iside et Osiride*, 384A.

⁵⁾ J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 1931; pag. 44.

⁶⁾ Dijksterhuis, t.a.p., pag. 4-25.

⁷⁾ Idem, pag. 82.

thagoreeërs in Zuid-Italië omgang gehad, en eveneens met Theaetetus en Eudoxus. Maar hoe zijn houding tegenover hen is geweest, is onzeker. Daar hij de wiskunde als inleiding op de dialectiek beschouwde, heeft hij strenge eischen aan haar gesteld. Nu zijn er twee mogelijkheden: of bovengenoemde wiskundigen hebben hun werk verricht om Plato's denkbeelden over de wiskunde te verwezenlijken, of Plato heeft zijn denkbeelden naar aanleiding van hun onderzoekingen gevormd ¹⁾. Maar al staat het dan niet vast, het is tenslotte wel waarschijnlijk, dat het Plato is geweest, die het filosofisch onderzoek op de wiskunde heeft gericht, en zoodoende invloed op haar methode heeft gehad. Zijn aandeel bestaat dan niet in een verrijken met nieuwe vondsten, maar in de vorming van de mathematische methode ²⁾.

Maar bepaalt zelf de wetenschappelijke waarde van de muziek en de wiskunde.

We komen dus tot de conclusie, dat Plato het denkbeeld, dat muziek (door hem harmonische toonbeweging genoemd) en wiskunde reinigen, van de z.g. Pythagoreeërs heeft overgenomen, maar aan zijn eigen inzicht heeft aangepast. Hij heeft n.l. de waarde der wiskunde als inleidend reinigingsmiddel op de dialectiek bepaald. Aan de vier Pythagoreïsche wiskundige wetenschappen: arithmetica, geometrie, astronomie, harmonische toonbeweging, heeft hij de stereometrie toegevoegd, die in dien tijd door Theaetetus werd vooruitgebracht.

¹⁾ Dijksterhuis, t.a.p., pag. 82-87.

²⁾ F. Solmsen, *Platos Einfluss auf die Bildung der mathematischen Methode* (Quell. u. Stud. z. Gesch. d. Mathem., 1929; pag. 93-107).

HOOFDSTUK V

REINIGING EN REINHEID VAN ZIEL OP NIET-VERSTANDELIJKEN GRONDSLAG

Het verstand
blijft niet de
uitsluitende
basis der
deugd.

We kunnen samenvattend als tot nu toe gevonden resultaat betreffende zielereiniging en reinheid vaststellen, dat het denken de ziel reinigt en daarmee de deugd bereikt wordt. Toch moet men niet de voorstelling hebben, dat Plato uitsluitend verstandelijke zielereinheid kent. Ondanks zijn intellectualistische opvatting van de deugd is er een intuïtieve onderstroom waar te nemen, die meer en meer leidt tot de erkenning van een irrationeel element in den geest ¹⁾. Aanvankelijk stond hij hier afwijzend tegenover ²⁾, maar in den Meno heeft hij de onmiddellijke goddelijke inwerking (θεία μοῖρα) als mogelijke oorzaak van de juiste voorstelling (ἀληθής, ὀρθῆ δόξα) en de op haar berustende deugd toegegeven ³⁾. In het Symposium voert de Eros de ziel naar het vlekkeloze, reine, onvermengde schoone (εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον), dat niet besmet is met menselijk vleesch en kleur en andere sterfelijke nietigheden; het is het goddelijke schoone op zich zelf, een van vorm. Wanneer iemand met behulp van den Eros dit reine schoone aanschouwt, kan zijn leven niet minderwaardig zijn; hij heeft dan geen afschaduwing van de deugd, maar de werkelijke deugd in zijn bezit ⁴⁾. In den Staat ziet Plato iets goddelijks in de ideeën,

¹⁾ H. Raeder, Platons philosophische Entwicklung, 1905 (zweiter Nachdruck 1920; pag. 135, 228, 251).

F. Seidel, Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik, Diss. Leipzig 1910; pag. 80-107.

F. Bamler, Das Irrationale bei Platon, Diss. Erlangen 1916.

O. Wichmann, Platos Lehre von Instinkt und Genie 1917 (Kantstudien Ergänzungsheft 40).

²⁾ Ion 534C; 536C.

³⁾ Meno 99E.

⁴⁾ Symp. 211B-212C.

hier is het verstand een goddelijk vermogen in den mensch ¹⁾; er is dus een verandering ten opzichte van den Meno waar te nemen, waar de goddelijke inspiratie tegenover de bewuste, theoretische kennis staat. In den Phaedrus wordt deze goddelijke ingeving zeer hoog gehouden ²⁾. De zevende Brief zegt zelfs, dat de diepste kennis niet mondeling of schriftelijk kan overgeleverd worden, maar alleen, wanneer men zich voortdurend met het onderwerp bezig houdt op wetenschappelijke wijze, treedt de ware kennis plotseling in de ziel als een door een afspringende vonk veroorzaakt licht (*ἐξαίφνης ὅλον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς*), zij kan alleen ervaren worden in onmiddellijke „Erleuchtung” ³⁾. Al gaat Plato later dus meenen, dat het verstand iets goddelijks is, zoo doet dit aan het verstandelijk karakter der zielereinheid niets af. Deze reinheid moet immers tenslotte door denken verkregen worden. We zullen nu echter gevallen van zielereiniging beschouwen, die onmiddellijk door de hoogere macht wordt geïnspireerd en niet langs verstandelijken weg bewerkt wordt.

Zielereiniging langs niet-verstandelijken weg.

Cratylus

Hoe vreemd Plato aanvankelijk tegenover deze inspiratie stond, is te zien in een passage in den Cratylus. In dezen dialoog geeft Socrates een aantal woordafleidingen, terwijl hij niet begrijpt, hoe hij aan deze verklaringen komt. Het schijnt, alsof hij deze wijsheid van een hoogere macht krijgt. Deze goddelijke ingeving vervult zijn geest geheel; hoewel hij niet weet, wat hij er aan heeft, lijkt het hem het beste op dit oogenblik van deze kracht gebruik te maken, „maar morgen, als gijlieden dat tenminste ook zoo vindt, zullen we haar uitbannen en ons reinigen, wanneer we iemand gevonden hebben, die in staat is een dergelijke reiniging te voltrekken, hetzij iemand van de priesters hetzij iemand der sophisten” ⁴⁾. We zien, dat de inspiratie hier als bevlakkend wordt voorgesteld. Hoe onzeker echter Plato over den aard der bevlakking is, blijkt wel uit het feit, dat hij niet weet, waar hij de reiniging moet zoe-

¹⁾ Rep. 518DE; ook in den Timaeus (zie pag. 35).

²⁾ Phaedr. 244C.

³⁾ Ep. VII 341C; cf. J. Stenzel, Der Begriff der Erleuchtung bei Platon (Die Antike 1926, pag. 235–257).

⁴⁾ Crat. 396E: *αὔριον δέ, ἂν καὶ ὑμῖν ξυνοικῆ, ἀποδιοπομπησόμεθα τε αὐτὴν καὶ καθαρούμεθα ἐξευρόντες ὅστις τὰ τοιαῦτα δεινὸς καθαίρειν, εἴτε τῶν ἱερέων τις εἴτε τῶν σοφιστῶν.*

ken. Hij staat in twijfel, of het een ritueele bevlekking is en hij dus daarvoor een priester moet roepen (we zullen nog zien, dat bij Plato de priesters de ritueele reiniging in handen hebben ¹⁾), of een bevlekking, die van denzelfden aard is als de verontreiniging door het zinnelijke, dat het denkende deel der ziel bevlekt; in een dergelijk geval treedt de sofist als reiniger op met verstandelijke reinigingssiddelen.

Deze voorstelling van zaken kan misschien eenig licht werpen op de wijze, waarop Plato deze woordafleidingen opgevat heeft. Volgens Raeder ²⁾ zijn zij slechts een spel, omdat zij ontstaan onder invloed der goddelijke inspiratie, die Socrates, zooals hij verklaart, door omgang met den ziener Euthyphro heeft gekregen; daarom verklaart hij na afloop, dat hij deze woordafleidingen niet vertrouwt. J. van IJzeren ³⁾ is de meening toegedaan, dat Plato's doel in dezen dialoog is aan te toonen, dat de etymologieën in vergelijking met definities van weinig belang zijn, en dat hij in scherts bewijst zelf ook wel afleidingen te kunnen geven. Door een beroep te doen op de goddelijke inspiratie, waardoor deze etymologieën tot stand komen, zou dan duidelijk aangetoond worden, dat het geheele gesprek een parodie is.

Men moet de rol der inspiratie hier m.i. niet op deze wijze opvatten. De Cratylus is geschreven in een tijd, waarin Plato nog in hoofdzaak op de basis van het van Socrates overgenomen intellectualisme staat, maar aan den anderen kant moeten we niet vergeten, dat deze dialoog in tijd niet ver verwijderd is van den Meno ⁴⁾, waar de intuïtie waarde krijgt als grondslag voor de juiste voorstelling. Is het nu te verwonderen, dat Plato in dezen tijd van zijn leven wat vreemd staat tegenover de intuïtie en daarom den spreker in den Cratylus laat verklaren, dat hij niet goed weet, wat er mee aan te vangen en waar hij de reiniging moet zoeken, bij een priester of een sofist? Plato geneert zich over deze wijze van minder wetenschappelijk onderzoek; daarom wordt na afloop verklaard, dat de etymologieën niet geheel vertrouwd worden. Al mogen de afleidingen voor het grootste deel foutief zijn (Raeder erkent, dat er bij

¹⁾ Zie pag. 118.

²⁾ t.a.p., pag. 149, 150.

³⁾ J. van IJzeren, *De Cratylus Heracliteo* (Mnemosyne 1921, pag. 174–200).

⁴⁾ Raeder, t.a.p., pag. 125.

zijn, die zelfs van het standpunt der moderne wetenschap niet geheel te verwerpen zijn; van IJzeren eveneens, hij zet dit op naam van het toeval, dit geldt evenzeer voor de afleidingen, die andere Grieken in vollen ernst gegeven hebben. En verder, en dit is misschien wel het belangrijkste, uit de interpretatie der woorden kunnen we zien, wat Plato er in gevoeld heeft. We zullen b.v. bij de verklaring der godennamen nog zien, dat deze volkomen passen bij zijn opvatting over den godsdienst en dus niet geheel en al waardeeloos kunnen zijn ¹⁾. Al schat Plato in de periode, waarin de Cratylus geschreven is, de intuïtie lager dan het intellect ²⁾, en zijn dus ook de resultaten, op deze wijze verkregen, veel minder zeker (in zooverre geef ik Van IJzeren toe, dat Plato de etymologieën niet van dezelfde wetenschappelijke waarde acht als de definities), men mag m.i. uit het feit, dat de woordafleidingen onder inspiratie tot stand komen niet concludeeren, dat Plato de nuttelosheid van het etymologiseeren heeft willen aantonen.

De etymologieën geven weer, wat Plato in de woorden gevoeld heeft. Uit het feit, dat deze interpretaties ontstaan onder goddelijke ingeving, die in deze periode lager geschat wordt dan het intellect, maar niet verworpen, zooals b.v. in den Ion het geval is, blijkt, dat Plato er niet dezelfde waarde aan hecht als aan definities, bereikt door verstandelijk definieeren.

Samenvatting.

Zagen we, dat de inspiratie in den Cratylus bevlakkend is en dat Plato niet weet, waar hij de reiniging moet zoeken, in den Phaedrus is het anders gesteld. Daar leidt zij tot een zedelijke reiniging; zij wordt gerekend onder de aanwijzingen, die de mensch onbewust van de godheid ontvangt. Een inleiding hierop vinden we in den Phaedo ³⁾. Er wordt gesproken over eenige voorspelende droomen van Socrates, waarin de godheid hem opdraagt de „muziek” te beoefenen. Zoolang Socrates aan deze opdracht niet voldoet is hij in gebreke tegenover de godheid; er is dan sprake van schuld, hij is dan onrein en moet boete doen. Het voldoen aan deze opdracht van de hoogere macht is derhalve een soort reinigen; Plato gebruikt in dit verband een woord, dat wel vaker aangewend wordt om het reinigen in verband met den godsdienst aan

Phaedo

¹⁾ Zie pag. 67—69.

²⁾ Wichmann, t.a.p., pag. 69, 71, 75, 84.

³⁾ C Ritter, Platon II, 1923; pag. 739.

te duiden, n.l. ἀφοσιῦσθαι ¹⁾, soms wordt het gebruikt om een ritueele reiniging aan te geven. Hier heeft het een moreelen inhoud: door het vervullen van de opdracht van de godheid wordt zijn geweten weer rein.

Phaedrus We komen nu tot den Phaedrus. In dezen dialoog worden verschillende soorten van inspiratie besproken, waaronder de Dionysische tot reiniging van erfzonden kan leiden. Aangezien hier naast reinigingen ook τελεταί genoemd worden, lijkt het mij beter dit geval in dat verband te bespreken ²⁾. Voordat Socrates echter zal overgaan tot het uiteenzetten van deze verschillende soorten van inspiratie, wordt hij tegengehouden door het δαιμόνιον. Deze passage zullen we hier nader beschouwen. De aanleiding tot de onderscheidingen in de inspiratie is een bespreking over het wezen van den Eros. Aanvankelijk heeft Socrates hetzelfde standpunt ingenomen als in vroegere dialogen, b.v. den Staat ³⁾, waar hij den Eros beschouwt als de heerschende drift in de ziel van den tyran. Op dit punt van het gesprek gekomen zegt hij: „Toen dan verscheen voor mij het goddelijke (δαιμόνιον) en het teeken, dat gewoonlijk verschijnt, en ik meende daaruit een stem te hooren, die me niet laat weggaan, voordat ik boete gedaan heb (πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι), daar ik een overtreding begaan heb tegenover het goddelijke wezen van den Eros Indien de Eros, zooals hij dan werkelijk is, een god of iets dergelijks is, kan hij niet slecht zijn En juist daarin hebben zij (de vorige sprekers) gezondigd Ik dan moet me reinigen (καθῆρασθαι ἀνάγκη). Er is voor hen, die tegen de mythologie gezondigd hebben, een oude reiniging (καθαροῦς ἀρχαῖος), die Homerus niet kende, maar Stesichorus wel” ⁴⁾. Deze reiniging bestaat in een palinodie, waarin dan de verschillende soorten inspiratie genoemd worden, en de waarde van den Eros als onbewust werkende kracht bij het philosophische streven bepaald wordt. We hebben hier dus een geval van zedelijke reiniging tegenover een godheid,

¹⁾ Phaedo 60E: ἀλλ' ἐνυπνίων τῶν ἀποπειρώμενος τί λέγει, καὶ ἀφοσιούμενος, εἰ πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν.

Phaedo 61A: ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα πειθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ.

²⁾ Zie pag. 90, 91.

³⁾ Rep. 573B.

⁴⁾ Phaedr. 242B—243A.

welke door een niet-verstandelijk element geïnspireerd wordt.

Deze gevallen van directe reiniging door de hoogere macht langs niet-verstandelijken weg zijn weinig in aantal. Daarentegen is er één wijze, waarop het irrationeele zich uit, die van meer belang is voor Plato's opvatting van zielereiniging. Dit is de uiting van de vreugde.

Het was in de Oudheid een strijdpunt, of het goede bestond in verstandelijk inzicht (φρόνησις) of vreugde (ἡδονή) ¹⁾. Plato is aanvankelijk een heftig tegenstander geweest van de tweede theorie. Voor ons doel echter komen drie dialogen in aanmerking, waar we deze scherpe afwijzing van de vreugde niet in die mate aantreffen als vroeger, n.l. de Staat, de Philebus en de Wetten.

In den Staat zien we reeds aanwijzingen, dat de vreugde een aandeel heeft in de zedelijkheid ²⁾. De Philebus stelt zich als probleem, of het hoogste goed in verstandelijk inzicht of vreugde bestaat en komt tot de conclusie, dat een vermenging van beide het ideaal is, waarbij echter het grootste aandeel aan het verstandelijk inzicht ten deel valt ³⁾. In de Wetten berust de deugd op de juiste gemoedsstemming, al heeft Plato hier ook het inzicht als basis voor de deugd niet opgegeven ⁴⁾. Maar steeds is hij de overtuiging toegedaan, dat alleen die vreugde in aanmerking komt, voor zoover zij rein is. Wat wil dat zeggen? We moeten de vreugde scheiden van de begeerte ⁵⁾, verder is er onderscheid tusschen ware en onware vreugden, of wat hetzelfde is, tusschen reine en onreine ⁶⁾. Evenals de reinheid van de witte kleur bestaat in het zoo onvermengd mogelijk zijn, evenzoo is alleen die vreugde rein, die zoo onvermengd mogelijk is, d.w.z. waarin geen enkel ander element aanwezig is dan vreugde; de reine vreugde is vreugde in den vollen zin van het woord. Onreine vreugde is vermengd met smart en heeft het mateloze tot kenmerk; reine vreugde daarentegen heeft als eigenschap het evenwicht (ἑμμετρία).

Deze reine vreugden zijn te onderscheiden in twee groepen, n.l.

¹⁾ Platons Philebus übersetzt von O. Apelt, 1912; Einleitung, pag. 1.

²⁾ Rep. 583A-586E; zie pag. 50.

³⁾ Phil. 65A-67B.

⁴⁾ Zie pag. 61.

⁵⁾ Phil. 34D.

⁶⁾ Phil. 51A-53D.

de vreugden, die gepaard gaan met het verwerven van wetenschappelijke kennis, en die, welke optreden bij bepaalde zintuiglijke waarnemingen ¹⁾, t.w. schoone vormen, schoone kleuren, de meeste geuren en klanken, b.v. een zuiver lied (*καθαρόν μέλος*) ²⁾.

De reine vreugde, gepaard met wetenschappelijke kennis, vinden we, behalve in den Philebus ³⁾, ook in den Staat vermeld. Alleen de filosoof, d.w.z. hij, die het volledige verstandelijke inzicht in de deugd heeft, is in het bezit van reine en ware vreugde ⁴⁾; de vreugde van anderen is slechts een schaduwbeeld, omdat zij van inzicht en ware deugd verstoken zijn; deze vreugde is niet echt en rein ⁵⁾.

Alleen de filosoof kan zich onttrekken aan alle aardse bevlekkingen; in serene stemming en welgemoed (*ἡλεως τε και εὐμενής*) zal hij uit dit leven scheiden ⁶⁾. De tyran, die juist het tegengestelde is van den filosoof, neemt den schijn aan, alsof hij filosoof is; hij doet net, alsof hij eveneens in serene stemming en gematigd is (*ἡλεως τε και πρᾶος εἶναι προσποιεῖται*) ⁷⁾. Dat het woord *ἡλεως* door Plato gebruikt wordt om de reine vreugde aan te duiden, zal uiteengezet worden, wanneer we de reiniging in verband met den godsdienst nagaan ⁸⁾.

Onder de voorwerpen, wier aanschouwen reine vreugde kan schenken, worden allereerst de schoone vormen genoemd ⁹⁾. Plato verstaat hieronder de geometrische figuren; hun schoonheid bestaat in de regelmaat. Dat het waarnemen van deze vormen reine vreugde kan geven, is, gezien de plaats, die de geometrie onder Plato's verstandelijk-zedelijke reinigingsmiddelen inneemt, niet verwonderlijk. Zij vormt immers de directe inleiding op de dialectic

¹⁾ Phil. 66C.

²⁾ Phil. 51B—E.

³⁾ Phil. 51A.

⁴⁾ Rep. 583A.

⁵⁾ Rep. 583B.

⁶⁾ Rep. 496E; cf. Phaedo 117B: Socrates, de filosoof bij uitstek, neemt in volle zelfbeheersching en serene gemoedsstemming (*μάλα ἡλεως*) den giftbeker.

⁷⁾ Rep. 566E.

⁸⁾ Zie pag. 76, 77.

⁹⁾ Phil. 51C; cf. P. M. Schuhl, *Platon et l'art de son temps*, Diss. Parijs 1933; pag. 40, 41.

tiek ¹⁾. We zien dus in dit soort reine vreugde ook weer het verband met het verstandelijke. In mindere mate blijkt dit ook het geval te zijn met de vreugde, die de overige zintuigelijke waarneming oplevert.

Het waarnemen van zinnelijk waarneembare schoonheid kan langs den weg der reine vreugde, die zij schenkt ²⁾, aandeel hebben in de zedelijkheid. Alleen datgene is schoon, wat een zinnelijke imitatie is van het goede ³⁾. De vreugde, die de schoonheid schenkt, bestaat in het ontdekken van de overeenkomst. Aan deze soort vreugde geeft Plato den naam *χάρης*, afgeleid van *χαίρειν*. Het is de vreugde bij uitstek, we zouden zeggen reine vreugde ⁴⁾. Nu is deze maatstaf niet zuiver aesthetisch ⁵⁾. Plato laat het bepalen van het genot niet over aan de willekeur van het groote publiek. Alleen hij, die het geïmiteerde voorwerp kent, kan beoordeelen of de imitatie juist is; hij is een deskundig criticus (*ἐμφρων κριτής*) ⁶⁾. Alleen die kunst is schoon, die aan de besten en meest ontwikkelden vreugde schenkt, omdat deze alleen weten, welke zinnelijke voorstellingen deel hebben aan de deugd ⁷⁾. Alleen menschen, die een goed verstandelijk oordeel hebben, hebben dus een goed ontwikkeld gevoel voor vreugde (Geschmack) ⁸⁾ en schoonheid. Het verband tusschen aesthetiek en ethiek is dus groot ⁹⁾.

In den Staat, den Philebus en de Wetten blijft het verstandelijk inzicht de basis der deugd ¹⁰⁾, maar de vreugde wordt aanvaard, voor zoover zij rein is, d.w.z. direct of indirect met het verstandelijk inzicht samenhangt. Het verstand heeft niet meer, zooals in den

Samenvatting.

¹⁾ Zie pag. 39—43.

²⁾ In Symp. 206D zien we eveneens het verband der aesthetiek en reine vreugde. Wanneer men het schoone nadert, wordt men *ἔλεως*. Evenzoo wordt in Symp. 197D gezegd, dat de Eros, de kracht, die ons naar het schoone brengt, ons gematigdheid (*πραότης*) en blijmoedigheid (*εὐμένεια*) verschaft, en *ἔλεως* voor de goede menschen is.

³⁾ Ritter, Platon II; pag. 798, 799.

⁴⁾ Lag. 667C—E.

⁵⁾ Leg. 656CD; zie pag. 54.

⁶⁾ Leg. 668E—669A.

⁷⁾ Leg. 658E.

⁸⁾ Ritter, Platon II; pag. 798.

⁹⁾ Zie pag. 54, 55.

¹⁰⁾ We zullen nog zien, dat de Wetten in dit opzicht niet gelijk te stellen zijn met den Staat en den Philebus (pag. 60, 61 75).

Phaedo, de taak het zinnelijke te dooden, maar de vreugdegevoelens te veredelen, zoodat deze de leiding van het verstand erkennen. Nu is het de vraag, of Plato deze natuurlijke vreugdegevoelens laat reinigen via het verstand, of dat hij directe reinigingsmiddelen hiervoor kent.

Het verstand komt later tot ontwikkeling dan de andere zieledeelen; Plato laat in den Staat de intellectueele opvoeding op zestienjarigen leeftijd beginnen. Wanneer hij dus geen directe reinigingsmiddelen voor de natuurlijke vreugdegevoelens kende, zou de zielereiniging op bovengenoemden leeftijd beginnen. Nu zagen we reeds, dat Plato in den loop van zijn philosophische ontwikkeling eenige beteekenis aan het irrationeële in de ziel is gaan toekennen ¹⁾. In den Phaedo b.v. maakt hij nog een scherp onderscheid tusschen verstand en begeerten, zoo zelfs, dat hij deze laatste eerder aan het lichaam toeschrijft en zij als functie hebben de ziel te bevleken. De reiniging is daar zuiver verstandelijk ²⁾. In den Staat (en eveneens in de Wetten) wordt de zelfstandigheid van de irrationeële functies erkend en vormen daar deelen van de ziel ³⁾. Plato is daar de meening toegedaan, dat de mensch van zijn geboorte af onder heerschappij van lust en onlust staat en dat daarmede de mogelijkheid der deugd al haar intrede in de ziel doet. De natuurlijke aanleg is van gewicht voor de deugd ⁴⁾.

De gewone deugd heeft waarde als vóórtrap van de ware deugd, die op inzicht berust ⁵⁾. Wanneer het verstand rijp geworden is, heeft het niet tot taak de lagere zielsfuncties te dooden, maar het hoogere deel der ziel moet de andere deelen in de juiste harmonie laten leven ⁶⁾. Plato verandert dus van deugdopvatting en het is niet te verwonderen, dat hij ook zijn aandacht wijdt aan de vorming van de lagere zielsfuncties. De opvoeding bestaat hierin,

¹⁾ Zie pag. 44, 45.

²⁾ Zie pag. 26-31.

³⁾ De aard van het irrationeële wordt in dit verband alleen nagegaan in den Staat en de Wetten, omdat Plato daar de niet-intellectueele opvoeding behandelt.

⁴⁾ cf. Seidel, t.a.p., pag. 93.

⁵⁾ Idem, pag. 95.

⁶⁾ Rep. 430E e.v.; Rep. 571E; Rep. 611B; „Die ἀρμονία bei Platon ist ein nicht-intellektuales Element“ (Bamler, t.a.p., pag. 75).

In latere geschriften krijgt het irrationeële deel aan de zedelijkheid.

dat het kind het juiste midden tusschen de verschillende gemoedsaandoeningen leert kiezen, v ó ó r d a t het in het bezit van het volledige verstand is, maar z ó ó, dat, wanneer de leeftijd van verstandelijk inzicht gekomen is, deze gemoedsaandoeningen de leiding van het verstand erkennen ¹⁾). Daarmee is dan de ware, volmaakte deugd bereikt.

We zien derhalve, dat de niet-intellectuele opvoeding haar aandeel heeft in het bereiken van de deugd en de onmiddellijke voortrap vormt van de intellectuele, die, zooals we zagen, de deugd kan bereiken en daarom een zedelijk reinigingsmiddel is. De zielreiniging kan dus beginnen met de reiniging der vreugdegevoelens, maar zoo, dat er een nauw verband bestaat tusschen de niet-verstandelijke en verstandelijke reiniging.

Deze niet-intellectuele opvoeding bestaat uit „muziek” en gymnastiek ²⁾. Beide worden door Plato onder de zedelijke reinigingsmiddelen genoemd. „Wanneer iemand niets anders doet (dan lichamelijke ontwikkeling) en geen omgang heeft met de Muze, zal dan niet, wat er in zijn ziel aan begeerte naar ontwikkeling was, daar dat geen wetenschap of denkstof, geen onderrichtende woorden of verder „muziek” te proeven krijgt, zwak, doof en blind worden, daar het niet wakker gehouden wordt en gevoed en daar zijn zinnelijke waarnemingen niet gereinigd worden? (οὐδὲ διακαθαυρομένων τῶν αἰσθήσεων) ³⁾. Geeft deze passage slechts de reinigende kracht van de „muziek” op het gebied der waarneming aan, elders zegt Plato, dat alleen hij rein is voor de deugd (εἰλικρινής πρὸς ἀρετήν), die in het bezit is van een gerijpt verstand, gepaard met muzikale ontwikkeling, de beste wachter en beschermer van de deugd gedurende het heele leven ⁴⁾).

„Muziek” en gymnastiek zijn zedelijke reinigingsmiddelen.

Zooals we nog zullen zien, is de gymnastiek zeer nauw verwant

¹⁾ Rep. 401E, 402A; Leg. 653A—B; zie reeds Prot. 357A; verder Leg. 636E.

²⁾ U. von Wilamowitz, Platon II, 1920; pag. 306—315.

C. Ritter, Platon II, 1923; pag. 797 e.v.

R. G. Collingwood, Plato's Philosophy of art (Mind 1925, pag. 154—173).

J. Stenzel, Platon der Erzieher, 1928; pag. 120—143.

W. Vetter, Die Musik im platonischen Staate (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1935; pag. 306—321).

³⁾ Rep. 411D.

⁴⁾ Rep. 549B.

met de „muziek”; vandaar dat zij eveneens een zedelijk reinigingsmiddel kan zijn, waarover elders gesproken zal worden ¹⁾).

Voorwaarden, waaraan „muziek” en gymnastiek moeten voldoen.

Nu is het de vraag, welke eischen Plato aan de „muziek” en gymnastiek stelt, zoodat zij als zedelijke reinigingsmiddelen geschikt zijn voor zijn doel. Ook zelf moeten zij eerst gereinigd worden, d.w.z. alle volgens hem ongewenschte, onzedelijk werkende elementen moeten verwijderd worden. Hoe groot de invloed der „muziek” en gymnastiek op de zedelijkheid van den staat is, blijkt wel uit de mededeeling, dat met dit reinigen van de „muziek” en gymnastiek tegelijkertijd de staat van onzedelijkheid gereinigd wordt ²⁾).

De „muziek” (en in zeker opzicht de gymnastiek eveneens) behoort tot de kunst. We zagen reeds, dat de maatstaf moet gevonden worden in het genot (*ἡδονή*), dat zij schenkt, een norm, die niet zuiver aesthetisch is, maar waarbij het ethische een groote rol speelt ³⁾. Dit wordt ook duidelijk, wanneer we nagaan, waaruit de antieke „muziek” bestaat ⁴⁾. Zij omvat veel meer dan het moderne begrip. Er is geen Grieksch woord en geen Platonische uitdrukking voor ons woord muziek ⁵⁾. De „muziek” omvat de geheele geestelijke — of wat in dezen tijd nog daarmee samenvalt — de letterkundige beschaving; een *ἄμουσος ἄνθρωπος* is een onbeschaafd man, immers ongevoelig voor poëzie ⁶⁾. Plato noemt als bestanddeelen op: tekst of inhoud (*λόγος*), melodie (*ἁρμονία*) en rhythme (*ῥυθμός*) ⁷⁾. Rhythme en melodie kunnen bij voorkeur op het innerlijk inwerken, daar zij edele houding (*εὐσχημοσύνη*) met zich meebrengen ⁸⁾. Dit is een ethische eigenschap: „onedele houding en gebrek aan rhythme en melodie zijn verwant met kwaadspreken en slecht karakter, terwijl het tegendeel met het tegendeel, n.l. met een zelfbeheer-

¹⁾ Zie pag. 58, 59.

²⁾ Rep. 399E. Als resultaat van de bespreking der „muziek” wordt vastgesteld: *λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἦν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν. ἴθι δὴ, καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν.*

³⁾ Zie pag. 51.

⁴⁾ Vetter, t.a.p., pag. 306—308.

⁵⁾ Ritter, Platon II, pag. 805 e.v.

