



De nieuwe Attische comedie als bron voor de kennis der Grieksche religie

<https://hdl.handle.net/1874/346374>

A. qu. 192, 1940

De Nieuwe
Attische Comedie
als bron voor de kennis
der
Grieksche Religie

JAN GUNNING

DE NIEUWE ATTISCHE COMEDIE
ALS BRON VOOR DE KENNIS
DER GRIEKSCHE RELIGIE

STUDIA IN RECHT
RECHTSGESCHIEDENIS
RECHTSPROCEDURE

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0629 7513

Diss Utrecht 1940

DE NIEUWE ATTISCHE COMEDIE
ALS BRON VOOR DE KENNIS
DER GRIEKSCHE RELIGIE

P R O E F S C H R I F T

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT,
OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS
Dr H. R. KRUYT, HOOGLEERAAR IN DE FACUL-
TEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOLGENS
BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT
TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT
DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VER-
DEDIGEN OP VRIJDAG 11 OCTOBER 1940, DES
NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

JAN GUNNING
GEBOREN TE AMSTERDAM

AMSTERDAM - H. J. PARIS - MCMXL

DE NIEUWE ATTISCHE COMEDIE
ALS BRON VOOR DE KENNIS
DER GRIEKSCHE RELIGIE

P R O E F S C H R I F T

aan de Faculteit der Letteren
van de Universiteit van Utrecht
in verband met de toelating
tot de academische graden
van de eerste en tweede klasse
in de Letteren

PROMOTOR

PROF. DR. H. BOLKESTEIN

Utrecht, den 10den April 1911

IAN GUNNING



UNIVERSITEIT VAN UTRECHT

*SANCTISSIMAE MATRIS MEMORIAE
FILIAE CARISSIMAE*

ἡδονὴν ἔχει,
ὅταν τις εὖρη καινὸν ἐνθύμημά τι,
δηλοῦν ἄπασιν· οἱ δ' ἑαυτοῖσιν σοφοὶ
πρῶτον μὲν οὐκ ἔχουσιν τῆς τέχνης κριτὴν

Anaxandridas fr. 54.

Zonder nu bepaald de pretentie te hebben een καινὸν ἐνθύμημα te zijn, biedt zich dit werkje toch in ieder geval aan de kritiek aan, kritiek in de eerste plaats van hen die direct of indirect aan de totstandkoming ervan hebben meegewerkt.

Mijn eerste, uitermate wankel schreden op het glibberig pad der klassieken zijn geleid door mijn Vader, mijn laatste, nauwelijks minder wankel, schreden door mijn promotor, Prof. Dr H. BOLKESTEIN, zonder wiens stimuleerende hulp ik het nooit zoo ver gebracht zou hebben, die mij door woord en daad meermalen over teleurstellingen heeft heengeholpen, en wien ik op deze plaats daarvoor van ganscher harte mijn oprechte dank betuig.

Daartusschen liggen drie jaar aan het Hilversumsch Gymnasium, waarvan vooral de lessen van wijlen Dr G. BLOKHUIS, den rector, onvergetelijk voor mij zijn, en de jaren aan de Utrechtsche Universiteit, waarin ik de lessen mocht volgen van wijlen Prof. Dr W. CALAND, Prof. Dr P. H. DAMSTÉ, Prof. Dr B. J. H. OVINK, Prof. Dr C. W. VOLLGRAFF, Dr G. VAN HOORN, Prof. Dr H. WAGENVOORT.

Hun allen mijn dank voor hetgeen zij mij, ieder op zijn persoonlijke wijze, door hun onderwijs en soms ook door persoonlijke omgang, voor leven en werkkring hebben meegegeven.

INHOUDSOPGAVE

	Blz.
INLEIDING	I
GODSDIENST EN COMEDIE	I
Tweeledig karakter van het onderzoek: <i>a.</i> bepaalde, min of meer onopzettelijk gebruikte woorden en uitdrukkingen; <i>b.</i> plaatsen van opzettelijk religieuzen inhoud.	
ONTWIKKELING DER ATTISCHE COMEDIE	2
Verdeeling in twee of drie - Groote verschillen tusschen Oude en Nieuwe - Eventueele invloed van tragedie - Ook oude comedie religieuze belangstelling - Tweeerlei uitingen: hekeling van excessen en veredeling van bestaande opvattingen - Voorzichtigheid in trekken van conclusies.	
C A P U T I - THEOS	6
Definitie van religie. - Godsvoorstellingen in het algemeen. - Grieksche godsvoorstellingen: Murray, Cornford, Wilamowitz: θεός praedicatief begrip, Kittel.	
THEOS IN DE N. C. als praedicaat van	
I - Abstracta	12
<i>a. Abstracta met betrekking tot den mensch.</i>	
1. Schaamteloosheid; 2. durf; 3. medelijden; 4. vriendendienst; 5. ὁ νόμος 6. karakter.	
<i>b. Algemeene abstracta.</i>	
1. Het juiste oogenblik; 2. de tijd; 3. wat vanzelf gebeurt.	
II - Concreta	19
1. Beddelampje; 2. goud en zilver; 3. wat mij onderhoudt; 4. de wijn.	
III - Personen	23
1. Ouders; 2. een gracieus jongmens; 3. een smarteloos mensch; 4. parasiet.	
<i>Samenvatting.</i> Geen personificatie, misschien geleidelijke veredeling	
	26
<i>Theos als subject.</i> - Veel in spreuken, enkele gedachten. -	
	28
Conclusie	33

	Blz.
CAPUT II – TYCHE	34
Naast θεός in de N. C. voornaamste plaats in godsvoor- stellingen. – Tyche in de opvattingen van Lehrs, Rohde, Allègre, Wendland, Waser, Murray, Nilsson, Wilamowitz. – Samenvatting: Tyche oorspr. succes, wordt in 4e E. toeval.	
TYCHE IN DE N. C.	41
I – Eigenschappen van τύχη	41
Wispelturigheid, domheid, onbeschaafdheid, gevoelloosheid. Conclusies uit deze eigenschappen getrokken: leer een ambacht, steek de handen uit de mouwen.	
II – Tegenstellingen waardoor het begrip τύχη nader begrensd wordt	47
1. Menschelijk vernuft; 2. inzicht; 3. aanleg; 4. aard; 5. vrije verkiezing.	
III – Synoniemen van τύχη	52
1. Geluk en ongeluk. 2. Wat vanzelf gebeurt. 3. Eenige minder belangrijke synoniemen. 4. Daimon. Inl. daimon bij Nilsson, Wilamowitz, Bolkestein.	
Daimon in N. C.	62
<i>Samenvatting en Conclusie</i>	65
τύχη — τυγχάνειν – Drie nuances: goed, slecht, neutraal. Vertaling toeval nergens dwingend. – Geen fatalisme. Geen Tyche-cultus. – τύχη een der woorden voor „de macht” – Geen verval van religiositeit: Het woord τύχη, de Comedie als litterair genre, de Olympische goden.	
CAPUT III – OPZETTELIJKE UITLATINGEN VAN RELIGIEUZE AARD	73
<i>Inleiding</i> ; rol der officieele goden zeer gering; – enkel woord over aanroepingen; – Ziebarth, Wilamowitz, Werres, Pfiffner Blaszczak. – Geen uitheemsche goden; – de eed.	
1 – GEBEDSPARODIEËN	78
2 – HELING VAN EXCESSEN. N. C. keert zich tegen	81
a. figuren:	82
I. Θεοφόρητος. Θεοφορουμένη.	
II. Ἀγύρτης	
III. Δεισιδαίμων.	
b. handelingen, uitingen van geloof of bij- geloof.	91

I. Reinigingen	<i>a.</i> leem, zwavel, water.	
	<i>b.</i> vuur, ajuin, zwavel, asphalt, zeewater.	
	<i>c.</i> helleborus.	
	<i>d.</i> de ui.	
	II. Tooverformules.	96
	III. Voortekengeloof.	98
	IV. Uitheemsche cultus.	100
3 -	POGINGEN TOT VEREDELING VAN BESTAANDE OP-	
	VATTINGEN	104
4 -	VARIA	106
	I. Gedachten over dood en hiernamaals.	
	II. Mythen.	
	III. Eleusis.	
	IV. Orphica.	
ZUSAMMENFASSUNG		113

INLEIDING

Godsdienst en comédie — alwie nog niet is aangegrepen door de gewoonte, om ieder litteratuurggenre der klassieke Oudheid, ongeacht welk, te gebruiken als bron voor welk onderzoek dan ook, zal zich wellicht afvragen, of deze twee wel kunnen samengaan. Al zal de beantwoording van deze vraag voor het heden voor een goed deel afhangen van een ieders persoonlijke opvatting omtrent het wezen dezer beide begrippen, toch zal de moderne mensch over het algemeen van gevoelen zijn, dat de comediedichter, die zich op religieus terrein begeeft, al een zeer fijne geest moet zijn, wil hij niet tot blasphemie vervallen. Hoe sterk in dit opzicht de antieke opvattingen van de onze verschillen, is het eenvoudigst te demonstreeren aan het gebed.

Geen modern dramaturg zal het in zijn hoofd halen, op het tooneel een gebed te parodieeren; ja zelfs het ten tooneele voeren van een volkomen serieus gebed wordt door de meeste menschen van onze tijd als iets stuitends gevoeld. De Grieken daarentegen hebben het gebed in allerlei toonaarden geparodieerd ¹⁾. De houding van den Griek tegenover zijn god is in dezen radicaal anders dan die van den Christen. „Der Grieche redet mit seinem Gott so oder geht mit Göttlichem so um, alsob Gott einen Spass verstünde“ ²⁾.

Dit wijst geenszins op een gebrek aan eerbied, integendeel het kan zeer wel het bewijs zijn — en is dat ook inderdaad vaak — van een zeer vertrouwelijke verhouding tot de godheid. De Griek is zich het werken der goddelijke machten in het dagelijksch leven veel meer bewust geweest dan de moderne mensch. Uit dien hoofde is er dus geen enkel bezwaar de Attische Comedie als godsdienst-historische bron te gebruiken. Overal waar Grieken spreken, mag

1) Zie H. Kleinknecht. Die Gebetsparodie in der Antike. Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. 28 Heft. 1937.

2) Kleinknecht o.c. p. 119, men zie de geheele hoogst belangwekkende passage over Komik und Religiosität p. 118-122.

men bewuste of onbewuste uitingen van religieuze aard verwachten.

Bewust of onbewust, dat duidt het tweeledig karakter aan dat dit onderzoek zal dragen, nl.:

a - een onderzoek naar het gebruik van bepaalde woorden en uitdrukkingen, die ons iets kunnen leeren omtrent de religieuze voorstellingen der Grieken in de vierde eeuw, zonder dat men kan zeggen, dat de dichter de bedoeling heeft gehad een religieus onderwerp aan te snijden. Juist deze onopzettelijke uitlatingen kunnen echter zeer leerzaam zijn, omdat daarin de ware levenshouding van den spreker tot uiting komt, vaak zonder dat hij het zelf merkt. In het volgende is op dit gebied speciaal aandacht besteed aan de woorden θεός en τύχη, die met elkaar een duidelijk beeld blijken te geven van de godsvoorstellingen in de Nieuwe Comedie. Verder vallen hieronder godenaanroepingen, in de vorm van meer of minder gedachteloos gebezigde uitroepen, en toevallige vermeldingen van bepaalde goden.

b - een onderzoek van die plaatsen, waar bewust een religieus onderwerp wordt besproken ¹⁾.

Een onderzoek als bedoeld onder *a* kan van ieder litteratuurgenre in iedere periode worden ingesteld, gegeven dan altijd het bovengenoemde sterk ontwikkelde religieuze bewustzijn der Grieken. Het tweede deel werpt echter eenige problemen op.

Immers, het is niet voldoende te constateeren, dat religie en comedie elkaar niet uitsluiten voor Grieksch gevoel, daar dit ons nog niets zegt omtrent de rol van de godsdienst in de Nieuwe Attische Comedie. Daartoe zal het noodig zijn, de geschiedenis van deze laatste in groote trekken na te gaan. Dit is trouwens niet zoo eenvoudig, daar hieraan diverse strijdvragen vastzitten.

Daar is ten eerste de quaestie van de naam: moet de Attische Comedie verdeeld worden in twee of drie deelen? Voor ons onderwerp is deze vraag niet van belang. Als bronnen voor dit onder-

1) Een scherpe scheidslijn is uitteraard dikwijls moeilijk te trekken; ook een toevallig gebezigd woord kan aanleiding geven tot een redeneering daarover. Sommige plaatsen zullen dan ook meer dan eenmaal behandeld moeten worden.

zoek zijn gebruikt: de in deel II en III van Kocks *Comicorum Atticorum Fragmenta* verzamelde fragmenten, benevens de groo-
tere stukken van Menander in de editie van Jensen ¹⁾. Aan deze
stof is hier de naam Nieuwe Comedie toegekend. Om misvertand
te voorkomen, zij echter uitdrukkelijk opgemerkt, dat dit niet
beteekent een stelling kiezen in de strijdvraag: indeeling in twee
of drie, doch slechts het gemakshalve verkiezen van een kortere
naam boven een langere ²⁾.

Verder is daar de vraag naar de ontwikkelingsgang der Attische
Comedie. Het is reeds de ouden opgevallen, dat er zulke enorme
verschillen zijn tusschen het werk van Aristophanes en dat van
Menander. Inhoud, bouw, handeling, motieven, bijna alles is
anders geworden.

Men heeft hiervoor allerlei verklaringen gevonden. Men rede-
neert dan ³⁾, dat na de Peloponnesische oorlog de uitbundige levens-
vreugde in Athene verdwenen is. Het economisch verval maakt
het steeds meer onmogelijk, het dure koor te bekostigen. Kritiek
op politieke personen neemt, om welke reden dan ook, steeds meer
af, en verdwijnt bij de Macedonische overheersching geheel en al.
Hiermede zijn echter nog niet alle verschillen verklaard. Vanwaar
komt in de Nieuwe Comedie de groote rol van het liefdes- en anagno-
rismosmotief? Toen kwam men op de gedachte, dat hierin wellicht
invloed van de tragedie te bespeuren viel. Inderdaad komen deze
beide motieven speciaal bij Euripides voor. Zoo is men er toe
gekomen, een breuk aan te nemen in de ontwikkeling der Attische
Comedie.

De laatste tijd is echter op deze theorie kritiek gekomen. Aan
de hand van een diepgaande studie der verschillende motieven,
tracht Wehrli ⁴⁾ te bewijzen, dat er wel degelijk continuïteit be-
staat tusschen Oude en Nieuwe Comedie, al ontkent hij de invloed
van de tragedie niet. Maidment ⁵⁾ betwijfelt of de achteruitgang

1) En een enkele maal *Demianczuk Supplementum Comicum*, en eenige
latere papyrusvondsten.

2) Zie over deze quaestie o.a. G. Norwood, *Greek Comedy* p. 37 noot 1.

3) Zie bijv. Norwood o.c. p. 29, 38, A. Körte, *Die griechische Komödie*
p. 68 sqq.

4) F. Wehrli, *Motivstudien zur griechischen Komödie* 1936.

5) K. J. Maidment, *The latter comic chorus*, *Class. Quart.* 29 (1935) p. 1-24.

van de welstand wel zoo'n groote rol gespeeld heeft bij het verdwijnen van het koor.

Hoe dit alles ook zij, het blijft altijd een hachelijke onderneming, van uit de studeerkamer het werk van scheppende kunstenaars te analyseeren. Men vervalt zoo licht tot versnippering en rede-neert dan alles dood. Toegegeven, dat de Grieken zelfs geen woord voor kunst hadden, toegegeven dat speciaal de dichters der Comedie zich hun eigen τέχνη sterk bewust waren ¹⁾, het gaat toch niet aan zich bijv. Menander voor te stellen, als iemand die, alvorens een comedie te gaan dichten, zichzelf afvraagt: „uit wien zal ik nu eens stof voor mijn werk zoeken?” Andere tijden hebben andere behoeften, ook geestelijk, en Griekenland zag in de vierde eeuw vele veranderingen. Maar in alle tijden geldt van den waren dichter: „Ich singe wie der Vogel singt.” Onbewust neemt natuurlijk ieder datgene van zijn voorgangers over wat hij gebruiken kan, en past dit weer aan bij de behoeften van zijn tijd. Door al te zeer te speuren naar invloeden is men echter onbillijk tegenover de tijd die men analyseert ²⁾.

Kortom, op welke wijze dit dan ook geschied mag zijn, de N. C. ontwikkelt zich steeds meer tot een „comedy of manners”, die, werkende met een beperkt aantal motieven en typen, er toch naar streeft menschen ten tooneele te voeren, die handelen en spreken zooals de menschen in het dagelijksch leven. En in die gesprekken heeft ook de religie haar plaats. De dichter kan daarbij zijn personen tweeërlei uitingen in de mond leggen nl. hekeling en opbouwende kritiek. De hekeling zal zich uitteraard voornamelijk richten tegen religieuze excessen als daar zijn orgiastische, uitheemsche diensten, bijgeloof etc., de opbouwende kritiek tegen het eigen-Grieksche, dat in wezen waard is behouden te worden.

Deze beide elementen treffen wij dan ook aan in de N. C. Wil

1) A. Thierfelder, Die Motive der griechischen Komödie im Bewusstsein ihrer Dichter. Hermes 71 (1936) p. 320 sqq.

2) Dit geldt ook voor het speuren naar philosophische invloeden in de N. C. Waarom moet een uitlating die klinkt als die van een bepaalde school, beslist aan invloed van die school worden toegeschreven? Twee menschen kunnen toch wel hetzelfde denken zonder elkaar ook maar te kennen. En dan, hoeveel philosophische wijsheid is tenslotte niets dan gesublimeerde volkswijsheid? En juist deze laatste speelt in de N. C. zoo'n groote rol; men denke slechts aan de op naam van Menander staande Monostichoi.

men naar invloeden vragen, dan valt op te merken, dat het eerste element ook in de Oude Comedie voorkomt. In de Thraittai van Cratinus werd de dienst van de Thracische godin Bendis gehegeld ¹⁾, evenals in de Lemniai van Aristophanes ²⁾, in de Baptaï van Eupolis de verwijfde mannen, die de eveneens Thracische godin Cotytto vereerden ³⁾, en in de Horai van Aristophanes vinden wij de strijd tusschen oude en nieuwe goden, in zijn Aves vs 874 vv. Sabazius en Magna Mater ⁴⁾, Lysistrate 387 vv. Sabazius en Adonis-dienaressen. Uit al deze plaatsen spreekt afkeer of minachting voor het orgiastische en uitheemsche ⁵⁾.

Ten slotte is er dan nog de netelige vraag, welke waarde er, bij de fragmentarische stand van onze overlevering, aan de verschillende uitingen moet gehecht worden. Wanneer de contextus geheel onbekend is, kan men zich kras vergissen in de toon van een bepaalde passage. Een volkomen serieus schijnende uitlating kan bijv. geheel spottend bedoeld zijn. Er zal later gelegenheid zijn hierop terug te komen. In dezen zijn wij nu eenmaal de slaaf der overlevering. Echter zal groote voorzichtigheid in het trekken van conclusies geboden zijn. Eén troost is er: het „lachend de waarheid zeggen” is de N. C. zeker niet vreemd geweest.

Samenvattend krijgen wij dus ongeveer het volgend programma voor deze studie:

- a - Onderzoek van onopzettelijke uitingen van religieuze aard:
- 1 - onderzoek naar het gebruik van bepaalde woorden i.c. θεός en τύχη.
 - 2 - vermeldingen van bepaalde goden en godenaanroepingen.
- b - Onderzoek van opzettelijke uitingen van religieuze aard:
- 1 - gebedsparodieën.
 - 2 - hekeling van excessen.
 - 3 - pogingen tot veredeling van bestaande opvattingen.
 - 4 - varia.

1) cf. Norwood. o.c. p. 133.

2) cf. Kock I, p. 486.

3) Scholiast Juvenal. II, 91.

4) Ook door Strabo X, 471 in één adem als Phrygische diensten genoemd.

5) Op deze verbindingslijn tusschen Oude en Nieuwe Comedie is naar het schijnt nog nooit de aandacht gevestigd.

CAPUT I

THEOS

Een détailstudie, waarbij een bepaald litteratuurgenre gebezigd wordt als bron voor de kennis der Grieksche religie in een bepaalde periode, moet, wil zij niet in de lucht hangen, worden ingeschakeld in het grooter verband van de Grieksche religie in haar geheel, en van religie in het algemeen. Vooraf is het dus wenschelijk, eenige principieele vragen te stellen.

1 - Wat is Religie?

Van de vele definities, die gegeven zijn is één van de meest gecompromeerde, die welke Warde Fowler¹⁾ geeft:

“Religion is the effective desire to be in the right relation to the Power manifesting itself in the Universe”.

Hierin treden twee elementen naar voren:

a - de macht die zich manifesteert (de Godheid)

b - de verhouding van de mensch tot die macht.

Dezelfde elementen vindt men in de definitie van Pfister²⁾, die zegt: „Religion ist das in *Handlungen* oder in *Erzählungen* oder in *künstlerischer Gestaltung* oder in *begrifflicher Reflexion* sich äussernde Verhältnis des Menschen zu einer nach dem *Glauben* des Menschen in irgend-welchen Wirkungen sich kundtuenden oder offenbarenden Kraft oder zu solchen Kräften (d.h. Zur Gottheit)”³⁾.

In deze definitie wordt er de nadruk op gelegd, dat de gods-

1) *Religious Experience of the Roman people* p. 8, waar hij nog drie andere definities citeert.

2) *Die Religion der Griechen und Römer*. Bursian. Bd. 229. 1930 p. 21.

3) Deze definitie is phaenomenologisch zooals Pfister uitdrukkelijk opmerkt. Daarnaast kan men ook een psychologische of psycho-analytische definitie geven, waartegenover de godsdiensthistorici echter in het algemeen afwijzend staan. (Pf. p. 43) en die voor deze détailstudie, welke immers van de texten moet uitgaan, onbruikbaar is.

diensthistorie zich slechts bezig houdt met het *geloof*, volgens hetwelk de macht zich manifesteert, ¹⁾ hetgeen door Warde Fowler als vanzelfsprekend wordt aangenomen. Verder wordt hierin een uitvoerig en voor schematische doeleinden zeer praktisch exposé gegeven van de wijze, waarop de mensch zijn verhouding tot de godheid uit. Aan de andere kant mist men het gevoelselement, de *wensch* van den mensch om in *juiste* verhouding te staan tot de godheid, waaruit al die uitingen voortspruiten. Dit zijn echter slechts nuances; uit beide definities volgt als hoofdprobleem de vraag naar de godsvoorstellingen.

2 - Godsvoorstellingen

De voorstellingen, die men zich in de loop der tijden van de godheid gemaakt heeft zijn talloos. Een logische indeeling is door Pfister ²⁾ geleverd. Hij gaat uit van de meest karakteristieke kenmerken, welke hij vindt in de tegenstellingen: eenheid — veelheid, en persoonlijk wezen- onpersoonlijke krachten. Zoo komt hij tot het volgende schema:

- 1 - Viele unpersönliche Götter (Orendismus)
- 2 - Viele persönliche Götter (Animismus)
- 3 - Ein unpersönlicher Gott (Pantheismus)
- 4 - Ein persönlicher Gott (Monotheismus).

Van deze vier is het zuivere monotheïsme in Griekenland nooit bereikt ³⁾, het Pantheïsme is nooit levende volksreligie geworden ⁴⁾. Het belangrijkste zijn dus de eerste twee, en speciaal de eerste, welke Pfister *Orendismus* noemt, naar het woord „orenda”, dat in de taal der Amerikaansche Irokezen ⁵⁾ hetzelfde aanduidt als

1) Op pag. 106 o.c. wordt dit nog eens uitdrukkelijk uitgesproken: „Denn die Religionswissenschaft, hat es nicht mit Gott selbst zu tun-das ist Sache der Theologie-sondern mit den Gottesvorstellungen, mit dem Glauben an Gott als einem Phänomen.

2) o.c. p. 106.

3) Volgens Pfister zelfs in het Christendom niet p. 123.

4) p. 108. Doch te vinden in filosofisch-religieuze bespiegelingen, waarvan de N. C. wel voorbeelden oplevert, die echter elders behandeld zullen worden.

5) o.c. p. 108.

„mana” in die der Melanesiërs. Het is dezelfde godsvoorstelling, die anderen ¹⁾ „dynamisme” noemen, dus het geloof aan een vage macht of kracht, waarvan het kenmerkende niet is eenige ethische waarde, noch ook enkel — of meervoud, maar uitsluitend, dat zij anders is dan de mensch, opvallend is ²⁾ „het bovennatuurlijke in zekeren zin” ³⁾.

3 - Grieksche godsvoorstellingen

Indien het juist is, dat de godsvoorstelling bij de Grieken zeer lange tijd een orendistische of dynamistische inslag gehad heeft, dan moet dit blijken uit het gebruik ⁴⁾ der woorden, die wij met God of godheid weergeven, waarbij zich in de eerste plaats het woord „Theos” ⁵⁾ als 't ware aan ons opdringt.

Dat de vertaling God (God, Gott, Dieu) voor Theos misleidend kan werken, is reeds ettelijke malen geconstateerd, ook zonder dat men daarbij gebruik maakte van vergelijkingsmateriaal van andere godsdiensten, of zelfs met besliste afwijzing van dit materiaal ⁶⁾.

Murray ⁷⁾ geeft in de loop van een betoog tegen de opvatting van Homerus als primitief (een betoog, dat hij aankondigt als “a rather new and unauthorized view of the development of Greek religion”, p. 23) eenige bewijzen dat de vertaling „God” voor het Grieksche „Theos” in vele gevallen te *stijf*, te *persoonlijk* en te *anthropomorphisch* is.

„Τὸ εὐτυχεῖν, “the fact of success”, is “a God and more than a God”; τὸ γινώσκειν φίλους, “the thrill of recognizing a friend”

1) bijv. van der Leeuw, Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis, p. 20.

2) Van der Leeuw, o.c. p. 16.

3) o.c. p. 108.

4) Of uit de etymologie dier woorden, waaraan Pfister veel aandacht besteedt, die echter niets behoeft te bewijzen voor de betekenis dier woorden in historische tijd. De etymologie van θεός schijnt trouwens nog onzeker te zijn.

5) Andere woorden waarmede in het Grieksch „de godheid” wordt aangeduid, zullen in het volgende caput besproken worden.

6) Wilamowitz, Glaube der Hellenen I p. 10.

7) Five Stages of Greek Religion, p. 27. Eerst verschenen in 1912 onder de titel Four Stages of Greek Religion. cap. 4 in 1925 ingevoegd.

after long absence is a God; wine is a God whose body is poured out in libation to Gods; and in the unwritten law of the human conscience "a great God liveth and groweth not old" ¹⁾.

Een soortgelijke gedachtengang vinden wij bij Cornford ²⁾. Waar deze een verzameling vertalingen uit het Grieksch geeft, legt hij uitteraard vooral de nadruk op de moeilijkheden bij het vertalen van het woord „Theos”. De vertaling „God” wekt bij den modernen mensch onwillekeurig Joodsch-Christelijk-monotheïstische gedachtenassociaties, die het woord „Theos” als zoodanig heelemaal niet behoeft te wekken. Als een soort grootste gemeene deeler stelt Cornford dan de weergave: "something not ourselves" voor. Hier van uitgaande bouwt hij het volgende schema op van het gebruik van het woord „Theos”:

"If "something not ourselves" may be taken as the lowest common measure of the usages of „Theos”, we can arrange its other applications along a scale ascending from the barest abstractions, such as the sudden recognition of a lost kinsman, to the completely anthropomorphic Gods of Homer. Towards the lower end of this scale there were spirits whose whole being consisted in a momentary or occasional function, e.g. the Flychaser, whose only business was to drive the flies away from the sacrifice to Athena at Aliphera. Then there are adjectival spirits, like Victory (Nikê), who is the epithet of a personal Goddess (Athena Nikê), and at the same time is figured in human form with wings. Next there are various kinds of daemons or spirits: vegetation spirits; daemons identified with the souls of an earlier race of mankind; spirits of vengeance (Erinyes); the guardian genius of a race or of an individual; and so forth. Next come the heroes or demigods,

1) (noot van Murray) *Aesch.* Cho. 60; *Eur.* Hel. 560. Bac. 284. *Soph.* O. T. 871. Cf. also:

ἡ φρόνησις ἀγαθὴ θεὸς μέγας. *Soph.* fr. 836, 2 (Nauck)

ὁ πλοῦτος, ἀνθρωπίσκε, τοῖς σοφοῖς θεός. *Eur.* Cycl. 316.

ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἐκάστῳ θεός. *Euriphr.* 1018.

φθόνος κάκιστος κάδικώτατος θεός. *Hippothoön* fr. 2.

A certain moment of time: ἀρχὴ καὶ θεός ἐν ἀνθρώποις ἰδρυμένη σῶζει πάντα *Pl. Leg.* 775 E.

τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἔστιν Ἀφροδίτη βροτοῖς *Eur.* Tro. 989.

ἦλθεν δὲ δαῖς θάλεια πρεσβίστη θεῶν. *Soph.* fr. 548.

2) *Greek Religious Thought.* 1923. p. XI v.

men of divine parentage on one side or deified for their extraordinary excellence. Finally the Olympian Family of Zeus, though rigidly distinguished from man by immortality and superhuman powers, are otherwise endowed with every attribute and passion of the mortal nature."

Inmiddels had reeds in 1913 Wilamowitz ¹⁾ de zeer verhelderend werkende opmerking gemaakt, dat θεός oorspronkelijk een praedicatief begrip is. Na een korte inleiding, waarin hij betoogt dat re. het bij historisch belangrijke godsdiensten niet aankomt op de oorspronkelijke toestanden, maar op hetgeen zich daaruit ontwikkeld heeft, en 2e. wij van de toestanden in Griekenland weinig weten, daar het contact tusschen Minoisch-Myceensche en Helleensche cultuur verbroken is, gaat hij als volgt verder:

„Dasz Gott ²⁾ von Anfang kein Subjekts- sondern ein Praedicatsbegriff ist lässt sich selbst noch aus späterem griechischen Sprachgebrauche belegen. So musz man sich denn hüten, von diesem Gotte selbst zu prädicieren, vollends gar etwas moralisches. Die Sprache hilft auch hier am besten, indem sie synonym mit dem Prädikate der Göttlichkeit nicht selten „das Stärkere“ (τὸ κρείττον) sagt. Überall, wo dem primitieven Menschen etwas sinnlich nicht Faszbares entgegentritt, eine Ursache von ihm vermutet wird, eine Kraft sich ihm betätigt, prädicirt er die als Gott.

So tut er es dem Elemente gegenüber, der Quelle, dem Meere, der Sonne, dem Sturme, dem Tau und dem Blitze. Denn alle diese Dinge sieht er wirken, zunächst auf ihn selbst, und das geheimnisvoll in ihnen Lebende und Wirkende erscheint ihm begabt mit Leben und Bewusstsein, einfach weil er sich die Dinge denkt nach dem, was ihm zunächst liegt, nach sich selbst. Insoweit etwas lebt und zu Schaden oder zu Nützen ihm selber sich betätigt ist es mit einer Seele begabt, analog der, die er in sich als das Lebende und Wirkende von dem Leibe unterscheidet. So ist dies Göttliche unbegrenzt und unbestimmar in der Zahl (ἄπειρον), aber zunächst ein jedes in dem begrenzt, was als sein Träger erscheint, wie die Seele in Mensch oder Tier. Diese Seele ist eben auch von vornherein etwas, das als Prädikat Gott verdient".

1) Geschichte der gr. Religion. Reden und Vorträge p. 171.

2) Beter: „θεός“; er wordt hier immers alleen van de godsvoorstelling bij de Grieken gesproken.

Nog tweemaal heeft Wilamowitz deze gedachte herhaald, éénmaal zeer terloops in zijn boek Platon ¹⁾ en uitvoeriger in zijn Glaube der Hellenen ²⁾. Het betoog heeft weer dezelfde strekking als in Reden und Vorträge. Voor ons onderwerp is slechts de volgende passage van belang: ³⁾

„Der Wortgebrauch bestätigt, dasz θεός ein Prädikatsbegriff war. Hesiodus, Erga 764, hat die Macht der φήμη geschildert, des Geredes und Gerüchtes der Gesellschaft über eins ihre Mitglieder und fügt abschliessend hinzu: θεός νύ τις ἐστι καὶ αὐτή. Damit stellt er sie als einen neuen Gott zu den vielen seiner Theogonie, Hunger und Alter, Hader und Schmerzen, Schlaf und Tod usw. Um die doppelte Eris, von der seine Erga, ausgehen steht es nicht anders. Er redet so, weil er in ἔρις und φήμη eine wirkende Kraft anerkennt, stärker als der Mensch, der daher dafür sorgen wird, dasz ihm die φήμη günstig wird; er hätte das auch so ausdrücken können wie bei der ἔρις, dasz man sich an die gute φήμη halten vor der bösen hüten sollte. Aischylos Choeph. 60 „das εὐτυχεῖν ist den Menschen Gott und mehr als Gott“. Im Sinne des Dichters ist das ein falscher Glaube. Sophokles Oed. 872 sagt von den νόμοι ἄγραφοι, dem ewigen Sittengesetze, um seine unbedingte Verbindlichkeit zu bezeichnen μέγας ἐν τούτοις θεός. Bei Euripides sagt Helene 560, als sie ihren Gatten erkennt, überwältigt von der freudigen Überraschung ὦ θεοί θεός γὰρ καὶ τὸ γινώσκειν φίλους. Prädiziert wird immer eine dem Menschen überlegene Macht τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός so formuliert es Menander. Das Göttliche ist das κρείττον uns gegenüber. κρείττονες heissen die Götter oft.“

Dat deze gedachte van Wilamowitz ⁴⁾ steeds meer begint door

1) Dl. I, p. 345.

2) Dl. I, p. 17 vv.

3) p. 18.