⁶⁾ H. Bolkestein, De waardeering der Grieksche kunst door haar tijdgenooten (Tijdschrift voor Geschiedenis 1928); pag. 117.

⁷⁾ Rep. 398D.

⁸⁾ Rep. 501D.

schend en goed karakter verwant is en daarvan een nabootsing is" ¹⁾. Rhythme en melodie moeten in overeenstemming zijn met den inhoud, die steeds van zedelijken aard is ²⁾. Zij geven uitdrukking aan den tekst. Alleen in deze combinatie kunnen zij beoefend worden, absolute muziek kent Plato niet ³⁾. Het muzikale is een illustratie van den inhoud ⁴⁾. Het muziekonderricht leidt niet op tot musicus, maar tot staatsburger. Er wordt geen speciale begaafdheid geëischt, iedereen moet er aan deelnemen ⁵⁾. Aan den anderen kant wordt alle virtuositeit als overbodig beschouwd. Het doel is alleen het aankweeken van gevoel voor de „muziek". De „muziek" (en bij uitbreiding de kunst) moet als het ware een spiegel zijn van de zedelijkheid, die als basis het verstand heeft. Zoolang dit onrijp is en dus de ware gronden niet kan vatten, kan de kunst op het gevoel werken en dit in de richting van de zedelijkheid stuwen, totdat het verstand de ware gronden kan bereiken ⁶⁾. Zodoende worden de gemoedsaandoeningen veredeld. De aesthetische opvoeding vormt, wanneer zij aan bovengenoemde eischen beantwoordt, de toegangspoort tot de zedelijkheid.

Zoowel in den Staat als in de Wetten wordt de musisch-gymnastische opvoeding behandeld. Hoewel er in vele opzichten overeenkomst is te bespeuren, is de plaats, die zij inneemt in beide werken, niet geheel dezelfde. Daarom zullen beide afzonderlijk besproken worden.

MUZIEK EN GYMNASIEK IN DEN STAAT ⁷⁾

De „muziek" omvat, zooals we zagen, poëzie, zang en muziek. De inhoud moet van zedelijken aard zijn; vandaar geen vermelding van immoreele daden der goden. De zedelijke werking hangt echter niet alleen van den tekst af, maar van de weergave van

De muziek reinigt, als ze „eenvoudige" schoonheid heeft.

¹⁾ Rep. 401A.

²⁾ Zie onder.

³⁾ Rep. 398D; cf. Vetter, t.a.p., pag. 308.

⁴⁾ Stenzel (t.a.p., pag. 129, 130) wijst op het muzikale accent, waardoor het verband tusschen melodie en rhythme eenerzijds en inhoud anderzijds bevorderd werd.

⁵⁾ Leg. 810AB; cf. Vetter, t.a.p., pag. 311.

⁶⁾ Collingwood, t.a.p., pag. 163.

⁷⁾ Rep. 376E—403C.

tekst, melodie en rythme tezamen, n.l. of deze „eenvoudig” (*ἁπλοῦς*) of „nabootsend” is. De „eenvoudige” vorm is die van den dichter rechtstreeks, dus lyriek; de „nabootsende” laat personen met elkaar spreken, deze vormt het drama. De gecombineerde vorm is het epos. Nu wordt de waarde van deze genres bepaald door het doel van den ideaalstaat, n.l. ieder moet het zijne doen (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), ieder moet „eenvoudig” zijn, d.w.z. zich in één richting specialiseeren, dan alleen kan iedere burger zijn taak in het geheel vervullen en dan pas kan de staat en daarmee het individu goed zijn. Daarom worden drama en epos verbannen, tevens de tooneelmuziek, want ze bootsen vele typen na en kunnen allerlei vormen aannemen. De goede dichter kan slechts één type goed kennen en nabootsen. De lyriek wordt iets vriendelijker behandeld. Dorische en Phrygische melodieën worden toegelaten ¹⁾, omdat zij de houding weergeven van een dapper en deugdzaam mensch. De Ionische en Lydische hebben een zedenbedervenden invloed. Overal eischt Plato de eenvoudige, strenge stijl; deze vormt de basis van een consequent karakter. Ook de veelstemmige muziekinstrumenten werken verontreinigend, alleen de lier en de cither in de stad, de syrinx op het land, worden opgenomen, omdat zij voor één doel geschikt zijn.

Drama en epos reinigen niet.

Eenige genres der lyriek kunnen reinigend werken.

Beeldende kunsten zijn reinigend, als ze „eenvoudige” schoonheid weergeven

Maar niet alleen de muziek, ook de beeldende kunsten, b.v. schilderen, plastiek, ceramiek, weven, architectuur, worden onder hetzelfde gezichtspunt van de eenvoudige schoonheid geplaatst. Deze moeten eveneens nabootsingen zijn van den zedelijken mensch, ze moeten houding en evenwicht toonen; dan alleen kunnen zij de ziel tot een afgemeten ethos brengen ²⁾. Later, in het tiende

¹⁾ Aristoteles (Pol. 1342 a 33) heeft reeds critiek op deze passage van Plato uitgeoefend: hij verwondert zich erover, dat de Phrygische melodie wordt toegelaten, terwijl Plato de fluit verbant. Zij heeft een bedwelmenden en verwilderenden invloed.

²⁾ Het blijft echter de vraag, of de Grieken beeldhouwers en schilders op één lijn gesteld hebben met dichters. „Het verschil (in dit opzicht) met moderne opvattingen valt scherp in het oog, wanneer men opmerkt, dat aan een Grieksch Mouseion juist de dienst van beeldhouw- en schilderkunst geheel vreemd was. Dat de dichter door de godheid uitverkoren is om haar woorden aan de menschheid te brengen, is op voorgaan van Democritus het nadrukkelijkst door Plato gepredikt, en de, zij het waarschijnlijk wat vervlakte, opvatting der lateren gebleven. De gedachte, dat ook de beeldhouwer door goddelijken

boek veroordeelt Plato alle kunsten, die alleen de uiterlijke verschijning van de zinnelijke dingen nabootsen. Kunst, die het innerlijk ethos weergeeft, is daaronder niet begrepen ¹⁾. De geheele aesthetiek, mits aan den eisch van eenvoudige schoonheid beantwoordende, heeft een zedelijk reinigende kracht. „We moeten dergelijke meesters opzoeken, die krachtens hun natuurlijken aanleg de natuur van het schoone en gevoeglijke opsporen, opdat de jeugd, als het ware in een gezonde streek wonende, van alle kanten gesteund wordt, van welken kant ook zij een indruk krijgen van schoone werken, hetzij langs den weg van het zien, hetzij langs dien van het hooren, te vergelijken met een adem, die uit frissche streken gezondheid brengt en hen terstond van kindsbeen af tot gelijkheid, vriendschap en instemming met de schoone rede voert” ²⁾. In de Wetten zullen we denzelfden gedachtengang vinden ³⁾. Hij doet ons denken aan de op naam van Hippocrates staande theorie, welke inhoudt, dat klimaat en landstreek invloed uitoefenen op de gesteldheid van den mensch. Plato heeft deze beschouwingswijze op het aesthetische overgebracht. Reeds eerder zagen we, dat er Hippocratische invloed bij Plato te bespeuren is ⁴⁾.

De geheele omgeving, waarin de mensch leeft, moet een afspiegeling zijn van schoonheid en zedelijkheid.

Reeds zagen we bij de behandeling van den inhoud der muziek, dat de dichter geen immoreele daden aan de goden mag toeschrijven. In het derde boek behandelt Plato als nieuw motief de onderwereldvoorstellingen. Het doel daarvan is aan te toonen, dat de rechtvaardige in dit of in het volgend leven beloond wordt, de onrechtvaardige gestraft. De dichter moet het geloof aan een vergeldende godheid goed inprenten. Dit is overigens niet het eenige verband van de „muziek” met den godsdienst. We moeten niet vergeten, dat de „muziek” een deel vormde van den dans en als

De muziek staat in verband met den godsdienst.

adem wordt aangeblazen, is, voor zoover mij bekend, nooit opgekomen, althans nooit uitgesproken. In een epigram ons op steen uit Delos bewaard, wordt van θεῶν ἀειδοί gesprochen, maar de beeldhouwers ontvangen geen andere hulding dan van handvaardigheid: *πλάσται εὐπλάμοι*. Ongetwijfeld is hiermee door den opsteller de gangbare opvatting aangegeven” (H. Bolkestein, t.a.p., pag. 117).

¹⁾ Stenzel. t.a.p., pag. 133, 134.

²⁾ Rep. 401CD.

³⁾ Zie pag. 79.

⁴⁾ Zie pag. 15.

zoodanig een cultusuiting is. Dit karakter draagt ze nog duidelijker in de Wetten.

Samenvatting. Samenvattend kunnen we zeggen, dat de muziek in den Staat een zedelijk reinigingsmiddel is van aesthetischen aard en in verband met den godsdienst staat. De muziek brengt aan de ziel de juiste harmonie als het ware op gevoel gebaseerd, maar zóó, dat, wanneer de leeftijd van verstandelijk inzicht gekomen is, het verstand zich van deze juiste harmonie weet rekenschap te geven. Daarom kan de muziek een deel van de propaedeusis van de dialectiek vormen.

Ook de gymnastiek is een geestelijk reinigingsmiddel. Ook het andere deel van de niet-intellectueele opvoeding, de gymnastiek ¹⁾, is in den Staat een geestelijk reinigingsmiddel. De gymnastiek heeft wel als middel het lichaam, maar het doel is geestelijk. De muziek alleen n.l. is niet in staat de vereischte harmonie van de verschillende zielsfuncties te brengen. Ze leidt tot verslapping en verweekelijking. Om dit te voorkomen is de gymnastiek noodig, die via het lichaam invloed heeft op de ontwikkeling van het edelstrevende (θυμοειδές).

Er moet een nauw verband zijn tusschen gymnastiek en muziek. Wanneer de gymnastiek in de juiste verhouding tezamen met de „muziek” beoefend wordt, kunnen zij het vereischte evenwicht van deze zielsfuncties tot stand brengen. Stenzel wijst erop ²⁾, dat rhythme en melodie voor het Grieksche leven een zeer groote beteekenis gehad hebben. Het rhythme was niet mogelijk in abstracten vorm, het strekte zich uit over den heelen mensch, zoowel stem als lichaamsbeweging. Zong de Griek, dan bewoog zijn lichaam eveneens. Vandaar, dat gymnastiek en muziek nauw aan elkaar verwant kunnen zijn.

In overeenstemming met de opvatting in den Staat zegt de Timaeus, dat zoowel ziel als lichaam actief moeten zijn, ze moeten in beweging zijn, van alle bewegingen is die de beste, die een lichaam door zich zelf en in zich zelf doet ontstaan, want die is het meest verwant aan de beweging van de denkkraft van het heelaal. „Daarom is van alle reinigingen en organische samenstellingen van het lichaam de gymnastiek de beste” ³⁾. De gymnastiek moet, evenals de „muziek”, eenvoudig zijn, dus voor één doel geschikt

¹⁾ Rep. 403C-412B.

²⁾ t.a.p., pag. 130.

³⁾ Tim. 89A: καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἢ διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη; cf. Soph. 227A.

zijn. Deze „eenvoud” bestaat voor de Wachters in training voor den oorlog. De gymnastiek draagt in den Staat een militair karakter; athletische topprestaties overschrijden den „eenvoud”, want deze hebben tot doel de oefening van het lichaam alleen en leiden dus tot verruwing. Sport reinigt dus niet. Ook is het mogelijk, dat men de gymnastiek teveel beoefent uit vrees, dat men, door zich op de filosofie toe te leggen, hoofdpijn zal krijgen. Ook dit is een belemmering voor het bereiken van de deugd.

Sport reinigt niet.

Wanneer „muziek” en gymnastiek niet in de juiste maat beoefend worden, ontstaat er teugelloosheid in de ziel en ziekte in het lichaam. Dan zijn er respectievelijk rechters en artsen noodig. Of anders gezegd, wanneer „muziek” en gymnastiek als reinigingsmiddelen falen, treden straffen en geneeskunde als zoodanig op. Vandaar, dat Plato over deze middelen komt te spreken.

Bij de behandeling van de geneeskunde polemiseert Plato tegen de artsen, die door dieet (dit is ook noodig bij intensieve atletiekbeoefening) en kureeren het leven rekken. Immers, wanneer iemand door allerlei middeltjes zijn leven tracht te verlengen, heeft hij niet de volle capaciteit om zijn taak in den staat te volbrengen; hij heeft dan niet de volledige „eenvoud”. Asklepios stelde de geneeskunde in voor gezonde lichamen, die wel eens een tijdelijke ziekte kunnen hebben, maar niet voor lichamen, aan algemeene zwakte onderhevig. Evenals de geneeskunde zieke lichamen reinigt, evenzo reinigt de straf zieke geesten (misdadigers) ¹⁾. Zoowel lichamen als misdadigers moeten uit den staat verwijderd worden. In een goeden staat echter zijn er geen geneesheeren en rechters noodig, dus zeker niet in dezen ideaalstaat.

Straffen en geneeskunde als reinigingsmiddelen in den Staat verwerpen.

Degene, die de „muziek” en gymnastiek in de juiste maat beoefent, is een waar „musicus”. Hij moet deze houding steeds bewaren. Om dit te toetsen wordt hij aan allerlei verschrikkingen en verleidingen blootgesteld. Wie de harmonie bij al die proefnemingen, die nog veel scherper zijn dan wanneer men goud in vuur onderzoekt (deze bewerking heet reiniging) ²⁾, kortom degene, die onbevlekt (*ἀκέραιος*) uit al deze proeven te voorschijn komt, die heeft de juiste harmonie en kan aangesteld worden tot heerscher van den

De zedelijke reinheid wordt getoetst in beproevingen, evenals goud in vuur.

¹⁾ Zie hoofdstuk VII.

²⁾ Zie pag. 4.

staat ¹⁾. Dit bezit wordt vergeleken met goddelijk goud. De beide hoogste standen in den Staat hebben geen aardsch goud of zilver noodig, want „het is een zonde het bezit van dat goddelijke goud in hun ziel door vermenging met het bezit van sterfelijk goud te bevleken, omdat het aardsche slijk ontelbare misdaden heeft voortgebracht, terwijl hun goud onbevlekt (*ἀκέραιος*) is” ²⁾. Daar kleeft geen zedelijke smet aan.

Samenvatting.

De gymnastiek heeft een reinigenden invloed op den geest via het lichaam. Zij heeft een militair karakter in den Staat; sport reinigt niet, want deze overschrijdt de juiste maat. Worden „muziek” en gymnastiek harmonisch beoefend, dan brengen zij het verlangde evenwicht der zielsfuncties. Dit bezit moet blijvend zijn, verleidingen dienen om de kracht hiervan te beproeven. Geeft de musisch-gymnastische opvoeding niet voldoende reiniging, dan zijn rechters en artsen noodig om den staat te reinigen.

REINIGINGSMIDDELEN IN DE WETTEN

De deugd op dialectiek gebaseerd is onbereikbaar voor den gewonen mensch.

Plato stelde in den Staat de deugd voor als bestaande in de leiding van het verstand over de andere zielsfuncties. Ook in de Wetten heeft hij dit standpunt niet opgegeven ³⁾, maar hij is hier meer aandacht gaan wijden aan de opvoeding van het irrationeële in de ziel ⁴⁾. De niet-intellectueële opvoeding blijft in den Staat slechts de vóórtrap van de intellectueële opleiding voor de deugd. Wel handhaaft hij ook in de Wetten het onderscheid tusschen de eigenlijke deugd, op inzicht berustende, en de gewone deugd, die van aanleg en gewennen afhangt. Hij spreekt in de Wetten echter veel meer over de laatste, omdat hij tot menschen, niet tot goden spreekt ⁵⁾. Hij richt zich tot den gewonen mensch. Het is een gelukkig toeval (*εὐτυχέες*), indien iemand het juiste inzicht bereikt, al geschiedt dit

¹⁾ Rep. 414A.

²⁾ Rep. 416E.

³⁾ Wilamowitz, Platon I, pag. 683, 684.

⁴⁾ Seidel, t.a.p., pag. 97—107.

Bamler, t.a.p., pag. 82—87.

J. Ferber, Der Lustbegriff in den platonischen Gesetzen (Neue Jahrbücher 1913, pag. 338—349).

⁵⁾ Leg. 732E.

pas, wanneer hij oud is ¹⁾). Wel kent Plato de σοφία of de φρόνησις als de hoogste deugd, maar van een dialectisch weten is bijna geen sprake ²⁾). Men moet daar meer normaal gezond verstand in zien dan Platonische dialectiek ³⁾). Het komt er nu op aan de natuurlijke gevoelens en driften meer te veredelen dan te onderdrukken. Het doel is bereikt, wanneer het natuurlijke verlangen naar vreugde op het goede is gericht; de deugd is de gewone deugd (δημόδης ἀρετή) ⁴⁾), die afhangt deels van aanleg, deels van opvoeding der neiging tot het goede; zij bestaat veeleer in een serene stemming (ἕλωος) dan in kennis ⁵⁾).

Hoezeer Plato in de Wetten nadruk legt op het wennen van de juiste stemming, blijkt wel uit zijn raadgeving, dat zwangere vrouwen steeds in die stemming moeten zijn ⁶⁾). Van de kinderen is het dan des te eerder te verwachten, dat zij die stemming aangeboren zullen hebben. Deze juiste stemming duidt Plato aan met het woord ἕλωος ⁷⁾). De zuigeling moet gewiegd worden, het beste daarvoor is de beweging van een schip ⁸⁾). Elders erkent Plato na de gymnastiek de zeeschommeling als het beste reinigingsmiddel voor het lichaam! ⁹⁾).

Op tienjarigen leeftijd begint in de Wetten het onderricht in „muziek” en gymnastiek. Evenals in den Staat legt Plato nadruk op de combinatie van beiden. De mensch n.l. uit zich reeds op jeugdigen leeftijd op twee manieren: door beweging en stemgeluid. Dit komt ook bij dieren voor, maar alleen den mensch is het door de goden gegeven rythme en melodie in beweging en stemgeluid

Daarom krijgt deniet-intellectueele opvoeding groote betekenis.

Deugd bestaat in serene stemming.

Zwangere vrouwen moeten steeds in deze stemming zijn.

Zeeschommeling reinigt.

Muziek en gymnastiek vormen de choreia en omvatten de geheele opvoeding.

¹⁾ Leg. 653A. cf. Seidel, t.a.p., pag. 99. Ferber, t.a.p., pag. 347.

²⁾ Ferber, t.a.p., pag. 338.

Wilamowitz, Platon, I. pag. 684.

³⁾ Seidel, t.a.p., pag. 104.

Ferber, t.a.p., pag. 347.

⁴⁾ Leg. 710A.

⁵⁾ Leg. 653A—C; Leg. 792CD.

⁶⁾ Leg. 792E.

⁷⁾ Over het verband van dit woord met reiniging zal bij den godsdienst nader gesproken worden. (pag. 76, 77).

⁸⁾ Leg. 790C.

⁹⁾ Tim. 89A: καθάρσεων καὶ συστάσεων τοῦ σώματος ἢ μὲν διὰ τῶν γυμνασίων ἀρίστη, δευτέρα δὲ ἢ διὰ τῶν αἰωρήσεων κατὰ τε τοὺς πλοῦς καὶ ἑπηρερ ἂν ὕχσεις ἄκοιτοι γίγνωνται.

te brengen en zich daarover te verheugen ¹⁾. De beweging wordt door rythme gecultiveerd tot dans en vormt een deel van de gymnastiek; het stemgeluid wordt door rythme en melodie gevormd tot zang en vormt dan een deel van de „muziek” ²⁾. Aangezien zang en dans tezamen de choreia, den cultusdans vormen, vinden dus „muziek” en gymnastiek haar combinatie daarin. Uitdrukkelijk zegt Plato, dat „muziek” en gymnastiek een consequente ontwikkeling vormen van den natuurlijken aanleg en gevoelens van den mensch en, zooals vanzelf spreekt, gecombineerd zijn in de choreia ³⁾. De choreia werkt op het natuurlijke vreugdegevoel. Aangezien rythme en melodie de basis vormen van het schoone, ontwikkelt de choreia den zin voor het schoone langs den weg van het natuurlijke vreugdegevoel ⁴⁾. Vandaar, dat het vreugdegevoel (niet van iedereen, maar alleen van de besten) de maatstaf moet zijn bij het bepalen, welke „muziek” en gymnastiek ingevoerd mogen worden ⁵⁾. Deze choreia bekleedt in de Wetten een zeer groote plaats, zij wordt zelfs geheel synoniem met opvoeding ⁶⁾. Juist daarin ligt het essentieele der opvoeding in de Wetten: eenerzijds zien we het irrationeële, waardoor het aesthetische door ontwikkeling van het natuurlijke vreugdegevoel aandeel krijgt in de opvoeding, anderzijds het verband met den godsdienst. De voorschriften voor de „muziek” en gymnastiek worden alle in dit verband gegeven. Deze choreia is voldoende voor het bereiken van de deugd. De arithmetica, geometrie en astronomie behoeven alleen maar in elementairen vorm onderwezen te worden, voor zoover zij nuttig zijn voor de practijk van het dagelijksch leven ⁷⁾. Dat deze vakken wetenschappelijke waarde kunnen hebben en de ziel tot kennis brengen (om deze reden zijn zij reinigingsmiddelen in den Staat), komt in de Wetten niet voor. Evenceens ontbreekt de dialectiek als reinigingsmiddel.

Niet alleen het onderwijs is een cultusdans, maar het heele

Geen reiniging langs intellectuelen weg.

¹⁾ Leg. 653E, 664E.

²⁾ Leg. 673A.

³⁾ Leg. 672E, 673A.

⁴⁾ Ferber, t.ap., pag. 344.

⁵⁾ Zie pag. 51.

⁶⁾ Leg. 654AB, 672E.

⁷⁾ Leg. 817E—820E.

leven is als zoodanig te beschouwen. De burgerij wordt ingedeeld in drie koren om op feestdagen te zingen ¹⁾. Deze feestdagen zijn door de goden ingesteld als rustpoozen in de menschelijke ellende, er is dan tijd voor het genieten van de vreugde ²⁾. De koren zijn bijzonder geschikt om deze vreugde te brengen; immers het woord koor (*χορός*) is afgeleid van vreugde (*χαρά*) ³⁾. Als kooraanvoerders der drie koren zijn aangesteld de Muzen, Apollo en Dionysus. Het Apollokoor omvat de jeugd tot dertig jaar; „zij smeeken Apollo den jongeren op overredende wijze de serene stemming bij te brengen” ⁴⁾.

De choreia gedurende het geheele leven beoefend.

Godsdienstfeesten reinigen.

Maar het derde koor, gewijd aan Dionysus en bestaande uit menschen van dertig tot zestig jaar, heeft het grootste aandeel. Deze oudere menschen hebben immers een groote ervaring en zullen dus bepalen, welke liederen gezongen zullen worden. Op deze wijze verschaffen zij zich zelf niet alleen een onschadelijk genot, maar ook de jongeren gaan ze voor in oprechte geestdrift voor het waarlijk zedelijke ⁵⁾.

De musische opvoeringen vormen niet het eenige middel om de stemming, waarin de deugd bestaat, aan te kweeken. De Dionysusfeesten hebben eveneens een aandeel hierin door den wijn. De drinkgelagen moeten onder toezicht van het koor den juisten vorm aannemen; het drinken van wijn schenkt vreugde. Deze moet gecombineerd worden met ernst, op deze wijze kan het drinkgelag leiden tot het aankweeken van zelfbeheersching ⁶⁾. Anderzijds verdrijft de wijn de knorrigheid der ouderen, zij komen in een meer serene stemming (*μᾶλλον ἔλεως*), dan ze vroeger waren ⁷⁾; zij krijgen meer durf om te spreken en kunnen dan den jongeren al het schoone, dat zij in zich dragen, enthousiast meedeelen ⁸⁾. De wijn, die den Wachters in den Staat verboden wordt, wordt in de Wetten opgenomen wegens zijn invloed op de irrationeele zijden der ziel ⁹⁾.

Het Dionysusfeest reinigt door middel van den wijn.

¹⁾ Leg. 664B e.v.

²⁾ Leg. 653C.

³⁾ Leg. 654A.

⁴⁾ Leg. 664C τοῖς νέοις ἔλεων μετὰ πειθοῦς γίνεσθαι ἐπειχόμενος (zie pag. 78).

⁵⁾ Leg. 670A—E.

⁶⁾ Leg. 641BC; 647A—650B.

⁷⁾ Leg. 649A.

⁸⁾ Leg. 637A—639E; Leg. 666A—667B; Leg. 671A—E.

⁹⁾ Cf. Bamler, t.a.p., pag. 83. Seidel, t.a.p., pag. 102.

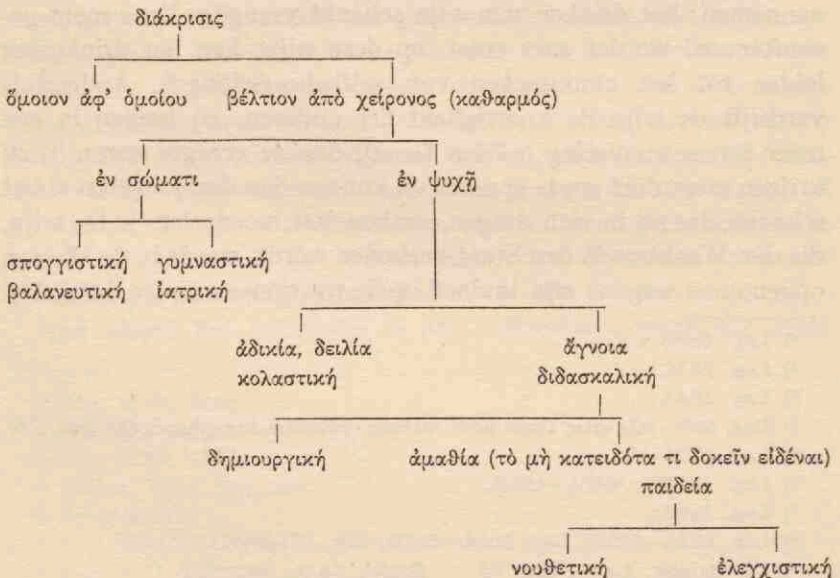
Samenvatting.

We zien duidelijk in de Wetten een versterking van het irrationeële karakter van de reinigingsmiddelen. De kennis als grondslag voor de deugd is door Plato prijsgegeven en vervangen door den godsdienst. De beteekenis van het gevoel voor het zedelijk leven wordt erkend. Dat juist de koren aan de Muzen, Apollo en Dionysus gewijd zijn, is niet toevallig. Zij brengen de menschen tot zedelijke reinheid. Eenerzijds zien we daarin het verband met den godsdienst, anderzijds den aesthetisch-irrationeelen aard der reinigingsmiddelen: muziek, kunst in ruimeren zin en wijn.

De Sophistes kent de „muziek” niet als reinigingsmiddel.

De Sophistes, waarin een groot aantal reinigingsmiddelen opgenoemd worden ¹⁾, kent wel de geneeskunde en gymnastiek als reinigingsmiddelen voor het lichaam en de uit den Staat bekende pendant van de geneeskunde, n.l. de straf, maar de tegenhanger van de gymnastiek, de „muziek”, ontbreekt. In plaats daarvan verschijnt het onderwijs (διδασκαλική) in het algemeen. Misschien is dit te verklaren uit den opzet, waarmee deze reinigingsmiddelen genoemd worden. In de ziel kan heerschen òf onrecht (ἀδικία) òf onwetendheid in algemeenen zin (ἄγνοια). Onrecht wordt gerei-

¹⁾ Soph. 226B—231E; de inhoud van deze passage is door het volgende schema weer te geven (A. Diès, ed. Budé):



nigd door straf; onwetendheid door onderwijs. De onwetendheid kan zijn of in technischen zin, waarvoor dan het technisch onderricht (δημιουργική) dient, of verstandelijk (ἀμαθία). Nu blijkt deze verstandelijke onwetendheid hier gepaard te gaan met eigenwijsheid; zij schijnt eigen te zijn aan iemand, die waant iets te weten, terwijl hij het in werkelijkheid niet weet (τὸ μὴ κατείδότα τι δοκεῖν εἰδέναι). Daarvoor wordt als reinigingsmiddel aanbevolen de opvoeding (παιδεία), die of overredend (νοθητική) of weerlegend (ἐλεγγιστική) is.

Deze opvoeding is dus van geheel anderen aard dan in den Staat. Daar bestaat zij immers uit muziek en gymnastiek ¹⁾, en heeft ten doel de gevoelens te reinigen. In den Sophistes echter is de opvoeding zuiver verstandelijk; de bedoeling is aan te toonen, dat de weerleggende opvoeding (de Socratische methode ²⁾) de krachtigste reiniging is tegen waanwijsheid en alleen succes heeft met overtuigende en verstandelijk beredeneerde argumenten. De „muziek” kan in zulk een geval geen succes hebben, daar zij op het gevoel werkt. Misschien is dit de reden, waarom Plato de „muziek” hier geen plaats geeft onder de reinigingsmiddelen.

De opvoeding is hier zuiver verstandelijk; daaraan voldoet de „muziek” niet.

¹⁾ Rep. 376E.

²⁾ Zie pag. 38, 39.

HOOFDSTUK VI

REINIGING EN REINHEID IN VERBAND MET DEN GODSDIENST

Nu we reeds gezien hebben, dat Plato de inspiratie van hoogere machten in verband met reiniging kent, en dat de musisch-gymnastische opvoeding als zedelijk reinigingsmiddel in relatie staat met den godsdienst, zullen we de betrekkingen tusschen reiniging en reinheid eenerzijds en godsdienst anderzijds nader nagaan.

Plato's gedachtengang gaat steeds meer verband vertoonen met den godsdienst, d.w.z. zijn eigen godsdienst, niet den volksgodsdienst. Wel is hij steeds de meening toegedaan gebleven, dat het verstand de basis is van de ethiek, maar daarnaast is bij hem een religieus gevoel waar te nemen. In zijn beide ideaalstaten heeft hij den godsdienst laten bestaan. Dit geschiedt niet alleen uit de overweging, dat de massa van het volk ontoegankelijk is voor zijn eigen religie. Misschien is zijn religieus gevoel wel de voornaamste factor geweest.

Natuurlijk kon hij den bestaanden godsdienst met zijn onzedelijke elementen niet zonder meer overnemen. Vandaar streeft hij er naar den godsdienst een basis van zedelijke reinheid te geven. Daarbij is een tweeledige richting te onderscheiden. We zullen een streven zien om den godsdienst op filosofischen grondslag te stellen, zoodat filosofie en godsdienst elkaar dicht naderen, anderzijds zullen we een richting waarnemen, waar dit niet het geval is.

Geen wonder is het dus, dat Plato in botsing kwam met de mythen van goden ¹⁾, die zoovele onzedelijke elementen vertoonden. Dit is te zien in de interpretatie, die Plato van godennamen geeft.