4) De opmerking van Pfister o.c. p. 106: dat deze gedachte reeds door Charles des Brosses, Du culte des dieux fétiches (1760) uitgesproken is, wordt door de lectuur van dit werk niet bevestigd. Wschl. heeft Pfister de volgende passage op het oog (p. 200): „On peut dire en général que dans le langage vulgaire du commun Paganisme, le mot *Dieu* ne signifioit autre chose qu'un être ayant pouvoir sur la nature humaine, soit qu'on crût qu'il avoit toujours été tel, ou que l'on s'imaginât qu'il avoit acquis ce degré d'autorité. Ce n'est point, selon les idolâtres, une nécessité pour

te dringen, blijkt uit het feit dat het artikel „Theos” in Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament ook hiervan uitgaat. Veel nieuws biedt dit artikel in het klassieke deel niet. Interessant is slechts de plaats waar de Grieksche godsvoorstelling geconfronteerd wordt met de Christelijke; wanneer de christen zegt: θεός ἀγάπη ἐστίν, zegt de Griek: ἀγάπη θεός ἐστίν. Samenvattend zou men als volgt kunnen formuleeren: overal waar zich aan den Griek een macht openbaart, die hij voelt als door hem zelf niet te beheerschen, zegt hij: dat is θεός. Wij zullen thans nagaan van welke begrippen in de N. C. gepraediceerd wordt dat zij „Theos” zijn.

THEOS IN DE NIEUWE COMEDIE

De begrippen, die in de N. C. het praedicaat „Theos” ontvangen, kunnen onder drie hoofden worden samengebracht:

- 1) Abstracta.
- 2) Concreta.
- 3) Personen.

I - ABSTRACTA

Deze kunnen, zeer globaal, in twee groepen verdeeld worden.

- a* - *Abstracta*, die betrekking hebben op den mensch, zijn aanleg en aandoeningen, nl. schaamteloosheid, brutaliteit, medelijden, vriendendienst, geest of geweten (νοῦς), karakter.
- b* - *Algemeene abstracta*, nl. de tijd, het oogenblik, het-vanzelf-gebeurende (τὸ αὐτόματον).

1 - *Schaamteloosheid* (ἀναίδεια)

Uit het hier te bespreken fragment van Menander (fr. 357 K. III, p. 74) stamt het reeds door Wilamowitz geciteerde vers:

τὸ κρατοῦν γὰρ πᾶν νομίζεται θεός

dat als motto boven dit heele caput zou kunnen staan. Al wat

être Dieu que d'avoir toujours été, ni que d'être d'une nature indépendante: en un mot ils n'ont là-dessus aucun principe clair, ni aucun raisonnement conséquent dont on puisse tirer de conclusion satisfaisante". Men ziet het, zeer geavanceerde theorieën (het begrip fétichisme is een uitvinding van den schrijver) maar dat theos praedicaatsbegrip is, staat er toch niet expressis verbis.

macht heeft wordt als „Theos” beschouwd, of die macht zich aan den mensch openbaart als goed of kwaad, enkel- of meervoud, doet niets ter zake, als er zich maar een macht, hoe dan ook, openbaart is die „Theos”.

De contextus van dit vers is overigens ook zeer interessant. Het volledige fragment luidt als volgt:

„O schaamteloosheid, grootste der Godinnen! . . . als men U tenminste een Godin (Theos) mag noemen. Maar ja, dat mag wel — want al wat macht heeft wordt voor „Theos” gehouden”¹⁾.

Het merkwaardige van dit fragment is de aarzeling van den spreker. Hoewel over de contextus niets bekend is, kan men zich gemakkelijk voorstellen, dat de situatie ongeveer zóó is geweest, dat aan den spreker zoo juist een sterk staaltje van onbeschaamdheid is verteld, of dat hij daarvan de bewijzen gezien heeft. Daarop barst hij los in verontwaardiging of bewondering, dat is niet uit te maken: O schaamteloosheid, grootste der „Theoi”. Maar dan schrikt hij blijkbaar van zijn eigen woorden; mag men Anaideia wel „Theos” noemen? Maar de rechtvaardiging is spoedig gevonden: al wat macht heeft, dus ook een dergelijke, alle perken te buiten gaande, onbeschaamdheid, is „Theos”.

Deze argumentatie is temeer opvallend omdat er in Athene een godin Anaideia bestond²⁾; het voor de hand liggende argument zou dus geweest zijn: men mag Anaideia „theos” noemen, want ze heeft zelfs een heiligdom³⁾. Ook had de spreker zich kunnen

1)

ὦ μεγίστη τῶν θεῶν

νῦν οὐσ' ἀναίδει. εἰ θεὸν καλεῖν σε δεῖ.

δεῖ δέ· τὸ κρατοῦν γάρ πᾶν νομίζεται θεός.

De codd. lezen in vs. 3. νῦν. De conjectuur πᾶν van Cobet wordt echter algemeen aanvaard. Deze berust op een opmerking bij Artemidorus Onirocr. II 36 en 69: dat het een oud gezegde is: τὸ κρατοῦν δύναμιν ἔχει θεοῦ. Merkwaardig is daarbij juist de variant. In de tijd van Artimidorus is blijkbaar het praedicatief gebruik van „Theos” uit de taal verdwenen. Hij zegt niet meer: „Al wat macht heeft is „Theos”, maar: heeft de macht van „Theos”.

2) Istrus bij Suidas s.v. θεός p. 1146, 6B.

3) Volgens de overlevering reeds gesticht ten tijde van Cylo: Cicero. legg. II. 11. 28. die dit „vitiosum” vindt van de Atheners, evenals Xenophon

beroepen op het spreekwoord: θεὸς ἢ Ἀναίδεια¹⁾. Hij doet echter niets van dit alles, doch beroept zich op de algemeene verklaring van „theos”: „al wat macht heeft . . .”.

Dit mag dus wel als doorslaand bewijs beschouwd worden dat hier geen sprake is van een „personificatie” van Anaideia.

Sterker nog, men zou haast zeggen dat de spreker daar bezwaar tegen heeft. Het *spraakgebruik* geeft hem nog de verklaring aan de hand, „al wat macht heeft”. Zijn *gevoel* komt hier reeds in opstand: zoiets immoreels als „onbeschaamdheid” mag men toch niet „theos” noemen, om niet te spreken van als „godheid” vereeren.

Er zal later nog gelegenheid zijn op deze quaestie nader in te gaan.

2 - *Durf* (Τόλμα)

Er is geen zichtbaarder macht dan durf²⁾.

3 - *Medelijden* (Ἔλεος)

Bij Timocles lezen wij het volgende fragment³⁾:

die hun de Spartanen ten voorbeeld stelt, welke: θεῶν οὐ τὴν Ἀναίδειαν ἀλλὰ τὴν Ἀιδῶ νομίζουσιν. Symp. 8. 35.

Het gebruik van de vrl. vorm θεῶν wijst m.i. duidelijk op personificatie zoodat wij mogen aannemen dat Xenophon beslist polemiseert tegen de cultus van Anaideia. Overigens was er ook in Athene een altaar van Aidos (Pausan. I, 17. 1.) wellicht uit iets latere tijd, doch waarschijnlijk niet veel, daar reeds Demosthenes (in Aristogit. 25. 35.) zegt dat „alle menschen altaren hebben voor Dike, Eunomia en Aidos”. De door Theophrastus bij Zenobius IV, 31. vermelde „altaren” voor Anaideia en Hybris, zijn wschl. de twee stenen op de Areopagus waarop aanklager en aangeklaagde stonden. Pausan. I, 28. 5. Zie voor dit alles Gruppe. p. 1079⁵. Roscher V, 2128 s.v. Personifikation.

1) Welk spreekwoord volgens Suidas l.c. betrekking heeft op de menschen, die voordeel hebben van hun onbeschaamdheid: ἐπὶ τῶν δι' ἀναίσχυντίαν ὠφελουμένων waarschijnlijk slechts een bewijs dat Suidas het praedicatief gebruik van „theos” niet meer kende. Voor hem is „theos” een godheid, een ethisch goed begrip. Verbluffend utilistisch is dan de verklaring: ook onbeschaamdheid kan nog wel eens goede resultaten hebben.

2) Men. fr. 793. Als personificatie vinden wij Tolma eerst vermeld Appian. Pun. 21. wanneer Scipio aan haar offert.

3) fr. 31. K. II, p. 464.

τοῖς μὲν τεθνεώσιν ἔλεος ἐπιεικῆς θεός,
τοῖς ζῶσι δ' ἕτερον ἀνοσιώτατος φθόνος.

De vertaling van het eerste vers moet waarschijnlijk luiden: Tegenover de dooden is medelijden een passende god ¹⁾. Theoretisch zou het ook kunnen beteekenen: „voor de dooden, etc. Dit geeft echter ten eerste weinig zin, en bovendien heeft Stobaeus het toch ook blijkbaar zoo opgevat dat hier sprake is van medelijden met de dooden, gezien het feit dat hij de regels heeft opgenomen in het caput (Floril. 125): „dat men zich niet onheusch moet gedragen jegens dooden” ²⁾.

Het tweede vers is ongetwijfeld corrupt en een alleszins bevredigende emendatie is nog niet gegeven ³⁾. Het meest voor de hand liggend is de veronderstelling, dat bedoeld wordt: medelijden met dooden is een gepast gevoelen, medelijden met levenden is een belediging. Er is echter nog een mogelijkheid, die het aantrekkelijke heeft dat dan ook de nijd „theos” genoemd wordt ⁴⁾ n.l.: tegenover de dooden is medelijden een gepaste god, tegenover de levenden is er een andere god, die volkomen ongepast is, n.l. de nijd. In dat geval zou in het voorafgaande over deze beide begrippen gesproken moeten zijn. Met zekerheid valt hier niets te zeggen.

Medelijden met dooden is dus „theos”. Het spontaan opwellende gevoel wordt ervaren als iets dat van buitenaf den mensch wordt ingegeven en een zekere macht over hem doet gelden. Hoewel er in Athene een altaar van Eleos stond ⁵⁾ is er geen reden hier aan een personificatie te denken ⁶⁾.

1) In de vertalingen is het woord „god” gehandhaafd, om het woord „theos” niet voortdurend onvertaald te laten. Men trekke hieruit echter geen enkele conclusie.

2) ὅτι οὐ χρὴ παροινεῖν εἰς τοὺς τετελευτηκότας.

3) ἕτερον] ἑφεδρος Mein. ed. min. XIX ἔργων Herwerd. Mmem. nov. VI 76, conl. Menandr. 521. 9. Men. ἕτερος cl. Haupt. Opusc. III, 608. ἐχθρὸς ἀνοσιώτατος Kock.

4) φθόνος wordt θεός genoemd door Hippothoön fr. 2 N². p. 827. φθόνος κάκιστος κ' ἀδικώτατος θεός.

5) c.f. Bolkestein. Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, p. 113 en noot 10. Roscher s.v. Personifikationen V, 2133.

6) P.W. s.v. Eleos (Waser) „das Mitleid personifiziert Timocles”, waarschijnlijk misleid door het woord „theos”.

4 - *Vriendendienst*

„Om welke andere reden, bij de goden, zou men bidden om rijk te zijn en goed voorzien van bezittingen dan om in staat te zijn zijn vrienden te helpen en de vrucht van charis, de zoetste der goden, te zaaien" 1). Het geven aan vrienden, de vriendendienst, is „theos" 2).

5 - δ νοῦς

Tot driemaal toe noemt Menander de νοῦς „theos".

1 de νοῦς is in ieder van ons „theos" 3)

2 de νοῦς is naar het schijnt voor rechtschapen lieden altijd „theos" 4)

3 Alles is, als men juist redeneert, een heiligdom, want νοῦς is de godheid die spraken zal 5).

De eerste moeilijkheid is: hoe moet νοῦς in deze fragmenten vertaald worden? Cicero vertaalt het met animus 6). Julianus p. 68. D. noemt het in een adem met φρονήσις. Theophilus (ad Autol. 2. 4. p. 54) geeft als variant: „theos" is, naar men zegt, alleen ieders *geweten* (συνείδησις), een beteekenis die νοῦς ook kan hebben.

In ons eerste voorbeeld moet de vertaling uitteraard neutraal zijn: geest, denkvermogen. In het tweede is, vooral door de toevoeging: voor de χρηστοί, de vertaling „geweten" wel aantrekkelijk. In ieder geval blijkt uit de toevoeging, dat „theos" op deze plaats beslist beteekent: macht ten goede.

1) Antiphanes, fr. 228. K. II, p. 111.

τοῦ δ' ἂν τις ἄλλου πρὸς θεῶν, τίνος εἴνεκα
εὔξαιτο πλουτεῖν εὐπορεῖν τε χρημάτων,
ἢ τοῦ δύνασθαι παραβοηθεῖν τοῖς φίλοις
σπεῖρειν τε καρπὸν χάριτος ἡδίστης θεῶν;

2) Over het algemeen Grieksch ideaal van wederzijdsche hulpvaardigheid c.f. Bolkestein o.c. p. 115.

3) Fr. 762 K. III, p. 214. δ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστω θεός.

4) Fr. 11. K. III, p. 6. θεός ἐστὶ τοῖς χρηστοῖς ἀεὶ, δ νοῦς γάρ.

5) Fr. 70. παντ' ἐστὶ τῷ καλῷ λόγῳ ἱερόν· δ νοῦς γάρ ἐστὶν δ λαλήσων θεός.

6) Tusc. I. 26. 65. ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides audet dicere, deus est. Fr. 762 is nl. ook overgeleverd op naam van Euripides, zie Nauck fr. 1018, die nog ettelijke voorbeelden van deze gedachte geeft.

Op fr. 70 teekent Kock aan: „recte Benth. si rectam rationem sequimur ubique templum et oraculum est: mens enim cuiusque est deus ille oracula daturus quem frustra alibi quaesiveris”. Indien dit juist is — wat ik aanneem — dan beteekent θεός hier toch wel iets definitiever: een godheid die orakels zal geven ¹⁾).

6 - Karakter, aanleg

Het is wederom Menander, die de aanleg „theos” noemt, en wel in een beroemde passage (Epitrepontes 650 vv.) waarvan hier de vertaling moge volgen, temeer daar er nog vaker aanleiding zal zijn deze scène te noemen.

De situatie is als volgt:

Smicrines komt bij het huis van zijn schoonzoon, vast besloten zijn dochter, met bruidschat compleet, weer mee terug te nemen, zoo niet goedschiks dan kwaadschiks. De slaaf Onesimus houdt hem (door het raam?) voor den gek.

644 O. „Wie klopt daar? O het is die lastpost Smicrines, die bruidschat en dochter komt halen”.

S. „Inderdaad, ik ben het, driemaal vervloekte schavuit”.

O. „Ongetwijfeld!, metterdaad! Deze haast wijst wel op een weloverlegd en verstandig mensch. En de roofzucht . . . bij Heracles, ongelooflijk”.

S. „Bij goden en daemonen . . .”.

650 O. „Meen je dat de goden zooveel tijd hebben, dat zij dagelijks aan ieder goed en kwaad toedeelen, Smicrines?”

S. „Waar heb je het nu over?”

O. „Ik zal het je duidelijk uitleggen. Er zijn, in totaal, laten wij zeggen duizend steden. In ieder daarvan wonen dertigduizend menschen. Denk je dat de goden al die menschen, ieder persoonlijk en afzonderlijk, ruïneeren of behouden?”

655 S. „Wat? Dan zouden ze volgens jou wel een leven vol last hebben”.

O. „Bekommeren de goden zich dan niet om ons” zul je zeggen.

1) Θεός wordt de νοῦς ook genoemd door Euripides, fr. 1018 N²

ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἑκάστῳ θεός.

Bij Sophocles fr. 836,2 (N²) heet ἡ φρόνησις: θεός μέγας.

Onder de verzen, die blijkens de papyrus-vondsten als schrijfvorbeelden op school dienst deden, luidt er een ὁ νοῦς ἐν ἡμῖν μαντικώτατος θεός. Ziebarth, Aus der antiken Schule, p. 18.

- Zij hebben aan een ieder van ons het karakter meegegeven als garnizoenscommandant.
- 660 Als steeds aanwezig waker stort hij ons in het verderf als wij hem verkeerd gebruiken, en een ander behoudt hij weer. Deze is voor ons „godheid” en voor ieder de oorzaak van geluk of ongeluk. Stem dezen gunstig door niets onredelijks te doen of onverstandigs, opdat het je goed gaat.
- 665 S. „Doet mijn karakter nu iets doms, jou leelijke tempelschender?”
- O. „Het maak je kapot”.
- S. „Bij alle brutaliteit . . .”.
- O. „Vind je het dan iets goeds, z'n dochter weg te halen van haar man, Smicrines?”
- S. „Wie zegt dat het goed is? Het is in de gegeven omstandigheden nu eenmaal noodzakelijk”.
- 670 O. „Zie je wel? Deze man redeneert zoo, dat het kwade noodzakelijk is. Iemand anders stort hem in het verderf, maar niet zijn karakter. Maar nu hebben de omstandigheden ¹⁾ je gered, terwijl je al op weg was iets slechts te doen. Laat ik je er niet weer op betrappen dat je zoo overhaast handelt. e.q.s.

Des menschen aanleg is de macht die zijn leven bestuurt, die is dus „theos” ²⁾.

b - Algemeene Abstracta

1 - het juiste oogenblik (ὁ καιρός).

„Terecht hebt gij Menander, het juiste oogenblik „theos” genoemd” ³⁾.

1) τὸ αὐτόματον. Zie volgend caput en hieronder.

2) A. Marpurgo. Studi di Filologia Classica. III. p. 5-8 ontdekt in deze passage een mengsel van de volgende philosophische systemen: Epicurus, Heraclitus, ps. Epicharmus en de Stoa. Opvallend is het schuldbesef dat door Menander gepredikt wordt. Tegenover de redeneering van Smicrines die sterk doet denken aan de verontschuldigen van Agamemnon (Ilias XIX 86-145) plaatst Onesimus (in dezen ongetwijfeld de spreektrumpet van Menander zelf) de persoonlijke verantwoordelijkheid. Doch zie Wilamowitz, Menander. Schiedsgericht p. III v.

3) Men. fr. 933. K. III, p. 242.

εὔ γε λέγων τὸν καιρὸν ἔφησθε θεόν, εὔ γε, Μένανδρε.

2 - de tijd

„Niets is moeilijker tevreden te stellen dan de tijd. Nooit be-
haagt hetzelfde aan dezen god ¹⁾).

3 - *Wat vanzelf gebeurt, het toeval* (τὸ αὐτόματον)

„Het toeval is naar het schijnt, in zekere zin „theos” en redt
vele onzichtbare(?) ²⁾ dingen ³⁾).

II - CONCRETA:

De in de N. C. gegeven voorbeelden hiervan zijn dermate hetero-
geen dat een onderverdeling niet te geven is.

Het opvallendste voorbeeld is misschien wel het volgende:

I - *Beddelampje*

O geliefd bed! Bakchis hield U voor een god, gelukkige lamp ⁴⁾.
Plutarchus citeert deze woorden als bewijs dat verliefde menschen
de gewoonte hebben zelfs tegen levenlooze voorwerpen te praten
over de geliefde. Hier wordt dus het bed aangesproken, en het
lampje, de stille getuige van liefdegeneugten, wordt zelfs „theos”
genoemd ⁵⁾).

1) Nicostr. fr. 31. K. II, p. 228.

οὐκ ἔστι δυσαρρεστότερον οὐδὲ ἐν χρόνῳ,
οὐδέποτ' ἀρέσκει ταῦτά τούτῳ τῷ θεῷ.

2) text wschl. corrupt.

3) Men. fr. 291. K. III, p. 82,

ταυτόματόν ἐστιν ὡς ἔοικέ που θεός,
σφῶζει τε πολλὰ τῶν ἀοράτων πραγμάτων.

Zie ook noot bij Kock.

Palladas. Alex. Anth. Pal. 10. 52. gaat na het pag. 18 noot 3, geciteerde vers
verder: πολλάκι γὰρ τοῦ σφόδρα μεριμνηθέντος ἄμεινον π ρ ο σ -
π ε σ ὀ ν εὐκ α ἰ ρ ω ς εὐρέ τι τ α ὐ τ ὀ μ α τ ο ν .

Over de verbinding der drie gespatieerde begrippen met τύχη, zie volgend
caput.

4) Adesp. fr. 151. K. III, p. 438.

ὦ φιλτάτη κλίνη. Βακχίς θεόν σ' ἐνόμισε, εὐδαιμον λύχνη.

5) Te vergelijken hiermee is Soph. fr. 548 (N²).

ἦλθεν δὲ δαίς θάλεια πρεσβίστη θεῶν.

2 - *Goud en Zilver*

Nauwelijks minder materialistisch is het volgende: 1)

„Epicharmus zegt wel dat de goden winden, water, aarde, zon, vuur en sterren zijn, maar ik ben tot de overtuiging gekomen, dat zilver en goud voor ons nuttige goden zijn. Geef deze dus een plaats in uw huis en bidt tot hen. Wat wilt gij? Alles zult gij krijgen: land, huizen, dienaren, zilveren vaatwerk, vrienden, (gunstig gezinde) rechters en getuigen. Geef slechts, want gij zult de goden zelf als dienaren hebben”.
Goud en zilver, de macht waarvoor alles in deze wereld te koop is, is „theos” 2).

3 - *Wat Mij Onderhoudt*

„Wees gegroet dierbaar land, nu ik U na lange tijd weer terug zie. Ik doe dat nl. niet met het geheele land, maar alleen als ik mijn eigen grond aanschouw. Want wat mij voedt beschouw ik als „theos” 3).

Daar het fragment uit de *‘Αλιεύς* 4) stamt, ligt de veronderstelling voor de hand, dat hier een thuiskomend visscher spreekt. Vermakelijk is de nauwkeurige restrictie: niet het heele land, neen, het eigen akkertje, eigen huis en hof, waar hij voor werkt en dat hem onderhoudt, dat is voor hem „theos”.

1) Menander fr. 537. K. III, p. 160.

ὁ μὲν Επίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας,
ἐγὼ δ' ὑπέλαβον χρησίμους εἶναι θεοὺς
τὰργύριον ἡμῖν καὶ τὸ χρυσίον.
ἰδρυσάμενος τούτους γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν
εὔξα· τί βούλει; πάντα σοι γενήσεται,
ἀγρός, οἰκία, θεράποντες, ἀργυρώματα,
φίλοι, δικασταί, μάρτυρες. μόνον δίδου.
αὐτοὺς γὰρ ἔξεις τοὺς θεοὺς ὑπηρέτας.

2) Bij Euripides (*Cyclops* 316) heet ὁ πλοῦτος τοῖς σόφοις θεός.

3) Men. fr. 13. K. III, p. 7.

χαῖρ', ὦ φίλη γῆ, διὰ χρόνου πολλοῦ σ' ἰδὼν
ἀσπάζομαι· τουτί γὰρ οὐ πᾶσαν ποιῶ
τῆν γῆν, ὅταν δε τοῦμόν ἐσίδω χωρίον·
τὸ γὰρ τρέφον με τοῦι' ἐγὼ κρίνω θεόν.

Zie ook Schenkl, *Zu den Bruchstücken des Menandros Wiener Studien* 20 (1898) 161—168.

4) Bij Stobaeus *Adelphoe*, doch cf. noot Kock.

Ter vergelijking wil ik een ander fragment van Menander (fr. 349) noemen, dat de hier uitgesproken gedachte alleraardigst illustreert.

„Dierbare moeder aarde, wat zijt gij voor die het hart op de goede plaats hebben, een eerwaardig en kostbaar bezit. Eigenlijk moest ieder die een vaderlijk stuk land geerfd heeft, maar het verbrast heeft, voortdurend varen en geen aarde meer betreden ¹⁾, opdat hij zoo zou bemerken hoe kostelijk het goed is dat hij had, maar niet gespaard heeft ²⁾”.

Zooals men ziet is de gedachte volkomen dezelfde. Het eigen stukje grond is een van de allerkostbaarste bezittingen, die een mensch kan hebben. Het wordt weliswaar in het laatste fragment niet „theos” genoemd, maar het wordt toegesproken met een officieele godenaanroeping.

Het eigen stukje grond, dat mij onderhoudt is „theos”.

4 - De Wijn

„Giet een beker vol en omhul den god met het sterfelijke” ³⁾.

Wellicht moet hier slechts gesproken worden van metonymie, en is θεός op te vatten als Dionysus, een tamelijk gewone aanduiding van wijn.

De volgende twee voorbeelden worden onder een zeker voorbehoud opgenomen, aangezien zij een dermate ongewoon gebruik van „theos” vertoonen, dat het eene reeds in de oudheid niet meer

1) De oude gedachte, dat landbouw verre te verkiezen is boven de gevaarlijke zeevaart. cf. Hesiod. Erga. 618. v. speciaal 667. 683.

2) Men. fr. 349. K. III, p. 102.

ὦ φιλότατη γῆ μήτηρ, ὡς σεμνὸν σφόδρ' εἶ
τοῖς νοῦν ἔχουσι κτήμα πολλοῦ τ' ἄξιον.
ὡς δῆτ' ἐχρῆν, εἴ τις πατρώαν παραλαβὼν
γῆν καταφάγοι, πλείν τοῦτον ἤδη διὰ τέλους
καὶ μηδ' ἐπιβαίνειν γῆς, ἴν' οὕτως ἦσθετο
οἶον παραλαβὼν ἀγαθὸν οὐκ ἐφείσατο.

3) Diphil. fr. 20. K. II, p. 546.

ἔγχεον μεστήν' τὸ θνητὸν περικάλυπτε τῷ θεῷ.

Moeilijk in vertaling weer te geven. Vgl. in het colloquiaal Engelsch: “to get yourself outside a bottle of beer”.

Θεός was de wijn reeds genoemd door Euripides, Bacchae 284.

οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς,
ὥστε διὰ τοῦτον τ' ἀγάθ' ἀνθρώπους ἔχειν.

begrepen werd, en het andere algemeen als corrupt wordt beschouwd.

„O Zon, u moet men immers het eerst van alle goden aanbidden, daar wij door U *de andere goden zien*” 1).

Toen Menander dit schreef, was hij volgens Clemens Alexandrinus 2) bepaald in de war. Kock weet er blijkbaar ook geen weg mee, hij doet althans geen poging een verklaring te geven. Toch is een voorzichtige veronderstelling, na al wat reeds gezegd is over het gebruik van „theos”, misschien wel mogelijk.

Men kan zich bijv. voorstellen, dat de spreker in het licht iets ontdekt: een hem dierbaar voorwerp dat hij meende verloren te hebben, een persoon, die hem welkom is 3), kortom iets goeds of aangenaams. Dat „theos” hier van iets slechts gezegd zou zijn, schijnt uitgesloten. Zoo zou men dan kunnen komen tot: al het goede, dat het zonlicht ons laat zien, is „theos”. Nogmaals, het is niet meer dan een veronderstelling. Evengoed denkbaar is natuurlijk dat *godenbeelden* bedoeld zijn 4).

Haast nog opvallender is het volgende 5):

A. „Wat zal er in de goden zijn”?

B. „Niets, als men niet mengt”.

A. „Houd op, neem den zanger”.

De scène is blijkbaar een symposion. Athenaeus citeert deze verzen 6), om te bewijzen dat de bij het skolion gebruikte beker „de zanger” (*ῥόδός*) heette.

De genoemde *θεοί* zullen dus bekera of mengvaten moeten zijn.

1) Men. fr. 609. K. III, p. 184.

Ἥλιε, σὲ γὰρ δεῖ προσκυνεῖν πρῶτον θεῶν
δι' ὃν θεωρεῖν ἔστι τοὺς ἄλλους θεούς.

2) Protr. 6. 68.

πεπλανῆσθαι γοῦν ὁ Μένανδρός μοι δοκεῖ ἔνθα φησὶν κτλ.

3) Men denke aan Euripides: het herkennen van vrienden.

4) Zie ook Wilam. Menander das Schiedsgericht. 83 n. 1: was in dem Fragment liegt ist ohne den Zusammenhang schwer zu sagen. Meint es erscheinende Götterpersonen oder τὰ θεῖα, Himmel Erde. usw. Kleinknecht, o.c. 128 denkt aan parodie van gebed tot Helios.

5) Antiphan. fr. 85. K. II, p. 45.

A. τί οὖν ἐνέσται τοῖς θεοῖσιν; B οὐδὲ ἓν,
ἂν μὴ κεράση τις. A ἴσχε, τὸν ῥόδον λάμβανε.

6) II. 503. d.e.

Kock stelt dan ook voor de lezing: τοῖς σκύφοισι. Toch is de stap: wijn is „theos” tot mengvat is „theos” niet zoo groot. Er is dus wellicht reden de overgeleverde lezing te handhaven ¹⁾.

III - PERSONEN

Nu wij gezien hebben, hoe diverse menselijke eigenschappen „theos” genoemd kunnen worden, en ook levenlooze dingen, zooals bijv. eigen erf, zal het ons niet meer verbazen ditzelfde ook gezegd te vinden van personen. Daarvoor komen speciaal die personen in aanmerking van wie een groote invloed is uitgegaan op iemands leven, (dus in de eerste plaats de ouders), of voor wie men groote bewondering koestert.

I - Ouders

Weliswaar vinden wij in de N. C. niet met zooveel woorden gezegd: vader of moeder is „theos” ²⁾, maar de gebezigde uitdrukkingen laten geen twijfel of dit had evengoed gezegd kunnen zijn.

Volgens Menander ³⁾ is het „een van oudsher overgeleverde gewoonte aan de ouders dezelfde eer te bewijzen als aan de goden”.

Dus: „Wie iets doet waar zijn vader het niet mee eens is, verwacht wel alle goden” ⁴⁾.

„Indien ik U toeschijn ⁵⁾ beter te spreken dan mijn vader, doe ik mijzelf onrecht en ben ik niet θεοσεβής, omdat ik hem die mij verwekt heeft, smart bezorg en niet bemin” ⁶⁾.

„Ik wilde mijn moeder niet achterlaten maar haar eerst redden; want als men het juist beschouwt, is de godheid nooit meer dan

1) Vgl. Theophr. Char. XXV, 2. τί αὐτῷ δοκεῖ τὰ τοῦ θεοῦ = *het weer!*

2) Dit is elders wel overgeleverd. Θεὸς μέγιστος τοῖς φρονούσιν οἱ γονῆς Stobaeus Floril. 79. 33. Zie ook overige citaten in dit caput.

3) fr. 805. νόμος γονεῦσιν ἰσοθέους τιμὰς νέμειν.

4) Antiphanes. 262. K. II, p. 121 ὅστις γὰρ ὁμόλογόν τι μὴ ποιεῖ πατρί, πάντων ἄν οὗτος κατεφρόνησε τῶν θεῶν, tekst onzeker zie ook fr. 261. 263.

5) text onzeker.

6) Diphil. f. 93. K. II, p. 571.

εἰ τοῦ πατρὸς δόξαιμι κρεῖττόν σοι λέγειν,

ἔμαυτὸν ἀδικῶ κούκετ' εἰμι θεοσεβής,

ὅτι τὸν κατασπείραντα λυπῶ κού φιλῶ.

Vgl. ook Men. Samia 59, waar een vader zijn zoon, die zich altijd zeer correct tegenover hem gedragen heeft εὐσεβής noemt.

de moeder" 1). De gebezigde woorden (ἰσοθέους τιμάς, τὸ θεῖον, τὰ θεῖα, θεοσεβής, κρείττον 2)) rechtvaardigen de conclusie: vader en moeder zijn „theos”.

2 - In een passage bij Damoxenus 3) vertelt iemand dat hij toeschouwer is geweest bij een balspel. Daarbij was een jongen geweest „van een jaar of zeventien”, die het publiek steeds tot laaiend enthousiasme had weten te brengen door de rythmische gratie zijner bewegingen. De spreker is er nog geheel van onder de indruk. Deze jongen kwam uit Cos: „dat eiland schijnt waarlijk goden voort te brengen” 4).

Iemand die een dergelijke verbazingwekkende gratie aan den dag legt is „theos”.

3 - Voortdurende smarteloosheid is voor een gewoon sterveling niet weggelegd. Vraag dan ook niet daarom, maar om lijdzaamheid: „want wanneer je altijd zonder smart wilt zijn, moet je of „theos” zijn, of wellicht dood” 5). Overigens is in dit fragment „theos” misschien iets persoonlijker op te vatten: één der gelukzalige goden.

4 - Ook in het volgende is niet met stelligheid te zeggen of „theos” wel zuiver praedicatief gebruikt wordt. De mythologische

1) Alexis fr. 267. K. II, p. 395.

οὐκ ἤξιωσα καταλιπεῖν τὴν μητέρα,
πρῶτην δὲ σφάζειν τοῖς γὰρ ὀρθῶς εἰδόσιν
τὰ θεῖα μείζω μητρὸς οὐκ ἔστιν ποτέ.

Merkwaardig zijn ook de volgende verzen, waarin de spreker het ontstaan van de moedercultus juist uit dit besef verklaart: „daarom heeft de eerste, die eenigszins beschaafd was, een heiligdom voor „de Moeder” opgericht, waarbij hij niet duidelijk aangaf, voor wat voor moeder, doch de menschen naar de naam liet gissen”.

2) dat immers speciaal van de goden gezegd wordt. Wilam. Glaube. p. 19.

3) fr. 3 K. III, p. 353.

4) θεοὺς γὰρ φαίνεθ' ἢ νῆσος φέρειν.

Vgl. ook Antiphanes fr. 209 K. II p. 102, vs. 5. waar de dichter Philoxenus geprezen wordt:

θεὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἦν ἐκεῖνος.

5) Men. fr. 549. K. III, p. 167.

ἄνθρωπος ὦν μηδέποτε τὴν ἀλυπίαν
αἰτοῦ παρά θεῶν, ἀλλὰ τὴν μακροθυμίαν.
ὅταν γὰρ ἄλυτος διὰ τέλους εἶναι θέλησ,
ἢ δεῖ θεόν σ'εἶναι τιν' ἢ τάχα δὴ νεκρόν.

sfeer van het gesprek wekt onwillekeurig gedachtenassociaties met de Olympische goden.