Philosophische interpretatie.

¹⁾ Het blijft de vraag, hoe de verhouding tusschen de Grieksche mythologie en godsdienst is geweest. Hierop zal ik niet nader ingaan.

De minderwaardige verhalen, die over Kronos en Zeus in omloop zijn, passen niet bij hun werkelijke hoedanigheid. „Wanneer men Zeus den zoon van Kronos noemt, zou dit op het eerste gezicht wat beleedigend klinken, maar het is logisch, dat Zeus (Δία) een afstammeling is van groot verstand (διάνοια). Want Kronos staat hier niet in de beteekenis van Koros (κόρος) als knaap, maar Koros geeft hier de reinheid en onvermengdheid van geest aan (τὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ) ¹⁾. Kronos is de zoon van Ouranos volgens de traditie. De blik naar boven wordt zeer toepasselijk „hemelsch” (οὐρανία) genoemd, opziende naar wat boven ons is (ἑρῶσα τὸ ἕνω). Vandaar dan ook, zeggen de meteorologen, komt de reine geest (καθαρός νοῦς), derhalve draagt de hemel (οὐρανός) dezen naam met recht” ²⁾. Ouranos, Kronos, Zeus zijn dus alle rein verstand. De reine geest is alleen zedelijk goed. De onzedelijke verhalen uit de mythologie kunnen dus volgens Plato niet juist zijn. Kronos wordt door hem meermalen als het ideaal van zijn zedelijke reinheid beschouwd: tijdens zijn regeering bestond er geen kwaad, toen was het de gouden eeuw ³⁾.

Ouranos,
Kronos en
Zeus zijn
rein ver-
stand.

Eveneens wijst de interpretatie van δαίμονες in deze richting ⁴⁾. Hesiodus noemt deze het gouden geslacht, hij zegt daarover (volgens Plato):

„Maar nu dan het lot dit geslacht omhulde,
worden zij reine, op aarde levende daemonen genoemd,
edele, kwaadafwerende, bewakers van sterfelijke menschen” ⁵⁾.
In de handschriften van Hesiodus luidt de tekst:
„Maar nu dan de aarde dit geslacht omhulde,
zijn zij daemonen tengevolge van de plannen van den grooten Zeus,

¹⁾ Plato splitst dus χρόνου in χρο- en νοῦ. Het eerste brengt hij in verband met κορεῖν „vegen”, „reinigen”, terwijl νοῦ op νοῦς wijst. Daarom is χρόνος rein verstand (cf. O. Apelt, Platons Dialog Kratylos übersetzt und erläutert, Anm. 43).

²⁾ Crat. 396B.

³⁾ Gorg. 523B; Polit. 269A—274D; Leg. 713A—714D.

⁴⁾ Crat. 397E—398C.

⁵⁾ Crat. 398A:

αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν,
οἱ μὲν δαίμονες ἀγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται,
ἑσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

edele, op aarde levende, bewakers van sterfelijke menschen" ¹⁾).

Plato geeft den daemonen meer epitheta dan Hesiodus; daar- onder komt *ἀγνός* voor. Nu zegt Plato, dat dat gouden geslacht figuurlijk moet opgevat worden in den zin van „goed en schoon”. Als bewijs daarvoor neemt hij aan, dat de tegenwoordige genera- tie het ijzeren geslacht vormt, dus veel slechter is. Goed zijn is niets anders dan verstandig zijn; deze beteekenis is volgens Plato in *δαίμων* opgesloten, immers het woord is afgeleid van *δῆμων* (verstandig). Aangezien dus reeds het woord *δαίμων* met verstand geassocieerd is, is de *δαίμων* dus ook zedelijk goed. Een goed mensch wordt na zijn dood *δαίμων*. De *δαίμονες* van Hesiodus zijn dus volgens Plato rein in verstandelijk-zedelijken zin, van- daar dat hij hun het epitheton *ἀγνός* kan geven; waarschijnlijk heeft hij dit woord uit andere tekst overgenomen ²⁾, maar in ieder geval past het geheel bij zijn opvatting ³⁾.

Ook Hades is een zedelijk reine god. De meeste menschen vree- zen hem en zouden hem liever willen ontvluchten. Daarom heeft

Hades (in den Craty- lus).

¹⁾ Hesiod. O. D. 120—122:

αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν,
τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς
ἔσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.

²⁾ Ook Plutarchus b.v. leest *ἀγνοὶ δαίμονες*, wanneer hij Hesiodus citeert (Mor. 361B, 431E).

³⁾ Dat hier *ἀγνός* in den zin van „rein” gebruikt wordt, niet *καθαρός*, is als volgt te verklaren: we zagen reeds, dat *ἀγνός* aanduidt, dat iets met een kracht vervuld is, die taboe is, die goed of slecht kan werken. Vandaar worden allereerst de goden zoo genoemd. Een mensch is *ἀγνός*, als hij eveneens met deze kracht vervuld is; hij moet zich echter hoeden voor de inwerking van booze daemonen, hij moet dus rein blijven; reinheid, bestaande in kuischheid, vasten, bevordert deze kracht. Daardoor komt men in een toestand, die den goden het meest nabij is. Wanneer Plato zegt, dat zedelijk reine menschen na hun dood daemonen worden, zijn zij gelijk aan de goden, maar ze wonen op aarde (Rohde. I. pag. 96—98). Zij zijn dus eveneens met deze kracht ver- vuld, die alleen door reinheid verkregen wordt, vandaar het epitheton *ἀγνός*, waaraan dan in dit geval een ethische basis ten grondslag ligt, immers alleen zedelijk goede menschen kunnen daemonen worden.

In Meno 81C en Rep. 469A kunnen we dezelfde beteekenis vaststellen. *ἀγνός* wordt hier eveneens gezegd van gestorven menschen, die zich tijdens hun leven goed betoond hebben, en na hun dood goddelijke beschermers op aarde worden.

hij een sterke band noodig om hen tegen te houden. Nu is eigen wil een hechtere verbinding dan dwang. Daarom heeft Hades als bindmiddel genomen de begeerte naar de deugd, den wensch naar zedelijke verbetering. Daardoor blijven alle zielen vrijwillig bij hem. Vandaar is hij de grootste weldoener, hij heeft groote overvloed (πλοῦτος), daarop slaat ook zijn naam Pluto (Πλούτων). Hij wil echter de menschen alleen bij zich houden, als hun ziel rein (καθαρά) is van alle lichamelijke kwalen en begeerten. Dat is wel het bewijs, dat Hades de grootste filosoof is. Zijn omgang met de zielen berust op de deugd, als filosoof kan hij alleen maar met zedelijk reinen omgaan¹⁾. Daarom kan de naam Hades ("Αιδης) niet het onzichtbare (ἀειδής) aanduiden.

Intusschen neemt Plato deze afleiding in den Phaedo wel op. Zooals we zagen, moet de ziel rein zijn van elken lichamelijken invloed om het zijnde te bereiken. Zij is dan onzichtbaar, abstract. In dezen toestand is de ziel na den dood²⁾. Aangezien de ziel na den dood naar den Hades gaat, wordt Hades synoniem met het zijnde. Dit verklaart Plato bovendien etymologisch: „Hades” ("Αιδης) komt van „onzichtbaar” (ἀειδής). De Hades is de „edele, reine en onzichtbare plaats”, waar de zielen na den dood van den mensch heengaan³⁾. Dat is dus hetzelfde als het zijnde, dat immers ook rein in den zin van abstract, onzichtbaar is.

Hades (in den Phaedo).

We zien dus uit deze Platonische etymologieën, dat de goden de vertegenwoordigers zijn van de verstandelijk-zedelijke reinheid. Het verstandelijk inzicht is hun speciale eigenschap, terwijl maar zeer weinig menschen dat bezitten; de meeste menschen hebben slechts de „ware meening”, niet het kennen in den waren zin des woords⁴⁾.

Samenvatting: goden zijn zedelijk rein.

Vandaar dat het verstandelijke deel van de ziel goddelijk is en naar den hemel gericht is⁵⁾, vanwaar de reine geest komt⁶⁾. In de mythe in den Phaedrus aanschouwt de godenziel het zijnde

¹⁾ Crat. 403A—404A.

²⁾ Zie pag. 28.

³⁾ Phaedo 80D: ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀειδής, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον, γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀειδῆ, εἰς "Αιδου ὡς ἀληθῶς.

⁴⁾ Tim. 51E.

⁵⁾ Tim. 69E.

⁶⁾ Crat. 396C.

geheel; de menschenziel wordt naar de aarde getrokken en ziet het zijnde slechts gedeeltelijk ¹⁾).

Plato baseert de zielereiniging van oudere theologen op filosofischen grondslag.

De filosofie reinigt de ziel en brengt haar naar de godheid terug. Geen mysticisme.

Voor al wanneer Plato over het hiernamaals spreekt, zien we het verband van den godsdienst met de filosofie. De dialectiek reinigt de ziel van het aardse en kan haar tot haar goddelijken oorsprong terugvoeren. Reeds op aarde wordt de ware filosoof rein en goddelijk ²⁾. Door steeds meer het sterfelijke af te leggen, wordt de filosoof met god vereenigd; wanneer hij het sterfelijke definitief afgelegd heeft, d.w.z. gestorven is, is hij steeds bij de goden ³⁾. Wanneer de ziel bevlekt en ongereinigd (*μειμασμένη και ἀκάθαρτος*) zich scheidt van het lichaam tengevolge van haar voortdurende gemeenschap met het stoffelijke, waaraan zij meer haar liefde schenkt, terwijl zij het voor de oogen in donker gehulde en onzichtbare, dat alleen maar door de filosofie te bereiken is, schuwt en ontvlucht, dan kan zij in zulk een toestand zich nooit volledig rein (*εὐκρινής*) afscheiden ⁴⁾. De reine ziel, zelf onzichtbaar (*ἀειδής*) gaat naar een dergelijke plaats, n.l. naar het goede en reine en onzichtbare, naar den Hades (*Ἅιδης*) in den vollen zin des woords ⁵⁾. Vandaar, dat een ziel, die zich niet geheel losmaakt van het lichaam, niet in het onzichtbare kan komen; zij heeft nog deel aan het zichtbare, wordt dus na den dood nog gezien, en vertoont zich dan ook in den vorm van spoken bij de graven ⁶⁾. Alleen dengene, die zich op de filosofie toelegt en zich geheel rein afscheidt, is het vergund gemeenschap met de goden te hebben ⁷⁾. De ware filosofen handelen niet in strijd met de verlossing en reiniging (*λύσις τε και καθαρμός*), die de filosofie schenkt ⁸⁾. De ziel, die opgaat in het lichaam, komt nooit rein in den Hades; zij komt weer in een ander lichaam en blijft zodoende verstoken van de vereeniging met het goddelijke, het reine en éénvormige (*ἄμοιρος τῆς τοῦ θεοῦ τε και καθαροῦ και*

¹⁾ Phaedr. 246A e.v.

²⁾ Zie pag. 37, 38.

³⁾ Cf. Rohde, Psyche II, pag. 282-286.

⁴⁾ Phaedo 81B.

⁵⁾ Phaedo 80DE.

⁶⁾ Phaedo 81C.

⁷⁾ Phaedo 82C.

⁸⁾ Phaedo 82D.

μονοειδοῦς συνουσία) ¹⁾. Alleen de volledig reine ziel gaat naar het haar gelijke, naar het onzichtbare, goddelijke, onsterfelijke en verstandige; daar aangekomen vindt zij een rust, bevrijd van alle menselijke kwalen. Daar leeft ze, zooals dat van de ingewijden (μεμνημένοι) heet, den verderen tijd in waarheid met de goden vereenigd ²⁾. Plato geeft hier dus de Orphische verlossingsleer een filosofische interpretatie.

In het hiernamaals zal de ziel van den filosoof een zuiverder (εὐλικρινέστερος) genieten verkrijgen, want ze zal daar vreugden proeven, niet meer vermengd met het sterfelijke lichaam, maar onvermengd van smarten ³⁾, een vlekkelooze smarteloosheid (ἀκήρατος ἀλυσία) ⁴⁾. Zij moet zoo snel mogelijk van het aardsche wegvluchten; deze vlucht bestaat in een zich gelijk maken aan de godheid, zooveel als mogelijk is. Deze gelijkmaking moet met inzicht geschieden ⁵⁾. Dan neemt het oord, rein van alle kwaad (ὁ τῶν κακῶν καθαρὸς τόπος), haar op ⁶⁾.

We moeten in dit ontvluchten der wereld geen mysticisme zien; de philosophie wordt geen enthousiasmos, zooals Rohde meent. De wijze van inkleeden is wel van oudere theologen overgenomen, maar dit zegt niets voor den eigenlijken filosofischen inhoud ⁷⁾.

¹⁾ Phaedo 83DE.

²⁾ Phaedo 81A.

³⁾ Axioch. 370C.

⁴⁾ Axioch. 371D.

⁵⁾ Theaet. 176B.

⁶⁾ Theaet. 177A.

⁷⁾ J. Stenzel, Der Begriff der Erleuchtung bei Platon (Die Antike 1926; pag. 235–257).

A. Diès, Autour de Platon, 1927; pag. 400–449, 581–603.

E. Lichtenstein, Platon und die Mystik (Deutsche Vierteljahrschrift 1932, pag. 93–112).

„Au mysticisme de son temps, Platon a plus rendu qu'il ne lui a pris. La κάθαρσις, notion de pureté rituelle et souvenir d'antiques interdictions toutes magiques, est devenue effort de purification intellectuelle et morale. Le désir passif de la mort a fait place à l'ascension laborieuse de la pensée vers l'intuition pure (A. Diès, t.a.p., pag. 448).

Plato kent wel de mystische ervaring. Maar dit is geen extase, want daarin gaat de ziel geheel op in het absolute. Bij Plato kan de ziel het absolute slechts aanschouwen; zij behoudt steeds haar zelfstandigheid tegenover het zijnde. Zij maakt zich aan de godheid gelijk voor zoover mogelijk is (κατὰ τὸ δυνατόν; Theaet. 176B, Leg. 716C), dus niet geheel; zij komt bij het gelijk-

Zielereini-
ging in het
hiernamaals.

Er zijn maar weinig zielen, die zich in het aardsche bestaan reinigen door de filosofie. Vandaar is er sprake van reiniging en straf in het hiernamaals ¹⁾. Er zijn drie klassen van zielen: zij, die nog te genezen misdaden begaan hebben; de ongeneselijke misdadigers en zij, die goed geleefd hebben ²⁾. De zielen worden naar de maat van haar verstandelijk-zedelijke reinheid geoordeeld. De Phaedo geeft een zeer uitvoerige uiteenzetting ³⁾. De ziel komt in de onderwereld, slechts in het bezit van haar opvoeding en geestelijke ontwikkeling, waarvan haar lot afhangt ⁴⁾. Want alleen de verstandige en zedelijk reine ziel volgt haar leider uit eigen wil, de onreine ziel streeft tegen ⁵⁾. Tenslotte komen alle zielen voor den rechter. Zij, wier leven het midden tusschen goed en slecht gehouden heeft (*οἱ μέσως βεβιωκότεσ*) gaan naar het Acherousische meer. „Daar reinigen ze zich (*καθαίρομενοι*) en wie een misdaad begaan heeft, wordt gestraft en daardoor bevrijd; wie iets goeds gedaan heeft, wordt naar verdienste beloond” ⁶⁾. Deze groep omvat de meeste zielen; zij blijven daar een korteren of langeren tijd om haar reiniging te ondergaan en gaan dan over in een volgend leven, in de gestalte van dier of mensch ⁷⁾. Degene,

worden aan de godheid nooit in extase, dit geschiedt met inzicht (*μετὰ φρονήσεως*, Theaet. 176B). „Se tourner vers Dieu, c'est se détourner du monde, en ce qu'il a de sensuel et de paralysant pour l'esprit. Mais ce n'est point se détourner des obligations qui s'imposent à qui est dans ce monde, et ce n'est point, non plus, renoncer au devoir personnel de chercher, de penser, de juger” (A. Diès, t.a.p., pag. 597).

Ook de „Erleuchtung” in den zevenden Brief is geen mystiek. Zooals Stenzel uiteenzet, verstaat Plato daaronder geen onmiddellijke aanschouwing van het zijnde, maar een middellijke. De ziel moet eerst de vier „Erkenntnisstufen”: naam, omschrijving, afbeelding en weten vatten, voordat zij het zijnde kan aanschouwen.

¹⁾ Gorg. 523 e.v.; Phaedo 107D—114C; Rep. 614B e.v.; cf. Rohde, Psyche II, pag. 275, 1.

²⁾ Gorg. 525BC, 526C; Phaedo 113DE; Rep. 615B—D.

³⁾ Aangezien het oordeel in het hiernamaals in den Gorgias niet zeer uitvoerig is, en er niet over reiniging gesproken wordt (wel verkrijgt de filosoof als bij uitstek zedelijk goed een plaats op de eilanden der gelukzaligen; zie pag. 36), lijkt het mij beter dit niet nader te behandelen.

⁴⁾ Phaedo 107D.

⁵⁾ Phaedo 108A.

⁶⁾ Phaedo 113D.

⁷⁾ Phaedo 113A. De verschillende vorm der levende wezens hangt af van de hoeveelheid rein verstand (zie pag. 35, cf. Rohde, Psyche II, pag. 276, 4).

die ongeneselijke daden gedaan hebben, b.v. tempelroovers en moordenaars zijn zoo bevlekt (*ἀκάθαρτοι*), dat ieder hen mijdt ¹⁾; zij komen in den Tartarus ²⁾. Een merkwaardige onderscheiding, geheel overeenkomende met die in zijn straftheorie ³⁾, treffen we hier aan. Zij n.l., die een dergelijke daad in drift gedaan hebben en verder berouw getoond hebben, blijven slechts één jaar in den Tartarus en worden dan weer naar het Acherousische meer teruggevoerd. In de nabijheid daarvan gekomen, roepen ze hen aan, die ze vermoord of beleedigd hebben, en smeeken hen op te nemen. Lukt deze overreding, dan zijn ze van hun zonde verlost; zoo niet, dan worden ze weer naar den Tartarus gevoerd, totdat ze hun slachtoffers overreed hebben ⁴⁾. Ook hier in het laatste oordeel zien we het sacrale overblijfsel uit den tijd der bloedwraak, dat vergeving van den kant van het slachtoffer van invloed is op de straf ⁵⁾. Zij, die rein en volgens de juiste maat (*καθαρῶς καὶ μετρίως*) hun leven geleefd hebben ⁶⁾, komen in een reine woning te wonen op de werkelijke oppervlakte der aarde ⁷⁾, op de eilanden der gelukzaligen ⁸⁾. Onder deze leven zij, die zich door de filosofie gereinigd hebben (*φιλοσοφία καθηράμενοι*), zonder lichaam verder en komen in woningen, nog schooner dan de vorige ⁹⁾.

In den Staat treffen we eveneens een oordeel der zielen aan ¹⁰⁾. Het gerecht vindt plaats op een weide, die rechts een toegang tot den hemel heeft en links tot de aarde. De zielen, door de rechters rechtvaardig bevonden, gaan naar den hemel, de slechte naar de aarde. Een verblijf in hemel of op aarde duurt duizend jaar: het goede wordt tienvoudig beloond, het onrecht tienvoudig bestraft (een menschenleven duurt honderd jaar). De zielen uit den hemel zijn zedelijk rein (*καθαράι*); de zielen der aarde zijn be-

¹⁾ Phaedo 108B.

²⁾ Phaedo 113E.

³⁾ Zie pag. 113.

⁴⁾ Phaedo 113E—114B.

⁵⁾ Zie pag. 113.

⁶⁾ Phaedo 108C.

⁷⁾ Phaedo 114C; zie pag. 13.

⁸⁾ Gorg. 526C.

⁹⁾ Phaedo 114C.

¹⁰⁾ Rep. 614B—621C.

vlekt. De zielen moeten nu haar eigen lot kiezen voor het volgend leven: het verstand moet daarbij de keus bepalen. De maat hiervan hangt af van het vroegere leven op aarde.

Want ook van de van den hemel gekomenen kiezen velen verkeerdt, daar hun deugd, die hun vroeger toegang tot den hemel verschafte, slechts op gewoonte berustte en niet op inzicht, en zij in den hemel niet door lijden geoefend zijn. Het omgekeerde geldt voor de van de aarde gekomenen. Om nu in het volgend leven te komen, moet iedere ziel uit de Lethe drinken; echter niet te veel, want dan vergeet zij alles. Ook hierbij moet het verstand raadgever zijn, „dan alleen zullen wij de Lethe gelukkig overkomen en niet bevlekt van ziel worden” (οὐ μιανθησόμεθα τὴν ψυχὴν) ¹⁾. Verstand en zedelijke reinheid zijn nauw verwant.

Samenvatting.

Plato ontleent deze eschatologische voorstellingen aan oudere volksopvattingen of religieuze secten (Orphiek, Pythagoreeërs, in den Staat ook Oostersche invloeden) ²⁾. Maar hij geeft een eigen interpretatie. Het duidelijkst zien we dat in den Phaedo, waar hij de drie overgeleverde klassen van zielen uitbreidt tot vijf. Nieuw is de groep van hen, die tusschen goed en slecht in geleeft hebben (μέσως βεβιωκότεες) en de groep der ware filosofen, die in den aether komen te wonen in tegenstelling tot hen, die goed geleeft hebben, die slechts de eilanden der gelukzaligen (μακάρων νῆσοι Gorg. 526C) of ware aardoppervlakte (Phaedo 114BC) als woonplaats krijgen. Ook zien we, dat hij voor de overgeleverde groep van de te genezen misdadigers (οἱ ἴσσιμα ἡμαρτηκότεες) straffen vaststelt, die we ook nog zullen aantreffen in zijn strafwet. Dat de straf in zulk een geval afhangt van het wel- of niet-vergeven van den benadeelde, is een overblijfsel uit den tijd der bloedwraak, dat we ook nog in zijn strafwet zullen aantreffen; nieuw is de bepaling, dat dit speciaal geldt voor misdadi-

¹⁾ Rep. 621C.

²⁾ A. Döring, Die eschatologischen Mythen Platos (Archiv für Geschichte der Philosophie 1893, pag. 475-491).

A. Dieterich, Nekyia, 1913, pag. 113-119.

Kent Plato dus wel de straf en reiniging in het hiernamaals, minder zeker is het, of hij een zondvloed kent als straf voor zonden. In den Timaeus, Critias en Wetten spreekt hij over groote vloedden (Tim. 22C-E; Crit. 112A; Leg. 677A), die alles op aarde wegvagen; alleen in den Timaeus brengt hij dit in verband met reiniging (Tim. 22D: ὅταν δ' αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὑδάσιν καθά-

gers, die in drift gehandeld hebben. De voornaamste vernieuwing echter van Plato bestaat hierin, dat de zedelijke kwaliteit der ziel, waarnaar zij geoordeeld wordt, berust op verstand en dat de filosofie het reinigingsmiddel bij uitstek is.

Het voorafgaande omvat Plato's philosophische interpretatie van bestaande godsdienstige opvattingen aangaande reiniging en reinheid. Maar, zooals gezegd, Plato heeft den godsdienst niet alleen van philosophische zijde gekend. We hebben reeds gezien, dat hij enkele gevallen van zedelijke reiniging, door hoogere machten geïnspireerd, kent, en verder, dat de muziek en gymnastiek, die zedelijke reinigingsmiddelen zijn, daar zij het natuurlijke vreugdegevoel veredelen ¹⁾, in de Wetten een deel van den cultus vormen. In dit laatste werk heeft hij de dialectiek als basis voor de deugd opgegeven en vervangen door den godsdienst. Hoe moeten we ons deze wending voorstellen? Hij is innerlijk aan de waarde van het verstand blijven gelooven, maar tevens zien we, dat hij de grenzen daarvan meer en meer is gaan zien, en tenslotte met een soort berusting, geleid door zijn religieus gevoel, heeft hij de ethiek op basis van den gereinigden godsdienst gesteld. Allereerst zullen we nagaan, welke maatstaf hij nu voor de godsvereering aanlegt.

„De godheid is voor ons van alles de maat en in veel grootere mate dan de mensch. Men kan dus alleen geliefd worden bij de godheid door haar zooveel mogelijk gelijk te worden; volgens dit principe is de zelfbeheerschende onder ons geliefd bij de godheid, want hij is gelijk aan de godheid. Maar hij, die niet zelfbeheerschend is, is onharmonisch en ongelijk. En het overige berust op hetzelfde principe. Dit brengt ons op een andere gedragslijn, de schoonste en reëelste, die er is, geloof ik, n.l. dat voor een goed

Reinheid van ziel vereischt bij godsvereering.

πονητες κατωτέρω). Nu zegt hij niet uitdrukkelijk, dat de vernietigde menschen zondig waren; evenmin dat de overgeblevenen wegens hun goede eigenschappen gered zijn. In de Wetten wordt van hen gezegd, dat zij geen goud en ijzer bezaten en dus niet slecht konden zijn, maar van eigenlijke voortreffelijkheid of slechtheid is geen sprake (Leg. 678A). Het ethische motief ontbreekt, bovendien is hiermee in overeenstemming, dat hij naast vloed en vernietigingen door vuur noemt, waarvan hij nadrukkelijk zegt, dat we daarin geen mythologisch verhaal, maar eenvoudig een natuurramp, veroorzaakt door afwijking van hemellichamen, moeten zien (Tim. 22C).

¹⁾ Zie Hoofdstuk V.

mensch offeren en omgaan met de goden door gebeden en wijgeschenken en allerlei vereering van de goden het schoonste en beste en volmaakste voor een gelukkig leven is en het bij uitstek passende, maar voor een slecht mensch is het juist andersom. De zondaar immers is bevlekt (*ἀκάθαρτος*) van ziel ¹⁾, de goede mensch daarentegen rein (*καθαρός*). En van een bevlekt (*μιαροῦ*) mensch geschenken aannemen, kan geen mensch, laat staan een god; tevergeefs is dus de vele moeite, die de goddeloozen aan de godheid besteden, terwijl die van de vromen juist beloofd wordt" ²⁾.

De reinheid van ziel vormt dus de basis voor de godsvereering. Wanneer de godheid vertegenwoordiger is van de zedelijke reinheid, kan het ook niet anders. De mensch moet de godheid tot voorbeeld nemen. De reinheid bestaat vooral in het maathouden (*σωφροσύνη*). Nu vindt Plato het in de Wetten zeer problematisch of de deugd op kennis berust. Daarom komt hij er nog eens op terug: „Volgens mij moet het juiste leven niet geheel en al de vreugden najagen en daarbij de smarten ontvluchten, maar precies het juiste midden verwelkomen, wat ik zooeven *ἔλεως* noemde, een gesteldheid, die wij op inspiratie van het orakel als speciale eigenschap van de godheid betitelen. Ik zeg, dat degene van ons, die goddelijk wil zijn, die gesteldheid moet navolgen" ³⁾. We zien hieruit, dat het omgaan met de godheid, dat zooeven bleek te berusten op reinheid van ziel, nu afhangt van het *ἔλεως* zijn.

De reinheid van ziel bestaat dus in het *ἔλεως* zijn, een stemming, die het midden houdt tusschen vreugde en smart, m.a.w. een gelijkmatige stemming, vrij van heftige gemoedsaandoeningen. Dus niet meer is het verstandelijk inzicht de basis van de zedelijke reinheid, maar de gelijkmatige stemming. We zagen, dat Plato reeds in den Staat en uitvoeriger in den Philebus uiteenzet heeft, dat de deugd niet uitsluitend uit verstandelijk inzicht bestaat, maar gepaard gaat met reine vreugdegevoelens, d.w.z. gevoelens, vrij van elke heftige gemoedsschok ⁴⁾. Wanneer

¹⁾ Cf. Minos 319A: *μιαρώτατον ὁ πονηρὸς* (*ἄνθρωπος*).

²⁾ Leg. 716C–E.

³⁾ Leg. 792C–D.

⁴⁾ Zie pag. 49, 50; cf. Ritter, Platon II, pag. 168 e.v.; 218 e.v.; 443 e.v.; 500 e.v.

Deze reinheid bestaat in reine stemming, die speciaal eigen is aan de godheid.

Plato nu in de „Wetten” het inzicht opgeeft, is het te verwachten, dat hij tenminste de reine vreugdegevoelens als maatstaf der zedelijke reinheid neemt. Dit duidt hij m.i. aan door het adiectivum $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$. Misschien is dit weer te geven met „in serene gemoedsstemming”.

Dat Plato nu juist het woord $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ gebruikt om deze serene stemming aan te duiden, is misschien op de volgende wijze te verklaren. Wanneer er bij de Grieken sprake is van reiniging na misdaad, dan treedt hierbij vaak op „enfin comme résultat final d'apaisement, la propitiation ou réconciliation ($\epsilon\lambda\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) avec les dieux, dont on a ainsi détourné la colère ou la malveillance” ¹⁾. De godheid is toornig over een misdaad; de zondaar moet den god verzoenen ($\epsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), moet hem weer in de goede stemming brengen door een reiniging. $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ geeft dus de stemming aan van de godheid na de reiniging van den zondaar. Juist voor de stemming, optredende na een reiniging, moest Plato een woord hebben. Maar het woord $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ in de gangbare beteekenis voldeed slechts ten deele aan Plato's eisch. Immers de god is voor hem de vertegenwoordiger van het zedelijk reinheidsideaal. In de Wetten bestaat dit in een stemming. De godheid is dus altijd in deze stemming; de mensch kan daar geen invloed op hebben, want dan zou de zedelijke reinheid van de godheid afhangen van de handelingen van den mensch. Plato kent dus aan het woord $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ de beteekenis van een blijvende stemming toe. Maar de gewone opvatting kent $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ als een tijdelijke stemming, n.l. optredende na de reiniging van den zondaar. Daarom kan Plato niet zeggen, dat de god $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ wordt door de reiniging van den mensch. De mensch kan geen weldaden aan de godheid bewijzen ²⁾. Plato's opvatting wordt dus: de mensch zelf moet eerst $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ worden door reiniging; dan heeft hij dezelfde stemming als de godheid, die deze altijd bezit, en kan er sprake zijn van omgang met de godheid.

Misschien is het dus niet toevallig, dat Plato de reine, serene stemming, waarin de deugd bestaat (althans in de Wetten) bij voorkeur aanduidt door het woord $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ ³⁾. Soms gebruikt hij er

Poging tot verklaring van het woord $\epsilon\lambda\epsilon\omega\varsigma$ in dit verband.

¹⁾ Daremberg-Saglio, pag. 1406.

²⁾ Cf. Ritter, Platon II, pag. 785.

³⁾ Leg. 792D.

een synoniem bij als εὐμενής ¹⁾, εὐθυμος ²⁾ (welgemoed) of πρᾶος ³⁾ (zachtmoedig); als tegenstelling komt δύσκολος ⁴⁾ (knorrig) voor.