De situatie is, kort samengevat, als volgt: De dochter van Niceratus heeft een kind gekregen, maar Niceratus weet niet wie de vader is, hoewel hij vermoedt dat het Moschion is, de zoon van zijn buurman Demeas. Wanneer hij hierover in groote opwinding verkeert, tracht Demeas hem te kalmeeren, door hem te herinneren aan het verhaal van Zeus en Danae¹⁾.

D. „Vertel me eens, Niceratus, heb je de tragediedichters niet hooren vertellen, dat Zeus zich eens in een gouden regen veranderd heeft, door het dak gekropen is en zoo echtbreuk pleegde met een opgesloten meisje?”

N. „Wat zou dat?”

D. „Misschien moet men alles verwachten. Kijk eens, of niet een deel van je dak lekt”.

N. „Het grootste deel! Maar wat heeft dat daarmee te maken?”

D. „Nu eens wordt Zeus een goudregen, dan gewone regen; je ziet, het is zijn werk. Wat hebben we dat gauw gevonden!”

N. „Leid je me ook nog om den tuin?”

D. „Bij Apollo, ik niet, hoor!”

D. „Jij bent, zou ik meenen, toch geen haartje minder dan Acrisius. En als hij haar nu waardig heeft gekeurd, jouw . . .”.

N. „Ach wat, ongeluk, Moschio heeft me bedrogen”.

D. „Hij zal haar nemen, wees maar niet bang. Maar ik weet zeker, dat dit het werk van een god is. Ik kan je hoopen menschen noemen, die onder ons rondloopen en van goden afstammen. En meen jij nu, dat wat gebeurd is zoiets verschrikkelijks is? Allereerst die Chaerephon, die men te eten geeft zonder dat hij zelf wat inbrengt, denk je niet, dat die een god is?”

N. „Ja, wat zal ik anders zeggen? Ik wil niet omniets met je twisten”.

D. „Dat is verstandig, Niceratus. En Androcles leeft zooveel jaar, holt, springt, laat zich goed betalen, loopt rond met een „roodverbrand” gezicht; zelfs als iemand hem keelde, zou hij nog niet bleek doodgaan; is dat geen god?”

Hoe men dit overigens opvatten wil, zoveel staat vast dat hier achtereenvolgens een parasiet en een levenslustig oud heer „theos” worden genoemd.

1) Men. Samia. 244. v.

SAMENVATTING

De N.C. levert diverse bewijzen, dat „theos” nog steeds een praedicatief begrip is. Tot al wat macht heeft, zegt de mensch: dit is „theos”.

Datgene, waaraan hij die macht toekent, kan zijn: iets zeer *concreets*, bijv. het eigen erf, of iets *abstracts*: geest, karakter, een eigenschap als schaamteloosheid of durf.

De abstractie kan zich vervluchtigen tot een bepaalde handeling of gebeurtenis: het geven aan vrienden, het juiste oogenblik — of een gemoedsaandoening, bijv. medelijden met dooden.

De abstractie kan een persoonlijk element krijgen: de invloed, die van een persoon uitgaat:

a - van mijzelf: mijn geweten.

b - van een ander: mijn ouders.

Op geen der behandelde plaatsen is het noodig te denken aan personificatie ¹⁾, om niet te spreken van deificatie, zelfs niet in die

1) Personifikation ist in Ansehung des Objekts Beseelung des Unbeseelten, in Ansehung des Subjekts Hineintragen des Ich in das Nicht-Ich. Personifikation oder Persönlichmachung ist gleichzusetzen mit Beseelung, weil der Begriff der Seele untrennbar verbunden ist mit dem der Persönlichkeit. Indem ich ein unpersönliches Konkretum oder Abstraktum zu persönlichem Rang erhebe, mit persönlichen Kräften und Eigenschaften ausstatte, setze ich eine Seele. Personifikation beruht auf einem Hineintragen des Ich in das Nicht-Ich, sofern das persönliche Subjekt, in dessen Vorstellung jene Thätigkeit vor sich geht, keine anderen Elemente besitzt, um diese Thätigkeit zum Ausdruck zu bringen, als die, welche es in seinem eigenen Selbstbewusstsein vorfindet.

Aldus de definitie van L. Deubner bij Roscher. s.v. Personifikationen. In deze zin is dus van personificatie in de bovengenoemde plaatsen geen sprake. Personificatie komt in de N.C. wel voor, maar slechts in de vorm van de z.g. prolooggoden, gepersonificeerde abstracta, die de proloog uitspreken, doch die blijkbaar zoo weinig te herkennen zijn aan hun attributen, dat zij zichzelf dikwijls voorstellen: ik ben die en die „theos”.

Voorbeelden.

Agnoia in Peric. Menander.

Heros in Heros. Menander.

Elenchus bij Menander. fr. 545 K. III, p. 166.

Tyche in Epiclerus. Menander.

Aer bij Philemon fr. 91 K. II, p. 505.

Phobos bij Adesp. fr. 154 K. III, p. 439.

gevallen, waar het genoemde begrip wel eens gepersonifieerd is, en er een altaar of tempel van bestond ¹⁾.

Het praedicaat „theos” blijkt daarvoor ten eenenmale geen bewijs te zijn ²⁾. Het gebruik van het woord „theos” bewijst niets anders dan dat de mensch zich voelt staan tegenover een macht die hij niet beheerschen kan.

Persoonlijk is die macht in het geheel niet.

Wel krijgt men af en toe den indruk, dat „theos” bezig is een geleidelijke beperking van beteekenis te ondergaan, in dier voege dat men niet meer zoo gemakkelijk „theos” zegt van iets slechts of onaangenaams.

Om de juistheid van deze bewering te toetsen kan men de dingen die in de N.C. „theos” genoemd worden onderbrengen in drie groepen:

- a* - goed;
- b* - slecht;
- c* - neutraal.

waarbij voorhands niet gedacht moet worden aan ethisch goed en kwaad, maar in het algemeen: wat het leven al of niet veraangenaamt.

Het resultaat is het volgende:

- a - goed*: het beddelampje, goud en zilver, het eigen erf, bewonderenswaardige gratie, smarteloosheid, durf, vriendendienst, medelijden, τὸ αὐτόματον, ὁ νοῦς (op zichzelf neutraal, maar een macht ten goede τοῖς καλῶς εἰδόσιν, τοῖς χρηστοῖς), de ouders, wijn, en misschien: het goede, dat de zon beschijnt.
- b - slecht*: schaamteloosheid (waarvoor de spreker zich min of meer verontschuldigt), parasiet (spottend gezegd).

Vgl. ook bij Plautus: *Auxilium* in *Cistellaria*.
Arcturus „ *Rudens*.
Luxuria „ *Trinummus*.
Lar familiaris in *Aulularia*.

1) Hetgeen trouwens uitsluitend het geval is met *Anaideia* en *Eleos*. cf. overzicht bij Roscher.

2) Anderzijds maakt juist het praedicatief gebruik van „theos” de deificatie zelfs van levende personen zeer gemakkelijk. Voor menschen die gewend waren hun ouders „theos” te noemen, kan het niet zoo'n groote overgang zijn geweest ook *Alexander* „theos” te noemen.

c - neutraal: de aanleg, het oogenblik, de tijd, misschien: het mengvat.

Gelijk men ziet, overheerscht het goede verre het slechte. Hoewel dit aan een toevalligheid in de overlevering kan liggen, schijnen bepaalde elementen ¹⁾ toch te wijzen in de richting van een begripsontwikkeling ten goede.

THEOS ALS SUBJECT

Tot nu toe werden slechts de plaatsen behandeld waar „theos” praedicaat is. Daarnaast komt θεός, θεοί, of, θεός τις vele malen voor als subject. Daarmede krijgt het woord „theos” echter nog geen wezenlijk andere beteekenis, het is slechts een verschuiving van accent. Evenals de mensch, waar zich macht openbaart, kan zeggen: dat is „theos”, kan hij zeggen: dat heeft „theos” gedaan. Van een bepaalde scherpomlijnde godheid met eigen persoonlijkheid is dan nog geen sprake ²⁾.

Voor het meerendeel zijn de hier bedoelde plaatsen spreuken, een enkele maal vindt men een iets uitvoeriger bespiegeling. Hoe voorzichtig men moet zijn met de beoordeeling van de waarde dezer spreuken moge uit het volgende voorbeeld blijken. In Menanders Epiclerus komt de slaaf Daos aan zijn heer Smicrines het (wschl. valsche) bericht brengen dat diens broer gestorven is. Om dit zachtjes voor te bereiden geeft hij eenige gemeenplaatsen ten beste (vs. 70 v.):

- D. „de godheid zorgt wel voor een reden voor de stervelingen, wanneer hij een huis geheel verderven wil”.
- Sm. „Wat debiteer je daar toch allemaal voor spreuken, schavuit?”
- D. „Geen ramp is onverwacht”
- Sm. „Zal hij nooit ophouden?”
- D. „en geen der menschenlijke rampen is ongelooflijk”, zooals Carcinus ergens zegt: „Want in één dag maakt de godheid den gelukkige ongelukkig. Nu zul je alles weten, Smicrines”.
- Sm. „Wat bedoel je toch?”

1) De toevoegingen bij nous, het excuus bij Anaideia. Menander zegt zelfs eenmaal dat een slechte godheid niet voor te stellen is, want dat de godheid in alle opzichten goed is. fr. 551. K. III, p. 168.

ἅπαντα δ' ἄγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

2) cf. Wilam. Glaube. p. 20/21.

D. „Uw broer O, Zeus, hoe moet ik het zeggen, — is, om zoo te zeggen, dood”.

Sm. „Die daarnet nog met me praatte? Wat heeft hij dan gehad?”

D. „Gal, een of andere pijn, een verstandsverbijstering, een benauwdheid”.

Sm. „O, Poseidon en goden, welk een vreeselijke smart”.

D. „Niets is vreeselijk, om zoo te zeggen, noch een smart”.

Sm. „Kwel me niet zoo”!

D. „Want de goden deelen de rampen onverwachts toe. Dat is van Euripides. Deze vondst is maar niet van de eerste de beste”.

Hieruit blijkt: 1. de schijnbaar „slechte” dingen, die van de godheid gezegd worden (goden maken menschen in één dag ongelukkig, zenden rampen etc.), hebben slechts het doel te troosten.

2. de schijnbaar serieuze spreuken werken in het verband uitluitend komisch ¹⁾.

Men zal dus goed doen uit de plaatsen in de N.C. over het algemeen geen andere conclusies te trekken, dan dat deze spreuken onder het volk leefden.

Verdere „verwijten” aan de godheid zijn de volgende: de godheid bevoordeelt de slechten ²⁾, de goden hebben zichzelf belangrijk bevoordeeld boven de menschen ³⁾, zij kwellen de getrouwden ⁴⁾, zij oordeelen onrechtvaardig ⁵⁾. Daarentegen doet de godheid ook

1) Uitvoerig gaat op deze quaestie in Pierre Waltz. Sur les sentences de Ménandre. Revue des Et. Gr. 24 (1911).

2) Men. Colax. 25. v. text zeer onzeker.

Γ. μάτην γὰρ εὐσεβοῦσι Φ. τί λέγεις, ἄθλιε;
Γ. μᾶλλον βοῆθειν τοῖς πονηροῖς τοὺς θεοὺς
οἱ δ'εὐσεβοῦντες οὐδεν ἄγαθὸν πράττομεν.

3) Men. fr. 190 K. III, p. 55. reconstr. Kock.

οὐκ ἐξ ἴσου τὰ πράγμαθ' οἱ θεοὶ σφίσι
αὐτοῖς τ'ἔνειμαν καὶ βροτοῖς, ἀλλ' αὐτίκα
αὐτοὶ μὲν ὄντες ἀθάνατοι καὶ κύριοι
ἀπαξαπάντων ἀθανάτους τὰς ἡδονὰς ἔχουσιν.

4) Men. fr. 601. K. III, p. 182.

ἐπιτρίβουσιν ἡμᾶς οἱ θεοὶ
μάλιστα τοὺς γήμαντας· αἰεὶ γάρ τινα
ἄγειν ἑορτὴν ἔστ' ἀνάγκη.

het slechte leven van een getrouwd man is in de N.C. eenvoudig een cliché.

5) Men. fr. 386. K. III, p. 111.

ἔστι κρίσις ἄδικος, ὡς ἔοικε, κἀν θεοῖς.

wel kwaad in goed verkeer 1), in welk geval men ook kan zeggen: „een of andere godheid heeft medelijden met U gekregen” 2). Wien de goden liefhebben, sterft jong 3). Goede gaven der goden zijn wijn 4) en slaap. Dit laatste zelfs gratis 5). Een speciaal eigendom van de goden zijn de πένητες 6).

Dit alles zijn gemeenplaatsen, verklaarbaar uit de situatie van het oogenblik, waarvan men slechts kan zeggen: deze en dergelijke spreuken waren onder het volk gangbaar. Een enkele maal vindt men echter ook een karakteristieke toevoeging, waardoor de algemeene sententie een zekere restrictie ondergaat, een uitvoeriger raisonnement, of wel een kritiek op de gewone godsvoorstellingen.

„Wie zich zelf helpt, dien helpt God” is een ook bij ons bekende spreuk. Menander 7) beperkt deze op de volgende wijze: „Wanneer gij iets doet dat goed is in de oogen der goden, hebt dan goede moed, inziende dat de godheid de helpende hand reikt aan rechtvaardige durf”.

Dus niet alle durf geniet ondersteuning van de godheid, maar alleen rechtvaardige durf 8).

Ook moet men niet van de goden verwachten dat zij ons geluk en rijkdom zoo maar in de schoot werpen. Immers: „geen god gooit

1) Men. Peric. 49.

διὰ γὰρ θεοῦ καὶ τὸ κακὸν εἰς ἀγαθὸν ῥέπει γινόμενον.

2) Men. Epitr. 490.

θεῶν τις ὑμᾶς ἠλέησε.

3) Men. fr. 125. K. III, p. 36.

ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν ἀποθνήσκει νέος.

4) Adesp. fr. 106. K. III, p. 423.

ὁ Μνησίθεος δ' ἔφη τὸν οἶνον τοὺς θεοὺς
θνητοῖς καταδείξαι κτλ.

5) Adesp. fr. 150. K. III, p. 438.

ὃ τι μόνον ἡμῖν προῖκ' ἔδωκαν οἱ θεοί,
τὸν ὕπνον, τί τοῦτο πολυτελές σαυτῶ ποιεῖς;

6) Men. fr. 310 overgel. door Stobaeus: ἀεὶ νομίζονθ' οἱ πένητες τῶν θεῶν; klinkt echter weinig Grieksch. Zie Bolkestein. o.c. p. 178.

7) fr. 572. K. III, p. 175.

ὅταν τι πράττης ὄσιον, ἀγαθὴν ἐλπίδα
πρόβαλλε σαυτῶ, τοῦτο γινώσκων ὅτι
τόλμη δικαίᾳ καὶ θεὸς συλλαμβάνει.

8) d.w.z. sociaal juiste. De δικαιοσύνη is immers de sociale deugd par excellence. (Zie Bolkestein o.c. p. 102, 134). δικαία τόλμα is tevens ὄσια.

ons het geld in de schoot, maar als hij ons welgezend is geeft hij ons een gelegenheid en toont ons den weg tot een zekere welstand. Maar als gij die gelegenheid voorbij laat gaan, beschuldig dan den god niet meer, maar verwijt het aan uw eigen slapheid" 1).

De gedachte: wat de godheid vandaag geeft kan zij morgen weer afnemen, ondergaat een merkwaardige beperking in het volgende fragment 2) nl.: „de godheid ontnemt als straf voor ondankbaarheid”.

„De welvarenden moeten opvallend (royaal) leven en de gave van de godheid laten zien, want de godheid verwacht wanneer zij weldaden gegeven heeft, dat men dankbaar is voor haar gaven. „Maar hen die zich verschuilen en beweren dat zij het niet breed hebben, grijpt zij dikwijls aan op een gegeven oogenblik, daar zij ziet, dat zij ondankbaar zijn en krenterig leven, en ontnemt hen wat zij hun vroeger gegeven had”.

Ofschoon het zeer wel mogelijk is, dat ook deze woorden in hun oorspronkelijk verband komisch gewerkt hebben, (bijv. in de mond van een parasiet, of van een zoon die geld van zijn rijke doch gierige vader wil loskrijgen 3), toch maakt de grondtoon een serieuze indruk. Trouwens: ridentem dicere verum, quid vetat. Het wordt dan toch maar met zooveel woorden gezegd: „de godheid verwacht dankbaarheid voor haar weldaden.”

1) Men. fr. 201. K. III, p. 57.

ἀλλὰ θεὸς οὐδεὶς εἰς τὸ προκόλπιον φέρει
ἀργύριον, ἀλλ' ἔδωκεν εὐνοὺς γενόμενος
πόρον, εἰσβολὴν τ' ἔδειξεν εὐπορίας τινός,
ἦν ἂν παρῆς σύ μηκέτ' αἰτιῶ θεόν,
ἤδη δε τῆ σαυτοῦ ζυγομάχει μαλακία.

In het volgende caput zal op deze gedachte nader worden ingegaan. — Wanneer men zich zo door eigen slapheid laat beheerschen kan men in zekere zin ook weer zeggen: μαλακία is θεός.

2) Alexis. fr. 265. K. II, p. 394.

τοὺς εὐποροῦντας ἐπιφανῶς
δεῖ ζῆν φανεράν τε τὴν δόσιν τὴν τοῦ θεοῦ
ποιεῖν· ὁ γὰρ θεὸς δεδωκῶς τάγαθὰ
ῶν μὲν πεπόρικεν οἶεται χάριν τινὰ
ἔχειν ἑαυτῶ· τοὺς ἀποκρυπτομένους δὲ καὶ
πράττειν μετρίως φάσκοντας, ἀχαρίστους ὀρῶν
ἀνελευθέρως τε ζῶντας ἐπὶ καιροῦ τινος
λαβῶν ἀφείλεθ' ὅσα δεδωκῶς ἦν πάλαι.

3) Vgl. bijv. Men. fr. 128.

Een besliste kritiek behelst tenslotte het volgende fragment ¹⁾, speciaal op magische riten.

„Geen godheid redt de eene mensch door middel van een ander, vrouw. Want indien de mensch door zijn bekkens (cymbalen) de godheid krijgt waar hij haar hebben wil, is hij, die dat doet meer dan de godheid. Neen, Rhode, dit zijn de werktuigen van brutale slechtheid (?), uitgevonden door schaamteloze menschen en geconstrueerd om onze tijd belachelijk te maken”.

Dit fragment is uit de Hiereia, een stuk waarvan op een papyrus het argumentum gevonden is ²⁾. Dit luidt in de vertaling van Grenfell and Hunt als volgt:

“The former husband of the priestess . . . having recovered, tried to seek out the son whom he loved. His servant was persuaded to be brought to the priestess under pretence of being possessed, in order that he might be accorded treatment; and he secretly obtained information and discovered the truth. The true son of the mother of the suppositious child, desiring to marry the daughter of the priestess, sent his brother to speak with the priestess about him. While the women were talking (the old man, who) had become suspicious, and especially in consequence of the information of his servant that there was a difference in personal appearance, addresses the younger of his neighbours' sons as his own.

The youth discerning his mistake intimidates his brother in advance, saying that the old man was mad and was declaring every young man to be his son. Accordingly when the old man subsequently learned the truth and addressed the elder as his son, the latter sends him away as being mad. At the same time . . . the old man having recovered his son marries the priestess, and the son recives the daughter of his fosterparents and the younger

1) Men. fr. 245. K. III, p. 70.

οὐδεις δι' ἀνθρώπου θεὸς σώζει, γυναίκα,
 ἑτέρου τὸν ἕτερον · εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν
 τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται
 ὁ τοῦτο ποιῶν ἔστι μείζων τοῦ θεοῦ.
 ἀλλ' ἔστι τόλμης καὶ βίου ταῦτ' ὄργανα
 εὐρημέν' ἀνθρώποις ἀναιδέσιν, ῥόδη
 εἰς καταγέλωτα τῷ βίῳ πεπλάσμενα.

2) Ox. Pap. X. 83. vv.

and true son of the neighbours receives the daughter of the priestess whom he had loved, and the marriages of all three pairs are celebrated Such are the incidents of the plot. The play is one of the best".

Deze priesteres schijnt er dus een soort particulier krankzinnigengesticht op na gehouden te hebben. De behandeling, die genezing moest brengen, bestond waarschijnlijk uit magische riten in verband met een niet-Helleensche godheid, wellicht Cybele. Deze praktijken worden dan misschien in het geciteerde fragment becristiseerd. Er zal later gelegenheid zijn het standpunt van de N.C. ten opzichte van uitheemsche diensten te bespreken. In dit verband interesseert ons vooral de gedachte: geen „theos" laat zich door de menschen dwingen.

CONCLUSIE

„Theos" komt in de N.C. op twee manieren voor:

1. praedicatief.
2. als subject.

In beide gevallen is de beteekenis volkomen vaag en onpersoonlijk: een buiten- en bovenmenselijke macht. Dat iets „theos" wordt genoemd bewijst in geenen deele dat het ook gepersonifieerd wordt.

Het bewijst ook nog niet, dat het gepraediceerde iets goeds is, al doet zich een zekere tendens in die richting voelen.

Hetgeen over de macht of machten gezegd wordt, staat grootendeels in de vorm van spreukenwijsheid, waarvoor men de N.C. dus niet alleen aansprakelijk mag stellen.

Waar echter eenigszins uitvoeriger over de godheid gesproken wordt, treft men een zekere critiek op de gangbare godsvoorstellingen aan. Dus ook hier een langzaam doorbrekend ethischer godsbegrip.

CAPUT II

TYCHE

Bij het onderzoek naar de godsvoorstellingen in de N.C. hebben wij ons tot nog toe beperkt tot het woord „theos”. Het Grieksch kent echter nog vele andere woorden, waarmede „de macht, die zich in het heelal manifesteert” kan worden aangeduid, woorden, die in het Nederlandsch kunnen worden weergegeven door: lot, noodlot, voorbeschikking, voorzienigheid, toeval, samenloop van omstandigheden, etc. In de N.C. wordt onder deze woorden de voornaamste plaats ingenomen door τύχη.

Wat hebben de Grieken precies onder τύχη verstaan? Het blijkt zeer moeilijk daarvan een duidelijk beeld te krijgen, ondanks (of misschien juist door) de zeer omvangrijke litteratuur over dit onderwerp.

Reeds in 1856 wijdde K. Lehrs ¹⁾ een samenvattend artikel aan „Dämon und Tyche” waarin hij betoogt, dat Tyche zich in de loop der tijden in malam partem ontwikkelt. Oorspronkelijk godin van succes en geluk (bij Pindarus zelfs: soteira) wordt zij tot „Bezeichnung der Unsicherheit, des Wandelbaren und Unberechenbaren im Menschenlose” ²⁾.

Deze voorstelling wordt vooral gevaarlijk in de tijd, waarin de energie van het Grieksche volk gaat verslappen, dus ten tijde van Philippus van Macedonie ³⁾.

Naast Tyche als *algemeen menschenlot* ontwikkelt zich „daimon” tot het woord voor *persoonlijk lot*. Beide begrippen vergelijkt Lehrs met de Moira van Homerus ⁴⁾ „Wird durch Moira das Schicksal als gebunden in eine Ordnung gedacht, so ist Tyche des Menschen Schicksal von Seiten seiner Wandelbarkeit und den mensch-

1) Populäre Aufsätze p. 175 geciteerd volgens 2e uitg. 1875.

2) p. 189.

3) p. 184.

4) p. 190.

lichen Vorsätzen gegenüber Unberechenbaarheid, der Dämon von seiten seiner bannenden, beherrschenden, daher auch leicht seiner andringenden, ja schreckenden Gewalt. Die Moira — dies auch würde man sagen dürfen — hat Bestimmtheit und Gesetz, die Tyche Wandelbaarheid en Freiheit, Der Dämon hat Entschiedenheit en Karakter. Wie er sich ðemgemäss auch entschiedener in den guten en bösen trennt”.

Deze scheiding in goed en kwaad vindt ook haar uitdrukking in de gedachte, dat ieder mensch bij zijn geboorte niet slechts één, maar twee daimones meekrijgt, een goede en een slechte 1).

Duidelijker en overzichtelijker vinden wij dezelfde gedachten-gang bij Rohde 2). Tyche is „in der letzten Lebenszeit des Griechentums” de godin van het toeval. In oudere tijden is zij een daimon in dienst der goden, meer gelijkend op Moira dan op het toeval. Maar wanneer de glans der Olympische goden verbleekt, treedt zij steeds meer op de voorgrond. Eerst naast de goden, tenslotte, wanneer Griekenland incenstort onder de Macedonische veroveringen, als de eenige macht. Hoe sterk het besef van de macht van Tyche in het volk leefde, blijkt uit de Comedie dier dagen. „Immer wieder reden ihre Dichter von der Gewalt der Tyche, der blinden, unseligen Herrin der Welt, deren vernunftlose, nur am ruhelosen Wechsel sich erlustigende Willkür nicht nur über die Menschen, sondern selbst über die Götter herrscht. So von der Oberleitung der Götter losgebunden, ist die Tyche nichts anderes als der Dämon des grundlosen Zufalls, die auch wohl dem Schlafenden ihre Gaben in den Schosz schüttet, um sie eben so beliebig ihm wieder zu rauben, deren Gewalt sich aber eben darum der Einsichtige ohne fruchtloses Wiederstreben fügt” 3).

„In so trostlosen Vorstellungen spricht sich die matte und gedämpfte Empfindungsweise jener Zeiten aus”.

In 1889 verscheen voor het eerst een samenvattend boek over Tyche, nl. „Etude sur la déesse grecque Tyche” van F. Allègre. Zooals de titel reeds aanduidt, handelt dit werk speciaal over de *godin* Tyche, welke volgens den schrijver oorspronkelijk een numen

1) p. 196.

2) Griechischer Roman p. 276 (1876).

3) p. 279. v. zie ook noot 1.

van landbouw en zeevaart zou zijn geweest, en waarvan hij, zonder zeer overtuigende bewijzen, aanneemt, dat zij reeds vroeg een cultus had. Deze wijze van behandeling stelt het geheele werk ten zeerste open voor kritiek, welke dan ook niet uitgebleven is ¹⁾. Overigens is de gedachtengang ongeveer dezelfde als bij zijn voorgangers ²⁾.

Dat het speciaal de onzekere politieke verhoudingen in de tweede helft der 4e eeuw zijn geweest, die bij de menschen het gevoel wakker riepen der onbestendigheid van alle verhoudingen, wordt nog eens in 't kort door Wendland ³⁾ naar voren gebracht ⁴⁾.

1) o.a. Gruppe Gr. Myth. u. Rel. 1086 noot 2.

Roscher. 5. p. 1310. — In beide gevallen wordt speciaal dat eerste standpunt becritiseerd, waarna het werk als het ware doodgezwegen wordt.

2) Zooals moge blijken uit de hier volgende inhoudsopgave.

- Chapitre I — L'océanide Tyché; Tyché déesse de la richesse champêtre; Tyché déesse marine.
- „ II — Tyché, déesse bienveillante présidante au bonheur en général. — Comment est née cette conception de Tyché. — Sa place dans la littérature grecque au Ve siècle.
- „ III — Tyché déesse inconstante du bonheur.
- „ IV — Tyché et l'idée de Providence.
- „ V — Tyché et l'idée du Hasard.
- „ VI — Le Hasard dans la philosophie grecque.
- „ VII — Rapprochement ou identification de Tyché avec d'autres divinités.

3) Hellenistisch-Römische Kultur p. 104, die echter geen vertaling van τύχη geeft.

4) Deze gedachte, die wij reeds bij Rohde en Lehrs ontmoetten en die o.a. nog wordt uitgesproken door Kaerst: „Geschichte des Hellenismus” II. 169 en Ferguson: „Hellenistic Athens. p. 87 is reeds in de oudheid geformuleerd door den staatsman-geleerde Demetrius van Phaleron in zijn geschrift περί τύχης, waarvan ons een fragment bewaard is bij Polybius XXX, 21.

„Wanneer men neemt niet een onmetelijke tijdsruimte, noch vele geslachten, maar slechts de laatste 50 jaren, kan men daaraan zien de last (τὸ χάλειπόν) van Tyche. Want denkt gij dat indien 50 jaar geleden een of andere godheid aan de Perzen of hun koning, of aan de Macedoniërs en hun koning, voorspeld had wat er zou gebeuren, zij ooit geloofd zouden hebben dat over 50 jaar van de Perzen, die toen meester waren van ongeveer de heele wereld, niets over zou zijn, terwijl de Macedoniërs, die vroeger totaal onbekend waren, over alles zouden heerschen? Maar Tyche, die geen relatie heeft met ons leven en alles tegen onze reddenaties in verandert en die haar macht toont in verrassingen, toont nu aan alle menschen door

Het wereldgebeuren wordt beheerscht door Tyche, „die nach Laune und Willkür Reiche zerstört und neue schafft, das Hohe erniedrigt und das Niedrige erhöht, die ihre Macht in Ruhe und regellosem Wechsel, am liebsten in ganz unerwarteten Schickungen offenbart”.

Het eerste samenvattende werk over Tyche sedert Allègre is vervolgens het artikel van Waser in Roschers Lexikon ¹⁾. Tyche is oorspronkelijk: geluk. Bij de tragici ²⁾ is zij vnl. vox media: Geschick, bij Thucydides is zij „ein Mächtiges freilich, aber keine Macht”, bij de redenaars „bewusste Leitung der menschlichen Erlebnisse”. Reeds bij Sophocles en Euripides komt af en toe de beteekenis *toeval* voor. Daarvoor kent het Grieksch ook het woord τὸ αὐτόματον. De verhouding van αὐτόματον tot τύχη behandelt Aristoteles. Αὐτόματον is *alles* wat vanzelf gebeurt, τύχη heeft betrekking op *menschelijk* succes of het tegendeel daarvan. Dit onderzoek van Aristoteles hangt samen met de veranderde levensbeschouwing van zijn tijd. Hierop citeert Waser Rohde en gaat tamelijk uitvoerig in op Tyche in de N.C., zonder echter een samenvatting te geven, zoodat niet duidelijk wordt wat zij daar eigenlijk beteekent. De rol van Tyche bij latere schrijvers valt buiten het kader van dit geschrift.

Sedertdien is nog eenige malen geschreven over de plaats van Tyche in de tijd der Macedonische overheersching. Murray ³⁾ noemt als gevolg van “the denial of Olympian religion” (d.w.z. het geloof in “a number of definite and personal gods, possessed of a human sense of justice and fairness”, dewelke “helped the good and punished the bad”) dat men niet meer zegt: die of die godheid wilde het, maar: „it happened by chance”. “That is, Chance or Fortune willed it. And Τύχη became a goddess like the rest”.

In hetzelfde verband, doch uitvoeriger en principieeler wordt

de Macedoniers in de Perzische welvaart te plaatsen, dat zij ook aan dezen al dit goede slechts heeft geleend totdat zij over hen van meening veranderd is”.

Zie ook R. v. Scala, Die Studien des Polybios. I, p. 159 sqq.

1) Dl. V p. 1309, verschenen tusschen 1916 en 1924. Zie ook litteratuur-overzicht aldaar.

2) Volgens H. Meuss. Tyche bei den Attischen Tragikern.

3) Five Stages. p. 163. d.w.z. in het in 1924 toegevoegde caput.

Tyche behandeld door M. P. Nilsson¹⁾, die gedeeltelijk de gedachten van Lehrs weer opneemt.

De anthropomorphe goden hebben hun macht verloren. Dit was de gelegenheid voor het oude geloof in „macht” (mana)²⁾ om weer op te duiken. Dit geloof vond bij Homerus haar uitdrukking in het woord daimon. Bij de Tragici wordt daimon gebruikt voor één gebeurtenis, elders in de beteekenis van lot. Door groeiend individualisme wordt daimon tot individueel lot; soms verdeeld in goede en slechte daimon.

“The idea of daimones comes from an attitude towards man’s lot in life very similar to that which Homer expresses by the words αἰσα and μοῖρα. Of these two words the first had vanished from common use, and Moira had been personified and made anthropomorphic, and was therefore out of the reckoning. The daimon was split up and divided, so that every individual man had two “daimones” of his own. The general idea of the uniform “power” from which events proceed craved better expression, and the language had it ready to hand. Τύχη that which τυγχάνει, “happens”, is not very different in sense from the Homeric αἰσα and μοῖρα, except that for us at least, though doubtless not for the Homeric man, it brings out more clearly the element of the accidental. This development was a matter of time. Tyche was once upon the way to being mythologized like Moira. The twelfth Olympic of Pindar is a hymn to Tyche the Deliverer, daughter of Zeus Eleutherios; in another place the poet calls her one of the Moirai, stronger than her sisters. Alcman said that she was sister to Eunomia and Peitho and daughter to Prometheus. But the word remained in current use and the mythologizing was not achieved.

Tyche remained the irrational in life, not only good fortune, ἀγαθὴ τύχη, but also the “Tyche” which crosses men’s plans, as for instance in Demosthenes where he excuses himself for the miscarriage of his political schemes, and in almost every second line of comedy. She is blind, she sports with man, she upsets all

1) Greek Religion. p. 282. (1926).

2) De eerste, en voor zoover ik zie, de eenige maal, dat τύχη vergeleken wordt met Mana. Over Mana in Gr. religie handelt Nilsson op p. 166.

his calculations, she is envious; the old idea of the envy of the gods passes over entirely to her; but she also throws good fortune and success upon the lap of the sleeper”.

Tyche en daimon worden gecombineerd en beiden ontvangen in zekere mate een cultus; doch dit zijn slechts zwakke pogingen die het feit niet kunnen verbergen, dat Tyche slechts de uitdrukking is voor het geloof aan een irrationeele macht. Nilsson verwerpt dus uitdrukkelijk de opvatting van Tyche als personificatie of godin, behalve in late tijd.

Hetzelfde doet Wilamowitz ¹⁾; ook deze gaat uit van de schokkende gebeurtenissen ten tijde van Alexander.

„In den Jahrzehnten von der Schlacht bei Issos bis zu der bei Ipsos war so Ungeheures, aller Berechnung und Erwartung Widersprechendes geschehen, Umwälzungen, Neubildungen, Erhebung mächtiger Menschen zur höchsten Höhe, jäher Sturz, zuweilen ebenso überraschender Wiederaufstieg, dass in den Geschicken der Menschen weder ein Gott noch irgend ein Gesetz zu walten schien, sondern der blinde Zufall, ἡ πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀσύθετος τύχη, wie sich Demetrios von Phaleron ausdrückte ²⁾. Ihm ist der Sturz des Perserreiches und das Aufsteigen der Makedonen ein Beleg, und er erwartet den Sturz Makedoniens von der Zukunft. Polybios 29. 21 führt die Stelle an, als sich diese Erwartung bestätigt hat, und er teilt selbst diese Beurteilung der Weltgeschichte. Diese Tyche waltete nicht anders in dem Geschehe des einzelnen Menschen; sie wird denn auch schon von Menander ³⁾ blind gescholten und ist seitdem oft nichts als der Zufall. Aber das liegt in dem Worte an sich durchaus nicht, und Menander lässt ein andermal dahingestellt, ob in ihr ein νοῦς, also bewusste Absicht, oder ein πνεῦμα θεῖον stecke, ein Hauch der Gottheit, der sie treibt, so dass ihr gegenüber aller menschlicher νοῦς, aller menschliche Vorbedacht, πρόνοια, nichtig ist ⁴⁾. Wenn ein θεῖον πνεῦμα in ihr war, sodass sie als eine handelnde, demnach göttliche Macht angesehen ward, konnte sogar ihre Gerechtigkeit

1) Glaube II, p. 298 v.

2) Zie hier boven p. 36 noot 4.

3) fr. 417b zie hieronder p. 42.

4) fr. 482 dat hieronder p. 47 v. nog uitvoerig besproken zal worden.

anerkant werden, freilich auch dieses erst von der neuen Komödie ¹⁾. Denn erst sehr allmählich ist Tyche eine die Geschicke beherrschende Macht geworden, schliesslich eine Göttin, der man Tempel baute."

Hij gaat vervolgens tamelijk uitvoerig de ontwikkeling van het woord τύχη na, waarbij het feit, dat hij telkens kennelijk tegen een voorganger polemiseert, zonder ooit een naam te noemen, het betoog niet duidelijker maakt. Hoofdzaken van dit betoog zijn: de beteekenis toeval komt niet eerder voor dan bij Menander; van een godin Tyche kan men pas spreken wanneer zij een eigen cultus ontvangt, hetgeen voor het eerst met zekerheid kan gezegd worden van de Tyche-tempel in Thebe ten tijde van Epaminondas. Terloops meldt hij nog even de gelijkstelling Tyche-Daimon ²⁾.

Het is niet eenvoudig van al deze uitspraken een samenvatting te geven. Men krijgt echter de indruk, dat de meest gangbare opvatting ongeveer als volgt kan geformuleerd worden: het woord τύχη dat oorspronkelijk geluk of succes beteekent, ondergaat in de loop der tijden zekere veranderingen in beteekenis, tot het in het begin van de Hellenistische tijd door allerlei oorzaken, speciaal de groote politieke omwentelingen, als voornaamste beteekenis: toeval krijgt. Of, zool niet toeval, dan toch in ieder geval een onberekenbare, wispelturige macht, die in het Grieksche volksgeloof de exponent is geworden van een fatalistische stemming, gevolg van het teloor gaan van de kracht der Olympische goden.

Wij zullen thans τύχη in de Nieuwe Comedie aan een nader onderzoek onderwerpen.

1) Noot van Wilamowitz: Stobaeus Ekl. I, 6, 6 stehen die Tetrameter ἢ τὰ θνητῶν καὶ τὰ θεῖα πάντ' ἐπισκοποῦσ' ἀεὶ, καὶ νέμουσ' ἡμῶν ἐκάστῳ τὴν καταξίαν τύχη. Meineke, Com. IV, S. 693, hat sie richtiger beurteilt als Nauck, der sie als tragisches Adespoton 505 aufgenommen hat, wenigstens müssten sie dann von einem Spätling sein. Im fünften Jahrhundert ist eine Tyche, die über den Göttern steht, undenkbar. Auch das folgende Fragment 506, in dem Tyche πάντων τῶν θεῶν τύραννος heisst, ist aus der Komödie, nach der es übrigens auch klingt.

2) Zeer onduidelijk is het betoog bij Kern. Relig. der Griechen III, p. 75 v. Veel materiaal, o.a. eenige zeer bruikbare tabellen, geeft daarentegen Gerda Busch. Untersuchungen zum Wesen der τύχη in den Tragödien des Euripides Diss. Heidelberg, 1937.

ΤΥΧΗ IN DE NIEUWE COMEDIE

Om een duidelijk beeld te krijgen van de beteekenis van τύχη in de N.C. dienen de volgende vragen onder het oog gezien te worden:

- I - Wat wordt van τύχη gepraediceerd en hoe heeft de mensch zich tegenover haar te gedragen?
 II - Door welke tegenstellingen wordt τύχη nader bepaald?
 III - Welke begrippen zijn synoniem met τύχη?

I - EIGENSCHAPPEN VAN ΤΥΧΗ

Ettelijke eigenschappen van τύχη zijn ons slechts overgeleverd in de vorm van korte uitspraken of éénregelige spreuken, zonder dat de contextus bekend is. Zooals reeds in het vorige caput werd opgemerkt, kunnen deze gezegden zeer wel beschouwd worden als algemeen-Grieksche spreukenwijsheid, zonder dat zij ons iets beslissends behoeven te leeren over de stemming van deze tijd. Daar komt bij dat deze spreuken gewoonlijk gebezigd worden als algemeene conclusie op een speciaal geval, zoodat men zich, wanneer men de contextus niet kent, ontzettend vergissen kan in de toon van het citaat ¹⁾. Speciaal in de comedie moet men er steeds op bedacht zijn, dat een quasi serieuze uitspraak in het verband een hoogst komische indruk kan maken. Men zal dus goed doen aan de hier volgende uitspraken niet al te veel waarde te hechten.

Er wordt ons dan van Tyche verteld, dat zij *veranderlijk* ²⁾ is,

1) Nader uitgewerkt in het reeds eerder geciteerde artikel van P. Waltz. Eén voorbeeld moge hier volgen. Wanneer men, uitgaande van de gedachte, dat τύχη overwegend slecht is, de woorden leest: Men. Peric. 372 πόλλ' ἐστὶν ἔργ' ἀπιστά, παιδίον, τύχης is men geneigd te denken aan de onbetrouwbaarheid van τύχη. In het verband echter (een herkenningsscène) blijkt de toon te zijn: het kan in het leven toch ongelooflijk goed afloopen.

2) Men. fr. 417a K. III, p. 121

τὸ τῆς τύχης τοι μεταβολὰς πολλὰς ἔχει.

Men kan zelfs zeggen dat iedere dag zijn eigen τύχη brengt. Diphilus fr. 45, K. II, p. 556.

ἀπροσδόκητον οὐδὲν ἀνθρώποις πάθος

ἐφημέρους γὰρ τὰς τύχας κεκτῆμεθα.

Over de μεταβολαὶ τύχης zie verder Philemon fr. 213 (7) K. II, p. 534. Menander fr. 590. K. III, p. 179. Hipparchus fr. 2. K. III, p. 273.

oberekenbaar ¹⁾, en onlogisch ²⁾, zoodat geen mensch ooit kan zeggen: „dat zal mij nooit overkomen, want zij *stoort zich niet aan wetten* ³⁾, zij verdeelt ongelijk ⁴⁾ en mengt als een wijnmengster op één goed, drie kwaden ⁵⁾. Alles stroomt en verandert met τύχη ⁶⁾ zij is *bont* en *zwervend* ⁷⁾ en tenslotte zelfs *blind* en *onzalig* ⁸⁾ en even gevaarlijk voor den mensch als onzichtbare klippen voor de schippers ⁹⁾.

Hoewel de slechte eigenschappen overheerschen, wordt ons toch een enkele maal iets goeds van τύχη verteld. Soms geeft zij den mensch goede dingen ¹⁰⁾ of behoudt deze ¹¹⁾.

1) Men. fr. 490 K. III, p. 141

δυσπαρακολούθητόν τι πράγμα' ἐστὶν τύχη.

2) Men. fr. 819 K. III, p. 222

οὐδὲν κατὰ λόγον γίνεθ' ὧν ποιεῖ τύχη.

3) Men. fr. 355 K. III, p. 103

οὕτως ἀσυλλόγιστον ἢ τύχη ποιεῖ,
τὸ συμφέρον τί ποτ' ἐστὶν ἀνθρώπου βίῳ,
οὐ χρῆται νόμοις, καθ' οὓς κρίνει τὰ πράγματα
οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν ζῶντα 'ταῦτ' οὐ πείσομαι'.

4) Alexis fr. 116. 11 K. II, p. 338

τοὺς μὲν ἢ τύχη,
ἡμῶν μεγάλοις προσέειμε τοὺς δ' ἐλάττωσι.

Een parasiet spreekt: τύχη geeft sommigen van ons aan rijke beschermers, andere aan armere.

5) Diphilus fr. 107 K. II, p. 574

ὡσπερ καθαρίζουσα ἐνίοθ' ἡμῖν ἢ τύχη
ἐν ἀγαθὸν ὑποχέασα τρί' ἐπαντλεῖ κακά.

6) Adesp. fr. 200 K. III, p. 447

ἄπανθ' ὄρω

ἅμα τῇ τύχῃ ῥέοντα μεταπίπτοντά τε.

7) Men. fr. 288 K. III, p. 81

ὡς ποικίλον πράγμα' ἐστὶ καὶ πλάνον τύχη.

8) Men. fr. 417b K. III, p. 121

τυφλὸν γε καὶ δύστηνόν ἐστὶν ἢ τύχη.

9) Adesp. fr. 258 K. III, p. 455

δέδοικα κάγω τὰς ὑφάλους τὰς τῆς τύχης.

10) Men. Peric. 30.

ἴνασθαι δ' ὧν δέδωκεν ἢ τύχη.

11) Men. Epitrep. 134 εἰ νῦν τι τῶν τούτου σέσωκεν ἢ τύχη.

Zie ook het hierboven geciteerde vers, Peric. 372.

Eenmaal wordt een lange beschouwing aan τύχη gewijd ¹⁾, waarin zij voor *dom en onbeschaafd* wordt uitgemaakt, omdat de menschen steeds weer met elkaar vechten, wat toch heelemaal niet noodig is: „O menschheid, waarom laat gij toch een aangenaam leven varen en spant U in elkaar kwaad te doen door elkaar te beoorlogen? Staat er dan een boersche τύχη over ons leven, die geen enkele beschaving heeft, die totaal niet weet wat goed en kwaad is, en ons in het wilde weg voortrolt, zooals het net treft? Ik geloof van wel. Want hoe zou zij anders, indien zij waarlijk Grieksch ²⁾ was, het verkiezen te zien dat zij door elkaar worden afgeranseld en er lijken vallen? Terwijl men net zoo goed een leventje van plezier kan leiden. Spreek zelf, liefste, weerleg dat onze τύχη boersch is” ³⁾. De spreker doet daarop eenige voor-

1) Apollod. Caryst. fr. 5 K. III, p. 281.

ὦ πάντες ἄνθρωποι, τί τὸ ζῆν ἠδέως
παρέντες ἐπιμελείσθε τοῦ κακῶς ποιεῖν
πολεμοῦντες ἀλλήλους; πρότερα πρὸς τῶν θεῶν
ἐπιστοταεῖ τις τοῦ βίου νυνὶ τύχη

5 ἄγροικος ἡμῶν, οὐδε παιδείαν ὄλως
εἰδύια, τί τὸ κακὸν ποτ' ἢ τί τὰ γαθὸν
ἔστ' ἀγνοοῦσα παντελῶς εἰκῆ τέ πως
ἡμᾶς κυλίνδουσ' ὄντιν' ἂν τύχη τρόπον;
οἶμαι γε · πῶς γὰρ μᾶλλον ἂν προείλετο

10 Ἕλλην ἀληθῶς οὔσα λεπτομένους ὄραν
αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν καὶ καταπίπτοντας νεκρούς,
ἔξδὸν ἰλαροὺς παίζοντας ὑποπεπωκότας
αὐλουμένους σποδεῖν; λέγ' αὐτή, γλυκυτάτη,
ἔλεγχ' ἄγροικον οὔσαν ἡμῶν τὴν τύχην.

2) Het epitheton "Ἕλλην wordt hier wschl. gebruikt als tegenstelling tot dom en onbeschaafd. Het is echter ook mogelijk te denken aan een beschermgodin van Griekenland, die het nooit zou kunnen aanzien, dat Grieken elkaar dooden. Het bestaan daarvan wordt dan trouwens hier ontkend.

3) Wie met γλυκυτάτη bedoeld is zal wel steeds onopgelost blijven. Meineke denkt aan Pax of Georgia; het kan echter evengoed de geliefde van den spreker zijn. In dit verband is het zelfs denkbaar dat de woorden "Ἕλλην οὔσα ook op die vrouw slaan. De gedachtegang zou dan ongeveer de volgende zijn: „Een onbeschaafde τύχη stuurt mij de oorlog in, terwijl ik juist mij wilde overgeven aan liefdegenot. En deze vrouw, inplaats van mij vast te houden, zendt mij ook al weg, schijnt dus ook al behagen te scheppen in oorlog. Zoiets zou een echte „Grieksche" nooit doen. En dan, met bitter sarcasme: „spreek zelf eens, liefje, bewijs nu maar eens hoe boersch onze τύχη is". Het blijft echter alles „guesswork".

stellen hoe het dan volgens hem beter in de wereld kon zijn, maar eindigt met de verzuchting „maar wij zijn de slaven van een onbeschaafde τύχη 1).

Ettelijke malen volstaat men echter niet met een qualificatie van τύχη maar worden er uit haar eigenschappen conclusies getrokken voor het menschelijk gedrag.

Zoo wordt τύχη *lastig* genoemd, maar met de vermaning erbij haar naar behooren te dragen als een last 2).

Τύχη is *gevoelloos* (anders zou een zoodanig man nooit ongelukkig zijn 3). Dan moet men juist het menschelijk gevoel daartegen over stellen. „Want indien ik, daar ik toch een mensch ben, de τύχαι 4) van mijn vrienden niet bijsta, hoe zal dan ooit blijken dat ik gevoel heb?” 5).

De meest uiteenloopende conclusies worden getrokken uit de grilligheid en onbestendigheid van τύχη. Tweemaal vinden wij de gedachte uitgesproken: leer een ambacht, dat kan je niet ontomen worden, en geeft veiligheid op de oude dag. Zeg niet, ik

1) ἀλλ' ἀπαιδεύτω τύχη δουλεύομεν.

2) Apollod. fr. 17 K. III, p. 294 χαλεπὸν τύχη ἴστί πράγμα, χαλεπὸν ἀλλὰ δεῖ αὐτὴν φέρειν κατὰ τρόπον ὡσπερ φορτίον.

Χαλεπὸν zegt ook Demetrius van τύχη. Dat men τύχη moet dragen wordt in allerlei toonaarden herhaald. bijv. Adesp. fr. 233. K. III, p. 452. σοφὸς ἐστὶν ὁ φέρων τὰπὸ τῆς τύχης καλῶς.

Alexis. fr. 252 K. II, p. 389

σοφοῦ γὰρ ἀνδρὸς τὰς τύχας ὀρθῶς φέρειν.

Antiphanes fr. 281 K. II, p. 125

τὰ τύχης φέρειν δεῖ γνησίως τὸν εὐγενῆ.

Menander fr. 812 K. III, p. 221

πειρῶ τύχης ἀνοιαν ἀνδρείως φέρειν.

Menander fr. 816 K. III, p. 221

ἀνθρωπίνως χρή τὰς τύχας φέρειν, ξένη.

3) Alexis fr. 287 K. II, p. 401

οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔχουσιν αἱ τύχαι φρένας·

οὐδεὶς γὰρ ἂν τοιοῦτος ἤτύχει ποτέ.

4) Over de meervoudsvorm zie Busch, o.c.

5) Alexis fr. 150 K. II, p. 352.

εἰ μὴ γὰρ ὦν ἀνθρώπος ἀνθρώπου τύχαις

ὑπηρετήσω, ποῦ φανήσομαι φρονῶν;

Hoewel deze beide fragmenten in geenerlei verband staan, illustreeren zij elkaar zoo goed (speciaal doordat in beiden de stam φρεν voorkomt, hier kennelijk zetel van het gevoel) dat hun combinatie gerechtvaardigd scheen.

heb geld, bezittingen, huizen. „Kent gij de veranderlijkheid van τύχη niet, dat zij een rijke van vandaag op morgen tot een bedelaar maakt?”¹⁾).

„Een ambacht is het kostbaarst bezit voor een mensch, want de oorlog en de veranderlijkheid van τύχη verteert al het andere, slechts het ambacht blijft”²⁾).

Het is trouwens in het algemeen gesproken wenschelijk zelf de handen uit de mouwen te steken en niet maar alles van τύχη te verwachten, maar haar een handje te helpen, dan doet zij zelf ook beter haar best³⁾. Want eigenlijk heeft τύχη zelfs part noch deel aan wat de mensch zelf doet⁴⁾. Geef haar daar dus ook niet de schuld van. Als men niet gebruikt wat men heeft en steeds najaagt wat men niet heeft, verliest men het laatste door τύχη en het eerste door eigen schuld⁵⁾).

1) Philemon, fr. 213 K. II, p. 533

τύχης δὲ μεταβολὰς οὐκ ἀγνοεῖς

ὅτι τὸν εὐπορον τίθησι πτωχὸν εἰς τὴν αὔριον.

(Hetzelfde werd ook van θεός gezegd. Zie boven pag. 31).

Daarboven vers 4

οὐτ' ἀνὴρ πένης γεγώς

μηδ' οὐ τέχνην μαθὼν δύναται' ἂν ἀσφαλῶς ζῆν τὸν βίον.

2) Hipparch, fr. 2, K. III, p. 273

πολύ γ' ἐστὶ πάντων κτῆμα τιμιώτατον

ἅπασιν ἀνθρώποισιν εἰς τὸ ζῆν τέχνη.

τὰ μὲν γὰρ ἄλλα καὶ πόλεμος καὶ μεταβολαὶ

τύχης ἀνήλωσ', ἡ τέχνη δὲ σφάζεται.

3) Philemon, fr. 53 K. II, p. 491

καὐτὸν τι πράττειν· οὐ μόνον τὰς ἐλπίδας

ἐπὶ τῇ τύχῃ χρή, παιδίον, πάντως ἔχειν

ᾧν βούλεται τις, ἀλλὰ καὐτὸν τῇ τύχῃ

συλλαμβάνεσθαι· ῥᾶον ἢ τύχῃ πονεῖ,

ἔαν μεθ' ἑτέρου τοῦτο, μὴ μόνῃ, ποιῇ.

4) Philemon, fr. 150 K. II, p. 523

ὅσα διὰ τοὺς πράττοντας αὐτοὺς γίνεται,

οὐδενὶ πρόσεστιν οὐδὲ κοινωνεῖ τύχῃ. Vgl. Menander fr. 572.

5) Philemon, fr. 99 K. II, p. 509

ἂν οἷς ἔχομεν τούτοισι μηδὲ χρώμεθα,

ἂ δ' οὐκ ἔχομεν ζητῶμεν, ᾧν μὲν διὰ τύχην

ᾧν δὲ δι' ἑαυτοὺς ἐσόμεθ' ἔστερημένοι.

Vgl. voor de heele gedachtengang de spreuk van Mirza Schaffy (Friedr. von Bodenstedt)

„Vom Unglück erst zieh ab die Schuld,

Was übrig bleibt trag in Geduld”.

Het is te wijten aan deze veranderlijke τύχη, dat een mensch van rijk arm wordt, hetgeen weer met zich meebrengt, dat iemand die van huis uit een braaf mensch is, in allerlei onrechtvaardige affaires gewikkeld wordt ¹⁾. Ja, in laatste instantie is de vraag of een mensch goed of slecht is, synoniem met die of hij rijk of arm is ²⁾.

„Dus is alles gezwets vergeleken bij goud, want alleen daarvan blijft de kleur constant. De karakters van je vrienden daarentegen worden door de omstandigheden (αἱ τύχαι) nooit hetzelfde geschilderd. *Rijkdom* is de toetssteen der menschelijke karakters. Wie schandelijke dingen doet, terwijl hij welvarend is, wat denkt gij wel niet dat die zou doen, wanneer hij arm was?”

Daarom moet men wel van een slechte daimon bezeten zijn ³⁾, wanneer men een arme (πένης) onrecht doet. Al is men ook nog zoo rijk, alle bezit is tenslotte onbestendig, want „de stroom van τύχη verandert snel” ⁴⁾.

Hoogst vermakelijk is de conclusie die elders ⁵⁾ getrokken wordt

1) Men. fr. 590 K. III, p. 179

ὦ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις τύχη
σὸν ἔστ' ὄνειδος τοῦθ' ὅταν τις ὦν ἀνὴρ
δίκαιος ἀδίκους περιπέσῃ συμπτώμασιν.

zie hierover Bolkestein, Wohltätigkeit p. 187.

2) Antiphanes fr. 232 K. II, p. 113

ἄρ' ἔστι λῆρος πάντα πρὸς τὸ χρυσίον·
μόνου γὰρ αὐτοῦ διαμένειν εἴωθ' αἰεὶ
τὸ χρῶμα ταυτό· τῶν φίλων δὲ τοὺς τρόπους
οὐδέποθ' ὁμοίως ζωγραφοῦσιν αἱ τύχαι.

5 πλοῦτος δὲ βάσανός ἐστιν ἀνθρώπου τρόπων.
ὅς ἂν εὐπορῶν γὰρ αἰσχροῖα πράττει πράγματα
τί τοῦτον ἀπορήσαντ' ἂν οὐκ οἶει ποιεῖν;

3) κακοδαίμων. Over de slechte daimon vgl. de boven geciteerde passages bij Lehrs en Nilsson en de hieronder p. 62 e.v. genoemde voorbeelden uit de N.C. Het gebruik van dit woord houdt dus ongeveer in: wie een arme slecht bejagent heeft een slechte daimon; is dus zelf reeds zoo goed als arm.

4) Men. fr. 94. K. III, p. 29

ὁ δ' ἠδίκηκώς ὅστις ἔσθ' οὗτός ποτε
τὴν ὑμετέραν πενίαν, κακοδαίμων ἔσθ', ὅτι
τοῦτ' ἠδίκηκεν, οὐ τυχὸν μεταλήψεται.
εἰ καὶ σφόδρ' εὐπορεῖ γὰρ, ἀβεβαίως τρυφᾷ·
τὸ τῆς τύχης γὰρ ῥεῦμα μεταπίπτει ταχύ.

5) Men. fr. 128

uit de onzekerheid van alle bezit, en waarmede een zoon geld van zijn vader tracht los te krijgen: „Geld is iets zeer onbestendigs. Want indien je weet dat je er altijd baas over zult zijn, houd het dan vast, maar wanneer alles wat je hebt niet je eigen bezit is, maar van τύχη ¹⁾, geef het dan met volle handen weg, dan maak je je tenminste vrienden, waarvan je eventueel later, als het spaak loopt, weer terug kunt krijgen”.

Zoo ziet men dat aan τύχη eigenschappen worden toegekend, waarvan wispelturigheid en onberekenbaarheid wel de voornaamste zijn, maar dat men toch een zeer verkeerd beeld van haar beteekenis krijgt, wanneer men geen rekening houdt met de consequenties, die uit die eigenschappen worden getrokken voor het menschelijk leven.

II – TEGENSTELLINGEN

Van groote waarde ter bepaling van de beteekenis van τύχη in de N.C. zijn de begrippen die tegenover haar gesteld worden, en waardoor dus het begrip τύχη zelf nog nauwer omgrensd wordt dan door een enkel praedicaat.

1. ἀνθρώπινος νοῦς en θνητή πρόνοια.

In de eerste plaats moge hier het reeds door Wilamowitz behandelde fragment van Menander ²⁾ nog eens aan een bespreking onderworpen worden.

De text luidt:

παύσασθε νοῦν ἔχοντες· οὐδέν γὰρ πλεον
 ἀνθρώπινος νοῦς ἐστίν, ἀλλ' ὁ τῆς τύχης
 (εἴτ' ἐστὶ τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς)
 τοῦτ' ἐστὶ τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον
 5 καὶ σῶζον, ἡ πρόνοια δ' ἡ θνητὴ καπνὸς
 καὶ φλήναφος. πείσθητε κοῦ μέμψεσθέ με·
 πάνθ' ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ πράττομεν
 τύχη ὅτιν, ἡμεῖς δ' ἐσμὲν ἐπιγεγραμμένοι.

Er blijven diverse moeilijkheden bestaan. In vers 1 is in navolging van Wilamowitz ἔχοντες hersteld ³⁾. Deze vertaalt dit, in den noot: „hört auf mit dem Anspruch νοῦν zu haben, νουνεχόντως zu handeln”.

1) vs. 5 εἰ μὴ δὲ σαυτοῦ, τῆς τύχης δὲ πάντ' ἔχεις.

2) Men. fr. 482. K. III, p. 139 zie hier boven p. 39.

3) Kock leest λέγοντες.

In vs. 2 geven de codices ὁ τῆς τύχης. Wachsmuth (Stob. Ecl. I. 6. 1) leest in navolging van Dobraeus τὸ τῆς τύχης. Dit bedoelt Wilamowitz waarschijnlijk wanneer hij spreekt over een „verlockende Aenderung im zweiten Verse des Zitates in dem nichts zu ändern ist”, omdat zij, „verstösst gegen Menanders Verstechnik”. Hij verklaart echter niet hoe ὁ τῆς τύχης dan op te vatten is. Daar kan toch niet veel anders aangevuld worden dan νοῦς.

Vs. 3 εἶτε νοῦς. Deze woorden zijn volgens Kock „nondum sanata”. Conjecturen zijn: O. Hense. εἶτ' ἄνοου. Meineke. εἶτε μὴ Heimsoeth εἶθ' ὁ λῆς(?). Wilamowitz handhaaft de overgeleverde text met de toevoeging: „Nämlich „θεῖος”.

Vs. 8 ἔσμεν ἐπιγεγραμμένοι. Kock vergelijkt [Demosth.] 59. 43: ἦν συκοφάντης τῶν . . . ἐπιγεγραμμένων ταῖς ἀλλοτρίαις γνώμαις, d.w.z. die zich de meeningen van anderen toeschrijven, doen als of zij die zelf bedacht hebben.

Ik zou voorzichtig als mogelijkheid willen voorstellen: wij krijgen er wel de schuld van. Vgl. Heliod. 8.9. τὸν ἐπὶ τοῖς ἀτυχήμασι ἐπιγεγραμμένον.

Na dit alles zal de vertaling ongeveer als volgt moeten luiden:

„Houdt op met uw pretentie νοῦς¹⁾ te hebben. Want de menschelijke νοῦς is niets, maar die van Tyche — hetzij deze nu een goddelijke geest of een goddelijke νοῦς is — deze is het die alles bestuurt en wendt en behoudt²⁾, maar alle menschelijk vooruitzien is rook en ijdel geklap. Gelooft mij en gij zult mij niet berispen; al wat wij denken of zeggen of doen is τύχη, maar het wordt op onze rekening geschreven”.

Ook in een fragment van Nicostrates wordt πρόνοια tegenover τύχη gesteld³⁾. Weliswaar wordt niet uitdrukkelijk gezegd de

1) Men houde mij ten goede dat ik νοῦς onvertaald laat. Wilamowitz doet het ook!

2) Vgl. boven p. 42 ook hier *behoudt* τύχη.

3) fr. 19 K. II, p. 224

τύχη τὰ θνητῶν πράγμαθ', ἢ πρόνοια δὲ
τυφλόν τι κάσύντακτόν ἐστιν, ὧ πάτερ.

Vgl. Chaeremon (fr. 2 Nauck)

τύχη τὰ θνητῶν πράγμαθ', οὐκ εὐβουλία.

„menschelijke” πρόνοια, maar de tegenstelling maakt zonder meer duidelijk dat dit de bedoeling wel is ¹⁾.

„Alle menselijke aangelegenheden zijn τύχη, maar de menselijke berekening is iets blinds en ongeordends”.

Merkwaardig is dat juist de πρόνοια voor blind wordt uitgemaakt, niet τύχη. — Zeer nauw verwant aan het vorige is het volgend fragment, waar πρόνοια vervangen is door γνώμη.

2. Inzicht (γνώμη)

Het menselijk inzicht is niets, maar τύχη is alles. Alwie haar krijgt is, of geldt bij de menschen voor charmant ²⁾.

3. Aanleg of karakter (ὁ τρόπος).

Diverse malen wordt τρόπος tegenover τύχη gesteld. Echter is deze tegenoverstelling van eenigszins andere aard dan in het voorafgaande. Werd de macht van πρόνοια tegenover die van τύχη als nietig voorgesteld, aan de aanleg wordt een eigen macht toegekend, die niet verward mag worden met die van τύχη. Want niet alleen deze laatste brengt geluk en ongeluk, maar ook des menschen aanleg.

Het duidelijkst blijkt de macht van τρόπος tegenover die van τύχη in een door Wilamowitz (Menander Schiedsgericht p. 107) aan Menander toegeschreven fragment, waar de gedachte wordt uitgesproken, dat een slaaf door zijn τρόπος nog wel geestelijk vrij kan zijn, ook al heeft τύχη zijn lichaam tot slaaf gemaakt ³⁾.

Ieder huis heeft zijn kruis, en „men kan geen huis met menschen

1) Waser vertaalt dan ook (Roscher, s. v. Tyche, 5. p. 1320) „Alle menschliche Vorsehung ist blind”.

2) Adesp. fr. 147 K. III, p. 437

γνώμη γὰρ οὐδὲν ἔστιν, ἡ τύχη δὲ πᾶν,
ἧς ἡδύς ὁ τυχῶν ἔστι καὶ νομίζεται.

3) Freib. Papyr. 12 (Mitteil. Freib. Samml. I, 9) vs. 8

εἰ δ' ἡ τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο
ὁ γε νοῦς ὑπάρχει τοῖς τρόποις ἐλεύθερος.

Voor de gedachte vgl. Philemon fr. 95. K. II, p. 508, dat hier niet is opgenomen, daar de herkomst onzeker is. Het staat nl. in de Comparatio Menandri et Philistionis, waarvoor Kock wil lezen: *Philemonis* (zie Praefatio DI. III). Daar dit echter geenszins bewezen is, (Zie Körte, *Gnomon* 13 (1937) p. 648), zijn alle fragmenten uit deze verzameling, ook die van Menander, vermeden (evenals de Monostichoi).

vinden zonder rampen, maar aan sommigen geeft τύχη een overvloed daarvan, aan anderen hun karakters" 1).

Niet iedereen ziet dit in, en men geeft vaak τύχη de schuld van wat men zelf doet. Zeker, τύχη is moeilijk: „Hoe onmogelijk is het lichaam 2) van τύχη. Maar wie de moeilijkheden niet naar behooren 3) draagt, noemt zijn eigen karakter τύχη 4). De moeilijkheden, die een mensch zichzelf berokkent door zijn aanleg, en waarvan hij maar al te graag τύχη de schuld geeft, worden echter ook wel eens door τύχη opgevangen. En o wee, wanneer zij dit niet meer doet.

„Wee mij ongelukkige, hoe onbillijk is het wanneer iemands τύχη 5) het gelid verlaat, maar zijn aanleg blijft" 6).

Natuurlijk kan ook precies het omgekeerde voorkomen, nl. dat iemand met een goed karakter in het ongeluk geraakt.

„Het beklagenswaardigste is een rechtvaardige aanleg, die op de drempel van de ouderdom kennis moet maken met een onrechtvaardige τύχη" 7).

1) Menander, fr. 589 K. III, p. 179

ἄνευ κακῶν γὰρ οἰκίαν οἰκουμένην
οὐκ ἔστιν εὐρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἢ τύχη
τούτων δίδωσιν ἀφθονίαν, τοῖς δ' οἱ τρόποι.

2) waarschijnlijk corrupt.

3) κατὰ φύσιν. Het is moeilijk hiervoor een betere vertaling te vinden. Een gangbare uitdrukking voor „naar behooren" is merkwaardigerwijze juist κατὰ τρόπον (zie hierboven p. 44²) wat hier onbruikbaar was. De bedoeling is wschl.: men moet de moeilijkheden dragen als een natuurlijke gang van zaken. De vertaling: „volgens zijn aanleg" schijnt uitgesloten.

4) Men. fr. 594. K. III p. 180.

ἀδύνατον ὡς ἔστιν τι σῶμα τῆς τύχης·
ὁ μὴ φέρων δὲ κατὰ φύσιν τὰ πράγματα
τύχην προσηγόρευσε τὸν ἑαυτοῦ τρόπον.

voor de gedachte vgl. hierboven p. 45.

5) over de persoonlijke τύχη zal hieronder gehandeld worden.

6) Antiphanes, fr. 257. K. II, p. 120

οἴμοι τάλας, ὡς ἄδικον ὅταν ἢ μὲν τύχη,
λίπη τινὸς τὴν τάξιν, ὁ δὲ τρόπος μένη.

7) Menander, fr. 671. K. III, p. 195

οἰκτρότατόν ἐστι πείραν ἐπὶ γήρωσ ὀδῶ
ἀδίκου τύχης δίκαιος εἰληφῶσ τρόπος.