We zagen reeds, dat in de Wetten de serene stemming niet gepaard gaat met inzicht, maar meer aangekweekt wordt door musisch-gymnastische opvoeding en godsdienst. De dialectiek heeft hier geen plaats; de mensch moet nu steeds in een omgeving leven, waarin alles een uiting is van de reine, deugdzaame stemming. De goden zijn het ideale voorbeeld daarvan, vandaar, dat het heele leven een feest ter eere van de goden wordt; op deze wijze kan de serene stemming bevorderd worden. Het tweede koor der burgers moet Apollo smeeken „in serene stemming op overredende wijze tegenover de jeugd te komen” ⁵⁾. Dit wil niet zoozeer zeggen, dat Apollo gunstig gestemd moet worden, dan wel, dat hij zijn serene stemming ook aan de jeugd laat zien en hen ontvankelijk maakt voor deze stemming.

„Men moet offerende, zingende en koordansende het leven doorgaan, zoodat het mogelijk is de godheid voor zich in serene stemming te brengen” ⁶⁾. Ook dit wil niet zoozeer zeggen, dat de godheid zich door geschenken en liederen laat gunstig stemmen, dan wel, dat de godheid haar serene stemming ook aan den mensch laat zien, wanneer deze door offers en koordans, die beide een uiting zijn van moreele reinheid ⁷⁾, in dezelfde stemming komt.

Deze sfeer kan dus allereerst geschapen worden door den godsdienst. Maar ook op andere manieren kan zij aangekweekt worden. We zagen reeds, dat de wijn zedelijk reinigende kracht heeft: hij brengt den mensch in de serene stemming ⁸⁾; bij het stichten van een stad moeten niet alleen de goden, maar ook de stichters zelf de inwoners in serene stemming opnemen ⁹⁾; zwangere vrou-

¹⁾ Leg. 792E, 712B, 736C; Rep. 496E.

²⁾ Leg. 792B.

³⁾ Leg. 792E; Rep. 566E.

⁴⁾ Leg. 792A.

⁵⁾ Leg. 664C: τὸν Παιᾶνα ἐπευχόμενος ἕλων μετὰ παιδοῦς γίγνεσθαι τοῖς νέοις.

⁶⁾ Leg. 803E.

⁷⁾ Zie pag. 000.

⁸⁾ Leg. 649A.

⁹⁾ Leg. 736C.

De gods-
dienst
kweekt de se-
rene stem-
ming aan.

Ook andere
middelen.

wen moeten steeds in deze stemming zijn ¹⁾: de kinderen, die zij baren, zullen dan deze stemming aangeboren hebben.

Naar mijn meening kunnen we in het volgende een herinnering vinden aan de Hippocratische theorie (waarvan ik reeds eerder sporen bij Plato meende te kunnen vaststellen ²⁾), dat klimaat en landstreek invloed hebben op de gesteldheid van den mensch. „Sommige landen krijgen door allerlei luchtstroomen en zonne-warmte hun speciaal door het lot beschikt karakter, andere door invloed van het water, weer andere door het ons uit de aarde ontspruitende voedsel, dat niet alleen voor het lichaam beter of slechter is, maar in niet mindere mate op de ziel in beide richtingen kan werken. In dit opzicht steken boven alle andere landstreken die het meest uit, waar een goddelijke adem blaast en die den daemonen als hun aandeel zijn toegevallen, die de zich daar telkens vestigende bewoners in serene stemming opnemen of niet” ³⁾. Misschien kunnen we hetzelfde idee vinden, wanneer er gezegd wordt: „Laten we de godheid inroepen bij het stichten van de stad. Moge hij het verhooren en in serene stemming en goedsmoeds tot ons komen om de stad en de wetten te ordenen” ⁴⁾.

We zagen reeds, dat het omgaan met de goden bestaat in offeren Offeren. en bidden, waarbij het alleen aankomt op de gezindheid van den offeraar. „Uit bevleete handen geschenken aannemen kan geen mensch, laat staan een god. Tevergeefs is dus de moeite, die de goddeloozen besteden aan de goden, terwijl die van de vromen juist beloond wordt” ⁵⁾.

Wanneer we de offers nader beschouwen, blijkt het, dat Plato als algemeene maatstaf opstelt, dat een eenvoudig mensch (μέτριον ἄνδρα) sobere wijgeschenken (ἔμμετρα ἀναθήματα) moet brengen. Zoo verbiedt hij goud, zilver, ivoor, koper en ijzer te brengen als wijgeschenken. Daarnaast geeft hij nog bijzondere motieven, n.l.: „goud en zilver zijn in andere staten, zoowel in

¹⁾ Leg. 792D.

²⁾ Zie pag. 15, 57; cf. P. M. Schuhl, Platon et l'art de son temps, Diss. Parijs 1933, pag. 17, noot 2.

³⁾ Leg. 747E: ἐν οἷς θεία τις ἐπίπνοια καὶ δαιμόνων λήξεις εἶεν, τοὺς αἰεὶ κατοικιζομένους ἴλεφ δεχόμενοι καὶ τοῦναντίον.

⁴⁾ Leg. 712B; cf. Rep. 427B.

⁵⁾ Zie pag. 76.

particuliere huizen als in tempels een bezit, dat nijd opwekt; ivoor is geen rein wijgeschenk (οὐκ εὐαγὲς ἀνάθημα), daar het afkomstig is van een lichaam, dat door de ziel verlaten is; koper en ijzer zijn oorlogswerktuigen¹⁾). Goud en zilver mogen dus niet gewijd worden, omdat zij tot stelen aanleiding geven en aldus tot tempelroof, een misdaad, waarop een strenge straf staat²⁾). De gaven aan de goden mogen natuurlijk niet tot zedelijk bederf leiden van anderen.

Is het dooden in den oorlog volgens Plato verontreinigend?

Wat het koper en ijzer als oorlogswerktuigen betreft, daarvoor is een passage uit den Staat aan te halen³⁾). Plato pleit daar voor een menschelijker oorlogsrecht, althans onder Grieken. Dit pleidooi baseert hij op de gedachte, dat de Grieken aan elkaar verwant zijn; het dooden moet daarom beperkt worden tot de aanstichters van een geschil. Omdat de Grieken aan elkaar verwant zijn, is er eigenlijk onder hen nooit een formeele oorlog, maar slechts burgeroorlog (στάσις); daarentegen is er onder niet-Grieken sprake van oorlog (πόλεμος). Zoo ageert hij tegen het tot slaaf maken van krijgsgevangen Grieken en het plunderen van lijken; dit is een uiting van lage moreele gesteldheid. Het afnemen van de vijandelijke wapenrusting staat hij toe, maar zij mogen niet als wijgeschenken in den tempel gebracht worden, de buitgemaakte wapenen van Grieken mag men zeker niet offeren, uit vrees, dat het een bevelking (μίασμα) van den tempel is. Volgen de Grieken deze bepalingen op, dan hebben zij de door Plato geëischte moreele gesteldheid. Het wijden van buitgemaakte wapenen van Grieken is dus in strijd daarmee. Van de buitgemaakte wapenen van niet-Grieken zegt hij echter niet, dat deze de tempel bevleken. Dit verschil is als volgt te verklaren: oorlogen onder Grieken zijn volgens Plato geen oorlogen, maar twisten, waarin verwant bloed vergoten wordt, wat altijd als een zware verontreiniging bij de Grieken gegolden heeft⁴⁾). Oorlog tegen het buitenland echter is formeele oorlog; nu verontreinigde het dooden in den oorlog niet⁵⁾). Voor zoover mij bekend, heeft Plato zich hiertegen niet

¹⁾ Leg. 955E, 956A.

²⁾ Leg. 854.

³⁾ Rep. 469B-471C.

⁴⁾ Zie pag. 112, 113, 115.

⁵⁾ J. M. van Buytenen, Fragmenten uit Aristoteles Politeiai, Diss. Utrecht 1932; pag. 62, 63.

verzet; in zijn wetsbepalingen neemt hij dit zelfs uit het Attische recht over ¹⁾. Maar wel is hij er tegen op gekomen om wapenen of oorlogsbuit te wijden. Nu was het algemeen Grieksche gewoonte wapenen en wapenbuit te wijden; Plato voert dus een nieuw voorschrift in. Bremond meent ²⁾, dat de reden, die voor het ivoor geldt, ook hiervoor geldt, n.l. onreinheid, die dan in ritueelen zin moet opgevat worden, omdat alles, wat met den dood in betrekking staat, bevekt ³⁾. Toch lijkt het mij vreemd hierin slechts een ritueel motief te zien. Gezien de verdieping, die Plato brengt, moeten we het m.i. toeschrijven aan zijn religieus gevoel; het is niet een uitbreiden van de bestaande ritueele vormen geweest, maar het heeft voor hem een inhoud: met datgene, waarmee de mensch doodt, of wat door dooden verkregen wordt, kan men de godheid, zooals hij die zich voorstelt, niet eeren. Verstandelijk heeft hij den oorlog niet afgekeurd en een landsverdediging noodzakelijk gevonden (getuige de stand der Wachters in den Staat), maar zij kwamen in botsing met zijn religieus gevoel. M.i. is dit een van de gevallen, waarin zijn verstand en gevoel met elkaar in tegenspraak kwamen, waarvan we nog meer voorbeelden in zijn wetsbepalingen zullen zien. Zelfs ben ik geneigd dezelfde motiveering voor de onreinheid van het ivoor aan te nemen.

Het is te verwachten, dat ook de offermuziek volgens Plato een uiting moet zijn van moreele reinheid. Hij oefent scherpe critiek uit op de bestaande gewoonte bij de staatsoffers. Er treden daar n.l. een menigte koren op, die echter in plaats van de muziek, gedragen door gewijde stemming (εὐφημία), zooals Plato dat eischt ⁴⁾, juist het tegengetelde, n.l. „allerlei lasterlijke taal (βλασφημία) ⁵⁾ over de offers uitstorten en daarbij met spreuken, rhythmien en jammerende melodieën den geest der toehoorders opwinden; dat koor, dat de offerende stad tot de meeste tranen brengt, behaalt de prijs der overwinning. Zullen we dit gebruik

De εὐφημία
moet moreel
rein zijn.

¹⁾ Zie pag. 119, 120.

²⁾ A. Bremond, *La religion de Platon d'après le dixième livre des Lois* (Recherches de science religieuse, 1932; pag. 39).

³⁾ Cf. Wächter, t.a.p., pag. 43-64.

⁴⁾ Leg. 801A.

⁵⁾ Met opzet kiest Plato het woord βλασφημία als tegenstelling tot εὐφημία (Ritter, *Platons Gesetze, Darstellung des Inhalts*, pag. 64).

dan niet afschaffen? Indien het dan noodig is den burgers dergelijke klachten te laten hooren, wanneer er eenige niet reine, maar vervloekte dagen zijn (*ὅποταν ἡμέραι μὴ καθαραὶ τινες ἀποφράδες ᾤσιν*), zou het dan niet veeleer noodig zijn, dat eenige zangkoren, van buiten gehoord, optreden, zooals de huurkoren bij begrafenissen, die met Carische muziek de dooden uitgeleide doen?"¹⁾ Nu is het bekend, dat muziek (vooral fluitmuziek) een middel was om booze geesten te verjagen²⁾. Daarom wordt er ook bij offers gebruik van gemaakt. Nu schijnt de offermuziek op het gemoed van de aanwezigen een opwindenden invloed gehad te hebben, zóó zelfs, dat men begon te jammeren. Het is duidelijk, dat Plato dat niet kan aanvaarden. Immers, zooals we gezien hebben, is muziek een zedelijk reinigingsmiddel, dat op het gevoel werkt en door vreugde te scheppen de ziel reinigt. De bestaande offermuziek heeft juist de tegenovergestelde uitwerking (ze brengt *βλασφημία* in plaats van *εὐφημία*) en mag dus niet door de burgers uitgevoerd worden. De *εὐφημία* moet een uiting zijn van moreele reinheid en deze bevorderen.

Alleen buitenlanders mogen de gangbare offermuziek uitvoeren.

Op onreine dagen echter schijnt Plato (waarschijnlijk om zich bij de bestaande opvattingen aan te sluiten) deze muziek toe te laten. Op dergelijke dagen kwamen de geesten van de afgestorvenen weer op aarde en verontreinigden alles. Een voorbeeld hiervan is het Anthesteriënfeest in Athene, waarop men kruiden kauwde en de deuren met pik insmeerde om deze geesten te verwijderen⁴⁾; tempels waren gesloten⁵⁾, daar ze als reine plaatsen niet bevlekt mogen worden. Klaagmuziek was dus een goed middel om deze geesten te verdrijven, maar aangezien Plato deze moreel verontreinigend vindt, mogen burgers haar niet uitvoeren. Hij stelt haar gelijk met Ionische en Lydische muziek, die in den Staat als verontreinigend verbannen worden⁶⁾. Daarom moet deze onzedelijke muziek ook niet door burgers, maar door buiten-

¹⁾ Leg. 800D.

²⁾ Cf. V. Gebhard, Die Pharmakoi in Ionien, Diss. München 1926; pag. 78, 79.

³⁾ Eveneens in 935AB wordt gezegd, dat kwaadspreken en schimpen de ziel verwilderen. Daarom mag men zulke woorden niet in tempels of bij offers gebruiken (zie pag. 98, 3).

⁴⁾ Photius, s.v. *μαρὰ ἡμέρα*.

⁵⁾ Athenaeus X 437C; cf. Wächter, t.a.p., pag. 54, 57.

⁶⁾ Zie pag. 56.

landers, in dit geval Cariërs, uitgevoerd worden. Dat buitenlanders deze Carische klaagmuziek, die zeer opwindend was, uitvoeren, is een bestaande gewoonte in Athene ¹⁾; Plato geeft echter een eigen interpretatie.

Ook eert men de goden door godenbeelden, die wel is waar levenloos zijn, maar voor de goden aanleiding zijn om hun gunst en genade te verleen. Wie echter in zijn huis zijn hoogbejaarde ouders herbergt en hun de juiste eerbied betoont, bereidt de godheid de grootste vreugde; deze mensch heeft a. h. w. een levend godenbeeld in zijn huis, dat voor hem van grooter genade oorzaak is dan het levenlooze ²⁾.

De *Epinomis* is wel niet van Plato, maar zij geeft een passage, die waard is in dit verband genoemd te worden. De godenbeelden zijn hier of de goden zelf of het werk van de goden; indien het tweede alternatief juist is, zijn zij de schoonste beelden, die de menschen kunnen hebben, „daar zij uitmunten door reinheid, majesteit en levenswijs”. Gezien de twee laatste abstracta in deze opsomming, is er m.i. geen bezwaar de reinheid in zedelijken zin op te vatten ³⁾.

Uit de voorschriften betreffende zoowel de offers als de godenbeelden blijkt, dat Plato als maatstaf aanlegt de gezindheid; deze moet rein zijn. Het is dus te verwachten, dat zij, die tot taak hebben de offers te brengen, n.l. de priesters, bij uitstek zedelijk rein moeten zijn.

„Wat nu de priesters betreft, we moeten het aan den god zelf overlaten te volbrengen, wat hem behaagt; we moeten dus door het lot de beslissing aan de goddelijke leiding overlaten. Ieder, die door het lot wordt uitverkoren, moeten we toetsen, allereerst of hij gaaf van leden is en een echtelijk kind; vervolgens of hij stamt uit zoo rein mogelijke families (ἐκ καθαρευουσῶν οἰκήσεων) en of hij rein is van moord en al dergelijke vergripen tegenover de goden (φόνου δὲ ἄγνόν καὶ πάντων τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰς τὰ θεῖα ἁμαρτανομένων) en of zijn vader en moeder op dezelfde manier geleeft hebben. Uit Delphi moet men wetten betreffende den gods-

Moreele reinheid van priesters.

¹⁾ Rohde, *Psyche* I, pag. 225, 1.

²⁾ Leg. 931A.

³⁾ *Epinomis* 984A: καθαριότητι καὶ σεμνότητι καὶ ζωῇ διαφέροντα.

dienst halen en uitleggers (ἐξηγηταί) daarvoor aanstellen, wier aanwijzingen men heeft op te volgen" ¹⁾.

Deze bepalingen komen overeen met de bestaande Atheensche ²⁾. De priesters in de Wetten voldoen dus niet aan bijzondere eischen. Dat de priester gaaf van leden moet zijn, is een sacraal overblijfsel. In het algemeen is ritueele reinheid bij het offeren en betreden van heiligdommen vereischt; het is dus te verwachten, dat de priesters, die dagelijks heilige handelingen verrichten, in het bijzonder aan deze ritueele eischen van reinheid moeten voldoen ³⁾. Al neemt Plato deze geldende ritueele eischen over, zoo is daarmee nog niet gezegd, dat hij geen zedelijke normen aan zijn priesters stelt. Moord is volgens Plato een moreele verontreiniging ⁴⁾; de priester moet bovendien rein zijn van meer dergelijke vergrijpen (ἀμαρτανόμεινα) tegenover de goden. Wanneer moord op het zedelijke betrekking heeft, ligt het voor de hand ook deze vergrijpen op het zedelijke te betrekken, en ze als zonden op te vatten. Naast de ritueele eisch van lichamelijke gaafheid staan dus moreele eischen van reinheid tegenover de goden. Hetzelfde wordt geëischt van de ouders van den priester; hij moet dus stammen uit een ritueel en moreel reine familie. Dat hij een echt kind moet zijn, zal wel betrekking hebben op het burger zijn.

Behalve deze normen, die ten deele met het moreele in verband staan, neemt Plato nog deze bepaling op, dat de priesters niet aan begrafenissen mogen deelnemen ⁵⁾. Ook dit is een algemeen geldende eisch, die betrekking heeft op ritueele reinheid ⁶⁾. Toch zal voor Plato hier niet alleen dit ritueele motief gegolden hebben. We kunnen een beweegreden vinden in zijn begrafenisvoorschriften. Daarin legt hij er nadruk op, de begrafenis niet te kostbaar te maken. Nu vinden we deze bepaling meer, o.a. in de wetten van Solon ⁷⁾ en in een wet van het eiland Ceos ⁸⁾. Alleen geeft Plato

¹⁾ Leg. 759C.

²⁾ Apelt, Platons Gesetze, Buch VI, Anm. 22.

³⁾ Wächter, t.a.p., pag. 13, 66.

⁴⁾ Zie pag. 115.

⁵⁾ Leg. 947D.

⁶⁾ Wächter, t.a.p., pag. 59.

⁷⁾ Rohde, Psyche I, pag. 221.

⁸⁾ G. Dittenberger, Sylloge inscriptionum Graecarum, editio tertia, 1218; cf. Rohde I pag. 225.

Ook het deelnemen aan begrafenissen wijst op moreele (on)reinheid.

wel een eigen verklaring. De begrafenis n.l. heeft slechts betrekking op het lichaam en niet op de ziel. De mensch wordt geoordeeld naar de zedelijke kwaliteiten van zijn ziel; heeft hij slecht geleefd, dan helpen al die begrafenisplechtigheden toch niet om de ziel, die reeds lang van het lichaam gescheiden is, te bevrijden van kwaad ¹⁾. Wie dus bij een begrafenis te groote kosten maakt, gaat daarbij van de onjuiste stelling uit, dat het lichaam het essentieele deel van den mensch vormt en niet de ziel. Een priester (als zedelijk rein mensch) mag dus zeker niet aan een te kostbare begrafenis deelnemen. Echter de begrafenis in het algemeen had geen zedenveredelende invloed en daaraan zal het toe te schrijven zijn, dat de priester er niet aan deel mocht nemen. Dit blijkt uit de bepaling, dat zij wèl tegenwoordig zijn bij de begrafenis der Euthynen, een college van hoogstaande burgers, daar deze rein is (ὡς καθαρεύοντι τῷ τάφῳ ἔπεσθαι) ²⁾. Bij deze begrafenis worden geen klaagzangen, maar lofliederen gezongen door koren van jongens, meisjes en vrouwen, die den tijd van het baren gehad hebben (dit is een sacraal overblijfsel) ³⁾. Musische en gymnastische wedstrijden worden ter eere van hen gehouden. Deze begrafenis heeft dus door haar koren een goeden invloed op de moreele reinheid ⁴⁾, is zedelijk rein; daarom is er geen bezwaar, dat de priesters hieraan deelnemen, daar ze moreel niet bevlekt kunnen worden.

Verder kent Plato ritueele voorschriften, overeenkomende met de bestaande: vóór zonsopgang moet de begrafenis plaats hebben ⁵⁾; het lijk mag niet door volle straten gevoerd worden. Ook mag er niet buitenshuis geweeklaagd worden ⁶⁾. Dit laatste kan een moreel motief zijn: jammeren is een uiting van zedelijke onreinheid. Verder raadt hij aan de lijken niet zóó te begraven, dat dit schade kan opleveren voor de levenden. Nu is er een ritueel voorschrift, dat de lijken niet te dicht bij de stad begraven mogen worden: hun nabijheid verontreinigt ⁷⁾. Bij Plato is dit niet het

Verdere ritueele begrafenisvoorschriften. Zoo mogelijk is een eigen interpretatie aanwezig.

¹⁾ Leg. 959AB.

²⁾ Leg. 947D.

³⁾ Wächter, t.a.p., pag. 50, 4.

⁴⁾ Zie pag. 62.

⁵⁾ Cf. Rohde, Psyche I, pag. 224, 1.

⁶⁾ Idem, pag. 222.

⁷⁾ Wächter, t.a.p., pag. 53.

geval: hij bedoelt vooral schade in economischen zin: lijken mogen niet in bouwland begraven worden. Misschien is Plato's voorschrift een variatie op het ritueele. Zoo mogelijk dus geeft Plato een eigen interpretatie.

Functionies der priesters.
Ritueele reiniging na moord.
Offers brengen.

Ook de functionies van de priesters vertoonen geen verschil met de algemeen Grieksche. Zij hebben allereerst de ritueele reiniging van een door moord bevlekt huis in handen ¹⁾.

Verder moeten zij de offers brengen. Want aan hen gaat de reinheid daarvan ter harte (ὡς ἀγνεῖαι τούτων ἐπιμελεῖς). Het is een particulier niet geoorloofd te offeren, want er is veel inzicht noodig om op de juiste manier te offeren. Vooral vrouwen, zieken en in gevaar verkeerende menschen offeren in kritieke en goede omstandigheden datgene, wat hun het eerst in handen komt. Ook menschen, die in vrees verkeerden door verschijningen of visioenen richten als geneesmiddelen daarvoor altaren en tempels op in huizen en dorpen, zoowel op reine plaatsen (ἐν καθαροῖς) ²⁾ als op plaatsen, waar iemand dergelijke verschijningen aantrof. Ook kan het zijn, dat een particulier in het geheim offert, terwijl hij een misdaad op zijn geweten heeft. Degene, die dat doet, moet gedood worden, daar hij in onreinen toestand offert (ὡς οὐ καθαρὸς ὢν) ³⁾.

Hieruit kunnen we opmaken, welken inhoud Plato aan de reinheid der offers toekent. Een leek mag niet offeren, omdat hij dan bij voorkeur offert, wanneer hij in abnormalen toestand verkeert, dus niet de juiste zedelijke dispositie heeft, of omdat hij in onreinen toestand offert. Zijn offer heeft dan vermoedelijk ten doel de godheid om te koopen door haar ook iets te geven van datgene, wat hij door misdaad verkregen heeft. Hij hoopt zodoende strafeloosheid voor zijn misdaad te verkrijgen. Nu neemt de godheid van een onrein mensch geen geschenken aan ⁴⁾, en bovendien maakt hij zich schuldig aan één van de drie soorten van goddeloosheid (ἀσέβεια), daar hij meent, dat de goden zich door on-

¹⁾ Zie pag. 118.

²⁾ D.w.z. op plaatsen, vrij van bevlekking (Stallbaum), want deze staan in tegenstelling tot plaatsen, bevlekt door verschijningen van daemonen; „op vrije plaatsen” (England) is m.i. onjuist.

³⁾ Leg. 909D-910D.

⁴⁾ Zie pag. 76.

rechtvaardigen laten verbidden ¹⁾). Om dit alles te voorkomen mag alleen de priester offeren. De vereischte reinheid (*ἀγνεία*) der offers is dus een moreele; alleen de priesters hebben de reine dispositie tot het brengen der offers ²⁾). Hieraan zij nog toegevoegd, dat Plato, zooals te verwachten is, ook bij het bidden, het andere bestanddeel van den Griekschen cultus, nadruk legt op de gezindheid. De gebeden zijn gezangen, behooren dus tot de muziek ³⁾) en hebben dus een moreelen inhoud.

De Definitiones zijn wel niet door Plato zelf opgesteld, maar de definitie van *ἀγνεία* komt overeen met de bovenstaande motiveering van de *ἀγνεία* der offers. Zij wordt n.l. gedefinieerd als „zorg om misslagen tegenover de goden te vermijden” (*εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἁμαρτημάτων*) ⁴⁾). Nu zagen we, dat moord gelijkgesteld werd met andere dergelijke vergrijpen (*ἁμαρτόμενα*) tegenover de goden ⁵⁾). Aangezien moord op het zedelijke betrekking heeft ⁶⁾), is het aan te nemen, dat misslagen tegenover de goden ook in zedelijken zin bedoeld zijn. De definitie *ἀγνεία* heeft dus een zedelijken inhoud en komt met Plato's opvatting, die we in de Wetten leerden kennen, overeen.

Definitie *ἀγνεία* stemt overeen met Plato's opvatting in de Wetten.

Wanneer we nu uit het besproken materiaal een conclusie mogen trekken betreffende de plaats van den godsdienst in de Wetten, dan blijkt, dat de goden vertegenwoordigers zijn van de zedelijke reinheid, de godsvereering bestaat in zedelijk reine gezindheid ⁷⁾), die zich moet uiten in zedelijk reine offers en gebeden, en dat de

Samenvatting van godsdienst en reinheid in de Wetten.

¹⁾ Leg. 905D(-907D): τὸ δὲ παραιτητοὺς θεοὺς εἶναι τοῖσιν ἄδικοῦσι, δεχομένους δῶρα, οὐ τιμὴν συγχωρητέον.

²⁾ Ook in Epinomis 989BC wordt een zedelijke basis voor offers en reinigingen vereischt. Wanneer de ziel in goede stemming (*εὐκόλος*) is en toegankelijk voor gelijkmatigheid (*σωφροσύνη*) en door opvoeden de deugd verder ontwikkelt, dan is zij in staat de juiste houding aan te nemen bij offers en reinigingen (*θυσίαι καὶ καθαρμοί*), daarbij niet alleen in schijn, maar ook in werkelijkheid de deugd eerende.

³⁾ Leg. 801A.

⁴⁾ Def. 414A.

⁵⁾ Zie pag. 84.

⁶⁾ Zie pag. 115.

⁷⁾ Cf. Epinomis 980B. Ook hier wordt de reinheid van leven in verband gebracht met de vereering der goden (*εἰ γὰρ σοι τοῦτο τέλος εἴη τῶν νόμων, θεοὺς προσπαίσαντι καθαρώτερόν τε διαγαγόντι τὸν βίον τῆς ἅμα τελευτῆς ἀρίστης τε καὶ καλλίστης τυχεῖν*).

priesters bij uitstek de zorg voor de juiste godsvereering in handen hebben. Zij moeten zedelijk rein zijn en hebben de ritueele reiniging in handen. Maar we moeten tevens het negatieve resultaat vaststellen, dat er geen sprake is van zedelijke reiniging, bewerkt door priesters. Zij hebben geen macht om zonden te vergeven of mystische genademiddelen toe te dienen ¹⁾. De zielezorg ligt slechts zeer indirect (n.l. in zooverre, dat zij de offers brengen, waardoor zij voorkomen, dat iemand in onreinen toestand offert en zich dus aan goddeloosheid schuldig maakt) in hun handen.

Toch moeten we niet meenen, dat de godsdienst alleen zedelijke reinheid eischt en niet zelf geeft. Juist in de Wetten hebben we gezien, dat het heele leven in een cultusdans bestaat en dat de geheele burgerij in koren verdeeld is. Deze koren, optredende op de vele godenfeesten, hebben invloed gehad op de serene stemming, die de deugd vormt. Het geheele milieu, waarin de burger van de Wetten leeft, ademt de serene stemming, die bij uitstek goddelijk is. Langs dezen weg, heeft de godsdienst „eine innerliche Erhebung und Erbauung” gehad ²⁾.

Καθαροί και
τελεταί.

Ten slotte rest ons nog in dit verband te bespreken de καθαροί, die in verband met τελεταί voorkomen; met deze laatste bedoelt Plato bijzondere religieuze handelingen, soms afwijkende reinigingsceremoniën ³⁾.

In den Phae-
do philoso-
phische (in-
tellectueele)
reiniging.

In den Phaedo maakt hij hiervan melding. De deugd, die niet op inzicht berust, is slechts een schaduwbeeld (σκιαγραφία); de ware deugd berust op inzicht en is een loutering (καθαρότης) van vreugde en vrees. „En het is waarschijnlijk, dat zij, die de reinigingsceremoniën (τελετάς) ingesteld hebben, geen dwazen zijn en in waarheid van oudsher ons te verstaan geven, dat, wie ongewijd en ongereinigd (ἀμύητος και ἀτέλεστος) in den Hades komt, in den modder zal liggen (ἐν βορβόρω κείσεται), terwijl de gereinigde en gewijde (κεκαθαυμένος και τετελεσμένος), daar aangekomen, bij de goden zal wonen. Want het zijn, zooals de kenners van de reinigingsceremoniën zeggen, „vele narthexdraggers, maar weinig

¹⁾ Cf. Wilamowitz, Platon I, pag. 689.

²⁾ Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen, pag. 301.

³⁾ C. Zijderveld, Τελετή, Diss. Utrecht 1934, pag. 25-35.

Bacchen" (*ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι*). Deze laatsten zijn naar mijn meening geen andere dan de echte filosofhen" ¹⁾).

Speciaal van de ingewijden (*μεμυημένοι*) wordt gezegd, dat de ziel, bevrijd van elke lichamelijke ellende, bij de goden zal wonen ²⁾).

De Orphische mysteriën ³⁾ (de woorden „hij zal in den modder liggen" en de geciteerde versregel wijzen daarop; zie Kern, Orph. fragm. 5) worden hier dus filosofisch geïnterpreteerd. Plato neemt de Orphische zielereiniging aan, maar baseert deze op zijn eigen principe. De Orphische Bacchen, wier ziel gelouterd is, zijn de echte filosofhen, wier ziel rein is door het bezit van het ware inzicht. Zooals we reeds zagen, is het verstand in den Phaedo de eenige basis voor de deugd; Plato baseert de Orphische verlossingsleer hier op zuiver intellectueelen grondslag. Overigens moeten we den invloed der Orphiek hier beperken tot den vorm; de inhoud is van Plato ⁴⁾).

In den Staat is de situatie anders. De dichters worden berispt, omdat zij een vreemde opvatting hebben over de rechtvaardigheid van de goden, die volgens hen aan vele goede menschen een moeilijk leven geven en omgekeerd. „Bedelpriesters en waarzeggers belegeren de deuren der rijken en maken hun wijs, dat zij in het bezit zijn van een hun door de goden verleende kracht om door offers en tooverspreuken iedere misdaad, die de persoon in kwestie zelf of één van zijn voorvaderen begaan heeft, te genezen onder vreugden en feesten; en zoo iemand een van zijn vijanden leed wil aandoen, kunnen zij voor geringe vergoeding ieder, zoowel den rechtvaardige als den onrechtvaardige, schade aandoen, omdat zij door tooverspreuken en verwenschingsformules de goden kunnen overreden aan hen dienstbaar te zijn. Voor al deze beweringen beroepen zij zich op dichters en hun speciale getuigen. . . . En met een massa boeken van Musaeus en Orpheus, spruiten van Selene en de Muzen, naar zij zeggen, komen zij aandragen; en zoo brengen ze niet alleen particulieren, maar zelfs heele steden de overtuiging bij, dat er verlossingen en reinigingen van mis-

In den Staat
verworpen.

¹⁾ Phaedo 69A-C.

²⁾ Phaedo 81A.

³⁾ Zijderveld, t.a.p., pag. 28, 29.

⁴⁾ Zie pag. 71.

daden (λύσεις και καθαρμοὶ ἀδικημάτων) bestaan door middel van offers en vreugdeschenkende feesten, zoowel tijdens het leven als na den dood; deze noemen zij zelf τελεταί, die ons van de kwellingen van het hiernamaals bevrijden; wie echter niet offert, moet zich op een vreeselijk lot voorbereiden" ¹⁾). De reinigingen, bestaande in offers en vreugdeschenkende feesten, worden door de Orphici zelf τελεταί genoemd en hebben aflaat van zonden ten doel ²⁾). Plato verwerpt dus hier de καθαρμοὶ en τελεταί, toegediend door priesters en waarzeggers. Deze hebben n.l. de totaal immoreele voorstelling, dat een mensch invloed kan uitoefenen op de godheid en haar kan omkoopen ³⁾). Zooals we reeds zagen ⁴⁾), stelt hij in de Wetten deze houding gelijk met goddeloosheid. En elders in de Wetten stelt hij tooverspreuken, bezweringen en verwenschingen gelijk met vergiftmiddelen; zij, die dergelijke middelen gebruiken, zijn vergiftigers van de ziel ⁵⁾).

Waarom worden in den Phaedo de Orphische reinigingen gehandhaafd en in den Staat niet? Misschien is het aldus te verklaren: in den Phaedo spreekt hij over de aanstichters van de τελεταί (οἱ τὰς τελετὰς καταστήσαντες); deze hebben het dus goed bedoeld. Maar in de andere passage is sprake van minderwaardige navolgers, die een absoluut verkeerde theorie verkondigen; zij meenen, dat de goden afhankelijk zijn van den wil der menschen! Dat is in strijd met Plato's opvatting.

In den Phaedrus ⁶⁾ wordt de waanzin (μανία) in verband gebracht met de voorspellingskunst (μαντική); dit is een groote zegen van de goden en kan ons helpen: „Voorwaar heeft bij de grootste ziekten en rampen, die als gevolg van ouden toorn om een of andere reden zich in sommige geslachten openbaarden, de waanzin (μανία), die ontstond en profeteerde, verlossing gebracht aan hen, die zulks noodig hebben, doordat de μανία toevlucht zocht tot het aanbidden en dienen van de goden en daaruit louteringen putte en andere verlossing brengende handelingen (πρὸς θεῶν

¹⁾ Rep. 364B-365A.

²⁾ Zijderveld, t.a.p., pag. 29.

³⁾ Cf. Ritter. Platon II, pag. 787.

⁴⁾ Zie pag. 86.

⁵⁾ Leg. 933A.

⁶⁾ Phaedr. 244E.

In den Phaedrus filosofisch (irrationeel) verklaard.

εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα) en hij maakte voor het heden en de toekomst hem veilig, die daaraan deel had, aldus verlossing brengende uit de dreigende rampen aan hem, die op de rechte wijze in vervoering en bezield was". Plato erkent hier een zedelijke reiniging, niet berustend op inzicht, maar op de bezieling door hogere machten, die profeteert en aldus den mensch een weg aanwijst om van erfzonde verlost te worden.

Dat de bezieling (en daarmee de kunst van profeteeren) reiniging kan brengen, is in de Grieksche wereld bekend. Apollo is reiniger, zoowel op lichamenlijk gebied (geneeskundig) als geestelijk. „Zu der alten 'Heilkunst' gehörte auch die Weissagung, aus der sich später im Griechenland die bekannten Heilorakel entwickelten . . . Rohde sagt „Hilfe bei inneren Krankheiten bringt in älterer Zeit naturgemäss der Zauberer — — Hier hilft der *ιατρόμαντις*, der zugleich *μάντις* ist und *τετρασκόπος* und *καθαρτής*, wie sein gottliches Vorbild, Apollo . . . Diese *μάντις* entsprechen in allem wesentlichen den Zauberern und Medizinmännern der Naturvölker. Wahrsager, Arzt, Zauberer, sind hier noch eine Person" ¹⁾.

Ook Plato kent Apollo in deze hoedanigheid. In den etymologieëndialoog weet Plato uit den naam Apollo vier functies van den god te verklaren, waarvan „allereerst het reinigen en de reinigingen zoowel op het gebied van de geneeskunde als de profetiekunst en de zwavelreinigingen met geneeskundige en mantische middelen en de afwasschingen en omsprenkelingen — al deze handelingen kunnen den mensch rein maken, zoowel naar lichaam als ziel" ²⁾. Plato kent dus de algemeen geldende opvatting van de mantische reiniging, maar geeft haar in den Phaedrus een zedelijken inhoud. Dat dit mogelijk is, behoeft geen verwondering te wekken. Juist in den Phaedrus (en het Symposion) is Plato's neiging, om de niet-verstandelijke functie in de ziel op den voorgrond te stellen en deze een positief aandeel toe te kennen in de deugd, zeer groot ³⁾. Dat de bezieling zedelijk reinigende kracht heeft, past volkomen in deze omgeving. Dat deze bezieling niet tot een totale enthou-

¹⁾ P. Nilsson, Griechische Feste, pag. 100, 101.

²⁾ Crat. 405AB.

³⁾ Bamber, t.a.p., pag. 62-69; 82.

siasmos overgaat, wordt bewezen door de woorden ὀρθῶς μινέντι, men moet dus op de juiste wijze in vervoering raken.

In de volgende passage van den Phaedrus ¹⁾ zet Socrates uiteen, hoe de gerechtigheid en wijsheid hier op aarde slechts een zwakke afschaduwing zijn van de idee dezer deugden daarboven. „Toen waren ze schitterend van uiterlijk, toen de zielen, met een gelukzalige schare, met Zeus en andere goden, zich verheugden in dezen zaligmakenden aanblik (μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν) der ideeën en aan hen de τελεταί voltrokken werden, die men met recht de meest gelukkigmakende van alle mag noemen, welke wij plechtig volbrengen, zelf geheel gaaf zijnde en niet vatbaar voor de ellende, die ons in den lateren tijd wachtte, in gave, eenvoudige, serene en gelukkige verschijningen ingewijd wordend en aanschouwend in rein licht, zelf rein zijnde en niet als een teeken aan ons dragende datgene, wat wij nu meedragen onder den naam lichaam, als een purperslak eraan gebonden.” (μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαρὸι ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι). De terminologie (b.v. ὀργιάζομεν, μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες, in ἀσήμαντοι — σῶμα is de Orphische tegenstelling σῶμα, σῆμα te zien) wijst op invloed van mysteriën ²⁾. Deze worden hier vergeleken met het aanschouwen (ὀψίς καὶ θέα) van de ideeën, die men dan alleen kan aanschouwen, wanneer de ziel gescheiden is van het lichaam en derhalve rein is. De reiniging is hier dus niet in den geest van den Phaedo. De reiniging berust hier niet op waar inzicht, maar op de waarneming, natuurlijk niet de stoffelijke waarneming; de ziel aanschouwt de bovenaardsche schoonheid van de ideeën. Er is hier dus een aesthetisch element aanwezig ³⁾; de zielreïniging wordt tot stand gebracht langs aesthetischen weg.

Ten slotte treffen we καθαρμοί en τελεταί aan in de Wetten ⁴⁾ bij de behandeling van de dansen. Alleen oorlogsdansen en vredesdansen worden toegelaten, want deze hebben een zedelijke uit-

¹⁾ Phaedr. 250C.

²⁾ F. M. Cornford, Plato and Orpheus (Classical Review 1903, pag. 439).

³⁾ H. Perls, Μοῦσα (Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1934, pag. 267-270).

W. R. Agard, Plato, artist and puritan (Classical Journal, 1930, pag. 437).

⁴⁾ Leg. 815C.

werking; zij zijn een uiting van „het in de maat zijn” (ἔμμελεια), zoowel letterlijk als figuurlijk. Er is echter een soort, dat tot geen van beide behoort, n.l. waarbij men Bacchanten, Nymphen, Pans en dergelijke nabootst, waardoor men zekere reinigingen voltrekt (περικαθαρούς τε καὶ τελετάς τινὰς ἀποτελούντων).

Deze dansen leidden tot een woeste extase, dus geen extase op de juiste wijze, en worden daarom afgekeurd.

Vatten we nu het gevondene omtrent de καθαροὶ καὶ τελεταί Samenvatting. samen, dan blijkt het, dat Plato in enkele gevallen deze soort reiniging, die met den godsdienst samenhangt, kan handhaven door haar op filosofischen grondslag te stellen, hetzij intellectueel (Phaedo), hetzij niet-intellectueel of aesthetisch (Phaedrus). Uitwassen worden veroordeeld (Staat, Wetten).

HOOFDSTUK VII

DE STRAF ALS REINIGINGSMIDDEL

De straf is een geneesmiddel voor de ziel. Reeds terloops is de straf als zedelijk reinigingsmiddel ter sprake gekomen ¹⁾. In den Staat wordt de straf verworpen, omdat zij niet noodig is: immers wanneer men de muziek en gymnastiek in de juiste verhouding beoefent, bereikt men de vereischte zedelijke dispositie en begaat men geen misdrijven ²⁾. In de Wetten echter is Plato van standpunt veranderd. Wel blijft zijn eerste staat zijn ideaal ³⁾, maar tegen het einde van zijn leven ziet hij in, dat hij niet voor goden en godenzonen wetten geeft ⁴⁾. Hij vindt het eigenlijk beschamend wetten te moeten geven ⁵⁾, maar tenslotte blijft het zijn innerlijke overtuiging, dat ook in dezen staat het verstand moet heerschen: de wet is de uitdrukking van het verstand ⁶⁾. Hij is echter steeds meer het beperkte vermogen van het verstand gaan inzien ⁷⁾, vandaar de groote rol van de muziek en gymnastiek, die de natuurlijke gevoelens moeten reinigen, zoodat zij in overeenstemming zijn met de geboden van het verstand. Muziek (en gymnastiek in den Staat eveneens) is een reinigingsmiddel van het gevoel. Falen deze middelen, dan is voor het lichaam de geneeskunde, voor de ziel de straf noodig ⁸⁾. De misdaad is een ziekte der ziel, welke genezen moet worden ⁹⁾. De straf dient om den afgedwaalde weer op het juiste pad te brengen ¹⁰⁾. Zij is de pendant van de muziek en zal dus eveneens op

¹⁾ Zie pag. 59.

²⁾ Zie pag. 59.

³⁾ Leg. 739.

⁴⁾ Leg. 853C.

⁵⁾ Leg. 853B.

⁶⁾ Leg. 714A: τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον.

⁷⁾ Zie pag. 60, 61, 75.

⁸⁾ Zie pag. 59.

⁹⁾ Leg. 862C.

¹⁰⁾ Cf. Crit. 106B: δίκη δὲ ὀρθή τὸν πλημμελοῦντα ἐμμελῆ ποιεῖν.

het gevoel werken. Dat de straf verbeterend is, blijkt ook uit het feit, dat hij het Socratische principe, dat niemand vrijwillig onrecht doet, overgenomen heeft. Nu heeft Plato zijn strafwetgeving niet zelf gemaakt, maar hij neemt de Attische tot leidraad ¹⁾, die onderscheid maakt tusschen opzettelijke en onopzettelijke misdrijven. Het is dus de vraag, hoe Plato dit rijmt met het Socratische principe. Hij geeft hiervan een uitvoerige verklaring ²⁾.

Plato vindt, dat het gewone onderscheid tusschen opzettelijk en onopzettelijk wel zin heeft, maar de terminologie is niet correct. Hij wil liever spreken van onrecht (*ἀδικία*) en aangerichte schade (*βλάβη*). Het onrecht is een ziekte der ziel, een gevolg van onharmonischen zieletoestand, dus iets innerlijks. De schade daarentegen behoeft lang niet altijd het gevolg te zijn van slechte gezindheid of moreele afwijking van den dader; het gaat hier alleen maar om het materiele nadeel, dat men een ander toebrengt: het is iets totaal uiterlijks. De gezindheid, waarmee een daad gedaan is, is de maatstaf, waarmee de straf gemeten moet worden. Het onrecht moet onder alle omstandigheden gestraft worden, of het schade aanricht of niet; de schade behoeft alleen maar vergoed te worden; richt het onrecht schade aan, dan moet er straf en compensatie geëischt worden. De straffen, die het Attische recht eischt voor opzettelijke daden, vordert Plato in gevallen, waarin sprake is van onrecht en schade; schadevergoeding verlangt hij, waar het Attische recht spreekt van onopzettelijk bedreven daden. Het komt dus hier op neer, dat de gewone opvatting de daad met haar gevolgen beoordeelt, Plato daarentegen den dader, n.l. of het vergrijp een gevolg is van stoornis in het evenwicht der zielsfuncties. Aangezien de mensch volgens Plato niet zelf verantwoordelijk is voor deze ziekte, is zij iets onvrijwilligs. Op deze wijze is het Socratische principe te rijmen met de onderscheidingen van het Attische recht. Na deze theoretische uiteenzetting keert hij tot het gewone taalgebruik terug en spreekt over opzettelijke en onopzettelijke misdaden ³⁾.

Plato's opvatting van opzettelijk en onopzettelijk.

¹⁾ G. Goetz, *Legum Platonis de iure capitali praecepta cum iure Attico comparantur*, Diss. Darmstadt 1920.

²⁾ Leg. 860D—864D.

³⁾ Ritter, *Platos Gesetze*, Kommentar, 1896, pag. 278.

Apelt, *Platonische Aufsätze*, 1912, pag. 191, 192.

Om dus uit te maken, of een daad opgevat moet worden als onrecht of schade, moet het motief van de daad gezocht worden. Dit vinden we door den zieletoestand van den dader te onderzoeken. Een vergrijp kan n.l. begaan zijn in onwetendheid (*ἄγνοια*) of in drift (*θυμός*) of uit begeerte naar genot (*ἡδονή*). Bij de daden van de eerste soort is geen sprake van een moreele afdwaling, die straf verdient, hoogstens van schade, die vergoed moet worden. Maar de misdaden van de tweede en derde soort zijn onder alle omstandigheden moreele vergrijpen: „want de heerschappij van drift en vrees, van vreugde en smart, van afgunst en begeerte in de ziel noem ik, of zij nu schade aanrichten of niet, in elk geval onrecht”. Deze heerschappij is een ziekte der ziel. De wet heeft te beschouwen, of deze ziekte nog te genezen is of niet.

Deze genezing kan op allerlei wijzen geschieden: „door daden of woorden onder actieven bijstand van vreugden en smarten, van eervolle onderscheidingen of smaad, door boeten, bestaande in geld of geschenken, of op welke wijze dan ook. Want het is de taak van een werkelijk goede wetgeving te bereiken, dat het onrecht verafschuwd wordt, de rechtvaardigheid daarentegen be-
 mind of althans niet gehaat”. Want wanneer men overlegt, wat het recht gebiedt, en dit tot richtsnoer neemt, kan de handeling niet slecht zijn. En begaat men in zulk een omstandigheid een fout, dan is hier geen sprake van onrecht en dus ook niet van straf, maar alleen van schade. Er is dan alleen sprake van straf, wanneer er onrecht te genezen is. Nu richten schaamte, smart, boete zich tot de emotioneele zijde van den mensch. De straf werkt dus bij voorkeur op het gevoel (de eenige uitzondering is misschien, dat men door woorden probeert den misdadiger tot beter inzicht te brengen). Dit stemt dus overeen met het feit, dat de straf de pendant is van de muziek¹⁾.

De straf
 werkt op het
 gevoel.

Nu is ook het verschil in strafmaat duidelijk. Naarmate het onrecht grooter is, is de genezing, bestaande in straf, ook uitgebreider. Het onrecht, in drift begaan, is niet zoo zwaar als wanneer het uit begeerte bedreven is. Aldus motiveert Plato het geven van meervoudige schadevergoeding, soms tot het tienvoudige toe.

¹⁾ Zie pag. 59, 94.

„Want behalve de eigenlijke schadevergoeding zal de dader met het oog op (eigen) verbetering en afschrikking van anderen een straf ondergaan, lichter of zwaarder, naar gelang van de omstandigheden”. Het vergeldingsprincipe sluit hij principieel uit, „want het gedane laat zich niet weer ongedaan maken” ¹⁾. Is het onrecht ongeneselijk, dan is de doodstraf de eenige uitweg. Toch wordt deze niet alleen opgevat als het laatste middel om van onverbeterlijke misdadigers af te komen. Zij heeft bovendien nog ten doel als afschrikwekkend voorbeeld te dienen voor anderen.

De straf is verbeterend, niet vergeldend.

Door het opstellen van deze motieven brengt Plato een onderscheiding aan, die het Attische recht niet kent en ongetwijfeld een verbetering is ²⁾. Evenals de zetel van de drift (*θυμοειδής*) het midden houdt tusschen de twee andere zieledeelen, evenzoo staan de daden in drift bedreven midden tusschen de daden uit begeerte bedreven en die in onwetendheid begaan (d.w.z. tusschen opzettelijk en onopzettelijk in). Wie n.l. terstond in drift zonder overleg handelt, staat ongeveer (niet geheel) gelijk met een onopzettelijk handelenden dader; wie daarentegen zijn drift opspaart en dan een misdaad begaat, handelt opzettelijk ³⁾. Het Attische recht beschouwt de daden in drift begaan als onopzettelijke daden ⁴⁾.

Plato beschouwt de misdaden in drift begaan als een afzonderlijke categorie.

Toch heeft Plato niet veel gevoeld voor de straf in dezen vorm. Hij heeft haar opgevat als laatste redmiddel. Dit blijkt wel uit het feit, dat de Wetten geen wetboek vormen in den strengsten zin van het woord. Onder de strafbepalingen, die ongeveer een derde deel van het geheele werk omvatten, zijn er, die de moderne wetgever niet als zoodanig zou opvatten ⁵⁾. Het is veeleer „ein sittliches Erbauungsbuch” ⁶⁾. Plato was ervan overtuigd, dat voorlichting en overreding van grooteren invloed op de zedelijkheid zijn dan dwang; op deze wijze kan de wet een grooter gebied

De straf is het uiterste zedelijke reinigingsmiddel.

¹⁾ Leg. 934AB.

²⁾ Goetz, t.a.p., pag. 69-73.

³⁾ Leg. 866D-867C.

⁴⁾ Goetz, t.a.p., pag. 69.

⁵⁾ Er worden straffen vastgesteld voor hen, die hun ouders niet eeren (Leg. 932B-D); iedere omstander heeft den plicht, wanneer de gelegenheid zich voordoet, als politieagent te fungeren (Leg. 881B-882A).

⁶⁾ Platons Gesetze übersetzt und erläutert von O. Apelt, 1916; Einleitung, pag. X.

beslaan. Als negatief bewijs voor zijn bovengenoemd principe zou het feit kunnen dienen, dat hij, vaak midden in zijn strafbepalingen, de noodzaak van het bestaan van de wet motiveert of de goede kwaliteiten ervan op den voorgrond stelt ¹⁾. Qui s'excuse, s'accuse!

Voorlichting
moet eerst
nog gepro-
beerd wor-
den.

Tot het bereiken van de „sittliche Erbauung” maakt hij gebruik van z.g. „inleidingen” (προοίμια), waarvan hij de invoering aldus motiveert: νόμος wordt, behalve in de beteekenis van „gewoonte” of „wet”, ook gebruikt voor „muziekstuk” ²⁾. Ieder muziekstuk heeft zijn „inleiding” of „voorspel”; er is dus volgens Plato geen reden om ook niet aan de wet een voorspel te laten voorafgaan. In deze inleidingen worden de zedelijke motieven, die aan de eigenlijke wet ten grondslag liggen, uiteengezet. Het is licht te begrijpen, dat Plato deze inleidingen zeer belangrijk vindt; men vindt daarin Plato's ethiek in populaireren vorm. De wet krijgt daardoor een dubbel karakter: allereerst richt zij zich tot den eventueelen misdadiger met de bedoeling hem van de misdaad af te houden; lukt dit niet, dan komt in dwingenden vorm de strafbepaling, die meestal streng ingrijpt. Nu moet hier onmiddellijk aan toegevoegd worden, dat de inleidingen niet uitsluitend uiteenzettingen van de motieven bevatten en dus alleen langs den weg van voorlichting haar doel trachten te bereiken. Wanneer deze theoretische overwegingen geen voldoende uitwerking op den eventueelen dader hebben, probeert Plato door overleveringen en tradities, aan den godsdienst ontleend, schrik in te boezemen ³⁾.

¹⁾ Leg. 875A—D; 880E; 937C.

²⁾ Leg. 722D.

³⁾ Als voorbeelden van theoretische inleidingen zijn aan te halen: Het bewijs in het tiende boek, dat er goden bestaan, die in het menschelijk leven ingrijpen en onomkoopbaar zijn, is de schoonste inleiding op alle gezamenlijke wetten (887B); de mensch is een onderdeel van het geheel: vandaar moet hij zich onderwerpen aan de krijgstucht (942C); eveneens is het in strijd met de gemeenschap, dat iemand naar eigen willekeur een testament maakt, want alle goederen behooren in eigenlijken zin aan den staat (923A—C); in de inleiding op desertie wordt verschil gemaakt tusschen opzettelijk wegwerpen en door den nood gedwongen verlies van wapenen (944BC). Soms komt Plato met psychologische motieven: de inleiding op opzettelijken moord bevat het bewijs, dat de mensch een dergelijke daad doet, wanneer hij onder invloed staat van het begeerende deel en niet van het verstandelijke deel

De inleidingen, die over reinheid spreken, zullen we nader onderzoeken.

Reiniging en reinheid in de „voorspelen”.

Allereerst komt in aanmerking het „voorspel” op de wet tegen misdaden, bedreven tegen het algemeene welzijn, n.l. tempelroof, landverraad, omverwerpen van de bestaande staatsregeling. Dit zijn moeilijk te genezen misdaden. Burgers doen dit niet, want zij zijn te goed opgevoed. Wel echter slaven of vreemden. De wet, die daarop betrekking heeft, moet een inleiding hebben in den vorm van bemoediging en vermaning tot verbetering van den volgende inhoud: Die slechte neiging stamt uit ongereinigde misdaden van de voorouders, die tot een kwelgeest wordt, waarvoor men zich moet hoeden. Wanneer men daarmee behept is, „wend u dan tot zoenoffers (*διοπομπήσεις*), ga naar de tempels der kwaadafwerende goden als smeekeling, zoek omgang met menschen, die een goede reputatie hebben. En hoor het niet alleen, maar probeer u zelf tot aanhanger van de meening te maken, dat iedereen het schoone en goede moet eeren. Maar ontvlucht de

Zedelijke reiniging op irrationeelen grondslag?

van de ziel (870AB). Door kwaadspreken en schimpen wordt de ziel, die zoo keurig opgevoed was, weer verwilderd. Men verliest dan zijn edele gezindheid. Daarom mag men zulke woorden niet uiten in tempels, offers of spelen (935AB). Ook hier dus wordt nadruk gelegd op de zedelijke waarde van de *εὐφρομία* (zie pag. 81).

Soms ziet hij af van een theoretisch bewijs: tot degenen, die zich met tooverformules en hekserij bezig houden, wendt hij zich met smeekbeden, vermaningen en raadgevingen om toch vooral dergelijke dingen voor ijdel bedrog te houden. „Want het is niet gemakkelijk, den waren grond van deze dingen in te zien en verondersteld, dat men ze doorgrondt, dan is het nog zwaar de juiste voorstelling hiervan aan anderen mee te deelen” (Leg. 933AB).

In de inleidingen op moord werkt hij, behalve met theoretische motieven, vooral met schrikmotieven, bestaande in sagen en tradities, die „door velen geloofd worden, vooral wanneer ze het hooren van de mystagogen” (Leg. 870DE), „reeds verkondigd door de priesters van den voortijd” (Leg. 872E), welke inhouden, dat opzettelijke moord of aanslag op verwanten met eenzelfde daad verzoend moeten worden. Herhaalde malen waarschuwt Plato voor schrikgeesten (854B; 865E; 927AB), voor uit de sage bekende straffen (880E, 881A, 813C), of voor de wraak der goden (880E). Verstandelijk heeft Plato de motieven, waarmee deze inleidingen vaak werken, verworpen; b.v. het vergeldingsprincipe (934AB). Ook wekt het geen vertrouwen, dat hij soms eraan toevoegt „naar men zegt” (Ritter II, pag. 484). In deze soort „voorspelen” komt hij meer tegemoet aan bestaande opvattingen. Daarbij hebben zij eenige beteekenis gehad voor zijn gevoel.

omgang met slechte menschen zonder om te kijken. En wanneer de ziekte aldus vermindert, dan is het goed. Zoo niet, wees dan overtuigd, dat de dood beter is en treed uit het leven" ¹⁾. Er is een bekende antieke voorstelling, dat ongereinigde misdaden van voorouders een ziekte vormen. In dit geval zijn sacrale reinigingen noodig ²⁾. Ook bij Plato, in den Phaedrus, troffen wij deze voorstelling aan, waar hij echter als geneesmiddel een zedelijke reiniging eischt op irrationeelen grondslag ³⁾. Het doel van de reinigingen in deze passage van de Wetten is eveneens, dat de eventueele misdadiger een zedelijk goed mensch wordt. Het is zonder meer duidelijk, dat het derde middel in de rij, de omgang met goede menschen, direct tot dit resultaat kan leiden. Het beantwoordt volkomen aan Plato's principe; zooals we zagen, schrijft hij een grooten invloed toe aan opvoeding en onderricht in de deugd en beschouwt deze als zedelijke reinigingsmiddelen. Misschien is dit hier wel het belangrijkste middel, aangezien hij er nog eens nadruk op legt door de vermaning den omgang met slechte menschen te vermijden. Neemt Plato de andere twee middelen, de zoenoffers en het inroepen van de hulp der kwaadafwerende goden, als sacrale reinigingen op, die in de bestaande practijk noodig waren om dergelijke ziekten, ontstaan door ongereinigde misdaden van voorouders, af te wisschen? Naar mijn meening, heeft Plato deze niet bedoeld als een formaliteit. We zullen nog zien, dat hij ook in geval van onopzettelijk dooden een ritueele reiniging eischt, omdat zijn gevoel hem dat voorschreef. Maar we zullen ook zien, dat hij aan den vorm zoo mogelijk een inhoud geeft, passende bij zijn theorie. Daarom ben ik geneigd in bovengenoemde passage het zedelijk goed worden op te vatten als resultaat van de drie reinigingsmiddelen en niet alleen van het laatste. Plato zou dan bedoeld hebben, dat men zoowel godsdienstige als profane zedelijke reinigingsmiddelen moet probeeren om bevrijd te worden van deze ziekte. De eerste twee reinigingen zijn dan in vorm ritueel, maar kunnen een zedelijk reinigende kracht hebben langs niet-verstandelijken weg. We hebben hier dan een geval, geheel analoog aan dat in den Phaedrus: in beide is er sprake

¹⁾ Leg. 854BC.

²⁾ Rohde, Psyche II, pag. 76. 1.

³⁾ Zie pag. 90, 91.

van een ziekte, die ontstaan is door ongereinigde misdaden van voorouders, en tot een zielsziekte kan worden, in beide wordt de reiniging van hooger hand verkregen en langs niet-verstandelijken weg verricht.

De inleiding op verwantenmoord probeert schrik in te boezemen door een traditie, reeds vermeld door priesters uit den vroegeren tijd „dat van bevlekt gemeenschappelijk bloed geen andere reiniging mogelijk is en het bevlekte zich niet pleegt uit te laten wisschen, voordat de schuldige ziel moord met moord, gelijk met gelijk boet en daardoor den toorn van de geheele verwantschap verzoent en tot rust brengt” ¹⁾. In dit „voorspel” eischt het vergeldingsprincipe, ontleend aan de bestaande opvatting, een sacrale reiniging. Hoewel Plato theoretisch het vergeldingsprincipe verwerpt, maakt hij er hier gebruik van, allereerst omdat het een bekende traditie is, en daardoor dus eerder inwerking heeft op de gemoederen der menschen dan theoretische bespiegelingen. Ook heeft de sacrale reiniging beteekenis gehad voor zijn gevoel ²⁾. Ten slotte heeft de sacrale straf hetzelfde resultaat als Plato eischt, n.l. den dood van den misdadiger.

In de inleiding op de wet voor kleinhandel (*καπηλεία*) en herbergwezen (*πανδοκεία*) wordt gezegd, dat deze op zich zelf niet slecht zijn, maar toch een groot zedelijk bederf voor den staat vormen, omdat de menschelijke natuur geen weerstand kan bieden aan den aandrang der begeerten, wanneer er winst te maken is, zoo zelfs, dat de herbergier zijn gasten „als in den krijg gevangen vijanden slechts tegen een ongehoord hoog, onrechtvaardig en bevreemdend losgeld vrijlaat” ³⁾. Een te hoog logiesgeld is dus gewetenbevreemdend. Iemand, die aan een handelsbedrijf, een burger niet passend, deelneemt, bevlekt (*καταρρυπαίνει*) daarmee den vaderlijken haard ⁴⁾. Daarom is het beter den handel te beperken tot menschen, die zonder verlies voor den staat zedelijk kunnen

De handel geeft gelegenheid tot zedelijk bederf.

¹⁾ Leg. 872E: τοῦ γὰρ κοινοῦ μινανθέντος αἵματος οὐκ εἶναι κάθαρσιν ἄλλην, οὐδὲ ἐκπλυτον ἐθέλειν γίνεσθαι τὸ μινανθὲν πρὶν φόνον φόνω ὁμοίω ὁμοιον ἢ δράσσασα ψυχῇ τείση καὶ πάσης τῆς συγγενείας τὸν θυμὸν ἀφιλασαμένη κοιμίσση.