Wij zagen reeds dat, wanneer dit ongeluk inhoudt verlies van rijkdom, ook de beste mensch in de zwaarste verleidingen vervalst. Maar toch zal de waarlijk edele mensch ook het ongeluk, waar hij niets aan doen kan, dapper dragen.

„De edelgeborene moet wat van τύχη komt, waaraan zijn aanleg geen schuld heeft, edel dragen”¹⁾.

Wij zien dus dat τύχη hier, zoowel in goede als in slechte zin beteekent: de uiterlijke omstandigheden, in tegenstelling tot de innerlijke aanleg.

De hieronder te noemen tegenstellingen zijn synoniemen van τρόπος.

4. Aard, natuurlijke aanleg (φύσις).

Geheel van dezelfde strekking als het hierboven geciteerde fragment is het volgende: „hoe onbillijk is het, wanneer eens menschen aanleg iets eerwaardigs oplevert en τύχη dit weer bederft”²⁾.

5. De vrije verkiezing (αἵρεσις).

Als speciaal onderdeel van de menschelijke aanleg of aard, dat niet onder het machtsbereik van τύχη valt, wordt tweemaal de vrije verkiezing genoemd, beide malen door Menander.

„Ongeluk en onrecht is niet hetzelfde. Het eerste komt door τύχη het tweede door eigen verkiezing”³⁾.

En wanneer men door eigen domheid in het ongeluk valt, kan men dat zelfs een „slechte τύχη naar eigen verkiezing” (δυστύχημα αὐθαίρετον) noemen.

„Onverstand is voor de stervelingen een ongeluk uit eigen ver-

1) Menander, fr. 205. K. III, p. 59

ὦν δὲ μὴ αἴτιος τρόπος,
τά γ' ἀπὸ τῆς τύχης φέρειν δεῖ γνησιῶς τὸν εὐγενῆ.

2) Menander, fr. 356. K. III, p. 104

ὡς ἄδικον, ὅταν ἢ μὲν φύσις
ἀποδῶ τι σεμνόν, τοῦτο δ' ἢ τύχη κακοῖ.

3) fr. 426 K. III, p. 124

ἀτύχημα κἀδίκημα διαφορὰν ἔχει·
τὸ μὲν διὰ τύχην γίνεται, τὸ δ' αἵρεσει.

kiezing. Waarom beschuldigt gij τύχη, wanneer gij U zelf onrecht aandoet?" 1).

Het meest opvallende van de onder dit hoofd samengebrachte plaatsen is wel, dat zij eensdeels getuigen van een volslagen determinisme, anderdeels daar fel tegen op komen, waarbij de meest extreme uitingen van een en denzelfden auteur, nl. Menander, zijn 2).

III - SYNONIEMEN VAN ΤΥΧΗ

Nu wij gezien hebben welke praedicaten aan τύχη worden toegekend, en door welke tegenstellingen het terrein van haar macht nader bepaald wordt, zal het ons mogelijk zijn door vergelijking vast te stellen welke woorden in de N.C. als min of meer synoniem aan τύχη gevoeld zijn 3).

De meest voor de hand liggende synoniemen zijn: εὐτυχία en ἀτυχία.

I - *Geluk en ongeluk*

Beide samen vinden wij in het volgend fragment: „Wanneer gij door een ommekeer in de gebeurtenissen (μεταβολή) in betere omstandigheden komt, gedenk dan, wanneer gij gelukkig zijt (εὐτυχεῖς) uw vroeger lot (τύχη h.l. = ongeluk) 4).

1) fr. 618 K. III, p. 185

ἄνοια θνητοῖς δυστύχημα' αὐθαίρετον.

τί σαυτὸν ἀδικῶν τὴν τύχην καταϊτιᾷ;

2) fr. 482 zie boven pag. 47 en het laatst geciteerde fr. 618.

3) Onder dit hoofd zijn ook opgenomen de plaatsen waar τύχη zonder nadere aanduiding gebruikt wordt en haar beteekenis dus slechts uit het verband kan worden opgemaakt.

4) Menander, fr. 712 K. III, p. 203

ἐπὶ πάντων ἐκ μεταβολῆς ἐπὶ κρείττον γένη

ὅτι εὐτυχεῖς μέμνησο τῆς προτέρας τύχης.

vergelijk ook fr. 672 K. III, p. 195

ἄνδρα τὸν ἀληθῶς εὐγενῆ καὶ τάγαθὰ

καὶ τὰ κακὰ δεῖ πταίοντα γενναίως φέρειν.

de goede en slechte omstandigheden samen, dat is τύχη. Voor de gedachte dat ook geluk „gedragen” moet worden, vergelijkte men de volgende verzen uit “If” van Rudyard Kipling::

“If you can meet with triumph and disaster
And treat those two impostors just the same”.

Het substantivum εὐτυχία komt niet op die wijze voor dat men kan spreken van synonymiteit met τύχη. Wel zijn nog eenige plaatsen te noemen waar τύχη zelf kennelijk geluk beteekent. „Ook al is men gelukkig, toch moet men naar het schijnt, altijd iets verwachten, en niet op τύχη vertrouwen”¹⁾.

„Als wij elkaar altijd bijstonden, zou niemand gebrek hebben aan geluk”²⁾. Een merkwaardige variant op de slechte τύχη, die de daden van een goed karakter bederft, is de goede τύχη gekoppeld aan een ongelukkig lichaam, in een fragment van Apollodorus³⁾ waarvan de laatste woorden nog niet voldoende zijn verklaard.

„Ik haat τύχη wanneer zij verbonden is aan een ongelukkig lichaam. Want alwie ongelukkig moet leven, hoewel hij goed voorzien is van aardsche goederen, zoodat hij prettig zou kunnen leven, wat kan die anders doen dan τύχη verwijten doen omdat hij dubbel ongelukkig(?) is?”

De eerste maal beteekent τύχη hier dus geluk of rijkdom, de tweede maal is ook een neutrale vertaling te verdedigen.

Het substantivum ἀτυχία komt wel eenige malen voor als synoniem van τύχη.

Evenals τύχη moet men het ongeluk dragen⁴⁾, over het ongeluk van den naaste moet men zich niet verheugen, want het is niet

1) Alexis, fr. 288 K. II, p. 401

κἄν εὐτυχῆ τις, ὡς ἔοικε, προσδοκᾷ
ἀεί τι δεῖ, καὶ μὴ τι πιστεύειν τύχη.

2) Men., fr. 679 K. III, p. 197

εἰ πάντες ἐβοηθοῦμεν ἀλλήλοις ἀεί,
οὐδεὶς ἂν ὦν ἀνθρωπος ἐδεήθη τύχης.

3) fr. 15 K. III, p. 293

μισῶ τύχην συνοῦσαν ἀτυχεῖ σώματι·
ὅστις γὰρ εὐπορῶν, παρὸν ζῆν ἠδέως,
κακῶς διάγει, τί ἂν τις ἄλλ' ἢ τῇ τύχῃ
μέμφοιτο, διότι δυστυχεῖ συνδυστυχεῖ.

4) Menander, fr. 556. K. III, p. 169.

ἔνεγκ' ἀτυχίαν καὶ βλάβην εὐσημόνως.

Antiphanes, fr. 278. K. II, p. 125

τὸ μὲν ἀτυχῆσαι παντὸς εἶναι μοι δοκεῖ,
ἀνδρὸς δ' ἐνεγκεῖν ἀτυχίαν ὀρθοῦ τρόπου.

makkelijk te twisten met τύχη ¹⁾). Ook τέχνη wordt eenmaal genoemd samen met άτυχία, merkwaardigerwijze niet omdat zij veiligheid geeft in dit onzekere leven, maar omdat zij troost; want wie zich in zijn werk terug kan trekken, vergeet de rampen des levens.

„Er is geen zoeter troost voor menschelijk ongeluk in het leven, dan een vak. Want wanneer de geest (als op een schip) staat op zijn kunde, vaart hij ongemerkt de rampen voorbij” ²⁾).

Ook τύχη zelf komt eenige malen, zonder nadere aanduiding, voor in de beteekenis ongeluk. Zoo wordt ergens ³⁾ de stelling verkondigd, dat het άγαθόν van Plato is om niet te trouwen en zich niet door meer moeilijkheden aan het ongeluk bloot te stellen.

2 - *Wat vanzelf gebeurt* (τὸ αὐτόματον).

Wij zagen dat reeds Aristoteles de verhouding αὐτόματον — τύχη aan een onderzoek heeft onderworpen en daarbij tot de slotsom was gekomen, dat αὐτόματον is: alles wat vanzelf gebeurt, en τύχη: alles wat een mensch overkomt.

Deze opvatting wordt volkomen bevestigd door een fragment van Philemon ⁴⁾, de eenige plaats in de N.C. waar beide begrippen met zooveel woorden tegenover elkaar gesteld worden.

1) Menander, fr. 673. K. III, p. 195

ταῖς άτυχίαισι μή ᾽πίχαιρε τῶν πέλας·
πρὸς τὴν τύχην γάρ ζυγομαχεῖν οὐ ῥᾶδιον.

Het werkwoord ζυγομαχεῖν roept het beeld op van twee onder hetzelfde juk loopende dieren, die met elkaar vechten en geeft dus een zeer nauwe verbinding aan van mensch en τύχη. Dat τύχη ook persoonlijk lot kan beteekenen wordt hier onder pag. 62 besproken.

2) Amphis, fr. 3. K. II, p. 237

οὐκ ἔστιν οὐδέν άτυχίας άνθρωπίνης,
παραμύθιον γλυκύτερον ἐν βίῳ τέχνης·
ἐπὶ τοῦ μαθήματος γάρ ἔστηκώς ὁ νοῦς
αὐτὸν λέληθε παραπλέων τὰς συμφοράς.

Men denke aan de klippen van τύχη. Zie pag. 42.

3) Philippides, fr. 6. K. III, p. 303

ἔλεγον ἐγὼ σοι μή γαμῆιν, ζῆν δ' ἠδέως.
τὸ Πλάτωνος άγαθὸν δ' ἐστὶ τοῦτο, Φειδύλε
μή λαμβάνειν γυναικᾶ, μηδὲ τῆ τύχῃ
διὰ πλείονων αὐτὸν προβάλλειν πραγμάτων.

4) fr. 137. K. II, p. 520.

οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία τύχη θεός,
 οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταυτόματον, ὃ γίνεται
 ὡς ἔτυχ' ἐκάστῳ, προσαγορεύεται τύχη.

Alvorens een vertaling geleverd kan worden, dienen eenige vragen onder het oog te worden gezien.

Ten eerste: is θεός in het eerste vers subject of praedicaat? En daarmede samenhangend: hoe is ἡμῖν op te vatten? Er zijn nl. twee mogelijkheden:

a. de spreker vertelt aan een persoon uit een andere stad waar een Tyche-cultus is: „Wij kennen geen godin Tyche, maar verstaan onder τύχη, al wat een mensch zoo van zelf overkomt”.

b. de spreker verzet zich in het algemeen tegen de voorstelling van τύχη als θεός. Deze opvatting is blijkbaar Clemens Alexandrinus toegedaan, die immers deze verzen citeert ¹⁾ ten bewijze dat Philemon ἐκκόπτει τὴν εἰδωλολατρίαν, hetgeen toch wel zal moeten beteekenen dat, volgens Clemens, Philemon polemiseert tegen het geloof aan een godin Tyche. Het is echter de vraag of Clemens — zelfs aangenomen dat hij de contextus voor zich had — de bedoeling wel goed begrepen heeft. Immers wij weten nu dat het praedicaat θεός geen bewijs is voor personificatie, maar wist Clemens dat ook? Kortom, het is mogelijk dat hier sprake is van een godin Tyche, zeker is het niet.

Wat daarentegen wel vast staat, wanneer wij Clemens volgen, is, dat de spreker zich verzet tegen de opvatting τύχη is θεός. Wat beteekent dat in dit verband? Waarschijnlijk het volgende: τύχη is de omstandigheden zelf, niet de macht welke die omstandigheden zendt. Dit is dan wel een merkwaardige beperking van beide begrippen, die immers beide ²⁾ kunnen beteekenen de „macht” zelf of een manifestatie van die macht, maar het schijnt toch de bedoeling te zijn.

Indien τύχη dan niet θεός is, wat is zij dan wel? Niet alleen maar τὸ αὐτόματον maar τὸ αὐτόματον „dat ieder overkomt al

1) Strom. 5. 14. 128.

2) Voor beide beteekenissen van θεός zie pag. 28. Het is echter ook nog mogelijk θεός op te vatten als *macht ten goede*, zie pag. 27. Dan zou daartegen dus bezwaar kunnen bestaan aan de kant van den spreker, omdat τύχη zoo dikwijls *macht ten kwade* is. Over de dubbele beteekenis van τύχη zal later behandeld worden, zie pag. 65.

naar het treft", dus voorzoover het de menschen raakt. Juist deze toevoeging is het kenmerkende.

Zoo mag de vertaling dan luiden: „τύχη is voor ons heelemaal geen „godheid", maar slechts wat vanzelf gebeurt voor zoover het een ieder, al naar het treft, overkomt, wordt met τύχη aangesproken".

Zoo wordt dus op de eenige plaats, waar τύχη en αὐτόματον direct met elkaar in verband worden gebracht, niet alleen de nadruk gelegd op de overeenkomst, maar ook op het verschil ¹⁾. Dit is des te belangrijker omdat onder meer op de vermeende gelijkstelling van beide begrippen de opvatting berust, dat τύχη in deze tijd toeval beteekent ²⁾.

Nog eenmaal wordt τὸ αὐτόματον min of meer in dezelfde zin gebruikt als τύχη, doordat het nl. gesteld wordt tegenover de menschelijke berekening (πρόνοια) ³⁾.

„Indien men de menschelijke berekening beschouwt als bron van alle goed, heeft men het naar mijn meening niet bij het rechte eind. Maar ook wat vanzelf gebeurt is af en toe goed".

Nog meer dan in het andere fragment van Menander ⁴⁾ valt hier de nadruk op de goede macht van τὸ αὐτόματον. Dit is trouwens over het algemeen de beteekenis ervan.

Behoudens één plaats ⁵⁾, waar den eigenwijzen sceptici onder de neus wordt gewreven, dat er in het leven niets te „kijken" valt,

1) In latere tijd is dit verschil blijkbaar niet meer gevoeld, zie Stobaeus: περὶ τύχης ἢ ταυτομάτου.

2) cf. Rohde, Gr. Roman, p. 279, noot 1 onderaan. Overigens is het m.i. nog een open vraag of ook τὸ αὐτόματον wel altijd met „toeval" vertaald kan worden.

3) Men., fr. 486. K. III, p. 140

οὐ παντὸς ἀγαθοῦ τὴν πρόνοιαν αἰτίαν
κρίνων ἂν ὀρθῶς ὑπολαβεῖν τίς μοι δοκεῖ,
ἀλλ' ἔστι καὶ ταυτομάτου ἕνια χρήσιμον.

4) fr. 482. Zie pag. 48 waar van τύχη ook gezegd wordt, dat zij redt of behoudt.

5) Men., fr. 460. K. III, p. 131.

οἱ τὰς ὀφρῦς αἶροντες ὡς ἀβέλτεροι
καὶ σκέψομαι λέγοντες ἄνθρωπος γὰρ ὦν
σκέψει σύ; περὶ τοῦ; δυστυχεῖς ὅταν τύχη;
αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματ' ἐπὶ τὸ συμφέρον
5 ρεῖ κἀν καθεύδης ἢ πάλιν τούναντίον.

omdat alles „vanzelf in goede of kwade richting stroomt, zelfs als men slaapt”, en het dus een vox media is, lezen wij ervan dat het „een goed mikkend raadsman” ¹⁾ is, dat het „ons een handje helpt, al blijft het onzichtbaar” ²⁾, dat het redt ³⁾.

Dit levert dus nog een tweede verschil op met τύχη. Τύχη is al wat een mensch overkomt, goed en kwaad, τὸ αὐτόματον is al wat vanzelf gebeurt, maar dan ook inderdaad vanzelf, dus zonder dat de mensch er een vinger voor hoeft uit te steken, wat hem zoo maar in de schoot valt, kortom: een meevaller.

3 - Eenige, minder belangrijke, synoniemen

Dat, wat een mensch treft of overkomt, kan in het Grieksch door verscheidene composita van πίπτειν worden weergegeven. Wij ontmoetten reeds σύμπτωμα ⁴⁾, waarin men door τύχη kan terecht komen.

Eveneens wordt τὰ προσπίπτοντα gebezigd als synoniem van τύχη en wordt er van gezegd dat men ze moet dragen ⁵⁾ en er steeds op verdacht moet zijn ⁶⁾.

Evenals men in het Nederlandsch kan spreken over de „tijden” of „de tijdsomstandigheden” worden ook χρόνος en καιρός in ongeveer dezelfde beteekenis gebruikt als τύχη.

Καιρός wordt speciaal genoemd als de macht, die bezit geeft of ontnemt. Eenmaal wordt het verband met τύχη nog nauwer gelegd door toevoeging ὁ τυχών ⁷⁾. Een ander maal

1) Adesp, fr. 201. K. III, p. 447

ἀλλ' ἐστὶν εὐστοχόν τι βουλευτήριον ταυτόματον

2) Men., fr. 275. K. III, p. 79

ταυτόματον ἡμῖν ἀφανὲς ὄν συλλαμβάνει.

3) Men., fr. 291. K. III, p. 82. Zie pag. 19. vergel. Men. Epitr. 674. p. 18 waar het bovendien tegenover τρόπος gesteld wordt.

4) pag. 46, noot 2.

5) Men., fr. 771. K. III, p. 215

ἀνδρὸς τὰ προσπίπτοντα γενναίως φέρειν.

6) Men. fr. 51. K. III, p. 18

τὰ προσπεσόντα προσδοκᾶν ἅπαντα δεῖ
ἀνθρώπων ὄντα· παραμένει γὰρ οὐδὲ ἓν.

7) Apollod, fr. 16. K. III, p. 293

οὐκ οἶδ' ὅτῳ πέποιθας· ἀργυρίῳ πάτερ;
ὁ καιρὸς ὁ τυχών τοῖς μὲν οὐ κεκτημένοις
ἔδωκε, τῶν κεκτημένων δ' ἀφείλετο.

Vergel. ook Men. fr. 360. K. III, p. 105.

staat als tegenstelling, de veiligheid die het ambacht geeft ¹⁾.

De tijd, waarvan wij reeds zagen dat hij ook „theos” genoemd kan worden, ²⁾ maakt volgens Menander ³⁾ het leven bont door zijn onverwachte en wonderlijke handelingen, evenals de karakters der stervelingen; epitheta en tegenstelling, (ποικίλος, θαυμαστός, τρόπος) die ook aan τύχη doen denken.

Verder zijn nog diverse uitspraken ⁴⁾ over de tijd te vinden, waaruit echter weinig overeenkomst met τύχη blijkt.

De overgang van menschenlot tot menschenleven is niet groot. Zoo krijgt dan ook βίος het epitheton εὐμετάβολος ⁵⁾ dat zoo

1) Men., fr. 68. K. III, p. 23

τὰ πατρῶα μὲν ποιεῖ καιρός ποτε
ἀλλότρια, σῶζει δ' αὐτὰ που τὰ σώματα·
βίου δ' ἔνεστιν ἀσφάλει' ἐν ταῖς τέχναις. Vergel. pag. 45.

Nog nauwer verbonden zijn τύχη en καιρός in de volgende uitspraken: Men., Peric 354.

ἤκω τύχης εἰς καιρὸν οἰκείας ἐγώ.

dat Allinson vertaalt: “The crisis of my private fortune now is come”. Dezelfde verbinding in een fragment van Dionysius. (2 K. II, p. 424) waar een kok staat op te scheppen over zijn vak (vers 32).

... ἐάν δ'

εὖ μὲν σὺ χρήσῃ τῇ τέχνῃ, τὸν τῆς τύχης
καιρὸν δ' ἀπολέσῃς, παραπόλωλεν ἡ τέχνη.

De bedoeling schijnt te zijn: al kan men nog zoo goed koken, maar weet niet op het juiste oogenblik in te grijpen, (bijv. de pan van het vuur te halen) dan is alle kunst vergeefs. Zie ook Plato Legg. 709 B.

2) Zie pag. 19.

3) Men., fr. 593. K. III, p. 180

πολλὰ ποικίλλει χρόνος

παράδοξα καὶ θαυμαστά καὶ ζώντων τρόποι.

4) Een enkel voorbeeld moge hier volgen. Bij Philemon lezen wij de volgende uitspraken: De tijd doet lichamen en zorgen groeien (fr. 148. K. II, p. 523) de tijd is de groote leermeester (fr. 149. K. II, p. 523). Alles gebeurt en verandert door de tijd (fr. 204. K. II, p. 533). De tijd zal alles aan het licht brengen (fr. 192. K. II, p. 530). Uit deze uitspraken trekt Ferguson (Hellen. Athens p. 86) de conclusie, dat in de sombere levensvisie van Philemon (welke volgens hem karakteristiek is voor zijn tijd, meer dan die van Menander) „Time alone can solve the riddles of existence”. Dit schijnt mij niet gerechtvaardigd. — Verder wordt de tijd eenige malen de groote geneesheer genoemd. Diphilus, fr. 117. K. II, p. 572. Philippides, fr. 32, K. III, p. 310. Men., fr. 677. K. III, p. 196.

5) Diphilus fr. 118. K. II, p. 576

εὐμετάβολός ἐστιν ἀνθρώπων βίος.

vaak aan τύχη gegeven wordt. En éénmaal wordt geklaagd over een goed karakter, dat opgesloten is in een slecht leven ¹⁾. Het gevolg daarvan is, zooals wij reeds eenige malen zagen, dat de betrokken persoon slecht wordt. Men kan dit aan τύχη toeschrijven, maar ook een noodzakelijkheid noemen. Daarmede wordt ἀνάγκη dan een synoniem van τύχη ²⁾.

Tenslotte valt hier nog een alleraardigste passage te vermelden, waar τύχη met natuurverschijnselen vergeleken wordt, en aan iemand de zeer nuchtere raad wordt meegegeven zich tegen τύχη te beschermen als tegen slecht weer. Als het regent, ga je ook niet zitten huilen ³⁾.

4 - *Daimon*:

Wellicht het meest interessante synoniem van τύχη is δαίμων.

1) Menander fr. 670. K. III, p. 195

οὐδέν με λυπεῖ μᾶλλον ἢ χρηστός τρόπος
εἰς χαλεπὸν ὅταν ᾗ συγκεκλημένος βίον.

Zie boven pag. 50 noot 6.

Eenmaal wordt het leven met een dobbelspel vergeleken. Alexis fr. 34. K. II, p. 310.

τοιοῦτο τὸ ζῆν ἔστιν ὡσπερ οἱ κύβοι·
οὐ ταῦτ' αἰεὶ πίπτουσιν, οὐδὲ τῶ βίῳ
ταῦτόν διαμένει σχῆμα, μεταβολὰς δ' ἔχει.

Dat een dergelijke levensvisie zich overigens zeer wel rijmen laat met het geloof aan een almachtig God, moge blijken uit de volgende verzen uit het gedicht „der Todspieler“ van Böttger von Münchhausen, waar een *Dominee* zegt: „Weil gar zu schauerlich und *zufallsblind* aus *Gottes ewiger Hand* die *Würfel* fielen etc.

2) Men. fr. 604. K. III, p. 182

πολλοὺς δι' ἀνάγκην γὰρ πονηροὺς οἶδ' ἐγὼ
ὅταν ἀτυχήσωσιν γεγονότας, οὐ φύσει
ὄντας τοιούτους.

vergelijk ook Philemon fr. 133. K. II, p. 520 gelijkstelling van ἀνάγκη en ἀτυχία, Diphilus fr. 4. K. II, p. 542

ὦ μακάρι', ἀτυχεῖν θνητὸς ὦν ἐπίστασο,
ἴν' αὐτὰ τἀναγκαῖα δυστυχῆς μόνον
πλειῶ δὲ διὰ τὴν ἀμαθίαν μὴ προσλάβῃς.

zie verder Menander fr. 187. K. III, p. 54. Philemon fr. 30. K. II, p. 486.

3) Adesp. fr. 118. K. III, p. 430

A. τύχην ἀμύνεσθαι; τίνα τρόπον; B. φιλοσόφως.
A. τὸν Δία δὲ πῶς ὕοντα; τὸν βορέαν δὲ πῶς;
B. ζητοῦμεν ἰμάτιον, βαλανεῖον, πῦρ, στέγην.
οὐχ ὑόμενοι καθήμεθ' οὐδὲ κλάομεν.

Reeds het enkele feit dat deze twee begrippen af en toe verwisseld kunnen worden, hetgeen uit de hieronder te citeeren plaatsen blijken zal, kan voor ons inzicht in de beteekenis van beiden verhelderend werken.

Een uitvoerige bespreking van het woord δαίμων valt uitteraard buiten het kader van dit geschrift. Toch is een korte oriëntatie onontbeerlijk om duidelijk te kunnen omlijnen, wat deze gelijkstelling voor τύχη oplevert.

Wij zagen reeds, dat Lehrs beide begrippen met elkaar in verband brengt en daarbij τύχη definieert als algemeen menschenlot en δαίμων als persoonlijk lot. Ongeveer in dezelfde geest spreekt Nilsson op de geciteerde plaats.

Laatstgenoemde behandelt speciaal δαίμων op pag. 167 van zijn "Greek Religion", waarbij hij in groote trekken herhaalt wat hij reeds had neergelegd in een artikel „Götter und Psychologie bei Homer" ¹⁾. Δαίμων en θεός dekken elkaar in vele gevallen. Maar voor het eerste ligt het zwaartepunt in het onbepaalde „de macht", voor het laatste in het bepaalde, de individualiteit. Zoo kan in plaats van δαίμων ook staan θεός τις, θεοί of als alles omvattende macht: Zeus. Speciaal is δαίμων het irrationeële en onverwachte in het menschenleven. Hij brengt den mensch tegen zijn bedoeling ergens heen, hij geeft een mensch plotselinge gedachten in, of doet hem iets vergeten. Soms nadert hij in beteekenis de moira. Kortom δαίμων hoort thuis in de sfeer van de mana-voorstellingen.

Uitvoerig wordt δαίμων ook besproken door Wilamowitz ²⁾. Deze begint met vooral de nadruk te leggen op het verschil met θεός.

„Der Kultus nennt seine Götter nie Dämonen, und ein Kult von Dämonen ist verschwindend selten. Götter haben ihre besonderen Namen, Dämonen nicht. Θεός wird prädikativ gebraucht, und eigentlich liegt ein prädikativer Begriff darin. Δαίμων lässt sich so nicht brauchen. Wenn also das Epos und ihm folgend die Poesie die Götter im Plural δαίμονες nennt, so sind das nicht zwei gleichbedeutende Wörter; θεοί sind Götter, δαίμονες heissen

1) Archiv f. Religionswissenschaft. 22 (1923/4) p. 362. v. speciaal p. 377. v.

2) Glaube I, p. 362 v.

sie wie μάκαρες oder δωτήρες έάων, und dieses weist den Weg ganz gerade, δαίμων ist ja der Zuteiler, ώς μνήμων, ἴδμων, τλήμων, substantivisch wie γνώμων. Das haben die Grammatiker gewusst und δαιμόνα, ώς Μναμόνα, aus Alkman herangezogen. Die Götter im ganzen heissen δαίμονες ebensogut wie δωτήρες. Wenn ein einzelner Gott δαίμων heisst, so mag das eine miszbräuchliche Folgerung aus δαίμονες = θεοί sein; häufig ist es in guter Zeit nicht, und manchmal ist der Anlass fühlbar”.

Vele citaten illustreeren vervolgens het gebruik van deze δαίμων — Zuteiler. Speciale aandacht wordt ook besteed aan de beteekenis: persoonlijk lot.

„Wenn der geblendete Ödipus ins Freie tritt, 1311, ruft er ἰὼ δαῖμον ἰν’ ἐξήλου. Da ist der Dämon die Macht, welche sein Handeln und Geschick soweit geführt hat. Aber diese Macht wirkt in ihm. Die Menschen sind nun soweit, dasz sie ihr ganz persönliches Schicksal als ihren Dämon empfinden. Aber es sind doch nur wenige, die zwar nicht klar erfassen, was Herakleitos mit ἦθος ἀνθρώπω δαίμων schön und kurz zusammenfasst, aber doch ahnen, dasz sie kein persönlicher Dämon von auszen stöszt. Im Volksglauben hat sich dadurch das individuelle Empfinden des persönlichen Dämon gebildet, der jeden Menschen bei der Geburt übernimmt, wie es allbekannte Verse Menanders aussprechen, oder auch es sind ihrer zwei, wie dem Brutus sein böser Dämon erschienen ist. Das führt dann weiter zu dem Dämon, der in dem Menschen ist, eine Entwicklung, die dem lateinischen Genius nahekommt, während die von Platon, weiter von Xenokrates ausgehende Vorstellung von zahllosen Dämonen nebenhergeht, welche die alten persönlichen Götter schliesslich ersetzen oder verdrängen”.

Dit korte overzicht moge, na de reeds eerder behandelde plaatsen voldoende zijn ons een beeld te geven van δαίμων. Slechts zij nog gewezen op Bolkestein „Theophrasts Deisidaimon”, die meer de nadruk legt op de overeenkomst δαίμων — θεός, maar daarnaast eenige waardevolle citaten geeft van de verbinding τύχη en δαίμων ¹⁾.

1) Dem. XVIII 208. (p. 6) τῇ τύχῃ ἦν ὁ δαίμων ἐνείμεν ἐκάστοις, ταύτῃ κέχρηται. Lysias XIII, 63. Aesch. III, 115 en 157. Demosth. XVIII: 303; XLVIII, 24.

Thans de Nieuwe Comedie.

„Er bestaat nergens een stad van slaven, maar τύχη sleept hun lichamen van de eene plaats naar de andere; velen zijn nu onvrij, maar morgen Suniers ¹⁾, en overmorgen nemen zij deel aan de regeering ²⁾. Want *daimon* stuurt ieders leven”. Zoo lezen wij bij Anaxandrides ³⁾.

Tyche en Daimon worden hier dus gelijk gesteld en wel in de beteekenis van: „ieders persoonlijk lot”. Het lot van ieder mensch wordt door zijn eigen daimon beheerscht, zegt Philemon ⁴⁾, daarmede de beide woorden nog nauwer verbindend, en elders ⁵⁾ vertelt hij ons dat wij met dit lot geboren worden. „Nu weet ik dat τύχη niet een enkelvoud is, en ook niet pas onlangs ontstaan (iets van het oogenblik) maar direct bij onze geboorte ontstaat ook τύχη, verbonden met ons lichaam en het is onmogelijk dat de een van den ander zijn τύχη krijgt”. Precies hetzelfde zegt Menander van den daimon ⁶⁾.

1) „conicias Sunienses in admittendis civibus admodum faciles fuisse”. Mein.

2) ἀγορᾶ κέχρηται. „i.e. rei publicae administrandae participes fiunt.” Schweigh.

3) fr. 4. K. II, p. 137

οὐκ ἔστι δούλων, ὧγάθ' οὐδαμοῦ πόλις,
τύχη δὲ πάντα μεταφέρει τὰ σώματα,
πολλοὶ δὲ νῦν μὲν εἰσιν οὐκ ἐλεύθεροι
εἰς αὔριον δὲ Σουნიεῖς, εἴτ' εἰς τρίτην
5 ἀγορᾶ κέχρηται· τὸν γὰρ οἶακα στρέφει
δαίμων ἐκάστῳ

over de speciale onontkoombaarheid van daimon voor slaven, zie Aristoph. Plutus. I. besproken bij Lehrs. o.c. p. 191.

4) fr. 191. K. II, p. 530

ἄλλος κατ' ἄλλην δαιμονίζεται τύχην.

5) fr. 10. K. II, p. 481

νῦν δ' οἶδ' ἀκριβῶς τὴν τύχην ὡς οὐ μία,
οὐδ' ἔστι πρόην, ἀλλὰ μετὰ τῶν σωμάτων
ἡμῶν, ὅταν γινώμεθ', εὐθύς χῆ τύχη
προσγίνεθ' ἡμῖν συγγενῆς τῷ σώματι·
κούκ ἔστιν ἕτερον παρ' ἑτέρου λαβεῖν τύχην.

Wilamowitz citeert deze plaats Glaube II, 303 en merkt erover op: „Da kommt an den Tag dass sie (die τύχη) ziemlich dasselbe wird wie der Dämon”.

6) fr. 550. K. III, p. 167

ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθύς γενομένῳ, μυσταγωγὸς τοῦ βίου,

„Bij ieder mensch komt terstond bij zijn geboorte een daimon staan die hem inleidt in de mysteriën des levens”. Deze woorden stammen uit een fragment, waarvan sedert Kock een langere versie gevonden is, en juist de uitbreiding is in dit verband buitengewoon belangwekkend.

Het luidt thans in zijn geheel: „Hoezeer helpt Tyche hen die het hart op de juiste plaats hebben. Bij ieder mensch komt terstond bij zijn geboorte een daimon staan die hem inleidt in de mysteriën des levens en wel een goede, want men moet zich niet voorstellen dat er een slechte daimon is, die het leven der stervelingen schaadt of slechtheid heeft, maar dat de godheid in alle opzichten goed is” 1). — Tot zoover was het fragment, behoudens het eerste vers, dat een citaat is uit Euripides 2), en de woorden οὐδ' ἔχειν κακίαν reeds bekend. Thans volgen nog de verzen:

ἀλλ' οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοί·
πολλὴν δ' ἐπιπλοκὴν τοῦ βίου πεποιημένοι
<κα>ὶ πάντα τὴν αὐτῶν ἀβουλίαν <παρ> ἔκ
10 τρίψαντες ἀποφαίνουσι δαίμον' αἴτιον
καὶ κακὸν ἐκείνον φασὶν αὐτοὶ γεγονότες

De text is in vers 8, 9 en 10 onzeker, en een behoorlijke vertaling is niet wel te geven. De bedoeling is echter volkomen duidelijk. Noch tyche, noch daimon noch theos (hier merkwaardigerwijze alle drie naast elkaar) zijn schuld aan 's menschen ongeluk, doch alleen zijn eigen karakter. Wanneer de mensch door eigen onbezonnenheid zijn leven in een knoop heeft gedraaid, dan geeft hij daimon er de schuld van, en noemt dien slecht terwijl hij het zelf is. Zoo wordt juist deze toevoeging een waardevolle aanvulling op de tegenstelling: tyche — karakter.