²⁾ Zie pag. 107.

³⁾ Leg. 919A: ὡς δ' ἐχθροὺς αἰχμαλώτους χειρωμένους ἀπολυτρώση τῶν μακροτάτων καὶ ἀδίκων καὶ ἀκαθάρτων λύτρων.

⁴⁾ Leg. 919E.

te gronde gaan ¹⁾; het beste is daarom den handel over te laten aan metoeken en vreemden ²⁾!

Het ijdel ge-
bruiken der
namen der
goden.

In de inleiding op de wet op het ijdel gebruiken van de namen der goden wordt gezegd: „Het is een goed principe de namen der goden niet zoo maar te bezoedelen, met het oog op de (slechte) conditie, waarin de meesten van ons zich telkens bevinden in de meeste gevallen van (moreele) reinheid (*καθαρότης*) en (den godsdienst betreffende) reinheid (*ἀγνείας*) tegenover de goden” ³⁾. Het woord *καθαρότης* duidt de moreele reinheid aan, die in de Wetten den godsdienst als basis heeft. Maar dit woord is niet voldoende om de reinheid, waarmee het ijdel gebruiken van goden-namen in verband staat, weer te geven. Men roept de goden zelf aan om als straffers op te treden; gebruikt men hun namen zonder reden, dan is dit een directe overtreding tegenover de goden zelf. Dit wordt aangeduid door het woord *ἀγνεία*, dat de reinheid in verband met den godsdienst aanduidt. Het bezoedelen van goden-namen is in strijd zoowel met de moreele reinheid als de speciaal op godsdienstaangelegenheden betrekking hebbende reinheid. De meeste menschen bevinden zich in een dusdanig slechte conditie, wat deze soorten van reinheid betreft, dat Plato verbiedt de namen der goden aan te roepen. Hij laat het bestraffen van dergelijke overtreders niet aan de goden over, maar neemt zelf wettelijke bepalingen daarvoor op ⁴⁾.

Bovendien heeft Plato nog een aantal voorschriften, die het midden houden tusschen inleidingen en eigenlijke wetten. Deze gelden voor gebieden, waar het zeer lastig is door wettelijke bepalingen dwang uit te oefenen. Deze voorschriften werken daarom alleen langs den weg van goed- of afkeuring op de gemoederen der burgers, verder wordt het aan hen zelf overgelaten. Derhalve is hij de beste burger, „die zoowel de in wettelijken vorm gestelde als slechts lof en smaad uitsprekende voorschriften van den wet-

¹⁾ Leg. 919C.

²⁾ Leg. 920A.

³⁾ Leg. 917B: πάντως μὲν δὴ καλὸν ἐπιτήδευμα θεῶν ὀνόματα μὴ χραίνειν ῥαδίως, ἔχοντα ὡς ἔχουσιν ἡμῶν ἐκάστοτε τὰ πολλὰ οἱ πλείστοι καθαρότητος τε καὶ ἀγνείας τὰ περὶ τοὺς θεούς. Bij de interpretatie der tekst is gebruik gemaakt van de verklaring van P. Shorey (Classical Philology 1934, pag. 67).

⁴⁾ Leg. 917C.

gever volgt en aldus zijn leven onbevlekt ten einde voert" ¹⁾.

Onder deze categorie kan het voorschrift aangaande het sexueele verkeer gerekend worden. Het is geen inleiding op een wet, want er wordt geen wet gemaakt. „Het verstand, dat zich tot wet wil verheffen" ²⁾, verbiedt reeds alle buitensporigheden op dit gebied. Maar dit is niet de eenige overweging, waardoor Plato zijn doel tracht te bereiken. Aan de hand van historische voorbeelden toont hij aan, dat de zege op de zinnelijke begeerten de schoonste is, bovendien is elke sexueele uitspatting een overtreding van het goddelijk gebod ³⁾. Verder probeert hij in te werken op het menschelijk gevoel van eigenwaarde en schaamte door te wijzen op de gedragingen van vogels en andere dieren, die, al leven ze in groote kudden, „tot aan den tijd van het jongen voortbrengen maagdelijk, kuisch en rein van geslachtelijken omgang leven" ⁴⁾; is die tijd gekomen, dan trouwen ze en houden zich aan het gesloten verbond. De mensch moet een voorbeeld nemen aan deze geslachtelijke reinheid voor het huwelijk.

Geslachtelijk verkeer buiten het huwelijk is onrein.

Zooals N. Geurts uiteenzet ⁵⁾, veroordeelt Plato hier elk buitenechtelijk verkeer, zoowel knapenliefde als omgang met vrouwen; zelfs schijnt hij een oogenblik het gebruik van anticonceptionele middelen in het huwelijk ook te verbieden ⁶⁾, maar de context biedt verder niet de minste aanleiding om te meenen, dat dit inderdaad de bedoeling zou zijn. De buitenechtelijke omgang is dus, van theoretisch standpunt gezien, verontreinigend. Hij doet echter eenige concessies aan de realiteit van het leven, hoewel hij de verantwoordelijkheid voor een compromis nog van zich af tracht te schuiven door de wakers voor de uitvoering van

¹⁾ Leg. 822E: *ὅς ἂν τοῖς τοῦ νομοθέτου νομοθετοῦντός τε καὶ ἐπαινοῦντος καὶ ψέγοντος παιδόμενος γράμμασιν διεξέλθῃ τὸν βίον ἀκρατον.* (Dit is de eenige maal, dat *ἀκρατος* de beteekenis van „moreel rein" heeft.)

²⁾ Leg. 835E: *ὁ λόγος . . . νόμος ἐπιχειρῶν γίνεσθαι.* „Dem liegt zu Grunde der Anklang der Worte *νόος* und *νόμος* (Vernunft, Gesetz) an einander, dem Platon auch eine etymologische Bedeutung beimisst und auf den er öfters anspielt (Apelt, t.a.p., VIII, Anm. 27).

³⁾ Leg. 840C.

⁴⁾ Leg. 840D: *μέχρι μὲν παιδογονίας ἡίθεοι καὶ ἀκήρατοι γάμων τε ἀγνοὶ ζῶσιν.*

⁵⁾ N. Geurts, Het huwelijk bij de Grieksche moralisten, Diss. Utrecht 1928, pag. 130-139.

⁶⁾ Leg. 838E.

de wetten deze mildere bepalingen te laten maken. Deze concessies bestaan hierin, dat het aan vrije mannen geoorloofd is buitenechtelijk verkeer met slavinnen, maar dan in het verborgene, te hebben.

De geestelijke liefde is rein.

Verder is alleen de geestelijke liefde rein. Want hij, die alleen naar zielengemeenschap streeft, minacht elke lichamelijke bevrediging en „in diepen eerbied voor de zelfbeheersching, dapperheid, grootmoedigheid en inzicht, wil hij zich en de geliefde voor elke besmetting door geslachtelijken omgang vrijwaren”¹⁾. De geestelijke liefde is dus rein. Daardoor kan deze liefde, naast de gedragingen van hen, die, door goddelijk gebod of gevoel van schaamte en eigenwaarde daartoe geleid, hun sexueele aandriften weten te beperken, de zedelijk laagstaande naturen tot zelfbeheersching in sexueel opzicht brengen.

Na de „voorspelen” en de zich tot lof en smaad beperkende voorschriften komt nu de eigenlijke strafwet ter sprake.

De straf is van sacrale origine²⁾. Moord b.v. veroorzaakt oorspronkelijk een sacrale bevlekking; de reiniging (die later in straf overgaat) is dus eveneens sacraal. In het Attische strafrecht worden vele straffen aangetroffen, die oorspronkelijk sacrale reinigingen zijn. We zullen nu nagaan, hoe Plato deze straffen aan zijn opvatting, dat de straf een zedelijk reinigingsmiddel is, aanpast.

Het eerst komt dan aan de orde het artikel, dat tempelroof, landverraad en omverwerpen van de bestaande staatsregeling omvat. Hierbij moet onderscheiden worden of de dader tot de slaven of vreemden behoort of tot de burgers. In het eerste geval is er nog hoop, dat de schuldige door straffen tot bezinning gebracht wordt (σωφρονισθεῖς) en een beter leven gaat leiden. Hij

¹⁾ Leg. 837C: τὸ σῶφρον τε καὶ ἀνδρεῖον καὶ μεγαλοπρεπὲς καὶ τὸ φρόνιμον αἰδοῦμενος ἅμα καὶ σεβόμενος ἀγνεύειν ἀεὶ μεθ' ἀγνεύοντος τοῦ ἐρωμένου βούλοιτ' ἔν. Dat „geslachtelijk rein” door ἀγνός aangeduid wordt, is als volgt te verklaren: ἀγνός beteekent oorspronkelijk „religiöse Schen erwekkend”, dus met een kracht vervuld, die te vreezen is, die taboe is; heeft een mensch deze kracht, dan moet hij deze bewaren en versterken, hij moet zich van de onreinheid, door booze daemonen teweeggebracht, ver houden; dit geschiedt vooral door kuisheid (en daarnaast vasten). Cf. E. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, pag. 121. (v. Bursians Jahresbericht, Band 229).

²⁾ H. von Hentig, Die Strafe 1932 (pag. 48-154: Sakrale Urformen der Strafe).

zal daarom gebrandmerkt worden op voorhoofd en handen, zweepslagen krijgen en naakt over de grenzen gezet worden ¹⁾). Het feit, dat de misdadiger *n a a k t* verbannen wordt, moet beschouwd worden in verband met den sacralen oervorm van de straf. Ontkleding wordt bij vele vormen van doodstraf gevonden ²⁾). De doodstraf is niets anders dan een in rechtelijke straf veranderd offer om daemonen of vertoornde goden te verzoenen ³⁾), is dus oorspronkelijk een sacrale handeling. Naaktheid heeft een gunstige uitwerking op dergelijke handelingen ⁴⁾). Verbanning is in oude tijden een gemakkelijke wijze van doodstraf, overal buiten de rechtsgemeenschap wacht de dood ⁵⁾). Het naakt verbannen van een misdadiger is dus in vorm een sacrale straf. Plato neemt deze straf eenvoudig uit het bestaande recht over, maar geeft een eigen interpretatie: het doel is den dader te verbeteren en wel langs den weg van het gevoel: door pijn toe te brengen en schaamte op te wekken. Een burger echter, die zulk een daad bedrijft, wordt onverbeterlijk geacht, omdat hij een uitstekende opvoeding heeft gehad. Zijn straf is daarom de dood, zijn lijk zal over de grenzen worden gebracht. Dit zal andere menschen tot waarschuwend voorbeeld strekken ⁶⁾). Ook dit neemt Plato over uit het bestaande recht, maar zijn eigen bedoeling is duidelijk: een zedelijk verdorven en ongeneselijk element moet uit den staat verwijderd worden door den dood ⁷⁾).

Reeds elders hebben we gezien, dat Plato het uitwerpen van zedelijk laagstaande elementen uit de gemeenschap voorstelde als een reiniging ⁸⁾). Nu zou toch het dooden alleen al voldoende

¹⁾ Leg. 854D.

²⁾ v. Hentig, t.a.p., pag. 64.

³⁾ Idem, pag. 49.

⁴⁾ Idem, pag. 65; waarschijnlijk moeten we hierin een ouden cultuurtoestand in den cultus zien, waarbij de gedachte aan het losmaken van al het bindende evengoed meespeelt als de gedachte aan de werking van het apotropaeische van het obscene (J. Heckenbach, de nuditate sacra, R.G.V.V. IX, 3).

⁵⁾ Idem, pag. 25, 26.

⁶⁾ Leg. 854E.

⁷⁾ In de eschatologische voorstelling in den *Phaedo* ontvangen de tempelroover en ongeneselijke moordenaar eveneens de zwaarste straf, n.l. verbanning naar den Tartarus (zie pag. 73).

⁸⁾ Zie pag. 5, 6.

zijn om bovengenoemd doel te bereiken; het lijk behoeft daarvoor niet uit den staat geworpen te worden. Dat Plato dit echter ook eischt, moeten we beschouwen in verband met den zielen-cultus. Volgens de bestaande opvattingen n.l. kan de ziel alleen de haar toekomende verzorging krijgen van de familieleden, als het lijk in het vaderland begraven is. Verbanning is dus een vreeselijke straf ¹⁾. Wanneer Plato dezen vorm van de straf handhaaft, voldoet hij daarmee aan de voorschriften van den zielencultus. Dit heeft hij nu niet slechts gedaan om aan het bestaande tegemoet te komen, maar hiertoe is hij ook geleid door zijn gevoel en wel hetzelfde gevoel, dat hem er toe bracht den godsdienst naast de filosofie te laten bestaan. Dit gevoel deed hem eveneens den zielencultus handhaven. Onze conclusie is dus, dat de vorm van de straf aan zijn religieus gevoel voldeed, de inhoud aan de theorie, die hij aangaande de straf had.

Een ontoerekenbare dader is niet verantwoordelijk.

Volkomen in overeenstemming met de theorie is de bepaling, dat er geen sprake van straf kan zijn, wanneer iemand een van drie bovengenoemde misdrijven begaat in staat van krankzinnigheid of daarmee gelijk te stellen toestand. Alleen de aangerichte schade zal dan vergoed worden ²⁾. Er is n.l. geen opzet aanwezig: een verbeterende straf is dus niet gemotiveerd. Gerechtelijke vervolging zal dus niet plaats hebben, uitgezonderd in het geval, dat de dader door het dooden van een mensch zijn handen bevlekt heeft (*μη καθαρός τὰς χεῖρας φόνου*); hij moet dan een jaar in het buitenland vertoeven ³⁾. Hoewel Plato erkent, dat er van opzet geen sprake is, eischt hij toch een reiniging, en wel een ritueele, omdat alleen de handen onrein zijn, niet het innerlijk. De oorsprong hiervan is duidelijk: „an dem Todschläger haftet eine Befleckung (*μίασμα*), die wie eine ansteckende Krankheit alles ergreift, was mit ihm in Berührung kommt; er muss das Land meiden, das er mit Blut befleckt hat, wo die Seele der Verstorbenen zürnend umgeht. In der Fremde soll er Reinigung suchen, um vielleicht nach einiger Zeit, wenn das vergossene Blut verraucht, der Flecken verblasst ist, wieder in die Heimat zurückkehren zu dürfen. In historischer Zeit nun hat sich diese sakrale Reinigung in Athen zu einem

Toch bij doodslag ritueele reiniging.

¹⁾ Rohde, Psyche I, pag. 217, 5.

²⁾ Leg. 864D.

³⁾ Leg. 864E.

Privilegium des unvorsätzlichem Todschlägers entwickelt" ¹⁾. Plato sluit zich dus in dit opzicht aan bij het Attische recht, maar het is niet enkel en alleen een tegemoetkoming aan de bestaande opvatting. Hij moge dan verstandelijk de principes van het sacrale recht verworpen hebben, voor zijn gevoel hebben deze toch wel beteekenis gehad. Juist bij de verzoening van misdrijven, tegen het leven gericht, treffen we vele elementen van den zielencultus aan ²⁾. Deze zielencultus eischte verbanning van den dader, of het dooden nu opzettelijk is of niet. Daardoor wordt de ziel van den verslagene tevredengesteld. Plato is er toe gekomen de sacrale reinigingen na deze misdrijven te handhaven (en zelfs te versterken), omdat zij stammen uit den zielencultus. Terecht zegt Apelt: „Der Gedanke der Sühnung hat für Platon eine wesentlich religiöse Bedeutung" ³⁾.

Hiertoe is Plato geleid door zijn religieus gevoel.

Speciaal in de strafwet op gevallen van misdrijven, gericht tegen het leven, die hij in hoofdzaak aan het Attische recht ontleent, wordt veel over reiniging gesproken.

Allereerst komen de gevallen van onopzettelijk dooden (*ἀκούσιος φόνος*) aan de orde of beter gezegd het per ongeluk dooden ⁴⁾. Indien iemand per ongeluk een ander doodt bij een wedstrijd of publieke spelen, of bij militaire manoeuvres of indien hij een partijgenoot in den oorlog doodt, laat hij dan rein zijn na gereinigd te zijn volgens het uit Delphi gehaalde voorschrift, dat daar-

Het onopzettelijk dooden bij spelen etc.

¹⁾ A. Löffler, Die Schuldformen des Strafrechts, 1895, pag. 54, 55.

²⁾ Rohde, Psyche I, pag. 259-300: Elemente des Seelencultes in der Blutrache und Mordsühne.

³⁾ Apelt, Platonische Aufsätze, 1912, pag. 198.

⁴⁾ Plato kent *ἐκούσιος φόνος* en *ἀκούσιος φόνος*. Onder het eerste verstaat hij het opzettelijk dooden met voorbedachten rade, wat in ons recht moord heet; *ἀκούσιος φόνος* vat hij op als het per ongeluk dooden; in dat geval is er niet alleen geen opzet aanwezig, maar ook geen schuld. De onderscheiding schuld n.l. kent Plato niet. Immers schuld is onachtzaamheid, nalatigheid; dat een daad kan begaan worden in onachtzaamheid, daarover spreekt hij niet. Wel kent hij de onwetendheid als motief voor een misdaad, maar de vraag of iemand, die iets in onwetendheid doet, dat ook had kunnen weten, stelt hij niet. Voor onwetendheid is de dader niet aansprakelijk te stellen. Natuurlijk vallen de gevallen van daden, die aan iemands schuld te wijten zijn, onder *ἀκούσιος φόνος*, maar Plato vat deze op als door toeval geschied te zijn. Overigens zal ik in het volgende deze gevallen met den gangbaren term „onopzettelijk" aangeven.

op betrekking heeft (*καθαρθεῖς κατὰ τὸν ἐκ Δελφῶν κομισθέντα περὶ τούτων νόμον ἔστω καθαρός*)¹⁾. In dit geval is er geen sprake van opzet of schuld; dat de dood intreedt, is een gevolg van louter toeval. Een ritueele reiniging op aanwijzing van Apollo, die als bijzondere autoriteit in zaken van bloedschuld gold²⁾, is voldoende.

Ook zal een dokter rein zijn volgens de wet, als een patiënt buiten zijn schuld sterft bij de behandeling.

Terwijl het Attische recht deze gevallen onder wettelijk toegestane gevallen van dooden rangschikte, classificeert Plato deze onder onopzettelijk dooden, d.w.z. deze gevallen zijn het gevolg van toeval, want de onderscheiding schuld kent hij niet³⁾. Hiervoor heeft hij een bijzondere reden. Immers deze twee gevallen zijn het gevolg van toeval; de wettelijk toegestane doodslag daarentegen omvat gevallen van het eigenhandig uitoefenen van wraak en zelfverdediging; deze zijn dus van totaal anderen aard. Terwijl voor het wettelijk toegestaan dooden geen reiniging meer noodig was⁴⁾, rekent Plato bovengenoemde gevallen onder een andere categorie en eischt reiniging.

Bij onopzettelijk dooden steeds ritueele reiniging; wordt hieraan niet voldaan, dan straf.

Doodt iemand een ander onopzettelijk in andere omstandigheden dan de vorige, dan gelden de volgende bepalingen:

Indien hij een slaaf van een ander doodt, moet hij het geval beschouwen, alsof hij zelf een slaaf verloren had⁵⁾. Hij moet dus den eigenaar een schadeloosstelling geven, die hij gelijkstelt aan de waarde van een eigen slaaf. Doet de dader dit niet uit eigen beweging, dan moet hij een boete betalen tot het tweevoudige van de waarde van den slaaf, terwijl hij dan niet zelf, maar de rechters deze som zullen bepalen. Terwijl er in het eerste geval van geen onrecht sprake is, is de dader in het tweede geval wel tekort geschoten door niet uit eigen beweging te betalen. Daarom wordt dan een dubbele schadevergoeding bij wijze van verbeterende straf geëischt.

¹⁾ Leg. 865AB; cf. Leg. 831A: τὸν ἀποκτείναντα κατὰ νόμον καθαρθέντα καθαρὸν εἶναι χειῖρας.

²⁾ Zie pag. 114.

³⁾ Zie pag. 107, n. 4.

⁴⁾ Zie pag. 119, 120.

⁵⁾ Aldus moeten we de woorden νομίζων τὸν ἑαυτοῦ διεργάσθαι verklaren (Ritter, *Platos Gesetze, Kommentar*, pag. 286). De opvatting „in de meening, dat hij een eigen slaaf gedood heeft” geeft geen zin.

Ook zijn er ritueele reinigingen noodig, die uitgebreider en talrijker zijn dan in het geval van doodslag bij de spelen (*καθαρμοὺς δὲ χρῆσασθαι μείζοσιν τε καὶ πλείοσι τῶν περὶ τὰ ἄθλα ἀποκτεινάντων*). Doodt iemand onopzettelijk een eigen slaaf, dan is alleen een ritueele reiniging noodzakelijk (*καθαρᾶμενος ἀπαλλαττέσθω τοῦ φόνου*)¹⁾. We zien, dat Plato ritueele reiniging voorschrijft, (ook al is er van geen onrecht sprake), daar de zielencultus dat eischt, maar schiet de dader ergens in tekort, zoodat hij daarvoor verantwoordelijk kan gesteld worden, dan eischt Plato een straf ter verbetering. Hij handhaaft dus den vorm vanwege zijn religieus gevoel, maar, als het mogelijk is, geeft hij dezen vorm een inhoud, overeenkomstig aan zijn theorie.

Daarvan zullen bevoegde exegeten zijn zij, welke de godheid aanwijst²⁾. Een college van exegeten komt ook in Athene voor, dat onder den invloed staat van het Delphische orakel. Deze geven aanwijzingen aangaande reinigingen en verdere cultusaangelegenheden³⁾. Deze taak zullen de exegeten bij Plato eveneens hebben. Reeds hebben we hen werkzaam gezien bij de benoeming der priesters⁴⁾. Ook elders in de Wetten treden ze op bij reinigingen⁵⁾.

Indien iemand onopzettelijk een vrij man doodt, dan moet hij dezelfde reinigingen voltrekken als in het vorige geval, (*τοὺς μὲν καθαρμοὺς τοὺς αὐτοὺς καθαρθήτω τῷ τὸν δοῦλον ἀποκτείναντι*) maar bovendien nog een jaar lang het land van den gedoode vermijden, omdat volgens de overlevering een vrij man, wanneer hij gedood is, op den dader vertoornd is en hem steeds volgt. Voldoet de dader hieraan, dan zal de naaste verwant van den gedoode zich op het eind van het jaar met hem verzoenen. Maar als iemand daaraan geen gevolg geeft en ongereinigd (*ἀκάθαρτος*) in tempels waagt te komen en te offeren, en bovendien niet den vastgestelden tijd in den vreemde wil vertoeven, dan moet de naaste verwant hem voor het gerecht aanklagen wegens moord en alle straffen zullen hem dubbel opgelegd worden. Doet de naaste verwant dit niet, dan gaat de vlek (*μίσημα*) op hem zelf

¹⁾ Leg. 865CD.

²⁾ Leg. 865C.

³⁾ Rohde, Psyche I, pag. 259—60, 2.

⁴⁾ Zie pag. 84.

⁵⁾ Zie pag. 114, 117.

over, daar de gedoode de schuld op hem schuift. Iedereen kan dan aanklagen en hem een verbanning van vijf jaar laten opleggen ¹⁾).

Het is niet moeilijk hierin de resten van de particuliere bloedwraak te zien ²⁾, b.v. het recht en de plicht van vervolging berust bij den naasten verwant; deze alleen kan vergiffenis (*αἵδεσις*) schenken; de verbanning voor een bepaalden tijd (*ἀπεινάουσις*); vervolgt de verwant niet, dan gaat de vlek op hem zelf over. Overigens heeft Plato den gang van zaken aan zijn eigen opvatting aangepast. Het dooden is onopzettelijk, daarom is er geen sprake van straf, maar alleen een voltrekken van ritueele handelingen, bestaande in reiniging en ballingschap (wat overigens nog zwaar genoeg is). Hierin stemt hij overeen met het Attische recht, hoewel daar de ballingschap langer schijnt geweest te zijn dan één jaar, zooals Plato eischt ³⁾. Voldoet de dader hieraan niet en bevlekt hij door zijn verschijnen de gemeenschap, dan is er sprake van een fout, waarvoor de dader wel verantwoordelijk is. Deze fout moet verbeterd worden. Vandaar de dubbele straf, d.w.z. dubbele reiniging en dubbele ballingschap. Hoewel één ritueele reiniging en een éénjarige ballingschap voldoende zijn om het miasma af te wisschen, verdubbelt Plato deze bij wijze van verbeterende straf! Zoodra mogelijk dus, geeft Plato aan den ritueelen vorm (al heeft deze beteekenis voor zijn religieus gevoel) een inhoud passende bij zijn opvatting. De straf van vijfjarige ballingschap voor den nalatigen verwant dient eveneens ter verbetering en afschrikking. Wat het Attische recht in geval van nalaten van reiniging voorschreef, is onzeker, maar Goetz ⁴⁾ acht het waarschijnlijk, dat daarop de doodstraf stond. Indien dit juist is, zien we, hoe Plato daarvan afgeweken is, daar hij de overtuiging is toegedaan, dat men steeds moet probeeren den misdadiger te verbeteren.

Doodt een metoek onopzettelijk een vreemdeling, dan moet hij voor één jaar in den vreemde gaan; doodt daarentegen een vreem-

¹⁾ Leg. 865D—866B.

²⁾ Löffler, t.a.p., pag. 52, 56.
Rohde, Psyche I, pag. 266.

³⁾ Goetz, t.a.p., pag. 82.

⁴⁾ T.a.p., pag. 90, 91.

deling onopzettelijk, dan moet hij een reiniging voltrekken en daarna voor eeuwig verbannen worden. Lijdt hij echter schipbreuk en komt hij aan de kust terecht, dan moet hij, met zijn voeten in het zeewater zittend, de gelegenheid om weg te varen afwachten ¹⁾. Dit voorschrift is ons niet bekend uit het Attische recht. Waarschijnlijk heeft Plato het gevormd naar analogie van de processen in Phreattus, waar een gerechtshof was voor moordenaars, die tijdens hun verbanning wegens een misdaad werden aangeklaagd. De aangeklaagden bevonden zich op een schip, de rechters op de kust ²⁾. Dit door Plato gevormde voorschrift bevestigt, dat hij in ieder geval wilde, dat de bevlekking uit het land bleef. Evenals in het geval van reiniging bij de spelen ³⁾, zien we hier een versterking van de ritueele reiniging.

We kunnen dus samenvattend vaststellen, dat Plato in gevallen van ἀκούσιος φόνος, d.w.z. wanneer de dood intreedt zonder iemands opzet of schuld, de ritueele reiniging handhaaft (en zelfs versterkt), omdat zijn religieus gevoel dat voorschreef, maar, zoodra mogelijk een inhoud geeft, passende bij zijn theoretische opvatting, die hij aangaande de straf heeft.

Samenvatting.

Nu komen de misdaden, in drift bedreven, aan de orde. Zooals we reeds zagen, rangschikt Plato de heerschappij van de drift in de ziel onder het onrecht. De straf zal dus tot taak hebben dit onrecht te genezen; het is dus te verwachten, dat we hier zwaardere straffen dan in de gevallen van onopzettelijk dooden zullen aantreffen.

Doodslag in drift.

Doodt iemand een vrij man in drift, dan moet hij dezelfde ritueele reinigingen verrichten als in het geval van onopzettelijk dooden, maar de verbanning zal nu niet één jaar, maar twee jaar duren om zijn drift te leeren beheerschen ⁴⁾. Doodt iemand wel in drift, maar is er eenig opzet te bespeuren, dan is een ballingschap van drie jaar noodig ⁵⁾. Dat deze verbanningstijd niet alleen maar een sacrale straf is, blijkt uit het feit, dat bij den terugkeer van den dader een commissie, die zich eerst op de hoogte

Ballingschap is langer ter genezing van de drift.

¹⁾ Leg. 866CD.

²⁾ Goetz, t.a.p., pag. 16, 87.

³⁾ Zie pag. 108.

⁴⁾ Leg. 867C.

⁵⁾ Leg. 867D.

gesteld heeft van de gedragingen van den balling in het verloop van zijn ballingschap, moet beslissen, of er van terugkeer en vergiffenis sprake kan zijn ¹⁾).

Herhaalde
doodslag in
drift streng
gestraft.

Gebeurt het echter, dat zulk een misdadiger na zijn terugkeer wederom zulk een daad begaat in drift, dan wordt hij voor eeuwig verbannen ²⁾. Hij is zedelijk zoo laagstaand, dat hij uit de gemeenschap gestooten wordt.

Doodt iemand zijn eigen slaaf in drift, dan moet hij zich reinigen (*καθαρᾶσθω*); doodt hij den slaaf van een ander in drift, dan moet hij dubbele schadeloosstelling geven ³⁾. Ook hier blijkt wederom, dat de drift genezen moet worden; in het geval van het zuiver onopzettelijk dooden van een slaaf is immers enkele schadeloosstelling vereischt.

Wanneer iemand van bovengenoemde misdadigers niet gehoorzaamt aan de wet, maar ongereinigd (*ἀκάθαρτος*) markt, spelen en heilige plaatsen bevlekt (*μιάνη*), kan iedereen zoowel den dader als den verwant, die dit toelaat, aanklagen en hem dubbele straf en reiniging opleggen ⁴⁾. Er is dus hier sprake van een fout, waarvoor de dader verantwoordelijk is; daarom wordt een strengere straf tot verbetering geëischt.

Doodt een slaaf zijn meester in drift, dan kunnen de verwanten met hem doen, wat ze willen, als ze hem maar niet laten leven; daarbij zijn zij rein (*καθαροί*) ⁵⁾. De eigenhandige wraak wordt in dit geval erkend. In dit geval heeft, evenals in andere gevallen van wraakuitoefening of zelfverdediging, geen reiniging plaats ⁶⁾.

Kinderdoodslag in drift wordt zwaarder bestraft.

Degene, die in drift zijn kind doodt, moet dezelfde reinigingen als in de vorige gevallen voltrekken (*καθάρσεις μὲν τὰς αὐτὰς τοῖς ἄλλοις καθάρσεσθαι*) en drie jaar in ballingschap gaan. Bij den terugkeer moet het huwelijk ontbonden worden; de dader mag met niemand van zijn vroeger gezin omgang hebben. Doet hij het toch, dan kan hij aangeklaagd worden van goddeloosheid (*ἀσέβεια*). Hetzelfde geldt voor doodslag in drift op echtgenoot(e), broeder

¹⁾ Leg. 867E.

²⁾ Leg. 868A.

³⁾ Leg. 868A.

⁴⁾ Leg. 868AB.

⁵⁾ Leg. 868B.

⁶⁾ Zie pag. 119, 120.

of zuster. In deze gevallen heeft dan uitstooting uit de familie plaats ¹⁾. We zien, dat doodslag op verwanten, al gebeurt dit in drift, zwaar gestraft wordt.