Tyche en daimon vergezellen den mensch dus vanaf zijn geboorte.

1) Demianczuk Men. fr. 16, p. 60

ὡς τοῖσιν εὖ φρονοῦσι σύμμαχος τύχη·
ἀπαντὶ δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθύς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου
ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
εἶναι, βίον βλάπτοντα θνητὸν οὐδ' ἔχειν
κακίαν, ἀπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

2) fr. 598, 3 Nauck.

Uitdrukkelijk waarschuwt Menander echter tegen de voorstelling, dat daimon ook slecht kan zijn. Eén daimon krijgt de mensch mee, een goede, geen twee, een goede en een slechte ¹⁾).

Evenals Daimon 's menschen leven bestiert, blaast hij ook zijn levensadem uit. In een fragment van Alexis ²⁾, waarvan de gedachtegang is: „laten wij eten en drinken, want morgen sterven wij”, wordt dit sterven op de volgende, ietwat vulgaire wijze uitgedrukt: „daimon zal je op de voorbeschikte tijd koudmaken” ³⁾). Interessant is het woord πεπρωμένω, dat herinnert aan Homerische voorstellingen.

Uit deze passages blijkt wel afdoende, dat δαίμων en τύχη bij tijd en wijle volkomen synoniem zijn. Hieruit volgt voor δαίμων dat het ook in deze tijd nog ⁴⁾ de beteekenis kan hebben van lot, zoowel algemeen ⁵⁾ als particulier — en voor τύχη dat het kan beteekenen het persoonlijk lot, dat ieder mensch bij de geboorte meekrijgt.

Ongetwijfeld moeten wij Nilsson toegeven, dat τύχη het meer gebruikelijke woord is. Aan de andere kant werpt het laatstgeciteerde Menanderfragment een nieuw licht op de tegenstelling tyche-aanleg, zoodat daaruit blijken kan, dat ook in het volksgeloof het besef begint door te dringen, dat „kein persönlicher Dämon von aussen stösst”. In dit verband moge nog eens gewezen worden op Menander Epitrepontes 660, waar hij de aanleg 's menschen φύλαξ noemt. Hetzelfde zegt Hesiodus ⁶⁾ van de menschen uit het gouden tijdperk, die later daimonen werden en φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Of Menander aan deze plaats gedacht heeft, is natuurlijk niet uit te maken, maar wanneer wij beide verzen confronteeren, krijgen wij dezelfde ontwikkeling van religieus besef: het menschelijk leven wordt niet door daimones van buitenaf geregeld, maar door een daimon van binnenuit.

1) vgl. Nilsson o.c. p. 283.

2) fr. 25. 10. K. II, p. 306.

3) ψύξει σε δαίμων τῷ πεπρωμένω χρόνω.

4) In tegenstelling tot Nilsson, zie hierboven p. 38.

5) Men vergelijk ook Phoenicides fr. 4, 16. K. III, p. 334, waar een hetaere spreekt, en Theognetus fr. 1. K. III, p. 364.

6) Erga 122.

SAMENVATTING EN CONCLUSIE.

Op verschillende plaatsen wordt bevestigd, dat de Grieken het verband τύχη — τυγχάνειν zijn blijven voelen ¹⁾. Dus τύχη is dat wat een mensch overkomt, treft, "which happens to a person".

Dat wat treft kan zijn de omstandigheden zelf, of de macht, die de omstandigheden zendt. Zoo krijgt men:

a. al wat een mensch ²⁾ overkomt, bijv. daar waar alle menschelijke aangelegenheden τύχη worden genoemd ³⁾, en waar gezegd wordt, dat men haar verdragen moet ⁴⁾.

b. de macht, die toezendt wat een mensch overkomt.

Dit is de beteekenis overal waar τύχη verbonden wordt met een werkwoord; bijv. dat zij geeft, redt, toedeelt, moeite doet, schildert, of waar haar een eigen φρήν of νοῦς wordt toegekend of ontzegd ⁵⁾.

Deze beteekenis is reeds oud. Hesiodus noemt Tyche naast Eudore, „die eine schenkt, die andere verleiht das τυγχάνειν treffen, das Gewollte erreichen" ⁶⁾. Des te opvallender is de polemiek van Philemon tegen deze opvatting van τύχη ⁷⁾.

In beide beteekenissen vertoont τύχη drie nuances: 1. neutraal, 2. goed, 3. slecht. Deze blijken het eenvoudigst uit de synoniemen.

1. *Neutraal* is τύχη synoniem van leven, levenslot, goed en kwaad samen ⁸⁾.

1) p. 43, n. 1, vs. 8 ὄντιν' ἄν τύχη τρόπον.

Adesp, fr. 147 τύχη, — ἦς ὁ τυχών.

Philemon, fr. 137 ταυτόματον — ὡς ἔτυχε.

Men., fr. 94 τυχόν.

Apollod, fr. 16 ὁ καιρὸς ὁ τύχων.

2) niet: alles wat vanzelf gebeurt, dat is αὐτόματον, dat in deze tijd nog niet volkomen identiek blijkt te zijn met τύχη. Zie pag. 57.

3) Zie pag. 49, noot 1.

4) Zie pag. 44, noot 2.

5) Zie pag. 42 v.v.

6) Wilamowitz, Glaube II, p. 300.

7) Zie pag. 55.

8) Zie pag. 52. Volledigheidshalve moeten hier nog eenige plaatsen genoemd worden waar τύχη zoo neutraal gebruikt wordt.

Men. Papyrus Didotiana vs. 32. 44.

Philem. fr. 187. K. II, p. 529.

μη λέγε τίς ἦσθα πρότερον ἀλλὰ νῦν τίς εἶ

πρὸς τὴν παροῦσαν πάντοθ' ἀρμόζου τύχην.

Kock teekent hierbij aan: „duo fragmenta esse monuit Buttmannus”,

2. *Goed* is τύχη als synoniem van Εὐτυχία¹⁾ en waar haar goede daden worden toegeschreven (bijv. wanneer zij blijde verrassingen schenkt, redt²⁾).

3. *Slecht* is τύχη als synoniem van δυστυχία³⁾ en waar haar slechte daden worden toegeschreven, (bijv. als zij een goed karakter bederft, een overvloed van ellende geeft⁴⁾) of slechte eigenschappen (bijv. domheid, onbeschaafdheid, wispelturigheid⁵⁾). Het valt niet te ontkennen dat de slechte zijde overheerscht. De conclusie die hieruit wel getrokken is, als zou de stemming van deze tijd een mat défaitisme zijn, dat nog slechts kan gelooven in een blind toeval, wordt echter door het hier verzamelde materiaal geenszins bevestigd.

In de eerste plaats is de vertaling „toeval” op vrijwel geen enkele plaats dwingend. De omstandigheden, lot, leven, noodlot, voorzienigheid, voorbeschikking, geluk, ongeluk, ziedaar eenige der voorkomende mogelijkheden.

In de tweede plaats leest men nergens de raad maar bij de pakken te gaan neerzitten, omdat het toch niets helpt, (zelfs niet in het hoogst deterministische fragment van Menander), maar steeds om τύχη te dragen, en wel, niet: gelaten, maar, als een man (καλῶς, ὀρθῶς, ἀνδρειῶς, γνησίως, ἀνθρωπίνως, κατὰ τρόπον.) Als je dat niet doet, is het je eigen schuld dat je ongelukkig bent, dan ligt dat niet aan τύχη, maar aan je eigen karakter.

• Is τύχη in de beteekenis: de macht die toezendt, wat een mensch overkomt, gedeificeerd?

Van een cultus is nergens een spoor te bekennen. Slechts eenmaal

zonder nadere plaatsaanduiding. Ik weet dan ook niet op welke gronden B. deze verzen voor verschillende fragmenten houdt. Mij schijnen zij zeer goed bij elkaar te passen, wanneer men vertaalt: „zeg niet wie gij vroeger waart, maar wie gij nu zijt. Pas U geheel aan bij (of: stel U geheel in op) Uw tegenwoordige levensomstandigheden”. Dit zou bijv. zeer goed de raad kunnen zijn aan iemand, die voortdurend klaagt over verloren rijkdom, of omgekeerd steeds spreekt over vroegere armoede.

Men. Peric. vs. 13.

1) Zie pag. 53.

2) Zie pag. 42.

3) „ „ 53.

4) „ „ 46 vv.

5) „ „ 41 v.

wordt van een theos τύχη gesproken en dan nog in afwijzende zin. Wel krijgen eenige synoniemen van τύχη het praedicaat theos, (bijv. τὸ αὐτόματον, καιρός, χρόνος) maar zooals wij zagen, hoeft dat nog geenszins te wijzen op deificatie.

Ook de gelijkstelling met δαίμων bewijst in dezen niets. Want al mag dit laatste vaak overeenkomen met θεός, in vele andere gevallen beteekent het, „de macht”, en wel juist in die gevallen, waar het ook door τύχη vervangen kan worden.

Om de aanrakingspunten van τύχη — δαίμων en θεός te vinden (en in zekere zin kan men zelfs θεός rekenen tot de synoniemen van τύχη) zie de uitspraken op pag. 30 v.) moet men opklimmen tot een primitiever sfeer, nl. die van mana.

Alle drie de begrippen hooren thuis in het gebied van de orendistische godsvoorstellingen, het geloof aan de „macht”. Het is niet altijd uit te maken, waarom de Grieken het eene of het andere woord gebruiken om die macht aan te duiden. Eigenlijk zijn hierover slechts negatieve definities te geven.

Theos kan praedicatief gebruikt worden, de beide anderen niet. Daarentegen is theos nooit het persoonlijk lot, men kan niet spreken over iemands theos. Theos is dus ruimer, τύχη en δαίμων hebben slechts betrekking op den mensch, waarbij δαίμων is de toedeeler in algemeene of particuliere zin en τύχη naast deze beide beteekenissen ook nog kan zijn, de omstandigheden zelf. Ten slotte is nog als verschil aan te wijzen, dat theos ook als subject nooit een praedicaat krijgt; δαίμων kan gesplitst worden in een goede en een slechte, maar aan τύχη wordt een serie praedicaten toegerekend (lastig, veranderlijk, etc.). En hoeveel „verwijten” er ook gericht mogen worden aan het adres van θεός en δαίμων, zij worden toch nooit voor dom en onbeschaafd uitgemaakt, zooals τύχη.

Dit zijn alles tamelijk subtiele nuances, doch zij blijven alle in de sfeer van mana.

Wel wijst het eenigszins op personificatie, wanneer aan τύχη een eigen νοῦς wordt toegeschreven, of menschenlijke eigenschappen als domheid en onbeschaafdheid. En éénmaal, in een tot nog toe niet geciteerd fragment ¹⁾ wordt zelfs tot τύχη *gebeden* en knikt deze

1) Adesp. fr. 156, K. III, p. 439

ἀλλ' εἴθε μήτε πρότερον ηὔξάμην τάλας,
μήτ' ἔσχον ἐπινεύουσας εὐθύς τὴν τύχην.

toestemmend. Daar heeft men inderdaad de *godin* Tyche, maar dat is dan ook de eenige maal. Zoodat als algemeene regel mag worden opgesteld, dat in de N.C. geen sprake is van een *godin* Tyche.

Wordt de meening dat er een historische ontwikkeling in de betekenis van τύχη aan te wijzen is door het hier verzamelde materiaal bevestigd?

Zooals wij zagen, is de gangbare opvatting ongeveer zoo, dat τύχη, dat oorspronkelijk geluk beteekent, via de beteekenis tragisch noodlot, een ontwikkeling in malam partem doormaakt en tenslotte niets dan toeval beteekent. Nu blijkt echter, dat in de tijd van de N.C. nog steeds al deze beteekenissen van τύχη rustig naast elkaar voorkomen. Nog steeds kan τύχη beteekenen: geluk en noodlot en zelden of nooit toeval. Daarmede wordt de waarde van een historisch overzicht toch wel zeer problematisch.

De oplossing voor deze moeilijkheid is eigenlijk reeds gegeven. Τύχη is één der Grieksche woorden voor „de macht”, slechts met één beperking: „voor zoover deze den mensch raakt”. Het hangt slechts van de omstandigheden af hoe de mensch deze macht voelt, als lot, noodlot, geluk, ongeluk, voorbeschikking of toeval. Die omstandigheden kunnen zijn van politiek-economische aard. En zoo is het dan begrijpelijk dat in de onrustige 4e eeuw, de nadruk valt op de onberekenbaarheid van die macht. Die omstandigheden kunnen echter ook van litterairen aard zijn, in die zin, dat bij een Pindarus τύχη speciaal is het succes in de wedstrijd, bij de tragici, het tragisch noodlot en in de N.C. de omstandigheden van het alledaagsche leven. Uit alle tijden zijn echter bewijzen aan te voeren, dat zij van huis uit vox media is. Dit blijkt ten eerste uit het ontstaan van de woorden εὐ- en δυστυχία, en verder uit het feit dat τύχη zoo vaak nader omschreven wordt ¹⁾. Zonder toevoeging is zij immers neutraal, kleurloos.

1) Een enkel voorbeeld moge dit illustreeren:

Athena hymne XI, 5

χαίρε, θεά, δὸς δ' ἄμμι τύχην εὐδαιμονίην τε

Archilochos (Diehl fr. 8, 5) verbindt τύχη en μοῖρα.

Diagoras v. Melos (fr. 2) τύχη en δαίμων.

Aristoteles (Simpl. Physic. 327. D.) τύχη en αὐτόματον.

Sophocles, O. T. 1080, noemt Oedipus zichzelf een kind τῆς τύχης τῆς εὐδιδούσης. vgl. Hesiodus; Tyche en Eudore.

En daarmee is teven eigenlijk reeds de vraag beantwoord of in het later gebruik van τύχη een bewijs te zien is voor verzwakking der religiositeit.

De meening, dat dit het geval zou zijn, berust nl. op drie punten, die onderling samenhangen.

1. In de eerste plaats natuurlijk de opvatting van τύχη zelf. Waar τύχη blijkt slechts één van de namen voor „de macht” te zijn, spreekt het vanzelf dat het niets bewijst voor de mate van religiositeit of men die macht nu τύχη noemt, of θεός, δαίμων, αἴσα, μοῖρα, ἀνάγκη of wat dan ook.

Beslissend is hier slechts de vraag naar de verhouding van den mensch tegenover die macht. En daar is althans voor de N.C. het antwoord ondubbelzinnig. De mensch leeft in een sterk besef van gebondenheid aan die macht, hetgeen hem echter nooit tot fatalisme verleidt. Integendeel, steeds klinkt de raad, zelf de handen uit de mouwen te steken, en zelfs begint hier en daar het besef door te breken van eigen verantwoordelijkheid, m.a.w. het bewustzijn, dat de macht niet van buiten komt, maar in den mensch zelf zetelt.

Ongetwijfeld, dit alles is zeer populair en niet ethisch gefundeerd. Wij bevinden ons dan ook op het gebied der orendistische godsvoorstellingen en mogen daaraan dus ook niet de maatstaf aanleggen van pantheïstische of monotheïstische systemen.

2. En dat brengt ons op het tweede punt: de misvatting van de N.C. als litterair genre. De dichters der N.C. mogen zich tot op zekere hoogte geroepen gevoeld hebben om als geestelijk leider van het volk op te treden, evenals de tragediedichters, dan legde de stof hun toch beperkingen op. Het Oedipus-probleem kan in de N.C. niet gesteld worden. Het groeiend realisme bracht hen er toe de menschen op het tooneel steeds meer conform te maken aan die van alle dag. Het is niet voor niets dat wij in vele uitspraken oude spreukenwijsheid konden ontdekken. Indien zij dus al iets wilden veredelen, dan kon dat niet de mythologische godsdienst zijn, doch de volksreligie. Het gaat dan ook niet aan bij een onderzoek naar religiositeit alle litteraire genres over één kam te scheren. Wie de N.C. leest na Plato of Sophocles zal een bedenkelijk verval van religieuze ernst constateeren. Men kan echter evengoed de opvattingen van een professor in de Theologie uit 1830 vergelijken met die van een hedendaagsch arbeider.

Om de waarde van de religieuze opvattingen der N.C. juist te taxeeran moet men haar een plaats inruimen in wat Sam Wide ¹⁾ noemt „die altgriechische Frömmigkeit”. Deze vroomheid wortelt in het besef van de afhankelijkheid der wereld van de goddelijke machten. Deze machten hebben van oudsher bitter weinig gemeen gehad met de Homerische goden. (vgl. Herodotus τὸ θεῖον) Wide noemt ze l.c. „ein göttliches Abstraktum”, en zoo kunnen zij nog genoemd worden. Wel mag de voorstelling van die macht zich, mede onder invloed der tijden, eenigszins gewijzigd hebben, en valt thans de nadruk op de wispelturigheid of zelfs domheid en onbetrouwbaarheid ervan, wel mag de nijd der goden ²⁾ met de complementaire deugd σωφροσύνη en ondeugd ὕβρις verdwenen zijn, het besef van afhankelijkheid is hetzelfde gebleven. En evenmin als de helden van Homerus door hun geloof aan een almachtige moira tot défaitisme worden gebracht, laten de burgers der N.C. zich door hun geloof aan een wispelturige τύχη depriemeeren.

3. En dat brengt ons tenslotte tot het laatste punt: de Olympische goden. Wij lazen eenige malen ³⁾, dat een van de oorzaken van de opkomst van het geloof aan τύχη is, dat de Olympische goden hun glans beginnen te verliezen. Maar hebben deze wel ooit zooveel glans gehad in het *volksbesef*? Uitteraard kan hier op deze vraag niet diep worden ingegaan; dat zou een studie op zichzelf zijn. Slechts een enkele opmerking moge volgen.

Merkwaardigerwijze lezen wij bovengenoemde uitspraak ook bij Nilsson (hij spreekt zelfs nog algemeener van „anthropomorphic gods”) terwijl hij toch reeds in zijn meergenoemd artikel ⁴⁾ het volgende zegt:

„Eins der schönsten und der wenigen unwidersprechlichen letzten Ergebnisse der Homerosforschung ist der Nachweis Ove Jorgensens, der von Erik Hedén weiter ausgeführt worden ist, dasz in Beziehung auf die Götter und das Göttliche ein scharfer Unterschied

1) Gercke u. Norden. II, 220.

2) „The old idea of the envy of the gods passes over entirely to Tyche.” Nilsson. l.c. zie pag. 32 Dit blijkt niet uit de N.C.

3) Rohde. Gr. Roman, p. 276.

Nilsson, Gr. Religion, p. 282.

4) Archiv. für Relig. Wissensch. 22, p. 376.

besteht zwischen den eigenen Ausführungen der homerischen Dichter und den Reden, die sie ihren Personen in den Mund legen ¹⁾. Nur jenen (und den in die Reden eingeflochtenen mythischen Erzählungen) gehört der Götterapparat, die Menschenrede kennt ihm kaum oder nicht. Wo der Dichter genau anzugeben weisz, welcher Gott eingegriffen hat, da redet der Mensch ganz unbestimmt von irgendeinem Gott oder Daimon oder höchstens von den kollektiven Göttern oder dem allumfassenden Gott Zeus, welke ebenso unbestimmt sein können. Deutlich liegt hier sein Unterschied vor zwischen dem wirklichen Glauben des homerischen Menschen — dem Volksglauben zu sagen führte wohl irre — und der dichterischen bzw. mythologischen Form”.

Maar is het niet juist de dichterlijke of mythologische vorm die vrijwel de gansche litteratuur (voorzoover het de religie betreft) tot in de 4e eeuw beheerscht? ²⁾. Men sla slechts na de inhoudsopgave van Cornford “Greek Religious Thought” en men zal zien dat onder het hoofd: “Popular Thought”, op een doodenkele uitzondering na, uitsluitend uitspraken uit de 4e eeuw te vinden zijn. De Homerische mensch gelooft in een vage, onpersoonlijke macht, de mensch van de N.C. eveneens. Wat ligt daartusschen? Dat moest eens aan een diepgaand onderzoek onderworpen worden.

Dat de Homerische mensch zelf niet wezenlijk gelooft in de Homerische goden, is iets dat slechts bij nauwkeurig toeschouwen blijkt uit de onwillekeurige uitingen van dien mensch. Deze gedachte is dan ook nog veel te weinig verbreid ³⁾. Maar waar in de

1) O. Jorgensen, „Das Auftreten der Götter in den Büchern der Odyssee, Hermes, XXXIX, 1904, 357 ff; E. Hedén, „Homerische Götterstudien, Diss. Uppsala, 1912.

2) De pantheistische systemen der filosofen vallen hier natuurlijk geheel buiten. Ook de polemiek van een Xenophanes bewijst niet dat de Homerische goden werkelijk leefden in het volksgeloof. Overigens zou een onderzoek uitgaande van de nieuwere opvattingen van theos en daimon wellicht verrassende resultaten kunnen opleveren.

3) Van een eenigszins andere kant benadert A. C. Schlesinger, (The literary necessity of anthropomorphism. Class. Journ. 32, 1936-7) deze quaestie, door te betogen dat het hele anthropomorphisme van het Homerisch godenapparaat een litteraire of artistieke noodzaak is. — George M. Calhoun, Homers Gods: Prolegomena wekt op tot een nieuw onderzoek zonder vooropgezette meeningen. Zijn eigen vooropgezette meening schijnt echter te zijn dat Homerus uit Homerus verklaard moet worden. Overigens is zijn

litteratuur hooren wij, na Homerus, den "man in the street" spreken vóór de 4e eeuw? Dit kan aan de politieke ontwikkeling liggen. Cultuur is niet meer het praerogatief van de hogere klasse. Het is echter niet juist daaruit te concludeeren dat het geloof aan „mana" in deze tijden „weer het hoofd begint op te steken". Veel waarschijnlijker is dat dit geloof steeds heeft voortbestaan, maar de bevolkingslaag, waarin dit geloof leefde kwam niet aan het woord. Mogelijk begint de glans der Olympiers af te nemen in "the minds of the *educated*", zooals Nilsson zeer terecht laat volgen. Mogelijk zelfs zoeken deze "educated" uit een soort cultuur-moeheid, steun bij de oude volksvroomheid. Hieruit te concludeeren tot een afnemng van religieus bewustzijn is niet juist.

Kort samengevat levert het onderzoek van $\tauύχη$ in de N.C. dus de volgende resultaten op.

1. $\tauύχη$ is dat wat $\tauυγγάμει$, wat een mensch treft, dit als:
 - a. de omstandigheden.
 - b. de macht, die de omstandigheden toezendt.
2. In beide beteekenissen drie nuances: goed, slecht, neutraal. Slecht overheerscht, maar nergens *détaitisme*.
3. $\tauύχη$ is één der namen voor „de macht".
4. De opvatting, dat uit het gebruik van $\tauύχη$ in de N.C. een afnemng van religiositeit zou blijken, wordt door niets bevestigd 1).

betoog vnl. gericht tegen toekenning van deelen aan verschillende dichters omdat schijnbaar tegenstrijdige opinies over de goden gedebiteerd worden. Volgens hem kan één en dezelfde dichter zeer wel nu eens verheven dan weer spottend spreken.

1) Volledigheidshalve zij hier gewezen op het artikel van Körte: Die Menschen Menanders (Ber. Verh. Sächs. Akad. der Wiss. 98. 1937, Heft 3 p. 1—27), waarin ettelijke der in deze beide capita besproken fragmenten reeds behandeld zijn, echter van uit een andere gezichtshoek.

CAPUT III

OPZETTELIJKE UITLATINGEN VAN RELIGIEUZE AARD

INLEIDING

Nadat in het voorafgaande de orendistische godsvoorstellingen in de N.C., aan de hand van de woorden θεός en τύχη, aan een onderzoek zijn onderworpen, zou thans aan de orde zijn een onderzoek naar de rol der officieele goden in de N.C. 1). Deze rol is echter uitermate gering. Onopzettelijke vermeldingen leveren niets nieuws op 2). Slechts over de aanroepingen mag nog een enkel woord gezegd worden hoewel ook dit terrein reeds is afgegraasd.

AANROEPINGEN

Ziebarth: „De jurejurando in jure graeco quaestiones”. Göttingen 1882, behandelt het onderwerp, zooals de titel reeds aanduidt, van de juridische kant, doch geeft in de inleiding een opsomming van wat hij noemt „eeden” in het dagelijksch leven, gerangschikt naar steden en goden, waarbij een aparte plaats wordt ingeruimd voor de goden die speciaal door vrouwen werden aangeroept. Voor een samenvatting van dit geschrift kunnen wij het beste des schrijvers eigen woorden overnemen uit zijn artikel: „Eid” in P.W.V. 2076. „Der Eid hatte infolge des nahen Verhältnisses der Griechen zu ihren Göttern eine grosse Bedeutung und häufige Anwendung im griechischen Leben und im griechischen Recht. Entsprechend dem Gestaltenreichtum der Götterwelt zeigt auch er die verschiedensten Formen, von dem einfachen und überaus häufigen $\nu\eta$ Δία bis zu den Kretischen Schwurformeln, in denen bis zu 16 Gottheiten aufgezählt wurden. Zu einer Würdigung des E.

1) Zie Inleiding p. 2.

2) Zelfs het plan deze plaatsen in een appendix bijeen te zetten moest wegens de onbelangrijkheid opgegeven worden.

und seiner Form genügt es nicht etwa die Götter aufzuzählen, bei welchen geschworen wurde. Denn wie im täglichen Leben ein Mann nicht dieselben Götter und Göttinnen anrief wie eine Frau, ein Jüngling nicht dieselben wie ein Greis, so hatte auch jede einzelne Stadt seine bestimmten offiziellen Götter für den Eidschwur".

Een opmerking van Wilamowitz „Menanders Schiedsgericht" p. 67. 68, dat bij „Anrufungen und Beteuerungen der Wechsel im Glauben und auch im Ausdruck vom 5. zum 4. Jahrhundert" zeer groot is, en dat deze quaestie „eine durch alle Zeiten gehende Untersuchung fordert", heeft geleid tot drie werken over dit onderwerp ¹⁾. Van het werk van Blaszcak is tot nog toe slechts een klein deel verschenen, waarin de aanroeping van Zeus, Hera, Athene en Poseidon wordt behandeld. Deze rangschikking naar goden is gekozen om de overgang van geloof na te gaan. Het resultaat is echter, zooals de schrijver zelf erkent, zeer gering ²⁾.

Dit is dan ook de reden, waarom Werres de zaak grootendeels van de taalkundige kant heeft aangevat. Uit de fragmenten behandelt hij slechts „das mit einiger Sicherheit interpretierbare Material".

De drie capita zijn getiteld:

- I Die sprachliche Form der Beteuerungen.
- II Die Anwendungsmöglichkeiten der Beteuerungsformeln.
- III Die Beteuerungsformeln bei Aristophanes und Menander.

In dit laatste caput is een vergelijkende statistiek opgenomen, waaruit 1. blijkt, dat het aantal aanroepingen bij Menander belangrijk geringer is dan bij Aristophanes, en 2. dat de aanroeping

1) Blaszcak, Wenzel, Götteranrufung und Beteuerung. Untersuchungen zu volkstümlichen Ausdruckformen in der griechischen Literatur (Teil I). Diss. Breslau '32.

Werres, Josef, Die Beteuerungsformeln in der attischen Komödie. Diss. Bonn 1936.

Pfiffner, Eugen, Die Götteranrufungen in den Werken der drei Tragiker Aischylos, Sophokles, Euripides, in den Komödien des Aristophanes und in den Dialogen Platons und Xenophons. Beigabe zum Jahresbericht Maria-Einsiedeln 1931.

2) Zie ook de bespreking van dit en de beide andere geschriften door Ernst Wüst bij Bursian. 1939. Bd. 263. p. 14 v.

van diverse goden, bijv. Heracles, Hermes, Artemis en Hecate bij Menander verdwenen is, terwijl die van Helios, Hephaestus en Asclepius bij Aristophanes nog niet voorkomt ¹⁾. Dit zou dus inderdaad op een „Wechsel im Glauben” kunnen wijzen.

Pfiffner behandelt van de comedie slechts Aristophanes, waarbij hij een interessante rangschikking van aanroepingen geeft naar nationaliteit, geslacht, stand of beroep, karakter, stemming, thema van gesprek, plaats of tijd der handeling, zonder overigens het bewijsmateriaal te noemen.

Ten slotte moet hier nog genoemd worden de reeds in 1927 verschenen dissertatie van G. Secknus ²⁾, die ter vergelijking ook het materiaal van Menander geeft.

De in deze werken opgeworpen problemen zijn dus de volgende:

1. Welke goden worden door welke en wat voor personen, en in welke situaties aangeropen (behandeld door Ziebarth en Pfiffner)
2. Wat Wilamowitz noemt de „Wechsel im Ausdruck” (behandeld door Werres)
3. de „Wechsel im Glauben” (behandeld door Blaszcak met weinig resultaat).

Daar deze quaestie dus reeds voldoende besproken is, hebben wij ons er toe bepaald in een tabel het materiaal te geven, dat met uitzondering van Menander nog niet verzameld was.

Slechts enkele losse opmerkingen moeten gemaakt worden. Op één uitzondering na worden geen uitheemsche goden aangeropen. In een fragment uit de Pancratiastes van Theophilus ³⁾ treedt een athleet op (als type van den veelvraat) die, waarschijnlijk tegen den herbergier, opsomt wat hij allemaal gegeten heeft. De vertaling moet ongeveer luiden: ongeveer drie pond gekookte (groenten?) B. ga verder. A. een varkenssnuit, een ham, vier

1) Hierbij moet men wel bedenken, dat Werres de aanroepingen in de vocativus negeert, zoodat zijn getallen niet steeds kloppen met die van achterstaande tabel, waarin ook de uitroep Ἡρακλείς bij Menander 11 maal blijkt voor te komen.

2) Unters. zu religiösen Formeln und sonstigen Stellen religiösen Inhalts in den Komödien des Terenz. Erlangen. 1927.

3) fr. 8 K. II, p. 475.

varkenspoten. B. Heracles! A. drie runder (poten?), een vogel¹⁾.
B. Apollo, Horus en Sabazius!

In dit fragment vormen de uitroepen Ἡρακλείς, Ἄπολλον, Ἄπολλον ὤρε καὶ Σαβάζιε blijkbaar een climax van verbazing en wij mogen m.i. gevoeglijk aannemen, dat Horus en Sabazius hier uitsluitend bijgehaald zijn ter verhooging van het komisch effect, waarbij de gedachtengang ongeveer is: voor zóoiets zijn de gewone vloeken niet krachtig genoeg.

Behalve deze eene uitzondering vinden wij dus geen aanroepingen van uitheemsche goden.

Hieruit kan geconcludeerd worden dat de uitheemsche goden in deze tijd in Athene toch nog niet zoo algemeen vereerd werden, dat hun namen in het dagelijksch spraakgebruik een plaats hadden gekregen. Overigens blijkt op verscheidene plaatsen, dat vreemde goden en cultus wél bekend waren, c.q. dat bekendheid ermee bij het publiek verondersteld werd²⁾.

Zooals wij zagen vat Ziebarth alle aanroepingen, die latere schrijvers „Beteuerungen” of „Ausrufe” noemen samen onder het begrip „Eid”. Dit is ongetwijfeld te ruim, want verreweg de meeste zijn niets dan krachttermen, min of meer gedachteloos gebezigd.

DE EED

Iets anders wordt de zaak, wanneer uitdrukkelijk het werkwoord ὀμνύειν gebezigd wordt. Uiteraard is het aantal plaatsen niet groot. In het dagelijksch leven (waarvan de N.C. immers spiegel wil zijn) zweert de mensch niet zoo vaak. Eeden verwacht men voor de rechtbank. Van een dergelijke, wat men zou kunnen noemen „juridische”, eed, is slechts één voorbeeld te vinden nl. Menander fr. 328. K III p. 96

ὄμνυμί σοι τὸν ἥλιον

ἢ μὴν ἀποίσειν σοι γραφὴν κακώσεως.

Een volledige serieuze eed is ook dit niet eens, men kan gevoeglijk vertalen: „ik verzeker je dat ik” etc.

Uit deze passage is niets op te maken omtrent de persoonlijkheid van den spreker. Dit is evenmin het geval in een ander frag-

1) text wschl. corrupt.

2) Zie hieronder pag. 100.

ment, waar eveneens gezworen wordt zonder dat men van een werkelijke eed mag spreken. Hier bezweert iemand bij Dionysus, (sic!) dat hij liever arm wil zijn zonder angst, dan rijk met angst ¹⁾).

Als voorbeeld van lichtvaardig zweren door onbetrouwbare personen moge dienen Epicrates fr. 9. K. II, p. 285, waar een koppelaarster bij Kora Artemis en Persephone eenige kennelijke onwaarheden bezweert, blijkbaar over een hetaere, die zij aan den man wil brengen. Opvallend is in dit fragment het gebruik der Dorische vormen:

τὰν Κόραν, τὰν Ἄρτεμιν, τὰν φερρέφατταν,

die door de Atheners bij plechtige eeden gaarne gebruikt werden ²⁾).

Slechts eenmaal vinden wij iets dat op een serieuze eed schijnt te lijken ³⁾ nl. Menander fr. 569 K. III, p. 174.

Γλυκέρα, τί κλάεις; ὀμνύω σοι τὸν Δία
τὸν Ὀλύμπιον καὶ τὴν Ἀθηναίαν, φιλιτάτη
ὀμωμοκῶς καὶ πρότερον ἤδη πολλακίς.