Zooals te verwachten is, wordt doodslag op ouders in drift nog zwaarder gestraft. Zulk een daad staat gelijk met tempelroof en goddeloosheid ²⁾. Daarom wordt de doodstraf geëischt ³⁾. Overigens treffen we nog een merkwaardig overblijfsel uit het sacrale recht aan: vergeeft de stervende uit vrijen wil den dader voor zijn dood, dan wordt de daad als een onopzettelijke beschouwd: in dat geval is dus een éénjarige ballingschap en ritueele reiniging vereischt ⁴⁾. Dit is een overblijfsel uit den tijd der bloedwraak: de geest van den gedoode eischt wraak. Heeft de verslagene vóór zijn dood nog verklaard geen vergoeding te verlangen, dan is een ritueele straf voldoende. Deze regel geldt voor elke soort van misdrijf tegen het leven gericht, wanneer de stervende vóór zijn dood vergiffenis schenkt ⁵⁾.

Ouderdoodslag het zwaarst.

Een merkwaardig overblijfsel uit den tijd der bloedwraak.

Ook in Athene komt dit voorschrift voor, alleen met dit verschil, dat in zulk een geval de dader totaal vrij van straf was. Plato is hiermede niet tevreden, hij hecht zoozeer aan den zielencultus, dat hij een versterking noodzakelijk vindt, hoewel deze eigenlijk niet noodig was: immers de ziel van den verslagene heeft zelf vergiffenis geschonken.

De ritueele reinigingen zijn hier talrijker, omdat in gevallen van doodslag in drift volgens Plato moreele afwijkingen aanwezig zijn, die genezen en verbeterd moeten worden. Hij wijkt hier bewust van het Attische recht af.

Wie met voorbedachten rade eigenhandig een medeburger doodt, moet terstond van de uitoefening van zijn wettelijke rechten buitengesloten worden en mag dus geen heiligdom, markt, haven of andere publieke samenkomst door zijn verschijnen bevleken (*μιαίνειν*). Wie als naaste verwant van den verslagene

Samenvatting.

Moord.

¹⁾ Leg. 868C—E.

²⁾ Plato verklaart in Leg. 931A, dat men de goden beter kan vereeren door zijn ouders te eeren dan door levenlooze godenbeelden, zij zijn a. h. w. levende godenbeelden (931E).

³⁾ Leg. 869C.

⁴⁾ Leg. 869A. Dit vonden we eveneens in het laatste oordeel in den Phaedo (zie pag. 73, 6).

⁵⁾ Leg. 869E.

tot neven toe, zoowel van mannelijke als vrouwelijke zijde, zijn plicht van gerechtelijke vervolging verzaakt, moge die zelf de vlek (*μίαιμα*) en den haat der goden zich op den hals halen. Deze kan door iedereen aangeklaagd worden. Wie als wreker optreedt, moet eerst de noodige wasschingen (*λουτρά*) verrichten en daarna den dader overgeven aan het gerecht. Daarbij moet hij offers en gebeden tot de goden richten, die de exegeten en waarzeggers, ondersteund door de godheid (Apollo), zullen aanwijzen. Deze geven ook aanwijzingen voor de procedure. De straf bestaat in den dood, het lijk moet buiten het land van den verslagene begraven worden wegens de onvergefelikheden van de daad (*ἀναιδείας ἕνεκα*) naast het overtreden van het goddelijk gebod ¹⁾).

We zien hierin nog vele sacrale overblijfselen der bloedwraak, waarin vele elementen van den zielencultus te vinden zijn ²⁾. De verwanten, inclusief neven ³⁾, hebben het recht en den plicht den moordenaar te vervolgen, anders gaat de vlek op hen zelf over. Verzaken de verwanten dezen plicht, dan blijft de ziel van den vermoorde steeds wrokkend rondwalen; de vlek kan dan zelfs op volgende generaties overgaan en een ziekte vormen (cf. Phaedr. 244E, Leg. 854AB). Van sacralen oorsprong is het verwijderen van het lijk van den moordenaar uit den staat of anders de eeuwige ballingschap, omdat er van vergiffenis (*αἴθεσις*) geen sprake is ⁴⁾.

¹⁾ Leg. 871A—D.

²⁾ Rohde, Psyche I, pag. 259—267.

³⁾ In het Attische recht strekt de plicht van vervolging zich uit ἐντὸς ἀνεψιότητος; het recht van erven μέχρι ἀνεψιῶν παιδῶν. Plato sluit zich hierbij aan (zie pag. 118). De zoo door erfrecht en bloedwraakplicht verbonden verwanten vormen in het Attische recht de ἀγγιστεία, welke hen omvat, die denzelfden vader, grootvader en overgrootvader hebben, dus drie generaties (cf. Rohde, I, pag. 263. 1).

⁴⁾ Alleen de vermoorde kan eventueel nog vóór zijn dood vergiffenis schenken, de verwanten daarentegen, optredende als aanklagers, hebben deze bevoegdheid niet (cf. Lipsius, pag. 604). We vinden hiervan een illustratie bij Pausanias (I 28. 5). Op den Areopagus zijn twee steenen, een daarvan, waarop de aanklager staat, is de steen der ἀναιδεία (onvergefelikheden), op den anderen, den steen der ὕβρις staat de beklagde (cf. Leist. Graeco-Italische Rechtsgeschiede; pag. 375 Anm. e). Nu worden de woorden ἀναιδείας ἕνεκα in bovengenoemde passage van Plato gewoonlijk opgevat als „wegens schaamteloosheid”. Het is natuurlijk mogelijk, dat Plato de iuridische beteekenis „onvergefelikheden” hier niet gevoeld heeft, maar aan de andere zijde heeft

De sfeer van den wrok van den vermoorde beperkte zich tot het vaderland. De wreker moet eerst rituele wasschingen verrichten en verder offers en gebeden verrichten, die Apollo zal aanwijzen. Ook hier zien we weer, hoe groot de autoriteit van het Delphische orakel in zake van bloedschuldaangelegenheden was. Deze wasschingen, offers en gebeden zijn natuurlijk van sacralen oorsprong en vorm, maar daarmee is nog niet gezegd, dat Plato er geen bepaalden inhoud aan toekende. 't Is zeer goed mogelijk, dat Plato er ook in gevoeld heeft, dat de moreel slechte invloed van zulk een misdadiger zich niet verder mag verbreiden en dat de hulp van de goden ingeroepen wordt om dit tegen te gaan.

Deze straf met haar elementen, stammende uit den zielencultus, neemt Plato over uit het Attische recht. Hij kon dezen vorm daarom weer des te makkelijker overnemen, omdat hij beantwoordde aan zijn religieus gevoel. Maar ook de inhoud past volkomen bij zijn theorie. Immers degene, die met voorbedachten rade doodt, staat onder de heerschappij der begeerten ³⁾, en is daarom zedelijk ongeneselijk. Een dergelijk individu moet uit den staat verwijderd worden.

Indien iemand wel niet eigenhandig moordt, maar een ander daartoe aanzet, is hij eveneens schuldig aan moord. De straf is dus ook de doodstraf, maar aangezien hij alleen bevlekt is van ziel (*μη καθαρός τὴν ψυχὴν*), niet van lichaam, mag zijn lijk in het land van den verslagene begraven worden ²⁾. Plato neemt dit artikel (behalve een bijzonderheid, die hier niet ter zake doende is) over uit het Attische recht ³⁾. Dit kon hij doen, omdat het past bij zijn eigen opvatting: iemand, die een ander tot moord aanzet, is zedelijk even verdorven als degene, die de daad doet, en moet dus uit de maatschappij gebracht worden.

Aanzetten tot moord.

De straf, welke staat op verwantenmoord, heeft nog duidelijk den vorm van de sacrale reiniging. Iemand, die een dergelijke

Verwantenmoord.

hij wel degelijk zijn gedachten laten gaan bij het overnemen van de bepalingen; dit blijkt wel uit de vele veranderingen, die hij aanbrengt (Goetz, t.a.p., pag. 107). Daarom lijkt het mij zeer aannemelijk, dat Plato de terminologie van het Attische recht goed gekend heeft en ben ik geneigd „wegens de onvergefelijkheid” te vertalen.

¹⁾ Leg. 870.

²⁾ Leg. 872A.

³⁾ Goetz, t.a.p., pag. 44-47.

daad pleegt, moet door de helpers van de rechters en magistraten gedood worden en naakt op een bepaalden driesprong van wegen buiten de stad gebracht worden. Iedere magistraat moet ten behoeve van de heele stad een steen meebrengen, deze op het hoofd van het lijk werpen en zodoende de stad weer rein maken (*ἀφοσιούτω τὴν πόλιν*). Daarna moet het lijk onbegraven buiten de grenzen gebracht worden ¹⁾. De steeniging is van oorsprong een sacrale reiniging en staat in verband met den steencultus ²⁾. De naaktheid heeft eveneens sacrale beteekenis ³⁾. Dat de magistraten in naam van de gemeenschap steenen werpen en daardoor reinigen, wijst op de oude opvatting, dat de geheele gemeenschap gevaar loopt besmet te worden bij ongereinigde moord. Het Attische recht kent dezen vorm van straf voor verwantenmoord niet ⁴⁾; het schijnt een wederinvoering van oud-Grieksche gewoonte te zijn ⁵⁾. Dat Plato deze straf in haar oorspronkelijken vorm van sacrale reiniging weer opgenomen heeft, is niet zonder bedoeling geschied. We zagen reeds meer gevallen, waarin Plato, geleid door zijn religieus gevoel, sacrale reinigingen eischt, waar het Attische

¹⁾ Leg. 873AB. De ritueele reiniging, die de verwanten (of bij uitbreiding de staat) voltrekken in het belang van de gemeenschap, ter uitwissching der door moord ontstane vlek, die bij nalating der reiniging de geheele samenleving besmet, wordt in deze passage en Leg. 874A aangeduid door *ἀφοσιούω* (zie pag. 118).

In moreelen zin, maar zóó, dat het oorspronkelijk verband nog duidelijk is, vinden we het in Eutyphr. 4C; degene, die medeweet van moord, bevlekt zich, en reinigt zich zelf en den dader door de zaak voor het gerecht te brengen (*ἴσον γὰρ τὸ μίασμα γίγνεται, ἐὰν ζυγῆς τῷ τοιούτῳ ξυνειδύς καὶ μὴ ἀφοσιῶς σεαυτὸν τε καὶ ἐκείνον τῇ δικῇ ἐπεξιών*).

De nuance „slechts uiterlijk ceremonieel verrichten“, is vanuit de oorspronkelijke beteekenis „ritueel reinigen“ af te leiden; Leg. 752D: *μὴ μόνον ἀφοσιώσασθαι περὶ τῆς χώρας*; Ep. VII 331B: *προθύμως συμβουλευέω καὶ οὐκ ἀφοσιωσάμενος μόνον ἐπαισάμην*.

Driemaal (Phaedo 60E, 61A; Phaedr. 242C) heeft *ἀφοσιούω* de beteekenis van het voltrekken van een religieuze reiniging, bestaande in het nakomen van een door een hoogere macht opgelegde taak (zie pag. 47, 48).

In Phil. 12B reinigt de spreker zich van de smet, die hij op zich heeft geladen door de godheid te beledigen (*ἀλλὰ γὰρ ἀφοσιούμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν*).

²⁾ v. Hentig, t.a.p., pag. 89–99.

³⁾ Zie pag. 105.

⁴⁾ Goetz, t.a.p., pag. 55.

⁵⁾ Apelt, Platons Gesetze, IX, Anm. 55.

recht dat niet of niet meer doet ¹⁾. Maar al is de vorm sacraal, de bedoeling is den zedelijk ongeneselijken misdadiger te verwijderen.

Zelfmoord is volgens Plato een opzettelijke moord, waarbij Zelfmoord. dader en verslagene dezelfde persoon zijn. Toch vindt hij zelfmoord in bepaalde gevallen geoorloofd, b.v. op bevel van den staat, of wanneer men zich in groote smart of schande bevindt. Is echter zwakke wil of onmannelijk gedrag de oorzaak, dan is de daad niet te verontschuldigen; een dergelijk mensch heeft niet de vereischte zedelijke gesteldheid. De naaste verwanten hebben den plicht de exegeten te raadplegen aangaande de reinigingen. Het lijk moet begraven worden in een afzonderlijk graf, zonder steen of naam, op een afgelegen plaats ²⁾, het moet dus geheel uit de gemeenschap verdwijnen; zijn ziel krijgt dus niet meer de haar toekomende verzorging, zooals die volgens den zielencultus vereischt is. Plato laat dus ook hier den sacralen vorm bestaan ³⁾, daar de zielencultus beteekenis had voor zijn gevoel; het doel der straf is den onzedelijken mensch uit de maatschappij te verwijderen.

Dat het niet alleen de bedoeling van Plato's strafwetgeving is moreele tekortkomingen te genezen, maar dat ook de sacrale reiniging beteekenis voor hem heeft gehad, wordt bevestigd door de volgende bepaling.

Wanneer een dier een mensch doodt, dan moeten, uitgezonderd in het geval, dat dit gebeurt bij de spelen, de verwanten het beest voor het hof van de agronomen aanklagen, en als het dier schuldig bevonden wordt, moet het gedood en verbannen worden ⁴⁾. Dit neemt Plato over uit het Attische recht ⁵⁾. Hoewel een dier niet verantwoordelijk te stellen is en dus de straf geen verbetering kan bereiken, moet de sacrale reiniging plaats vinden: de vlek moet uit de gemeenschap verdwijnen, de ziel van den verslagene moet genoegdoening hebben.

¹⁾ Zie pag. 108, 113.

²⁾ Leg. 873CD.

³⁾ Overigens is het onzeker, of Plato dezen vorm aan het Attische recht ontleent; wel weten we, dat in Thebe en Cyprus zelfmoordenaars de grafcultus ontzegd werd (Rohde, Psyche I, pag. 217, 5).

⁴⁾ Leg. 873E.

⁵⁾ Goetz, t.a.p., pag. 103-105.

Hetzelfde blijkt uit het geval, waarin een levenloos voorwerp (uitgezonderd de bliksem ¹⁾ of ander schot van de goden) een mensch doodt. In dit geval moet de verwant den naasten buurman als rechter aanstellen, zich reinigende (*ἀφοσιούμενος*) ten behoeve van zich zelf en de geheele verwantschap, en het schuldige voorwerp over de grens brengen ²⁾. Ook deze bepalingen neemt Plato over uit het Attische recht; de invoeging aangaande den bliksem brengt hij zelf aan. De mensch mag volgens hem niet ingrijpen in de handelingen der goden. Wanneer we echter de bedoeling der straf in het algemeen, n.l. verbetering van den dader, in oogenschouw nemen, dan ruimt Plato zijn religieus gevoel hier toch wel veel plaats in naar mijn smaak door ook in deze gevallen ritueele reinigingen te eischen!

Ritueele reiniging van door moord bevreemde goederen.

Ten slotte vinden we een ritueele reiniging van de achtergelaten goederen van den moordenaar, in geval hij geen kinderen heeft om zijn bezit over te nemen. De staat heeft er voor te zorgen, dat de families voor onvrome daden en rampen gevrijwaard blijven. Is dus een burger wegens moord uit den staat verwijderd, „dan moeten de verwanten van mannelijke en vrouwelijke zijde inclusief de kinderen van de neven met de handhavers der wet en de priesters samenkomen ³⁾ Allereerst moeten zij dat huis reinigen en door offers weer zuiveren (*καθήρασθαι καὶ ἀποδιοπομπήσασθαι*), dan echter zullen, zooals we zoeven zeiden, de verwanten met de handhavers der wet samenkomen en beschouwen, welke familie in den staat zedelijk goed bekend staat en gezegend is, d.w.z. waarin meer kinderen zijn. Uit deze familie zullen ze er één verklaren tot zoon van den vader van den gestorvene en het verdere voorgeslacht en hem aldus dien naam geven, terwille van het voorteeken” ⁴⁾. Er wordt tweemaal melding gemaakt van een samenkomst; bij de eerste zijn de priesters wel tegenwoordig, bij de tweede niet. Tusschentijds wordt alleen de ritueele reiniging van de goederen van den moordenaar verricht. We mogen derhalve concludeeren, dat de aanwezigheid van de priesters bij de tweede samenkomst daarom niet noodig is, omdat hun taak afgelopen is; zij verrichten dus de ritueele reiniging ⁵⁾.

De priesters verrichten deze reiniging.

¹⁾ „Blitztod heiligt in manchen Sagen den Getroffenen” (Rohde, *Psyche* I, pap. 320). ²⁾ Leg. 874E. ³⁾ Leg. 877D. ⁴⁾ Leg. 877E, 878A.

⁵⁾ E. B. England, *Laws of Plato* II, pag. 434.

Dat aan den anderen kant moord volgens Plato een zedelijke bevlekking ten gevolge heeft, kunnen we ook hier constateeren, want alleen een familie, die zedelijk goed bekend staat, kan erven. Toch zien we het magische nog vermengd met het zedelijke: de naam van den misadiger moet terwille van het voorteeken uit den staat verdwijnen.

Ten slotte treffen we eenige gevallen aan, waarin geen reiniging vereischt is.

In de volgende gevallen is degene, die doodt, rein (*καθαρός*)¹⁾. Wanneer iemand een inbreker op heeterdaad betrapt in zijn huis en doodt, is hij rein. Eveneens wanneer men in zelfverdediging een roover doodt. De verkrachter van een vrije vrouw of knaap kan door de aangevallene persoon zelf of door den vader, broeder of zoon gedood worden, zonder dat er van bevlekking sprake is. Evenzoo kan de echtgenoot den verkrachter van zijn vrouw dooden en daarbij rein zijn. Wie zijn naaste verwanten (vader, moeder, kinderen, broeders) en vrouw, wanneer deze in doodsgevaar verkeerden, te hulp komt, en den aanvaller doodt, zal rein zijn. In deze gevallen erkent de wet het recht van zelfverdediging en eigenhandige wraakneming; verder zien we nog het overblijfsel uit den tijd der bloedwraak, dat de familieleden het recht (oorspronkelijk plicht) van hulp brengen in deze gevallen hebben.

Geen reiniging na het dooden in zelfverdediging.

Sommigen meenen, dat in deze gevallen ritueele reinigingen noodig waren, omdat het woord rein hier iuridische beteekenis heeft en slechts aanduidt: rein voor de wet, dus niet rein in ritueelen zin²⁾. M.i. hebben hier geen ritueele reinigingen plaats. Hiertoe word ik geleid door de volgende overweging³⁾. We vinden bij Plato nog een geval van dooden in zelfverdediging, waarvan we boven reeds voorbeelden zagen. Wanneer iemand door zijn broeder aangevallen wordt, bij een twist of anderszins, en daarbij zijn aanvaller in zelfverdediging doodt, dan zal hij rein zijn, juist alsof hij een vijand (*πολύμιον*) gedood had⁴⁾. Nu vinden we bij de

¹⁾ Leg. 874BC.

²⁾ Goetz, t.a.p., pag. 100 (hier worden genoemd Philippi, Rohde, Wächter, Hermann-Thumser, Lipsius).

³⁾ Ik zie, dat J. W. Hewitt langs denzelfden weg tot dezelfde conclusie komt. (Transactions and proceedings of the Am. phil. Ass. XLI, 1910, pag. 99-113).

⁴⁾ Leg. 869C.

Grieken, althans in historischen tijd, de opvatting, dat het dooden als soldaat niet verontreinigt ¹⁾). Dit geval van zelfverdediging staat dus daarmee op één lijn; daar is derhalve ook geen reiniging noodig. En dat is des te opvallender, omdat het hier nog wel vergieten van verwant bloed betreft, wat altijd als een zwaardere verontreiniging beschouwd is. Goetz ²⁾ voert hier tegen aan, dat Plato bij zijn voorschriften betreffende de ritueele reinigingen nu en dan afwijkt van het Attische recht en dat derhalve Plato in deze gevallen van zelfverdediging ook reiniging geëischt heeft. Als voorbeeld haalt hij het geval aan, dat iemand een ander per ongeluk doodt bij de spelen. Dat Plato de ritueele reiniging versterkt, is juist, maar als hij dat doet, laat hij den lezer niet in het onzekere en vermeldt uitdrukkelijk een reiniging. Wanneer dus Plato afgeweken was van het algemeene gebruik om zich na het dooden van een vijand niet te reinigen, had hij dat zeker vermeld. De bovengenoemde gevallen zijn of gevallen van zelfverdediging of daarmee gelijk te stellen, en zijn eigenlijk nog minder ernstig, omdat er geen verwant bloed door dengene, die doodt, vergoten wordt ³⁾).

Samenvatting.

Wat het doel van de straf betreft, komen er in de algemeene rechtsopvatting drie principes in aanmerking, in de volgende rangorde: 1) het principe van de wederverging, dat onmiddellijk uit de idee van het recht stamt; 2) het niet direct door de gerechtigheid geëischte, maar maatschappelijke principe van de afschrikking; 3) het paedagogische principe van de verbetering. Plato draait de volgorde van deze principes juist om ⁴⁾). In overeenstemming met het feit, dat in den Staat en den Sophistes de straf onder de zedelijke reinigingsmiddelen gerangschikt wordt, constateeren we in de Wetten, dat de straf tot verbetering dient.

¹⁾ J. M. van Buytenen, Fragmenten uit Aristoteles' *Politeiai*, Diss. Utrecht, pag. 62, 63.

²⁾ T.a.p., pag. 100, 101.

³⁾ Opvallend is het, dat het terechtstellen van een veroordeelde wel verontreinigde. Plato vermeldt, dat in Athene tijdens de afwezigheid van het feestgezantschap, dat jaarlijks naar Delos gezonden werd, de stad niet bevestigd mocht worden door van staatswege iemand te dooden. (Phaedo 58B: νόμος ἐστὶν αὐτοῖς ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καθαρεύειν τὴν πόλιν καὶ δημοσίᾳ μηδένα ἀποκτείνοντα). Dit is in overeenstemming met het feit, dat de beul buiten de stad moet wonen (v. Buytenen, t.a.p., pag. 63).

⁴⁾ Apelt, *Platonische Aufsätze*, pag. 197, 198.

Plato vindt echter voorkomen beter dan genezen: daarom geeft hij aan iedere wet een inleiding, waarin hij uiteenzet, waarom het beter is geen misdaden te bedrijven. Naast theoretische voorlichting vinden we in deze inleidingen ook schrikmotieven, die door inwerking op het gemoed van den eventueelen dader het beoogde doel trachten te bereiken. De straf bedient zich steeds van deze methode. Staat dus het verbeteringsprincipe op den voorgrond, het beginsel van de afschrikking kan Plato daarom handhaven, omdat het eveneens verbeterend (ook op anderen) werkt. Het vergeldingsprincipe verwerpt hij theoretisch, maar praktisch neemt hij het weer op. Zijn religieus gevoel, dat hem er toe leidde den godsdienst naast de filosofie te handhaven, bracht hem er eveneens toe den zielencultus te laten bestaan. Nu worden juist vele elementen van dezen cultus bij de verzoening van doodslag en moord aangetroffen. Daardoor neemt hij sacrale reinigingen op. Omdat deze beschouwd worden als genoegdoeningen aan de verslagenen, die bij elke soort van dooden gegeven moeten worden, voert Plato de vergelding weer in. Ook hier zien we een tegenstelling tusschen verstand en gevoel, evenals we dat bij het dooden in den oorlog meenden te kunnen vaststellen. Maar, indien eenigszins mogelijk, geeft hij aan deze sacrale reiniging een inhoud, passende bij zijn verstandelijke opvatting: in de meeste gevallen wordt de ritueele reiniging een moreele. Dit is echter niet overal mogelijk; vandaar dat Plato reinigingen handhaaft, waar van vergrijpen geen sprake is. Hierbij gaat hij wel wat te ver: b.v. de gevallen, waarin een dier doot!

Overigens zagen we bij den godsdienst hetzelfde: ook dezen laat hij bestaan, geleid door zijn religieus gevoel; hij probeert een ethischen grondslag aan te brengen; alleen blijft daar van het ritueele niet veel over, veel minder dan bij den zielencultus het geval is. Misschien zou iemand van modern standpunt zelfs kunnen zeggen, dat het toch niet in de eerste plaats een religieus gevoel is geweest, dat Plato er toe leidde den zielencultus met zijn sacrale reinigingen te handhaven: immers hierin is toch een element van vrees en bijgeloof te bespeuren. We moeten echter niet vergeten, dat er in de Oudheid zoo goed als geen verschil gemaakt wordt tusschen religie en magie, tusschen geloof en bijgeloof; derhalve kunnen we het laten bestaan van godsdienst en zielencultus aan religieus gevoel toeschrijven.

SUMMARY

PURIFICATION AND PURITY IN PLATO

Chapter I. When speaking about purification, Plato commonly uses the verb καθαίρειν and the connected nouns and adjectives. We have started from the exposition that Plato himself gives of this idea in *Sophistes* 226B—231E, which agrees in contents with the *Definitions* 415D, where purification is defined as a separation of the good from the bad: *κάθαρσις ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων*. Probably this definition was borrowed from the *Sophistes*. In concordance with this is the representation (*Philebus* 52E—53B) that pure (*καθαρός, εὐκρινής*) is identical with unmixed (*ἄκρατος*).

Thus the adjectives *ἄκρατος, ἄμικτος* get the meaning of pure; in *ἀκήρατος* too, Plato feels this original meaning (*Politicus* 303DE), though in other passages the sense of 'untouched', 'undamaged' is no longer clearly discernible (*Rep.* 414A, 503 A). In illustration of this definition are now subjoined a few examples. Thus the removal of bad elements from the state is called purification (*Eutyph.* 3A, *Rep.* 501A, *Polit.* 293D, *Leg.* 735B—736A, 936BC). That purification is a separation will be clearly seen from the *Timaeus* (45BC, 52E, 73E, 82D), where sifting and winnowing is termed purification. Likewise the separation of metal from ore is so called.

Another term for pure is *ἄγνός*. This word is derived from the cult, and here also may be observed the idea of separation, as it indicates a negative quality: freedom from any ritual defilement (F. Pfister, *Berl. Phil. Wochenschrift* 1923; col. 359). Plato himself gives no definition of *ἀγνεία*, but *Def.* 414A: *ἀγνεία εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἀμαρτημάτων* — 'purity is the avoidance of transgressions against the gods' agrees with his conception of this word in the *Laws* (where it occurs singly). Here too, we see the negative element and the connection with religion; Plato consequently joins the common use. He employs the word *ἄγνός* also

mostly in relation to the cult. For the rest these words are rarely found with him.

Also the words *ἔλεως* and *ἀφοροισῶν* were investigated in this respect.

First and foremost material purification comes up for discussion. Chapter II.
Liquids are called pure; so are light, air and solid bodies, when they contain no other, foreign matter. With solids it is also possible, that the impurity which is to be separated is not inherent in the matter (consequently not mixed with it), but is present on its surface (external). A remarkable passage about the purity of air and water is found in the *Phaedo* (109B—111C), where three worlds are mentioned, each lying above the other and having respectively ether, air and water for their atmosphere. These are mutually compared on their purity. It appears that the ether is purest, because all heavier elements will subside; impurest is water, because therein everything will be gathered that is too heavy for ether and air. Purity depends on weight. If this is applied to gaseous bodies, pure becomes synonymous with rarefied, transparent. So the purity of ether, air and water with respect to each other is related as it were to their state of aggregation. These spheres influence the objects in them: the colours in the world of the ether are much purer than in the other two, while water disintegrates everything.

Among the material means of purification, medicine is of importance for corporal diseases. Plato conceives illness as an internal impurity of the body, which must be severed from the body through medicine (e.g. purgatives). He has renounced the theory that demons should cause bodily diseases. As we shall see further on, Plato must have known Hippocrates' theory of the influence of climate and surroundings on man (even the above-mentioned fact that the atmosphere affects the objects in it, may be regarded as a symptom of it). It is obvious that Plato must have derived this medical knowledge from Hippocrates.

Finally, a group of men or a nation may be pure. This is the case with the Greeks, because they have not mingled with barbarians (*Menex.* 241D).

Not only the separation of matter, but also that of ideas, is Chapter III.
called purification or definition by Plato. More than once he compares definition to material purification, e.g. to the polishing

(ἐκκαθαίρειν) of a statue (Rep. 361D), or to the purification of metal from ore. (Polit. 303DE). Especially the words for unmixed: ἀκράτος, ἀκρατος, ἄμεικτος are used in this metaphorical meaning to indicate an idea in its pure state.

Chapter IV. Plato uses the idea of purity in a metaphorical sense by preference when discussing the soul, and bases this purity of soul both on an intellectual and a non-intellectual foundation. We shall consider these separately.

In his *Phaedo* Plato uses the word „pure” to define that which is free from any material influence. ‘That which really is’ (τὸ ὄν), is pure, i.e. immaterial and invisible; it is not to be attained by sense-perception, which is directed to the material, but by thought, which constitutes the communication with the immaterial world. Only the pure soul, i. e. divested of the body, can move towards ‘that which really is’, and thus apply itself to thinking. Thinking is a purification of material perception, and coincides with the right desire for knowledge. Only the philosopher can apply himself to pure thinking. Therefore death to him means no evil but a good, because then the soul is delivered from the body and can think purely. Thought is a purification of all things material, not only sense-perception, but also the passions: it liberates us from carnal desire. The man who practises pure thinking thereby reaches virtue. Based on intellectual purity is moral purity. Virtue, rooted in thinking, is a purification from immorality. Here Plato calls the release of the soul from the body purification, under the influence of the Orphic-Pythagorean doctrine.

In other dialogues too, e.g. in the *Republic*, *Phaedrus*, and *Philebus*, Plato calls ‘that which really is’ (τὸ ὄν) pure, and there too, this can only be attained by the pure soul. However, the purity of soul is no longer conditioned by mere thought, as in the *Phaedo*. The task of thought is no longer to kill the senses, but to establish a harmonious relation. In the *Timaeus* the shape of living beings is determined by the quantity of pure reason. Man walks erect because the intellect, seated in the brain, is directed towards the godhead, whence it originates. Animals are only concerned with that part of the soul that is in the breast; that is why they walk with a stoop. Fishes have no pure intellect at all and so do not partake of virtue. For this reason they may not breathe pure air and live in the water.