Allinson neemt dit fragment in de Periciriomene op en verdeelt de regels over twee personen. De eerste twee verzen worden gesproken door Polemon, den opvliedenden soldaat, die bij al wat heilig is aan Glycera bezweert dat hij berouw heeft over zijn in razende jaloezie bedreven daad (het kaalscheren van Glycera). Deze valt hem dan bitter in de rede: „je hebt al zoo vaak gezworen”.

Indien deze reconstructie juist is, hebben wij hier te doen met een serieuze eed. Het schijnt mij dan ook niet toevallig dat juist op deze plaats gezworen wordt bij den Olympischen Zeus.

Verder wordt zooals wij zagen gezworen bij Zeus Philios, Apollo, Helius ⁴⁾, Persephone ⁵⁾ en Artemis ⁶⁾).

1) Antiphanes fr. 187, K. II, p. 88. vgl. ook de eed bij Helios (Menander Colax 46) die niets anders is dan een verzekering.

2) cf. noot bij Kock.

3) De beide fragmenten van Menander waar μαρτύρομαι wordt gebezigd μαρτύρομαι τὸν φίλιον, ὦ Κράτων, Δία fr. 54 en

μαρτύρομαι ναὶ μὰ τὸν Ἀπόλλω τουτοῖν καὶ τὰς θύρας fr. 740 klinken tamelijk ernstig. Daar echter de contextus onbekend is valt er niets uit op te maken.

4) Deze beide laatste wrschl. identiek: de zon die alles ziet.

5) Wschl. als vertegenwoordigster v. d. onderwereld, de plaats waar meeneeden gestraft worden (Ilias XIX, 260).

6) Godin die speciaal door vrouwen werd aangeroepen. Zie Ziebarth o.c. p. 13.

En hiermede zijn wij gekomen aan het eind van de onopzettelijke uitlatingen ¹⁾ en kunnen wij overgaan tot het eigenlijke onderwerp van dit caput. Direct in het verlengde van het vorige liggen die plaatsen waar goden worden aangeropen in meer uitgebreide, en meestal parodistische vorm, die wij dus met Kleinknecht gebedsparodieën kunnen noemen.

GEBEDSPARODIEËN

„Adrasteia en norsche godin Nemesis, vergeeft het mij”, zoo luidt een fragment van Menander ²⁾, waarvan de contextus helaas

1) Het is misschien de moeite waard op deze plaats te zien wat de N.C. over de eed zegt. Naast alle andere hatelijkheden aan het adres der vrouw, is het niet te verwonderen dat de eed van een vrouw niet hoog geschat wordt: met een variant op het bekende spreekwoord lezen wij Xenarchus fr. 6. K. II, p. 470

ὄρκον δ' ἐγὼ γυναικὸς εἰς οἶνον γράφω. vgl. Alexis fr. 146. K. II, p. 350. Elders wordt de eed van hetaere en δημήγορος voor gelijkelijk onbetrouwbaar uitgemaakt. (Diphilus fr. 101. K. II, 573).

Volgens Menander is iemand, die na aan een vrouw gezworen te hebben, louter onrechtvaardige dingen doet, zelfs εὔσεβής, tenzij de text corrupt is (fr. 687. K. III, p. 198). Karl Schenkl. Wiener Studien (20) 1898 stelt voor aan het eind een vraagteken te lezen.

Volgens Alexis (fr. 160. K. II, p. 356) moet men niet afgaan op wat de menschen zweren, maar op de feiten. Bij denzelfden (fr. 91. K. II, p. 326) zegt iemand: „mijn knikken is reeds een afdoende eed”.

Tezamen met de boven geciteerde eeden mag men hieruit m.i. concludeeren tot een respect voor de eed als zoodanig en een afkeer van lichtvaardige eeden (Zie ook Euphron fr. 6. K. III, p. 320). Dit wordt ten sterkste bevestigd door de volgende fragmenten:

δέσποινα, ὅταν τις ὀμνύοντος καταφρονῆ
ᾧ μὴ σύννοιδε πρότερον ἐπιωρκηκότη,
οὗτος καταφρονεῖν τῶν θεῶν ἐμοὶ δοκεῖ
καὶ πρότερον ὀμόσας αὐτὸς ἐπιωρκηκέναι,

Antiphanes fr. 241. K. II, p. 117.

ὅστις γὰρ ὀμνυοντι μὴδὲν πείθεται
αὐτὸς ἐπιωρκεῖν ῥαδίως ἐπίσταται.

Amphis fr. 42. K. II, p. 248.

Volledigheidshalve de overige volgende plaatsen waar het woord ὄρκος voorkomt:

Apollod. fr. 19. K. III, p. 294.

Adesp. fr. 158. K. III, p. 439 (Alexis. fr. 343. K. III, p. 408 misschien Aeschylus).

2) fr. 321. K. III, p. 93.

onbekend is. Adrasteia en Nemesis zijn reeds vroeg met elkaar geïdentificeerd. De oorsprong van de naam Adrasteia is onzeker ¹⁾. Daar deze aanroeping echter uit een comédie stamt ligt de veronderstelling voor de hand, dat zij niet serieus bedoeld is, maar bijv. uitgeroepen door een slaaf die zich op heeterdaad betrappt ziet ²⁾ in welk geval Adrasteia wschl. de „onontkoombare” ³⁾ moet beteekenen. In ieder geval zou dit zeer het komisch effect verhoogen.

Bij enkele andere fragmenten is het komisch of parodistisch element duidelijker. Deze worden dan ook door Hermann Kleinknecht opgenomen in zijn „Die Gebetsparodie in der Antike”.

Een zeer in het oog springend voorbeeld is het volgende: ⁴⁾

„O Gij, die de aan de goden zeer geliefde plaats van het heilige Brauron beschermt en bezit, met-de-boog doodende dochter van Zeus en Leto”. Zooals Kleinknecht uiteenzet ⁵⁾ is deze aanroeping geheel in de officieele hymne-stijl gehouden. Maar dan volgen de woorden:

„Zooals de tragediedichters zeggen, die alleen alles mogen zeggen en dichten”, en daarmee is de geheele aanroeping bespottelijk gemaakt.

Nog frappanter is een plaats bij Apollodorus Carystius ⁶⁾, waar achter elkaar twee goden en een mensch worden „aangeropen”. Men lette echter op de woordspeling καλεῖν aanroepen en uitnoodigen tot de maaltijd. Deze Chaerephon schijnt een be-

1) cf. Roscher I. s.v. Adrasteia.

2) Vgl. bijv. Men. Samia 94. waar een slaaf „in zappelnder Furcht eine Menge Götter Anruft (Wilam. Men. Schiedsger. p. 68).

3) Deze etym. reeds bij Suidas en Hesychius. s.v.

4) Diphilus fr. 30 K. II, p. 549.

5) p. 128. Zie verder voor gebedsvormen pag. 20 v.v.

6) fr. 26. K. III, p. 288. Zie Kleinknecht p. 129.

καλῶ δ' Ἄρη Νίκην τ' ἐπ' ἐξόδοις ἑμαῖς
καλῶ δὲ Χαιρεφῶντα· κἄν γὰρ μὴ καλῶ,
ἄκλητος ἦξει.

Men vergelijkte ook Alexis, fr. 89. K. II, p. 325

Ἑρμῆ νεκρῶν προπομπὴ καὶ Φιλιππίδου

κληροῦχε, νυκτός τ' ὄμμα τῆς μελαμπέπλου (Ἐκάτη) —

Waar de menschenaam tusschen de godenaanroepingen volkomen detoneert. Deze Philippides was spreekwoordelijk mager. cf. Alexis, fr. 144. K. II, p. 349. Aristophon, fr. 8. K. II, p. 279. fr. 10 K. II, p. 280.

rucht parasiet te zijn geweest; hij wordt meer genoemd 1).

Minder opvallend, doch daarom niet minder fijn is wellicht de aanroeping van Peitho door de hetaere Habrotonon in Menanders Epitrepontes 2): „die Alliteration am Anfang, der Epiphaniebe-griff παροῦσα, die feierlich gehoben figura etymologica am Ende, all das gibt diesen zwei Versen doch eine erhabene und fast tragi-sche Feierlichkeit, die mir parodisch erscheinen will, wenn auch nur leise und sehr fein 3).

Of ook de reeds eerder 4) geciteerde duistere Helios-aanroeping in dit verband thuishoort, zooals Kleinknecht vermoedt, zal wel steeds een open vraag blijven.

Naast deze parodistische aanroepingen zijn in de N.C. echter ook eenige serieuze te vinden. Wel vroolijk, maar zeker eerlijk bedoeld, klinkt de volgende aanroeping van Dionysus, die in wezen weer niets anders is dan een verheerlijking van de wijn.

„O allerwijste Dionysus, zeer beminde bij alle verstandigen, hoe zoet zijt gij. Gij alleen maakt den nederige trots, doet hem die steeds de wenkbrauwen frons lachen, geeft den zwakke durf en den lafaard stoutmoedigheid” 5).

Als een uiting van echt simpele vroomheid klinkt het volgende:

„Artemis, geliefde meesters, deze offerkoek breng ik U, mach-tige, en een plengoffer” 6).

1) Alexis, fr. 257. K. II, p. 391. Antiphanes, fr. 199. K. II, p. 96. Apollod. Car. fr. 24. K. III, p. 287.

2) vs. 338.

φίλη Πειθοῖ, παροῦσα σύμμαχος
πόει κατορθοῦν τοὺς λόγους οὐς ἂν λέγω.

3) Kleinknecht, p. 127.

4) Zie pag. 22.

5) Diphilus, fr. 86. K. II, p. 569

ὦ πᾶσι τοῖς φρονοῦσι προσφιλέστατε
Διόνυσε καὶ σοφώταθ', ὡς ἡδύς τις εἶ·
ὃς τὸν ταπεινὸν μέγα φρονεῖν ποιεῖς μόνος,
τὸν τὰς ὀφρῦς αἴροντα συμπείθεις γελᾶν,
τὸν τ' ἀσθενῆ τολμᾶν τι, τὸν δειλὸν θρασύν.

6) Philemon, fr. 67. K. II, p. 495

Ἄρτεμι, φίλη δέσποινα, τοῦτόν σοι φέρω,
ὦ πότνι', ἀμφιφῶντα καὶ σπονδήσιμα.

Dit offer schijnt te wijzen op de functie van Artemis als vegetatiegodheid ¹⁾).

Geheel onzeker is het tenslotte, hoe de volgende aanroeping van Hecate in een comedie kan hebben gestaan:

„Meesteres Hecate, op driesprongen vereerd, met drie gestalten en drie gezichten, die zich verheugt over de zeebarbeelen” ²⁾. Athenaeus die deze verzen citeert, vermeldt dat er in Athene een plaats was die Trigla heette, en waar een wijgeschenk van Hecate stond. De overige epitheta zijn de conventioneele van de maangodin met haar drie schijngestalten.

Als tweede punt noemden wij de

2 - HEKELING VAN EXCESSEN

Deze neemt, zooals in een komedie voor de hand ligt, de voornaamste plaats in. Immers, de belangstelling der N.C. gaat vooral uit naar de abnormale, van de gewone Grieksche cultus afwijkende, c.q. orgiastische diensten. Dit blijkt reeds uit een monsterring der titels:

Ἄγύρτης, Μητραγύρτης, Ἄδωνιάζουσαι, Διονυσιάζουσαι,
Δεισιδαίμων, Θεοφόρητος, Θεοφορουμένη, Ἰέρεια,

al deze titels wijzen op het buitensporige of extatische in de godsdienst ³⁾. Ook nog in eenige andere stukken, waarvan de titel niet zoo doorzichtig is, zijn religieuze extremen behandeld, bijv. in de Θετταλή van Menander ⁴⁾.

Helaas geven in de meeste gevallen noch de titel, noch de overgeleverde fragmenten veel houvast. Slechts enkele komedies van Menander vormen een uitzondering op deze regel. Toch is het wel

1) cf. Roscher, I, 1,562.

2) Charicleides fr. 1. K. III, p. 394
δέσποινα Ἐκάτη τριοδίτι,
τρίμορφε, τριπρόσωπε,
τρίγλαις κηλευμένα.

Eustathius 1197, 29. κηλευμένη, τουτέστι θελγομένη, χαίρουσα.

3) In dezen zet de N.C. geheel de lijn van belangstelling der oude voort, zooals o.m. blijkt uit gelijkkluidende titels. Vgl. verder: de Inleiding p. 5.

4) Zie hieronder p. 89.

mogelijk uit het overgeleverde eenigszins de houding der N.C. te bepalen, die over het algemeen afwijzend is. Globaal kan men datgene waartegen de N.C. stelling kiest verdeelen in: a. figuren, b. handelingen, uitingen van geloof of bijgeloof.

a - Figuren

1. Θεοφόρητος, Θεοφορουμένη

Het woord θεοφόρητος komt reeds bij Aeschylus (Agamemn. 1140) voor in de beteekenis van: door de godheid bezielde. Verder is het de titel van een komedie van Alexis, waaruit ons slechts eenige nietszeggende fragmenten zijn overgeleverd.

Het passivum θεοφορῆσθαι was tot voor korte tijd slechts bekend uit Lucianus, Longinus en Sextus Empiricus, afgezien van de titel ἡ θεοφορουμένη van een komedie van Menander. Thans bezitten wij echter nog twee plaatsen waar het woord voorkomt:

1. in het reeds eerder geciteerde argumentum van Menanders Hierēia¹⁾ waarvan r. 45. vv. luiden:

οἰκέτης δὲ πεισθεῖς ἠνέχθη
πρὸς τὴν ἱέρειαν ὡς θεοφο-
ροῦμενος, θεραπείας ἵνα ἀ-
ξιωθῆι λάθραι.

2. in een fragment²⁾ waarin een vrouw optreedt waarvan gezegd wordt dat zij θεοφορεῖται en dat door Körte³⁾ wordt toegeschreven aan Menander en zelfs aan de θεοφορουμένη. Dit fragment luidt: 4)

(Θε) ταρ[φεῖς] (?) καταστάξαντες οἶδ' ἀπ' ὀμ[μάτων].
ἐπ[τα]ισα τὰμὰ δῶρα. (Κρα). ἀκούεις; ἡ κόρη,
τὰ δῶρα, φησί, τὰμὰ μ' ἐξείλον. τό δὲ
τί[ς] ἐλαβέ σ', ἱππόπορνε; τόν δὲ δόν [τα σοι

1) Pap. Ox. 1235 (Bd. 10, 81) besproken door Körte: Hermes 75 (1940) p. 106 vv. Zie de vertaling van Grenfell en Hunt op pag. 32. Nieuwe reconstructie, tevens kritiek op Körte: Kuiper, de Menandri Sacerdotis Argumento. Mnenosyne. III, 8, 4. (1940) p. 282 vv.

2) Uitgeg. door G. Vitelli, M. Norsa, Ann. della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa 4 (1935).

3) Hermes 70 (1935) p. 531.

4) De eerste 14 verzen zijn practisch onleesbaar; reconstr. Körte.

- 20 πòθεν οἶσθα τοῦτον; τί δὲ νεανίσκο[ν καλεῖς;]
 ἢ σὺ τί λαβοῦσα στέφανον ἔξω περιπατ[εῖς;]
 (Λν) μαινεῖ: (Κρα) τί οὖν οὐκ ἔνδον ἐγκεκλειμ[ένη;]
 (Λν) μαινεῖ: (Κρα) φλυαρεῖς· τοῦτό γ' αὐτό. Λυσία,
 οὐ προσποιεῖται; : (Λν.) πείραν ἔξεστιν λα[βεῖν].
- 25 εἰ θεοφορεῖται ταῖς ἀληθείαισι γάρ,
 νῦν εἰς τὸ πρόσθεν ἐνθάδ' ἐκπηδή[σεται]
 μητρός θεῶν, μᾶλλον δε κορυβάν[των πλέα].
 αὐλεῖ. παράστα δ' ἐνθαδὶ πρὸς τὰς θύρ[ας]
 τοῦ πανδοκείου < : > (Κρα) νῆ Δί' εὔ γε, Λυσία
- 30 ὑπέρευ<γε>, τοῦτο βούλομαι. καλὴ θέα.

De reconstructie van Körte is in het kort de volgende: het eerste anderhalf vers wordt door de θεοφορουμένη gesproken, die zich beklagt omdat zij haar gaven verloren heeft, waarmee zij misschien haar voorspellingsgave bedoelt. De tweede spreker, die Körte op grond van fr. 223 Kraton noemt, vat die gaven echter zeer materieel op, evenals in vers 19. Het meisje heeft geklaagd dat een jongeling haar geheel in beslag heeft genomen (bijv. εἴληφέ μ), zoodat haar innige verhouding tot de godin daardoor verstoord is. De oude van dit echter letterlijk op. Uit vers 20 blijkt dat zij de naam van haar beminde heeft genoemd, zeker de zoon van Kraton. Dit geeft de volgende combinatie: „Ein Vater hat den Verdacht bekommen dass sein Sohn in eine θεοφορουμένη verliebt ist, die er für eine gemeine Dirne hält. Er geht mit einem Lysias zu ihrem Haus, sieht sie vor diesem stehen und heftige Klagen austossen. Sie spricht von einem der sie „hingenommen“, nennt den Namen seines Sohnes, spricht von Gaben, die sie eingebüsst, und er findet durch dies alles seinen Verdacht bestätigt. — Nu gaat Kraton over tot wat hij ziet: waarom blijft zij niet in huis zooals fatsoenlijke vrouwen past? Is dit alles (die krans etc.) geen komedie? Dan weet Lysias raad: als zij werkelijk bezeten is, zal zij nu in extase losbarsten. Deze volgt dan ook inderdaad, zooals blijkt uit het woord αὐλεῖ en de uitroep van Kraton: καλὴ θέα. Na nog enkele andere fragmenten kort besproken te hebben concludeert Körte: „Vom Gang der Handlung gewinnen wir weder aus dem Papyrus noch aus den andern Fragmenten eine Vorstellung. Aber wenn mich mein Eindruck nicht täuscht, hat Menander

das θεοφορεῖσθαι ernster gemommen, als z.b. Lobeck (Aglaophamus 638f) meint, seine θεοφορουμένη ist keine abgefäimte Schwindlerin, sondern ihre religiöse Verzückung ist echt, wird freilich wohl vom Dichter als krankhafter Geisteszustand geschildert — für den Liebe und Ehe das beste Heilmittel sind."

Men krijgt de indruk dat de beteekenis van het werkwoord θεοφορεῖσθαι op deze beide plaatsen niet precies dezelfde is. In de Hierieia hebben wij blijkbaar te doen met een vrouw die er een soort particulier krankzinnigengesticht (o.a. voor θεοφορουμένοι) op na houdt. Zij hoort dus tot dezelfde categorie vrouwen als de moeder van Aeschines volgens de beschrijving van Demosthenes ¹⁾, een beschrijving waarvan de heele stijl bewijst dat Demosthenes daarbij niet dacht aan een enkel geval, maar een veelvuldig voorkomend type beschreef.

Dat dergelijke figuren zich ook veelal afgaven met medische kwakzalverij, blijkt wel uit Hippocrates' de morbo sacro, die een uitvoerige teekening geeft van de bij deze „geneeswijze" in zwang zijnde praktijken. Een klein voorbeeld hiervan levert ook de N.C. In een fragment uit de Μητραγύρτης (ook één van die rondtrekkende priesters, ἀγύρτης eigenlijk: hij die geld inzamelt voor een bepaalde cultus), van Antiphanes, lezen wij het volgende ²⁾:

τὴν τε παῖδ' ἀλείμματα
παρὰ τῆς θεοῦ λαβοῦσαν εἶτα τοὺς πόδας
ἐκέλευ' ἀλείφειν πρῶτον, εἶτα τὰ γόνατα.
ὡς θᾶπτον ἢ παῖς δ' ἦψατ αὐτοῦ τῶν ποδῶν
5 ἔτριψέ τ', ἀνεπήδησεν.

Kock vermeldt hierbij, hoe hij zelf nog op de markt van Napels een „ciarlatano" heeft gezien, die zalven verkocht, en deze aan den man bracht met soortgelijke methodes als de hier beschrevene. De μητραγύρτης had wschl. iemand gehuurd die mankheid simuleerde. Een jong meisje, misschien zijn dochter, nam uit de handen der godin de zalf waarmede zij den „zieke" insmeerde, die daarop genezen opsprong. Ook de μητραγύρτης was dus naar alle waarschijnlijkheid een kwakzalver, zij het ook op eenigszins ander terrein dan de priesteres van Menander.

1) XVIII, 259 vgl. Wilam. Glaube II, p. 320.

2) fr. 154, K. II, p. 74.

Om tot deze laatste terug te keeren: tot haar wordt een slaaf gebracht ὡς θεοφορούμενος ¹⁾, hetgeen hier toch wel in malam partem moet worden opgevat: een bezetene, eventueel iemand die lijdt aan de „heilige ziekte”. De θεοφορούμενη uit het gelijknamige stuk van Menander is echter, indien de reconstructie van Körte juist is, een bezetene in bonam partem, althans haar bezetenheid is er niet een die zoo ziekelijk is dat zij genezing behoeft, doch meer van voorspellende aard ²⁾. Overigens beschouwt Menander blijkbaar deze gave, waarvan hij het bestaan erkent, als niet ongevaarlijk, en een normaal huwelijk als de gezonde oplossing ervoor. Opmerkelijk is, dat de vader van den jongeman op wien de θεοφορούμενη verliefd is geworden, haar in het begin beschouwt als een gewone hetaere ³⁾ waaruit kan blijken, dat dit soort vrouwen niet hoog stond aangeschreven. Wellicht zijn de woorden:

ὁ πλείστον νοῦν ἔχων
μάντις τ' ἄριστός ἐστι σύμβουλός θ' ἄμα ⁴⁾

door vader Kraton gesproken tegen zijn aanstaande schoondochter, als een soort troost voor het feit dat zij nu haar praktijk zal moeten opgeven.

Het is weer een nieuw bewijs van het fijn psychologisch inzicht, waarvan Menander zoo dikwijls blijk geeft, dat hij in deze, blijkbaar doorgaans verachte, vrouwenfiguur, het algemeen-menschelijke naar voren haalt, en haar daarmee tot op zekere hoogte sympathiek maakt. Hetgeen natuurlijk niet wegneemt, dat hij in laatste instantie alle praktijken van dit soort verwerpt.

Dit blijkt ook duidelijk uit het reeds eerder geciteerde fragment uit de Hiereia ⁵⁾. Deze woorden, waarschijnlijk aan het eind van het stuk door den man van de priesteres gesproken ⁶⁾, die daarbij

1) Op zichzelf een aardige variatie op het vorige: de quasi-zieke niet in dienst van den kwakzalver pour épater les bourgeois, maar integendeel als indringer in de geheimen der priesteres.

2) cf. Alciphron 4. 19. 21. brief van Glycera aan Menander: καὶ μαντεύσαιτο ἢ Φρυγία τὰ συμφέροντα κρείσσον τῆς θεοφορούμενης σου κόρης.

3) Hetzelfde insinueert Demosthenes van de moeder van Aeschines XVIII, 129.

4) fr. 225. K. III, p. 65.

5) fr. 245. K. III, p. 70 zie pag. 32.

6) aldus Körte gecit. art. p. 109, Norwood o.c. p. 326, doch zie Kuiper.

ongetwijfeld de spreektrumpet van Menander is, geven de reden aan waarom het huwelijk vroeger mislukt is. Men zou dus mogen veronderstellen, dat bij de hereeniging de priesteres belooft haar werk op te geven.

Twee dingen worden in dit fragment afgewezen: 1. in de eerste anderhalve regel de middelaarsgedachte ¹⁾. 2. de magie ²⁾, op precies

- 1) οὐδεις δι' ἀνθρώπου θεὸς σφάζει, γυναίκα
ἐτέρου τὸν ἕτερον.

Zie Bolkestein, *Deisidaimonia*, p. 76 v., die ter vergelijking aanvoert Plutarch. *Apophtegm. Lacon.* 229 D. ἐν δὲ Σαμοθράκη χρηστηριζομένῳ αὐτῷ (sc. Λυσάνδρῳ) ὁ ἱερεὺς ἐκέλευεν εἰπεῖν, ὅ τι ἀνομώτατον ἔργον αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ πέπρακται· πότερον οὖν σοῦ τοῦτο κελεύσαντος ἢ τῶν θεῶν τοῦτο δεῖ ποιεῖν; ἐπηρώτησε. φαμένου δὲ 'τῶν θεῶν'· σὺ τοίνυν, ἔφη, ἐκποδῶν μοι κατάστηθι.

Ook Wilamowitz bespreekt deze plaats Glaube II, p. 54 n. 2. „Man möchte lachen, wenn es nicht so beschämend wäre, dass behauptet werden kann, es hätte bei den Mysterien eine Beichte gegeben. So wird eine gute Anekdote verdorben, die dazu erfunden ist, die Verruchtheit der Spartaner Lysandros und Antalkidas zu illustrieren, und dass auch der letztere so beurteilt ward, hat einigen Stimmungswert. Es steht in den *Apophtegmata Laconica* 217d und 229d. Sie wollen das Orakel in Samothrake befragen (war da eins?). Der Priester fragt sie, was sie *δεινότατον καὶ ἀνομώτατον* getan hätten. Sie weisen die Frage ab; nur den Göttern würden sie antworten falls die sie fragen würden. Wie es weiterging erfahren wir nicht, brauchen es auch nicht. In der Frage des Priesters liegt bereits, dass sie *δεινὰ καὶ ἀνομα* gegangen haben, in ihrer Antwort, dass sie es nicht bestreiten. Dass sie dann unrein sind, ist zugestanden, aber sie sind auch so hartgesottene Sünder, dass sie trotzdem den Gott befragen wollen“.

Hiermede raakt echter Wilamowitz kennelijk niet de kern van het verhaal. De bedoeling van Lysanders antwoord is immers duidelijk de volgende: als de *godheid* van mij eischt, dat ik mijn zonden belijd, dan zal ik ze ook aan de godheid belijden, maar dan hoeft daar geen priester bij te zijn. Het protest richt zich dus tegen de pretentie der priesters, dat hun hulp als middelaar noodig was, om tot de godheid te genaken.

- 2) εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεόν
τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται,
ὃ τοῦτο ποιῶν ἐστὶ μείζων τοῦ θεοῦ.

Vergelijk Hippocr. *de morbo sacro* 1. εἰ γὰρ ἄνθρωπος μαγεύων τε καὶ θεῶν σελήνην καθαιρήσει καὶ ἥλιον ἀφανίει καὶ χειμῶνα καὶ εὐδίην ποιήσει, οὐκ ἂν ἔγωγ' ἔτι θεῖον νομίσαιμι τούτων εἶναι οὐδέν, εἰ δὴ τοῦ θεοῦ ἢ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατεῖται καὶ δεδούλωται.

dezelfde gronden als Hippocrates in de morbo sacro, nl. dat hij, die de godheid naar zijn hand kan zetten, meer is dan de godheid.

Wij krijgen uit het schaarsche materiaal ongeveer het volgende beeld: De Hiereia is een van die vrouwen, die particuliere mysterien hielden, in casu van quasi-medische aard. Haar praktijken worden veroordeeld. De θεοφορουμένη is een extatica, die in vervoering voorspellingen doet. Deze extase wordt au sérieux genomen, doch ten slotte ook verworpen. Over den Θεοφόρητος weten wij niets ¹⁾.

2. Ἀγύρτης

Wij kwamen in het vorige reeds een lid van dit college van bedelpriesters tegen. Op die plaats blijkt echter niet, hoe de N.C. tegenover deze heeren stond. Het eene fragment uit de Ἀγύρτης van Philemon en de twee uit de Μηναγύρτης van Menander, vertellen ons niets van de inhoud of strekking dier stukken. Echter worden in een fragment van Antiphanes ²⁾ onder andere plagen der menschheid, ook de μητραγυρτοῦντες genoemd. Deze plaats zou op zichzelf niets zeggen, ware het niet, dat direct na dezen ook de vischverkoopers genoemd worden, een slag menschen dat in de N.C. zeer vaak over de hekel gehaald wordt ³⁾. Dit rechtvaardigt dus eenigszins het vermoeden, dat wij hier te maken hebben met een clichéachtige opsomming van schavuiten, en dat

1) De opmerking van Kock: „argumentum simile in Θεοφορουμένη et Ἱερείᾳ tractavisse videtur Menander”, is door het thans bekende gebleken pure gissing te zijn. Immers de argumenta dezer beide stukken zijn allerminst „similia”.

2) fr. 159. K. II, p. 75, 4

κοῦ μὰ Δία τίτθας εἰσάγουσι βασκάνους, (nl. οἱ Σκύθαι)
 5 καὶ παιδαγωγούς αὔθις, ὧν μείζον (κακόν
 οὐκ ἔστιν οὐδέν, μετά) γε μαίας νῆ Δία·
 αὐταὶ δ' ὑπερβάλλουσι, μετά γε νῆ Δία
 τοὺς μητραγυρτοῦντας γε· πολὺ γὰρ αὖ γένος
 μιαρῶτατον τοῦτ' ἔστιν, εἰ μὴ νῆ Λία
 10 τοὺς ἰχθυοπώλας βούλεται τις λέγειν,
 μετά γε τοὺς τραπεζίτας· ἔθνος
 τοῦτου γὰρ οὐδέν ἔστιν ἐξωλέστερον.

3) En niet geheel ten onrechte naar het schijnt: Alexis fr. 125. K. II, p. 342, zie ook fr. 200. K. II, p. 371.

dus de μητραγύρται in de N.C. niet bepaald persona grata zijn geweest.

Het hoorde tot de praktijken van deze heeren met een beeld van de godin (Cybele) de straat op te gaan en dan geld in te zamelen, waarbij zij door spel en dans reclame voor hun zaak maakten of ook voorspellingen gaven tegen betaling van twee obolen. Op deze manier van doen geeft het volgende fragment van Menander ¹⁾ kritiek:

„Geen godheid bevalt mij die buiten rondwandelt met een oude vrouw, of in een huis binnengaat op een plankje. De rechtvaardige godheid moet thuis blijven en hen behouden die zijn tempel gebouwd hebben en zijn beeld hebben opgericht”. Om misverstand te voorkomen laat Clemens Alexandrinus hier nog op volgen: τοιοῦτοι γὰρ οἱ μητραγύρται.

Opvallend is hier in de eerste plaats die oude vrouw van wier aanwezigheid nog door niemand een verklaring is gegeven. Het ligt echter voor de hand te denken aan één van die meermalen genoemde vrouwen van het soort van de moeder van Aeschines. Verder valt op dat de godheid (op beide plaatsen mannelijk!) op een σανίδιον een huis binnengaat. Nu is echter ἀγυρτική σανίς ook wel genoemd ἀγυρτικός πίναξ, het gewone woord voor de tafeltjes met voorspellingen die door de μητραγύρται verkocht werden ²⁾. Hier zal echter toch wel bedoeld zijn een plankier waarop het beeld van de godheid rondgedragen werd. Dat houdt dan meteen in dat het godenbeeld niet al te groot kan geweest zijn, wat waarschijnlijk bevestigd wordt door een voorstelling van ἀγύρται afgedrukt bij Daremberg et Saglio ³⁾. Een andere mogelijkheid, maar zeker geen waarschijnlijke, is, dat hier metonymisch het orakel, θεός genoemd wordt, dus het orakel van de godheid dat het huis ingaat geschreven op een plankje zou dan „de godheid op een plankje” heeten.

Merkwaardig is tenslotte de argumentatie: een fatsoenlijke godheid (net als een fatsoenlijke vrouw) hoort thuis te zitten en voor haar vereerders te zorgen. De kritiek op de praktijken der ἀγύρται is in ieder geval duidelijk genoeg.

1) Menander, fr. 202. K. III, p. 58.

2) cf. Lobeck Aglaophamus I, 253. Daremberg et Saglio sv. ἀγύρται.

3) cf. O. Jahn, Abh. der Bayer. Akad. 1856, p. 254 sqq.

3. Δεισιδαίμων

Volgens een mededeeling van Porphyrius ¹⁾, heeft Menander de komedie van deze titel geheel overgeschreven van de Οἰωνιστής van Antiphanes. Cobet ²⁾ verwijst dit naar het rijk der fabels, en het brengt ons trouwens niet veel verder, daar van genoemde Οἰωνιστής geen woord is overgeleverd. Hoogstens vraagt men zich af, hoe deze vergissing dan ontstaan is. Want indien Caecilius „codicum titulis fuerit deceptus”, zooals Cobet meent, dan moet hij toch in die beide titels een zekere overeenkomst gevoeld hebben.

Het ligt echter veel meer voor de hand, gezien de vriendschap van Menander met Theophrastus, ons voor te stellen dat de Deisidaimon van Menander in groote trekken hetzelfde type is als die van zijn vriend ³⁾. Het eenige duidelijk overgeleverde fragment, schijnt ook in deze richting te wijzen ⁴⁾, het bevat althans een spot met de angst voor slechte voortekens:

A. O hooggeeerde goden, moge mij iets goeds overkomen! Toen ik mijn schoenen aantrok heb ik de veter van mijn rechter-schoen gebroken.

B. Allicht, kaffer! want hij was verteerd, en jij bent te krenterig om nieuwe te koopen.

Het is zeker niet te ver gezocht, in den eersten spreker den hoofdpersoon van het stuk te zien.

4. De overige personen

In een stuk van Menander ⁵⁾, getiteld Θεσσαλή traden volgens mededeeling van Plinius ⁶⁾ Thessalische toovenaressen op, die met

1) bij Euseb. prep. Evang. X. 2 Καικίλιος ὡς τι μέγα πεφωρακῶς ὄλον δράμα ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος Ἀντιφάνους τὸν Οἰωνιστὴν μεταγράψαι φησὶ τὸν Μένανδρον εἰς τὸν Δεισιδαίμονα.

2) Obs. crit. Platon. p. 77 noot 1.

3) Volgens Wilamowitz Lesebuch II. p. 328 was de hoofdpersoon Pheidias: der Typus des Abergläubischen.