It is clear that this intellectual purification of the soul is reached by intellectual means of purification. Principally philosophy is qualified for this purpose, because philosophy, i.e. the desire for knowledge (Phaedo), styled dialectics in the Republic, i.e. the art of attaining scientific knowledge by means of question and answer, is the only science that penetrates to the essence of things, without the aid of a single sense-organ, and is therefore the purest science. Likewise, the Socratic method is an intellectual means of purification of the highest order. (Soph. 230DE). We cannot, however, enter at once upon this pure science; the transition must be gradually accomplished. This transition is embodied in mathematics, whose objects take up an intermediate position between the immaterial world and the world of sense. Mathematics is less pure than dialectics seeing that it starts from certain axioms which it does not prove by thinking, whereas dialectics does do this. The more a science employs pure thinking, the purer it is and the more it leads the soul to the immaterial world. In this way arithmetics is purer than empirical music. But also in mathematics itself two kinds are distinguishable: empirical mathematics, working with sense-data and pure mathematics, working with sense-data and pure mathematics using thought only. It is but this pure mathematics that Plato considers. It comprises arithmetics, geometry, stereometry, astronomy and harmonics. The idea that mathematics and music purify is drawn by Plato from the Pythagoreans of the fourth century, but he himself determines the intellectually purifying value and adds stereometry, which, at the time, was promoted by Theaetetus.

In addition, Plato also knows non-intellectual purification and purity of the soul, which proves that he is not a one-sided intellectualist. In the Cratylus Socrates, inspired by a higher power, gives us some etymologies. Though this seems very strange to him, he makes up his mind to avail himself of this inspiration provisionally, but afterwards to seek purification, at whose hands he does not know yet. It may be either a priest, who can carry out a ritual purification, or a sophist, who can administer a purification by intellectual means. We observe here that Plato still represents inspiration as defilement, but that he is yet in doubt as to the nature of this defilement. Incidentally it may be remarked, that

we are not entitled to the conclusion that Plato meant these etymologies as a parody just because they come to Socrates by inspiration. Inspiration and intuition acquire an ever growing positive share in Plato's philosophy; besides, these etymologies reflect what he feels to be their essence (see the names of the gods below), though he esteems them less than logically reasoned definitions.

In the *Phaedo* (60E, 61A) the divinity enjoins Socrates in a dream to practise music. If he does so, he will purify himself with respect to the divinity (*ἀφοσιοῦσθαι*), and his conscience will be clean again. In the *Phaedrus*, Socrates has offended Eros and in consequence the higher power charges him to cleanse himself; having undergone this cleansing he has performed his duty towards the divinity. Here we come across a case of moral purification towards a divinity, inspired by a higher power.

The same verb is found in the *Phaedrus*, where the daemonion orders Socrates to cleanse himself, as he has offended Eros. If he does so, he will have performed his duty towards the higher power. Further we find purification of original sins, which is inspired by madness, consequently by a supernatural power. Among the non-intellectual purifications of the soul, that by means of joy ranks most important. In the *Republic*, *Philebus* and *Laws*, the pure joy acquires a positive share in morality, and though the intellect remains the guiding force, its task is no longer to kill the natural feelings of joy, but to ennoble them. There are two species of pure joy, viz. the joy experienced in gathering scientific knowledge and the joy given by certain sense-perceptions. This criterion is not purely aesthetic, ethical motives also play a part. The sense-perceptions must partake of virtue, and this must be judged by the best-educated, not the public at large. Therefore pure joy is directly or indirectly related with the things of the intellect.

Because sense is earlier developed than intellect, Plato has introduced means of purification for the senses, in order thus to bring up mankind to true virtue from its birth. The purification of the soul thus starts with the purification of joyful feelings. There should, however, exist an intimate relation between sensual and intellectual purification, the former being an introduction to the latter. The fact is that virtue at first is founded on the purified

senses, but when the intellect has matured, it should guide and preponderate the senses. The non-intellectual purification is established through music and gymnastics. Both in the Republic and the Laws this finds elaborate treatment.

Music comprehends more than our notion of it, consisting of poetry, song and music. Now the moral purification of it depends on text, melody and rhythm together, which must be harmonious (instrumental music is rejected). In the Republic Plato says that music must give simple beauty, i.e. it must render only one type of beauty in agreement with the aim of the ideal state, where every citizen must be simple, i.e. must specialize in one direction. It is exactly for this reason that drama and epic poetry as well as stage-music are banished, because they imitate many types; in lyricism Doric and Phrygian melodies are allowed. The plastic arts, too, are considered in the same light of simple beauty, though we must guard against assigning the same rank to poets and plastic artists: poets are inspired by the divine, sculptors, however, are but skillful craftsmen. Man's whole surroundings must be simple beauty, wafted to him as on a breath of heaven, then he will assume the right sense of virtue. Plato transfers the Hippocratic theory on to the aesthetic. Music is connected with religion, being part of the dance, and as such an expression of cult. This connection appears also from the contents of music: no immoral deeds of the gods must be mentioned. Gymnastics also, is a means of moral purification in the Republic. Music by itself would lead to enervation. To prevent this, gymnastics is necessary, for together they bring about a balance of the psychic parts. Gymnastics also is simple; this simplicity consists of war-training. Sport does not purify, athletic top achievements are pernicious because they do not observe proper bounds. If music and gymnastics are practised in due measure, they will give rise to harmony in the soul, without any corporal or mental deviations, i.e. without diseases or crimes. So in the Republic medicine and punishment can be dispensed with as means of purification. If music and gymnastics constitute but the initial stage in the Republic, they form the entire education in the Laws. Intellectual virtue is unattainable for the ordinary man, virtue now consists in a serene mood. Music and gymnastics must bring man to this serene mood, hence their important part in the

Laws. From the tenth year they are taught. But that this mood shall be fostered in the children from their birth, nay even before, Plato advises pregnant women to be for ever in this mood; the children must be rocked: the rolling of the sea is excellent for it, as a matter of fact it is the best corporal means of purification after gymnastics! Music and gymnastics make up the choreia, the cult-dance; that this dance is of great importance in the Laws may also be gathered from the fact that it is synonymous with education. Mathematics as an intellectual means of purification need not be considered: it should only be taught in an elementary form and in so far as it serves a practical purpose. In the same way dialectics is absent as a means of purification. The choreia must apply to the full life; therefore the citizens are divided according to age into three choruses, devoted resp. to the Muses, Apollo and Dionysus. That the first two can cultivate the sense of joy and beauty appears from the very name. Dionysus purifies by means of wine. The drinking of wine in the right proportion namely affords joy and can thus dispel peevishness, the opposite of serene mood, which is especially prevalent in older people. Thus this chorus obtains influence on the pure mood, so that they can enthusiastically communicate all the beauty which they possess to their disciples.

Chapter VI. Concerning purity and purification in connection with religion, we must observe first of all, that Plato, in both ideal states, has maintained religion not merely in order to comply with the established order, but rather because religion has exercised a certain influence on his spiritual life. He could not bring himself to accept the existing religion with all its immoral elements without comment. It is his aim to found it on a basis of moral purity. In this process there is a twofold tendency; on the one side religion coincides with philosophy, on the other this is not the case. As to the first tendency we find that Plato comes into conflict with the myths about the gods. The gods, according to him, are not bad, but representatives of pure reason and therefore morally good. Even the name Kronos points to pure reason, being derived from $\kappa\rho\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ = to purify, as Plato suggests. Neither is it fortuitous that the daemons are called $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omicron\iota$, this having the meaning here of 'pure' in the sense of 'beautiful and good'. Hades is invisible ($\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\delta\acute{\eta}\tau\omicron\varsigma$) and is therefore that which really is, whither the soul goes after death. Because he can receive the

soul only when it is cleansed from all matter, he is the greatest philosopher. (Incidentally it may be remarked that these etymologies cannot be meant for fun; they fit perfectly into his theory). Dialectics is the means to lead the soul to these pure gods; in the first place the true philosophers are united with the divinity, philosophy brings purification and deliverance, the philosopher enjoys the purest joy because he escapes from his earthly prison. The soul is judged in the here-after on its intellectual and moral purity. Plato gives the Orphic doctrine of deliverance a philosophic basis, but we should not think with Rohde that philosophy here merges into 'enthousiasmos'. The outward garb indeed has been taken from older theologians, but this proves nothing for the contents. The escape from the world does not become mysticism, it must always be done with insight; the unification with the divinity proceeds as far as possible. Plato introduces as a new and dominant principle, that moral and intellectual purity must form the basis.

In the *Laws*, however, Plato has replaced this intellectual purity by religion. He remains indeed attached to the value of the intellect, but he realizes its limits more and more, and with resignation, guided by his religious feeling, he bases ethics on the purified religion. Man can only converse with the deity if he is pure in soul. The deity accepts sacrifices and prayers only from a pure human being. This purity consists in equanimity, a mood liberated from excessive joy or sorrow; intellectual knowledge no longer forms the basis. This mood is peculiar to the deity.

Man must try to enter into this mood, because it is only then that he can have commerce with the deity, which finds its expression in sacrifices and prayers. Plato denominates this equanimity by the word *ἔλευσις* and, in my opinion, not accidentally. For, when in general there is question of purification after crime, this is done to propitiate the deity, who then again becomes *ἔλευσις*. For this particular mood occurring after a purification Plato wanted a term. In its usual meaning, *ἔλευσις* expresses a temporary mood, occurring after the sinner's purification. For Plato, however, the deity stands for the ideal of moral purity, consisting in a mood. The deity is always in this mood, which cannot be influenced by man, else the moral purity of the deity would be dependent on human actions. Therefore, Plato cannot say that the deity becomes *ἔλευσις* through

the purification of man, but his conception is that man himself must first become ἕλεως through purification; then he possesses the same mood as the deity, who possesses this mood always, and then there may be question of commerce with the deity. Perhaps we might express the connection with purification best by translating „in serene mood”. Music and gymnastics, or in other words: the cult-dance, cultivate this mood in man. Wine too, can reach this goal. Furthermore it is desirable that this sphere should prevail from the very foundation of a city. In this connection Plato obviously alludes to Hippocrates' theory. Some countries influence man's body as well as his soul by the sun's heat and air-currents, other countries by food and water, but best off in this respect is that region where a divine breath is blowing and whose daemons receive the newcomers in their serene mood.

Commerce with the gods consists in sacrifice and prayer. The offerings must be expressive of moral cleanness. Costliness is immaterial; besides, gold and silver betray us into stealing and so into moral corruption of others. Neither must we sacrifice ivory, because it is impure, nor copper and iron, for these are used for war-machinery. Though Plato, in accordance with the then current notions, believes that national defence is necessary and that killing in war does not defile, he is of opinion that weapons should not be sacrificed. In the Republic he says that no spoils taken from Greeks must be offered, because they are obtained by shedding kindred blood and thus defile the temple. For that matter, as a general rule no spoils or war-machinery at all should be offered. In this we must not only see a ritual motive, viz. that everything connected with a corpse defiles, but in the opinion of the present writer Plato introduces this precept, led by his religious feeling: the deity cannot be worshipped by means of that which is procured by killing, or which itself kills. I am inclined to adopt this motive also for the non-offering of ivory.

Also the εὐφημία attending the sacrifice must be an expression of moral purity. Plato thinks the sacrificial music too exciting, in consequence of which it causes moral defilement. Should it prove necessary to perform this sort of music on impure days, it must be left to barbarians, the citizens must on no account be tainted. The priests must be eminently pure of morals and must be descended

from pure families. Plato adopts indeed the conditions which they have to fulfill, from the existing Athenian practice, but where possible he imparts a moral content to these ritual demands, e.g. the priests are not allowed to share in funerals, but they are allowed to attend the obsequies of the morally elevated Euthyns, because then no dirges, but hymns of praise are sung and music and gymnastic games are held. Clearly, this sort of burial has a morally purifying influence and that is why the priest is permitted to partake in it. Further, the priests' task is to bring offerings. Private persons are namely not allowed to sacrifice, because they often do so in a state of dementia, i.e. when they are morally impure. They make a sacrifice then to obtain for instance impunity of a crime, which is most sinful, because in following this course the deity is supposed to be venal. For this reason the priests alone are entitled to sacrifice, for they alone can see to the purity (*ἀγνεία*) of the offerings, i.e. they alone are able to take all the necessary steps to avoid moral transgressions against the gods. The definition of *ἀγνεία* (Def. 414A) agrees with this conception. Moreover, the priests are entrusted with the ritual purification of goods defiled by murder. We must however also establish the negative result, viz. that they cannot administer moral purification, they have no power to absolve of sins. Only very indirectly (viz. through offerings by which they prevent a man from sacrificing in an impure state and thus committing a sin) are they entrusted with the care of our souls. Yet we are not to suppose that religion only requires purity and is for the rest inactive. The whole world in which the citizen of the Laws lives, breathes the serene mood that is pre-eminently divine. Through this vehicle religion has exercised a purifying influence.

There now remains punishment as a means of moral purification. Chapter VII
 In the Republic Plato rejects this means, as music and gymnastics are there deemed sufficient for attaining the desired purity. In the Laws Plato is fully conscious that he is not making laws for gods or their progeny, and therefore he rules that, if other means of purification fail, punishment must be applied. Now the articles of his penal law are not the products of his own invention; he chiefly follows the Attic penal laws. In these is made a distinction between deliberate and accidental crime, which does not tally with the Socratic principle, adopted by Plato, that no one commits

a wrong voluntarily. Plato, to be sure, is willing to maintain this Attic terminology, but first gives an explanation of his own. He draws up various causes through which crime may be committed, in which he is guided by his theoretical division of the soul. A deed is committed either in ignorance, in which case it is involuntary, or from desire. For the latter category he demands punishments which Attic law exacts for deliberate crimes. Between these two species he interposes the deeds committed in passion, thus introducing a distinction which Attic law does not know, and which is undoubtedly an improvement. Plato considers every crime as having been committed involuntarily, crime being the result of a psychic disease that must be cured. So the fact that the criminal receives punishment is for his own benefit. The punishment serves to improve; the severer the disease, the more intensive the cure, i.e. the greater the punishment. We see from this that Plato puts the principle of improvement first. He believes, however, that prevention is better than cure; therefore he prefixes an introduction to every law, in which he exposes why it is better to commit no crimes. By the side of theoretical expositions in these introductions we also find deterrents, aiming at influencing the feelings. Punishment is the extreme means of purification. So, if the principle of improvement comes first with Plato, he does not despise the principle of deterring, because this also makes for improvement, in others too. In theory he rejects the idea of retribution, but practically he resumes it again. His sense of religion, which induced him to maintain religion, likewise led him to maintain the cult of souls. Now, many elements of this cult are met with in the atonement of manslaughter and crime; this cult requires ritual purifications.

Because these are looked upon as expiations to the defeated, Plato re-establishes retribution. In this too, we can observe a contrast between his reason and his feelings, like that which we thought to establish when discussing the killing in war. Thus, in cases of manslaughter where there can be no question of malice aforethought nor even of guilt, Plato is led to demand a ritual purification (i. a. one year's exile) in order thereby to satisfy the cult of souls, according to which in every case of killing, whether deliberate or not, the offender must undergo purification. But as soon as possible Plato gives the sacral purification a content suiting his intellectual conception; the sacral purifi-

cation then passes into a moral purification. As soon as there is a moral aberration, such as passion or desire, perceptible in the offender, the purification, though formally ritual, aims at curing this moral aberration. For instance, the punishments he fixes for passionate crimes are intended to teach the sinner to curb his passion. The deeds done from desire he often considers to be an expression of an incurable morality. Such men therefore must be killed. In this he maintains the rite that the corpse must be buried abroad. It is obvious that the form of the punishment satisfies his religious sense, the content however his intellectual conception. As to the form, he goes the length of restoring sacral purifications as punishments, where Attic penal law has dropped them: e.g. the man who kills his father intentionally must be stoned by the magistrates at a three-cross road, for in this manner they cleanse the defiled community. Also when an animal kills, ritual purifications are necessary. But after all, the criterion for punishment remains the mood in which the deed is done. For example, a man who incites another to murder is just as guilty as the offender. On the other hand, should an irresponsible person commit a crime, no punishment is necessary; in case of killing, only ritual purification is required. Plato also knows some cases where no purification need be accomplished. These are the cases which he ranks with killing in war, where Attic practice did not require purification. They are especially cases of self-defence or similar ones; occasionally they extend to assisting distressed relatives, a remnant of the times of blood-feud. For that matter, we find more such remnants: if the defeated declares before his death that he pardons the offender, the crime is considered as manslaughter.

Finally a few words about purity in the introductions to the Laws. Plato exhorts his citizens to abstain from fornication, as this is impure. Only marital intercourse and spiritual love is pure. When anyone is tempted to commit temple-robbery, he must bear in mind that this is a disease caused by uncleansed crimes of his ancestors. The patient may be purified of this disease by religious means (purifying sacrifices, supplications) as well as by non-religious (intercourse with good people). Further Plato fulminates against the idle use of the names of the gods. Swearing is a sin against *ἀγνεία*, the religious purity, and in addition to this an expression of moral impurity in general (*καθαρότης*).

REGISTER

Apologia	23D	6 n. 4		526C	72 n. 2
[Axiochus]	370C	71 n. 3			73 n. 8
	370D	25 n. 5	Ion	534C	44 n. 2
		25 n. 8		536C	44 n. 2
	371C	12 n. 1	Leges	628D	18 n. 4
	371D	25 n. 6		636D	53 n. 1
		71 n. 4		637A-639E	63 n. 8
Cratylus	396B	67 n. 2		637E	25 n. 5
	396C	69 n. 6		641BC	63 n. 6
	396D	25 n. 6		642A	23 n. 4
	396E	45 n. 4		647A-650B	63 n. 6
	397E-398C	67 n. 4		649A	63 n. 7
	398A	9 n. 6			78 n. 8
		67 n. 5		653A	61 n. 1
	403A-404A	69 n. 1		653AB	53 n. 1
	405A	17 n. 4		653C	63 n. 2
		19 n. 7		653E	62 n. 1
	405AB	91 n. 2		654A	63 n. 3
	426A	24 n. 4		654AB	62 n. 6
Critias	106B	94 n. 10		656CD	51 n. 5
	112A	74 n. 3		658E	51 n. 7
	120A	16 n. 9		664B	63 n. 1
[Definitiones]	414A	9 n. 2		664C	63 n. 4
		87 n. 4			78 n. 5
	415D	3 n. 1		664E	62 n. 1
[Epinomis]	980B	87 n. 7		666A-667B	63 n. 8
	984A	83 n. 3		667C-E	51 n. 4
	989BC	87 n. 2		668E, 669A	51 n. 6
Epistulae	312A	11 n. 2		670A-E	63 n. 5
	331B	116 n. 1		671A-E	63 n. 8
	341C	45 n. 3		672E	62 n. 3
	356E	10 n. 4			62 n. 6
Eutyphro	3A	6 n. 5		673A	62 n. 2
	4C	116 n. 1			62 n. 3
Gorgias	523	72 n. 1		677A	74 n. 3
	523B	67 n. 3		678A	74 n. 3
	525BC	72 n. 2		678D	4 n. 3

710A	61 n. 4	837C	10 n. 7
712B	78 n. 1	838E	103 n. 6
	79 n. 4	840C	103 n. 3
713A-714D	67 n. 3	840D	10 n. 7
714A	94 n. 6		103 n. 4
716C	71 n. 7	845E	12 n. 4
716C-E	76 n. 2	853B	94 n. 5
722C	25 n. 5	853C	94 n. 4
722D	98 n. 2	854BC	100 n. 1
723A	25 n. 5	854D	105 n. 1
731C	78 n. 9	854E	105 n. 6
732E	60 n. 5	860D-864D	95 n. 3
735B-736A	6 n. 1	862C	94 n. 9
736C	78 n. 1	864D	106 n. 2
739	94 n. 3	864E	106 n. 3
747E	79 n. 3	865AB	108 n. 1
752D	116 n. 1	865C	109 n. 2
759C	10 n. 3	865CD	109 n. 1
	84 n. 1	865D-866B	110 n. 1
763D	12 n. 1	865E	98 n. 3
773A	25 n. 5	866CD	111 n. 1
779C	16 n. 5	866D-867C	97 n. 3
782C	10 n. 2	867C	111 n. 4
790C	61 n. 8	867D	111 n. 5
792A	78 n. 4	867E	112 n. 1
792B	78 n. 2	868A	112 n. 2
792CD	61 n. 5		112 n. 3
	76 n. 3	868AB	112 n. 4
792D	77 n. 3	868B	112 n. 5
	79 n. 1	868C-E	113 n. 1
792E	61 n. 6	869A	113 n. 4
	78 n. 1	869C	113 n. 3
	78 n. 3		119 n. 4
793A	25 n. 5	969E	113 n. 5
800D	82 n. 1	870AB	98 n. 3
801A	81 n. 4	870DE	98 n. 3
	87 n. 3	870	115 n. 1
803E	78 n. 6	871A-D	114 n. 1
801AB	55 n. 5	872A	115 n. 2
813C	98 n. 3	872D	101 n. 1
815C	92 n. 4	872E	98 n. 4
817E-820E	62 n. 7	873AB	116 n. 1
822E	103 n. 1	873CD	117 n. 2
831A	108 n. 1	873E	117 n. 4
835E	113 n. 2	874A	116 n. 1

	874BC	119 n. 1			68 n. 3
	875A-D	98 n. 1		99E	44 n. 3
	877D	118 n. 3	[Minos]	319A	76 n. 1
	877E	118 n. 4	Phaedo	58B	120 n. 3
	880E	98 n. 1		60E	48 n. 1
		98 n. 3			116 n. 1
	881A	98 n. 3		61A	48 n. 1
	881B-882A	97 n. 5			116 n. 1
	887B	98 n. 3		61C	26 n. 1
	905D-907D	87 n. 1		62C	26 n. 1
	909D-910D	86 n. 3		64A-65C	26 n. 2
	909E	9 n. 4		65D-67B	26 n. 3
	917B	9 n. 4		66A	25 n. 8
		102 n. 3			27 n. 1
	917C	102 n. 4		67B	25 n. 8
	919A	101 n. 3			27 n. 2
	919C	102 n. 1		67C	27 n. 3
	919E	101 n. 4		67D	28 n. 1
	920A	102 n. 2		68B	28 n. 2
	923A-C	98 n. 3		68BC	29 n. 2
	927AB	98 n. 3		68C	29 n. 3
	931A	83 n. 2		68D	29 n. 4
		113 n. 2		68E, 69A	29 n. 5
	931E	113 n. 2		69AB	30 n. 1
	932B-D	97 n. 5		69A-C	89 n. 1
	933A	90 n. 5		69C	30 n. 2
	933AB	98 n. 3		79D	28 n. 5
	934AB	97 n. 1		80D	28 n. 3
		98 n. 3			69 n. 3
	935AB	82 n. 3		80DE	70 n. 5
		98 n. 3		81A	71 n. 2
	936BC	6 n. 3			89 n. 2
	937C	98 n. 1		81B	70 n. 4
	942C	98 n. 3		81C	25 n. 8
	944BC	98 n. 3			70 n. 6
	947D	84 n. 5		81CD	28 n. 4
		85 n. 2		82C	70 n. 7
	952A	11 n. 1		82D	36 n. 2
	955E, 956A	80 n. 1			70 n. 8
	956A	10 n. 9		83A	36 n. 3
	959AB	85 n. 1		83DE	71 n. 1
Menexenus	241D	21 n. 2		83E	37 n. 1
	245C	21 n. 3		84A	37 n. 2
	245D	21 n. 4		107D	72 n. 4
Meno	81C	9 n. 6		107D-114C	72 n. 1

	108A	72 n. 5		51B-E	50 n. 2
	108B	73 n. 1		51C	50 n. 9
	108C	73 n. 6		52B	24 n. 2
	109B	13 n. 2		52C	24 n. 3
	109B-111C	13 n. 1			25 n. 3
	109D	14 n. 3		52D	25 n. 8
	110C	14 n. 4		52E	23 n. 7
	110E	14 n. 5		52E-53B	3 n. 3
	111B	13 n. 3		53A	5 n. 3
	111D	12 n. 3			25 n. 5
	113A	72 n. 7			25 n. 8
	113D	72 n. 6		53A-C	23 n. 8
	113DE	72 n. 2		53B	25 n. 2
	113E	73 n. 2		55C-57E	40 n. 2
	113E-114B	73 n. 4		55C-59B	38 n. 6
	114C	73 n. 7		58D	35 n. 1
		73 n. 9		59C	25 n. 8
	117B	50 n. 6			34 n. 5
Phaedrus	229B	12 n. 2		60C	25 n. 7
	239C	15 n. 5		61B	25 n. 7
	242B-243A	48 n. 4		63B	25 n. 8
	242C	116 n. 1		65A-67B	49 n. 3
	244C	45 n. 2		66C	50 n. 1
	244E	90 n. 6	Politicus	262D	25 n. 7
	246A	70 n. 1		265E	25 n. 7
	247C-E	33 n. 3		267B	25 n. 7
	247D	25 n. 6		269A-274D	67 n. 3
	250C	15 n. 3		276A	25 n. 7
		92 n. 1		293B	18 n. 4
	254B	10 n. 5		293D	6 n. 2
		34 n. 1			6 n. 8
Philebus	12B	116 n. 1		300D	25 n. 7
	27E	25 n. 7		303D	4 n. 1
	29B	14 n. 5			23 n. 3
		25 n. 8	Respublica	361D	22 n. 2
	30B	14 n. 5		364B-365A	90 n. 1
	31B	25 n. 8		372B	16 n. 6
	32C	25 n. 7		376E-403C	55 n. 7
		25 n. 8		379D	25 n. 5
	34D	49 n. 5		382C	25 n. 5
	50E	25 n. 4		397D	25 n. 5
		25 n. 7		398D	54 n. 7
	51A	50 n. 3			55 n. 3
	51A-53B	49 n. 6		399E	54 n. 2
	51B	24 n. 1		401A	55 n. 1

401CD	57 n. 2		566E	50 n. 7
401E, 402A	53 n. 1			78 n. 3
403C-412B	58 n. 1		567C	6 n. 7
406D	19 n. 2			18 n. 3
410D	25 n. 5		569D	38 n. 3
411D	32 n. 1		571C	38 n. 3
	53 n. 3		571C-572A	33 n. 2
414A	5 n. 2		571E	52 n. 6
	60 n. 1		573A	38 n. 3
416E	60 n. 2		573B	48 n. 3
427B	79 n. 4		574D-575C	38 n. 3
430E	52 n. 6		583A-586E	49 n. 2
460C	21 n. 1		583B	50 n. 5
469A	9 n. 6		585B	31 n. 4
	68 n. 3		586A	50 n. 4
469B-471C	80 n. 3		611B	52 n. 6
477A	25 n. 8		611C	32 n. 5
	31 n. 3		611D	32 n. 4
478D	25 n. 8		614B	72 n. 1
478E	25 n. 1		614B-621C	73 n.10
491D	25 n. 5		615B-D	72 n. 2
496E	38 n. 1		616B	15 n. 4
	50 n. 6		621C	74 n. 1
	78 n. 1	Sophistes	226B-231E	2 n. 1
501A	6 n. 6			38 n. 7
501D	54 n. 8			64 n. 1
503A	5 n. 2		226B	2 n. 2
504E	23 n. 1		226C	2 n. 3
508D	32 n. 2		226D	2 n. 4
509B	39 n. 4		227A	16 n.10
510DE	41 n. 4			18 n. 1
511A-E	40 n. 3			19 n. 3
518DE	45 n. 1			58 n. 3
520D	37 n. 6		227D	2 n. 5
521A	38 n. 2		230DE	39 n. 1
525CD	41 n. 1		231B	2 n. 6
526C-527D	41 n. 2		251D	25 n. 7
527D-530C	41 n. 7		253E	38 n. 4
532A	37 n. 4		254D	25 n. 7
533CD	40 n. 3	Symposium	181C	25 n. 8
534E	37 n. 3		197D	51 n. 2
545A	25 n. 5		206D	51 n. 2
549B	53 n. 4		211B-212C	44 n. 4
562D	25 n. 5		211D	5 n. 4
565E	38 n. 3			25 n. 7

		25 n. 8	66B	12 n. 3
Theaetetus	176B	71 n. 5	69D	35 n. 3
		71 n. 7	69E	69 n. 5
	177A	71 n. 6	72C	18 n. 6
	191C	16 n. 2	72CD	20 n. 1
	194C	16 n. 1	73E	7 n. 1
	194CD	16 n. 3	76B	12 n. 6
	194E	16 n. 4		25 n. 8
	196E	37 n. 3	82D	7 n. 2
Timaeus	22C	74 n. 3	83D	20 n. 2
	22C-E	74 n. 3	84D	19 n. 1
	22D	74 n. 3	85C	12 n. 5
	45B	25 n. 8	86A	18 n. 5
	45BC	7 n. 3	89A	58 n. 3
	45C	14 n. 1		61 n. 9
	51E	69 n. 4	89AB	19 n. 4
	52E	7 n. 4	89B	19 n. 6
	57C	25 n. 5	90A	35 n. 5
	58D	11 n. 1	91E	35 n. 6
		14 n. 2	92B	36 n. 1
	60D	16 n. 8		

STELLINGEN

I

Ten onrechte stelt E. Fehrle (Die kultische Keuschheit im Altertum, R. G. V. V. VI, 1, Pag. 229, 230) de reiniging bij Plato als vorm van ascese voor.

II

Er is bij Plato invloed van Hippocrates en zijn school aan te wijzen.

III

In de zondvloedvoorstellingen bij Plato ontbreekt het ethische motief.

IV

De opvatting van K. J. Beloch (Griechische Geschichte II, 2, pag. 84), dat de tocht van Mardonius in 492 niet tegen Griekenland bedoeld is geweest, behoeft nader bewijs.

V

In Plato, Leges 871D vertale men de woorden ἀναιδείας ἕνεκα door „wegens de onvergefelijkheid”.

VI

De etymologieën in den Cratylus van Plato zijn niet in scherts bedoeld.

VII

Lucianus, de saltatione § 64: ὡς καίτοι μὴ ἐπακούοντα τῶν ἀδομένων — ἡμιέλλην γὰρ τις ὦν ἐτύγχανεν — συνεῖναι ἀπάντων. De lezing van J. J. Hartman (Mnemosyne 1921, pag. 309) ἐπαύοντα in plaats van ἐπακούοντα is onnoodig.

VIII

In Plato, Leges 668A moet men niet met H. Perls (Revue philosophique 1934, pag. 271) λόγος weergeven met „verstand”, maar met „redeneering”.

IX

Arrianus, Anabasis Alexandri, II, 12, 7: καὶ γὰρ ἐκεῖνον (sc. τὸν Ἡφαιστίωνα) εἶναι Ἀλέξανδρον. De meening van E. I. Robson (Loeb classical library, no. 236): „presumably Alexander referred to the etymology of his name” is onwaarschijnlijk.

X

In Vergilius, Aeneis III, 648 vertaalt H. Goelzer ten onrechte „lapidosa corna” door „des cornouilles dures comme des pierres”. Ook de vertaling van W. J. W. Koster „met harden kern” is onjuist.

XI

In Tacitus, Germania 36, 2 is de lezing van F. Walter (Berl. Phil. Wochenschr., col. 1054) „nomine notae superiori” onjuist.

XII

Het is wenschelijk, dat het onderwijs in de Oude Geschiedenis aan het gymnasium gegeven wordt door een classicus, die daartoe door zijn studie voor het doctoraalexamen is voorbereid.