4) fr. 109. K. III. p. 23.

5) Fragmenten bij Kock III. p. 65 vv.

6) N. H. 30. 6. 7. nec quisquam dixit . . . quando (ars magica) transisset ad Thessalas matres . . . miror equidem Achillis populis famam eius in tantum adhaesisse, ut Menander quoque . . . Thessalam cognominaret fabulam, coplexam ambages feminarum detrahentium lunam.

hun bezweringen de maan naar beneden haalden. Deze vrouwen zijn ook uit andere bronnen bekend ¹⁾. Geheel ongevaarlijk was hun vak echter niet, want zij liepen gevaar, het gezicht te verliezen ²⁾.

De fragmenten uit de overige stukken wier titels hierboven bijeengezet zijn, leveren helaas niets op, dat ons een beeld kan geven van hun inhoud. Wij weten dus niet hoe de *Διονυσιαζοῦσαι* en *Ἄδωνιαζοῦσαι* ten tooneele zijn gevoerd, doch een vergelijking met de Oude Comedie, rechtvaardigt het vermoeden dat deze vrouwen braaf bespot zullen zijn. Onze kennis van de Eusebeis van Anaxandrides, waarvan Aristoteles melding maakt ³⁾, beperkt zich helaas tot precies deze opmerking.

Volledigheidshalve moet nog een groep van personen genoemd worden, die in de N.C. tamelijk vaak het voorwerp van spot zijn, nl. de Pythagoristen ⁴⁾. Overigens worden zij niet als religieuze secte bespot, maar om hun vuilheid en hun veelal onoprecht vegetarisme, dat zij door sophismen wisten te omzeilen (bijv. als ik vlees eet, is het van een dood dier).

1) Aristoph. Nub. 749 γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν καθέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην Lucian. Dial. meretr. 1. 2 φαρμακίς ἢ Χρυσάριον ἢ μήτηρ αὐτῆς, Θετταλὰς τινὰς ᾧδὰς ἐπισταμένη καὶ τὴν σελήνην κατάγουσαν. Vergil. Buc. VIII, 70 carmina vel caelo possunt deducere lunam. Ovid. Metam. VII. 207 te quoque, Luna, traho. Horat. epod. 5. 45. quae sidera excantata voce Thessala lunamque caelo deripit.

2) Hierop zinspeelt Plato Gorgias 513A ὅπως μὴ πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας.

3) Rhet. 3, 12. Het ligt echter voor de hand, dat het woord hier een spottende klank heeft.

4) Men schijnt in het spraakgebruik een onderscheid gemaakt te hebben tusschen *Πυθαγορικοί* of *Πυθαγόρειοι*, de volgelingen van Pythagoras, en *Πυθαγορισταί* die buiten de eigenlijke school stonden. cf. Hippolyt. Refut. omn. haer. I. 2, 17 Οἱ μὲν οὖν ἑσωτερικοί ἐκαλοῦντο Πυθαγόρειοι, οἱ δὲ ἕτεροι Πυθαγορισταί. Streng doorgevoerd is dit onderscheid niet en waarschijnlijk hebben de comici zich er niet erg aan gestoord. Voor bespreking der bij Diels, Fragm. der Vorsokratiker I. 373 v. verzamelde fragmenten zie: Zeller, Philos. der Griechen III. 2, 92, A. Weiher, Philosophen und Philosophenspott 55, J. Haussleiter, der Vegetarismus in der Antike p. 101 vv. Hieraan kan wellicht nog worden toegevoegd Aristophon fr. 10. K. II. p. 280, waar mogelijk de caricatuur van een Pythagorist geteekend wordt. Zie ook Bolkestein Wohltätigkeit, p. 239.

b - Handelingen, uitingen van geloof of bijgeloof

De handelingen en uitingen van geloof of bijgeloof die door de N.C. bekritiseerd of gehegeld worden, kunnen onder de volgende hoofden samengebracht worden:

- I. ritueele en magische reinigingen.
- II. het gebruik van tooverformules.
- III. voortteekengeloof.
- IV. uitheemsche diensten.

I - Reinigingen

a - leem, zwavel, water

Een hoogst vermakelijke bespotting van reinigingsriten vinden wij in een fragment van Menander, overgeleverd bij Clemens Alexandrinus ¹⁾. Cobet heeft aangetoond ²⁾, dat deze verzen aansluiten op een langer, helaas nogal beschadigd fragment, gevonden op de zg. Membranae Petropolitanae, en door Victor Jernstedt in 1891 aan de comédie Phasma van Menander toegewezen. Hieruit krijgen wij ongeveer het volgende beeld: een jongeman beklaagt zich tegenover zijn paedagogus dat hij zich zoo slecht voelt. Deze legt hem dan uit, dat zijn ziekte slechts ingebeeld is, en het gevolg van een leventje van nietsdoen. Maar wat moet ik daar dan aan doen? vraagt de jongeman, waarop de paedagogus antwoordt ³⁾:

„Wat ik je aanraadt? Let maar eens op. Als je een werkelijke ziekte onder de leden had, Phidias, zou je ook een werkelijk geneesmiddel daartegen moeten zoeken. Maar nu is dat niet het geval; vind dus een denkbeeldig middel tegen je denkbeeldige

1) Strom. 7, 4, 27.

2) Mnemosyne nov. ser. IV (1876) 285. Reconstructie algemeen aanvaard: Kock Menander fr. 530. III. p. 151, Körte Menandrea, Jensen Menandir Reliquiae.

3) Phasma 49, of Men fr. 530. vs. 17. K. III, p. 152.

ὃ τι παρ[αινῶ; πρόσεχε δή.
 εἶ] μὲν τι κακὸν ἀληθὲς[εἶχες, Φειδίᾳ,
 ζητε]ῖν ἀληθὲς φάρμα[κον τούτου σ' ἔδει·
 νῦν δ' οὐκ ἔχεις · κενὸν εὐρὲ καὶ τὸ φάρμακον
 πρὸς τὸ κενόν, οἰήθητι δ' ὠφελεῖν τί σε.
 περιμαξάτωσάν σ' αἱ γυναῖκες ἐν κύκλῳ
 καὶ περιθωσάτωσαν· ἀπὸ κρουνῶν τριῶν
 ὕδατι περιίρραν' ἐμβαλὼν ἄλας, φακούς.

ziekte, maar verbeeld je dat het helpt. Laten de vrouwen je in een kring rondom reinigen en bezwavelen. Besprenkel je ringsom met water van drie bronnen, na er zout en linzen in geworpen te hebben".

Drie reinigingen worden hier genoemd: 1. περιμάττειν. 2. περιθειούν 3. περιρραίνειν. Deze zijn geenszins door den spreker verzonnen, doch worden meer genoemd.

I. περιμάττειν ¹⁾

Bij Demosthenes XVIII 259 staat het volgende: καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους κάπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις.

Voor ἀπομάττων geeft Harpokration twee verklaringen: *a.* ἀποψῶν afwijvend, *b.* περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ.

Deze verklaring past eigenlijk beter voor περιμάττειν vgl. ook Plut. Superstit. 166A κάλει τὴν περιμάκτριαν γραῦν, en 168D περιματτόμενος). Overigens hangen beide werkwoorden ongetwijfeld samen, en zoo is het wel interessant wat Harp. verder vertelt:

ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυομένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ' ἐνίοις (de orphici) ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι· τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν.

Plutarchus noemt o.c. 166A als verdere voorbeelden πηλώσεις en καταβορβορώσεις. Zoo krijgen wij dan als beteekenis van περιμάττειν: iemand reinigen, door hem in te smeren met leem (modder) en zemelen ²⁾ tot hij eruit ziet als een beeld waarvan een afgietsel gemaakt wordt ³⁾.

1) Wilamowitz brengt μάττειν en μάγος met elkaar in verband: Lesebuch II, p. 269 μάγοι von μάττειν, dem anrühren der Medikamente". Is dit wellicht een klassieke etymologie? dan is het in ieder geval interessant op te merken, dat de ouden tusschen deze twee woorden verband gevoeld hebben. Muller geeft s.v. μάγος: leenw. uit Iraansch vgl. o. p. magus, dat zelf msch. sem. is. z. babyl. mahhu priester. μάσσω < μακ-ιω = μηκ-ιο: ndl. mengen etc.

2) Een bespotting hiervan is het msch. als Strepsiades, bij zijn inwijding door Socrates met meel bestrooid wordt Aristoph. Nub. 261 v.

3) De oorspr. bedoeling is wschl. geweest zichzelf onherkenbaar te maken voor daemonen. cf. Gruppe II, 902 n. 2.

2. περιθειούv

Tot de algemeen erkende reinigingsmiddelen behoorde ook zwavel. Plutarchus gebruikt op de boven geciteerde plaats dit-zelfde werkwoord ¹⁾, Gruppe ²⁾ noemt de volgende reinigingsmiddelen: water, speciaal zout water en gaat dan verder: „Bespouders beliebt waren von mineralischen Stoffen Salz ³⁾, Alaun, Natron Asphalt und Schwefel, von Pflanzen der Helleborus, Wacholder ⁴⁾, Knoblauch und Zwiebel” en verderop: „Dies (sc. die Desinfektion durch Feuer) ist nun die wichtigste aller Sühnungen”.

b - vuur, ajuin, zwavel, asphalt, zeewater

Diverse van deze zoenmiddelen komen voor in een fragment van Diphilus ⁵⁾, waarin deze volgens Clemens Alexandrinus ⁶⁾ κωμωδεῖ τοὺς γόητας, een groep die wij nog niet ontmoetten, doch die thuishooren in dezelfde kategorie als de ἀγύρται . . .

Προϊτίδας ἀγνίζων κούρας καὶ τὸν πατέρ' αὐτῶν
 Προῖτον Ἀβαντίαδην, καὶ γραῦν πέμπτην ἐπὶ τοῖσδε,
 δαδί μιᾶ σκίλλῃ τε μιᾶ, τόσα σώματα φωτῶν
 θείῳ τ' ἀσφάλτῳ τε πολυφλόισβῳ τε θαλάσσει
 ἕξ ἀκαλαρρεῖταισ βαθυρρόου Ἰκεανοῖο.
 ἀλλὰ μάκαρ Ἀἴρ διὰ τῶν νεφέων διάπεμψον
 Ἀντικύραν, ἵνα τόνδε κόριν κηφῆνα ποιήσω.

Als reinigingsmiddelen worden hier dus opgesomd: vuur (δαδί) ajuin, zwavel, asphalt en zeewater. De laatste twee verzen zijn niet duidelijk. Ten eerste wat beteekent de aanroeping van Aer hier plotseling? De letterlijke vertaling der laatste woorden is: opdat ik deze wandluis tot een dar maak, hetgeen schijnt te beteekenen: opdat ik deze stekelige man zijn angel ontneme ⁷⁾. Het

1) Superstit. 168D. De zin luidt volledig: ἄν δ' ἄριστα πράττει (sc. ὁ δεισιδαίμων) . . . περιθειόμενος οἴκοι κάθηται καὶ περιματτόμενος, αἱ δὲ γραῖες 'καθάπερ παττάλω' φησὶν ὁ Βίων 'ὅτι ἄν τύχωσιν αὐτῷ περιάπτουσι φέρουσαι καὶ περιαρτῶσι'.

2) II, p. 888 vv.

3) Waarbij hij o.a. onze plaats als bewijsplaats citeert.

4) σκίλλα de zeeajuin.

5) fr. 126. K. II, p. 577.

6) Strom. 7, 4, 26.

7) Kock, noot p. 578: κόρις est homo mordax. Horat. Sat. I, 10, 78 men

verband van deze beide verzen met de voorafgaande is duister. Misschien moeten zij worden toegewezen aan een ander persoon, eventueel degene die in de vorige verzen over de hekel gehaald wordt.

De stad Anticyra was beroemd om het feit, dat daarin Heracles van zijn waanzin genezen werd met het nieskruid, ἔλλεβορος.

c - *Helleborus*

Met ditzelfde kruid zou Melampus de dochters van Proitos genezen hebben, ja hij zou zelfs zijn naam eraan te danken hebben. Om zijn zwarte wortels heette het immers ook μελαμπόδιον¹⁾. Dit brengt ons op de eerste twee verzen. Melampus geneest in de sage de drie dochters van Proitos: Lysippe, Iphinoë en Iphianassa van haar waanzin en wel met helleborus. De man die hier bezig is, reinigt echter ook nog Proitos zelf en een oude vrouw, en niet met helleborus, maar met een heele serie reinigingsmiddelen. Toch ligt het voor de hand aan een Melampus te denken, althans aan iemand, die in het stuk de naam Melampus draagt, mede wegens de latere toespeling op helleborus. Om dezelfde reden is de gissing van Kock zeer aantrekkelijk, dat dit fragment stamt uit de komedie getiteld 'Ἐλλεβορίζομενοι, waaruit slechts één woord is overgeleverd²⁾. Is na dit alles de volgende combinatie te vergezocht: In de 'Ἐλλεβορίζομενοι werd een (waarschijnlijk fictieve) groep medische kwakzalvers bespottelijk gemaakt, die zichzelf en de goêgemeente met nieskruid van waanzin genazen. Het was bovendien een mythentravestie, waarin een der personen, wellicht de hoofdpersoon, Melampus heette (achter welke naam natuurlijk een broemd of berucht γόης verborgen was), die evenals Doktor Eisenbart, die Welt auf seine Art cureerde, onder meer personen die niets mankeerden (Proitos).

3. περιρραίνειν

Doch om tot Menander terug te keeren: na het vorige is het

moveat cimex Pantilius? fuci autem sunt sine aculeo. Arist. Vep III 4. 5. Plin. N. h. II, 27, 57. Suid. κηφήν . . . λέγεται καὶ ἄνθρωπος ὁ μηδὲν δρᾶν δυνάμενος. Verg. Georg. 4, 168 ignavom fucos pecus. Ruhnk. Tim. 157, 8. itaque hoc dicere videtur: ut huic mordaci homini aculeum adimam.

1) Zie voor dit alles Gruppe p. 181.

2) Het werkwoord ἔλλεβορίζειν beteekent: door nieskruid van waanzin genezen. Demosth. XVIII, 21. Voor den titel vgl. de Κωνειαζόμενοι van Menander.

wel niet noodig lang stil te staan bij de reiniging door water (περιρραίνειν). Ook zagen wij reeds, dat zout de reinigende kracht van het water verhoogt. De raad om ook linzen in het water te gooien, is waarschijnlijk bedoeld om het geheel nog eens duidelijk ad absurdum te voeren. Immers de linze werd bij begrafenismaaltijden gegeten ¹⁾, en bij „regenmaken” werden wel vruchten in het water geworpen ²⁾, doch dat alles heeft hiermede niets te maken. Wij zullen het dus wel zoo hebben op te vatten, dat de jongeman linzen in het water moet doen, om extra rein te worden (als komische superlativus) ³⁾.

d - uien

Van de bij Gruppe opgesomde reinigingsmiddelen, wordt ook de ui in de N.C. genoemd, en wel wederom, in een zwaar parodistische passage. In een fragment uit de Butalio van Xenarchus ⁴⁾, staat iemand (misschien de spreker van de proloog) in bombastische, quasi-tragische stijl te oreeren over de ondergang van een huis: „het huis kwijnt weg door de niet te lenigen lotgevallen der heerschers, en de wrekende daemon van Pelops' afstammelingen heeft het getroffen. Onvruchtbaar is het huis, ja zelfs de de keel samentrekkende huisgenoot van Demeter, de in de aarde geboren ui, die als zij gekookt is haar vrienden pleegt te helpen, mag hier niet baten”.

Dat hier de draak gestoken wordt met de zg. reinigende kracht van de ui is aan geen twijfel onderhevig ⁵⁾.

1) bijv. Herod. IV, 17.

2) zie Gruppe p. 821 n. 2.

3) tenzij ἐμβάλων moet worden opgevat als: na te hebben ingenomen, maar dan is het activum wel zeer opvallend.

4) fr. I. K. II, p. 467

φθίνει δόμος
 ἀσυστάτοισι δεσποτῶν κεχρημένω
 τύχαις, ἀλάστωρ τ' εἰσπέπαικε Πελοπιδῶν.
 ἄστυτος οἶκος, κοῦτε βυσάυχην θεᾶς
 Δηοῦς σύννοικος, γηγενῆς βολβός, φίλοις
 ἐφθός βοηθῶν, δυνατός ἐστ' ἐπαρκέσαι.

5) Een andere vraag is het, of men hier aan moet nemen, dat aan de ui speciaal genezende werking werd toegeschreven bij onvruchtbaarheid. Dit schijnt Kock te denken, wanneer hij voorstelt φίλοις te veranderen in τύλοις, met de verwijzing naar de klassieke lexica: τύλον τό αἰδοῖον'. Mij is deze functie van de ui onbekend, en het schijnt mij toe, dat het paro-

II - Tooverformules

Een magie van eenigszins andere aard vormen de tooverformules, waarvan speciaal de Ἐφέσια γράμματα zeer beroemd waren, die ook in de N.C. tweemaal genoemd worden. De samenstellers van deze spreuken waren, volgens de overlevering, de Daktyloi Idaioi, de uitvinders van ijzerbewerking en het dactylische metrum, wier oorsprong duister is. Volgens sommigen waren het Phrygiërs, volgens anderen Kretensers ¹⁾, en allerlei sagen waren over hen in omloop. Hesychius noemt zes van deze tooverwoorden op, met hun vertaling erbij, die samen een hexameter vormen ²⁾. De vertaling schijnt grootendeels op fantasie te berusten, de taal is waarschijnlijk een der indogermaansche talen van Klein-Azië, de inhoud een aanroeping van goden ³⁾. Volgens Plutarchus zochten bezetenen genezing, door de formules bij zichzelf op te zeggen ⁴⁾.

Niet alleen voor bezetenen waren echter deze spreuken heilzaam, ook bij huwelijk werd hun een apotropaeische macht toegeschreven, zooals blijkt uit het volgende fragment van Menander ⁵⁾:

Ἐφέσια τοῖς γαμοῦσιν οὔτος περιπατεῖ
λέγων ἀλεξιφάρμακα.

Suidas verklaart: ἀλεξιφάρμακα· ἀλεξητήρια φαρμάκων. Hier dienen zij dus als prophylaktisch middel tegen eventueele bezweringen.

De korthed van het fragment staat niet toe, te bepalen, op welke toon deze verzen waren uitgesproken, m.a.w. of de hier beschreven λῶης bespot werd of niet ⁶⁾. Dat is echter duidelijk het geval in het volgende fragment van Anaxilas ⁷⁾:

distische element door deze verandering verzwakt wordt. Het komische is nl. juist: de toestand is wanhopig; niets helpt meer, zelfs de ui (een doodgewoon apotropaeisch middel) niet; waarbij de ui dan bovendien nog zeer hoogdravend wordt omschreven.

1) Scholion Apoll. I, 1126 zie voor dit alles Lobeck Aglaoph. 1156 v. 1163. 1330. Gruppe 884 n. 2. 1522 n. 4 Roscher s.v. Pauly-Wissowa s.v.

2) Αἴσια, Δαμναμενῆς, Τέτραξ, Λίξ, Ἄσκι, Κατάσκι.

3) Gruppe, p. 884 n. 2.

4) Moral 706E

οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια
γράμματα πρὸς αὐτοὺς καταλέγειν.

5) fr. 371. K. III, p. 108.

6) het pronomen οὔτος kan natuurlijk een verachtelijke klank hebben.

7) fr. 18. K. II, p. 268.

ξανθοῖς τε μύροις χρῶτα λιπαίνων,
 χλανίδας θ' ἔλκων, βλαύτας σύρων
 βολβοῦς τρώγων, τυροῦς κάπτων
 ᾧ κολάπτων, κήρυκας ἔχων,
 Χῖον πίνων, καὶ πρὸς τούτοις
 ἐν σκυταρίοις ῥαπτοῖσι φορῶν
 Ἐφεσθία γράμματα καλά.

Volgens Kock wordt hier een homo superstitiosus beschreven „in summa rusticitate elegans videri cupiens”. Daarbij levert echter vers 4 groote moeilijkheden op, waarop hij aantekent: ᾧ κολάπτων non aptum videtur. certissima emendatio est fratris mei ᾧ ἐκλάπτων. sed etiam verba κήρυκας ἔχων corrupta esse demonstravit Craes. Toupius ἔδων (Alcae. com. 36), quod hic minime placet. srib. κήρυκας ἐμῶν. Eupol. 163. Nicomach. 4”. Maar zou het niet mogelijk zijn in deze passage de spottend overdreven beschrijving van een γόης te zien? Voor de reclame kleedt de man zich overdreven chic. Hij is steeds van top tot teen geparfumeerd en gepommadeerd (vs. 1). Zijn deftige gewaad is zoo lang dat het over de grond sleept; hij loopt geaffecteerd langzaam met zijn lage schoenen over de grond te sloffen (vs. 2). Van tijd tot tijd verricht hij eenige handelingen die zijn vak moeten verduidelijken: hij knabbelt uien (de reinigende kracht van uien bespraken wij reeds), hij hapt kaas (dit is inderdaad een moeilijkheid, de bedoeling hiervan is onduidelijk), hij tikt eieren (het ei is steeds symbool der vruchtbaarheid geweest; men denke verder aan de nog heden ten dage bestaande gewoonte van eieren tikken met Paschen, die ongetwijfeld zeer ver terug gaat). Hij heeft een stel marktschreeuwers gehuurd, die zijn komst moeten aankondigen, hier spottenderwijs „herauten” genoemd (vrs 3, 4), hij drinkt wijn van Chios (dure wijn om zijn welstand te toonen?) en tenslotte draagt hij, als een soort Tibetaansche gebedsgordel, aan elkaar genaaide riemen bij zich, waarop de Ephesische tooverformules staan (5—7).

Indien deze reconstructie juist is, ligt het komische hierin, dat deze man zoo'n wonderlijk ratjetoe van toovermiddelen bij zich heeft. Misschien zijn zelfs kaas en wijn op deze wijze te verklaren, dat dit heelemaal geen toovermiddelen zijn, doch dat onze toove-

naar door het gebruik ervan leelijk uit de toon valt, en zichzelf als charlatan verraadt.

Hoe de verklaring overigens ook moge zijn, zooveel is wel zeker dat het rondloopen met de Ephesische formules aan de kaak wordt gesteld.

S a m e n v a t t i n g : In de N.C. worden de volgende magische handelingen genoemd: περιμάπτειν, reiniging door vuur, ajuin, asphalt, zwavel, (zee)water, helleborus, uien, en het opzeggen van de Ephesische tooverspreuken. En deze allen worden in meerdere of mindere mate bespot.

III - Voortteekengeloof

Wij ontmoetten reeds den man, die in hevige verwarring geraakt, omdat zijn veter breekt. Nog eenige andere slechte voortteekens noemt Menander elders ¹⁾. Het tamelijk lange fragment begint met een verzuchting over de rampzaligheid van het menschengeslacht. Alle levende wezens zijn gelukkiger en verstandiger dan de menschen. Neem bijvoorbeeld die ezel hier, zegt de spreker, die toch steeds als toonbeeld van ellende geldt; die heeft alleen het ongeluk dat hem van nature beschoren is, maar wij menschen maken ons zelf het leven moeilijk: „als iemand niest zijn wij ongelukkig, als men kwaad van ons spreekt worden wij boos, als iemand erg droomt zijn wij bevreesd, als er een uil krast zijn wij bang” ²⁾.

Van Herwerden ³⁾ voegt achter deze verzen fr. adesp. 341 ⁴⁾. Zonder in deze quaestie stelling te willen kiezen, kunnen wij het toch zeer goed in dit verband behandelen. Het luidt: „indien een muis door een leemen altaar heengraaft, en door een zak (met meel) heenknabbelt omdat hij niets anders heeft, wanneer een haan 's avonds onder het voederen kraait, dan beschouwen wij dat als een teeken van het een of ander”.

1) fr. 534. K. III, p. 158.

2) λυπούμεθ' ἂν πτάρη τις, ἂν εἴπη κακῶς
ὀργιζόμεθ, ἂν ἴδῃ τις ἐνύπνιον σφόδρα
φοβούμεθ', ἂν γλαυξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν.

3) Anal. crit. 38, 9.

4) ἂν μῦς διορύξη βωμόν ὄντα πῆλινον
κἂν μηδὲν ἄλλ' ἔχων διατράγη θύλακον
ἀλεκτρυῶν τρεφόμενος ἂν ἐφ' ἐσπέρας
ᾄσῃ, τιθέμενοι τοῦτο σημείον τινος —

Van Herwerden leest in vs. 4 met Cobet (Observ. crit.) τιθέμεθα.

De meeste der hier genoemde voorteekenen zijn ook uit andere bronnen bekend. Dat niezen als een voorteeken beschouwd werd, vermeldt Aristophanes¹⁾, dat het ook als slecht voorteeken gold, Plinius²⁾. Het krassen van een uil is ons bekend uit de Deisidaimon van Theophrastus, wiens buitengewone angst blijkt uit het feit, dat hij niet alleen schrikt als uilen krassen, maar zelfs als zij onrustig worden³⁾. Ook het knagen van muizen ontmoeten wij in het zelfde geschrift, waarbij de scholiasten onze plaats als parallel aanvoeren⁴⁾. Aan het hanengekraai, dat het komende licht verkondigt, werd apotropaeische kracht toegeschreven⁵⁾. Het slechte van het hier genoemde gekraai zal dus wel liggen in het feit dat de haan des avonds kraait.

Wanneer wij dan met van Herwerden de beide fragmenten als één geheel beschouwen, is daaruit dan iets op te maken omtrent Menanders houding tegenover het voorteekeningeloof? De spot met de angst voor het breken van een schoenveter zegt niets; dat zal ook de doorsnee Griek wel als bijgeloof hebben gevoeld. Ook een vergelijking met Theophrastus brengt ons niets verder, want, zooals Bolkestein duidelijk aantoonst: het voorteekeningeloof van den deisidaimon is op zichzelf niets bijzonders, doch alleen zijn overdreven angst en de al even overdreven middelen die hij gebruikt om het gevaar af te wenden. Daarover wordt echter in ons fragment niet gesproken, doch alleen over de voorteekenen zelf.

Nu staat er echter midden tusschen de voorteekenen een zinetje dat wij tot nu toe negeerden: „als men kwaad over ons spreekt, worden wij boos”, en aan het slot lezen wij nog de twee volgende verzen: „zielestrijd, aanzien, eerezucht, traditie, dit alles zijn rampen die wij zelf aan de natuurlijke rampen toevoegen”. Deze woorden, gevoegd bij het thema van het betoog: „So mancher schafft sich Plag' und Müh', sucht Sorgen auf, und findet sie”, wijzen toch wel in een bepaalde richting. Wij mogen gevoegelijk aannemen, dat alle hier genoemde gevoelens elementen zijn, die de Epicureische

1) Aves 720, op welke plaats merkwaardigerwijze ook de ezel (die immers bij Menander op het tooneel staat) ὄρνις = voorteeken genoemd wordt.

2) N.H. 28, 26.

3) Zie Bolkestein Deisid. p. 41 v.

4) Zie voor verdere parallelplaatsen Bolkestein o.c. p. 39 v.

5) Gruppe p. 795 n. 5.

ἀταραξία verstoren. Met andere woorden: Menander erkent het bestaan van deze angsten, en stelt hen op een lijn met eierzucht e.d. Hij bespot ze dus niet en veroordeelt ze ook niet streng, maar rangschikt ze in de kategorie van die dingen, die noodeloos 's menschen gemoedsrust verstoren¹⁾. Hoe de andere komedie-dichters over dit onderwerp dachten is onbekend.

IV - *Uittheemsche cultus*

In het begin van dit caput zagen wij, dat niet-grieksche goden nog niet zooveel burgerrecht hadden verkregen, dat men ze in het dagelijksch leven aanriep, doch merkten daarbij op, dat uitheemsche godsdiensten aan de N.C. wel bekend zijn. Dit moge uit het volgende blijken.

Eenigszins in het verlengde van het voorafgaande ligt het volgende fragment: ²⁾

„Neem bijvoorbeeld de Syriërs, wanneer die een visch gegeten hebben en zij dan door onmatigheid opgezwollen voeten en buik krijgen, dan nemen zij een zak (kleeden zich met een zak) en zetten zich aan den weg in de mest en trachten de godin te verzoenen door zich hevig te vernederen”.

Dit mag misschien op het eerste gezicht kritiek op de Syrische godsdienst schijnen, maar is ongetwijfeld tevens een verkapt kritiek op de gewoonten van sommige Grieken. Weliswaar be-

1) Zoo zou deze passage dus gevoegd kunnen worden bij diegene, waaruit Epicureische invloed op Menander blijkt. Een andere gedachte van Epicurus, dat de goden zich niet met de menschelijke aangelegenheden bemoeien, ontmoetten wij reeds eenige malen in de passage uit de Epitrepontes (zie pag. 17). Al wordt het woord ἀταραξία nooit genoemd, toch wordt het begrip op diverse plaatsen aangeprezen bijv. fr. 481. De vraag of Menander bewust de leer van Epicurus heeft willen propageeren, of wel daaruit slechts dat heeft overgenomen wat hij gebruiken kon, kan hier onbeantwoord blijven. Norwood neemt het laatste aan o.c. p. 363.

2) Menander fr. 544. K. III, p. 164

παράδειγμα τοὺς Σύρους λαβέ.
ὅταν φάγωσ' ἰχθὺν ἐκείνοι, διὰ τινα
αὐτῶν ἀκρασίαν τοὺς πόδας καὶ γαστέρα
οἰδοῦσιν, ἔλαβον σακίον εἴτ' εἰς τὴν ὁδὸν
ἐκάθισαν αὐτοὺς ἐπὶ κόπρου, καὶ τὴν θεὸν
ἐξιλάσαντο τῷ ταπεινοῦσθαι σφόδρα.

schouwden de Syriërs de visschen als heilig ¹⁾. Maar Porphyrius ²⁾ citeert deze verzen ten bewijze, dat tot op Menanders tijd onthouding van visschen voorkwam, waarbij hij wel niet speciaal de Syriërs bedoeld zal hebben. Verder noemt Hippocrates bepaalde vischsoorten, waarvan de lijders aan vallende ziekte zich op laste van de ἀγύρται moeten onthouden. Vers 4 bewijst bovendien dat hier niet gedacht wordt aan menschen die de visch voor heilig houden, want zij eten er wel degelijk van, en hun schuldbesef wordt pas door buikpijn opgewekt. En het middel dat daartegen wordt aangewend is precies hetzelfde wat Plutarchus ³⁾ van den deisidaimon vertelt: τὸν δὲ δεισιδαίμονα πῶς ἂν προσείποις ἢ πῆ βοηθήσεις; ἔξω κάθηται σακκίον ἔχων ἢ περιεζωσμένος ῥάκεισι ῥυπαροῖς, πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῶ κυλινδούμενος ἔξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας, ὡς τόδε φαγόντος ἢ πίνοντος ἢ βαδίσαντος ὀδόν ἦν οὐκ εἶα τὸ δαιμόνιον.

Zoodat wij ook in deze verzen weer een spot met de δεισιδαιμονία mogen lezen.

Een duidelijker kritiek op uitheemsche, speciaal Egyptische godsdienst behelzen de volgende fragmenten. In het bijzonder moet de goddelijke vereering van dieren het ontgelden. In een fragment van Antiphanes ⁴⁾ wordt de vereering van palingen bespot: „men zegt dat de Egyptenaren o.a. daarin zoo knap zijn dat ze de paling als aan de goden gelijk beschouwen. Zij is dan ook veel geerder ⁵⁾ dan de goden. Want met de goden kan men door bidden contact krijgen ⁶⁾, maar voor een paling moet men

1) Diodor. 2, 4. Lucian. de dea Syria. 14.

2) De abstin. 4, 347.

3) Moral. 168 D.

4) fr. 147. K. II, 71.

5) τιμωτέρα dus ook: kostbaarder, duurder.

6) τῶν μὲν γὰρ εὐξαμένοισιν ἔσθ' ἡμῖν τυχεῖν.

Kock stelt voor: θιγεῖν, siquidem qui deos precabantur simulacra eorum tangere solebant. contra anguillas *tangere* non licet, sed cum plurimum *olfacere*. Daarbij ziet hij echter over het hoofd, dat de voornaamste tegenstelling is εὐξαμένοισι — ἀναλώσασσι. Tegen betaling van *geld* mag men een paling ruiken, tegen betaling van een *gebed* (m.a.w. voor niets) mag men de goden τυχεῖν. De *godenbeelden* aanraken mocht men toch zeker ook zoo wel. M.i. ligt het fijne van de spot juist hierin, dat de echte

minstens twaalf drachmen betalen om er alleen maar aan te mogen ruiken, zoo volkomen heilig is dit dier”.

Uitvoeriger gaat bij Anaxandrides¹⁾ iemand, (wellicht een Grieksch gezant tegenover een Egyptische raad), in op het verschil tusschen Grieken en Egyptenaren.

„Ik zou geen bondgenootschap met U kunnen sluiten, want noch onze gewoonten, noch onze wetten komen overeen, doch zij verschillen zeer van elkaar. Gij aanbidt het rund, ik offer hem aan de goden; gij beschouwt de paling als een zeer groote godheid, wij als verreweg het lekkerste vischgerecht; gij eet geen varkensvleesch, ik smul ervan; gij vereert de hond, ik geef hem een pak slaag als ik hem er op betrap, dat hij van mijn eten snoept. Bij ons is het voorschrift dat de priesters zonder eenig lichamenlijk gebrek moeten zijn, maar bij U, naar het schijnt, besneden; wanneer gij ziet dat de kat het slecht maakt, weent gij, ik dood en vil hem met het grootste genoegen; bij U is de muis in eere, bij mij niet”.

Aan deze tamelijk rhetorische opsomming, die wel voor zich zelf spreekt, valt weinig toe te voegen. Sporen van een palingcultus zijn in Griekenland ook te vinden en Eubulus spreekt tweemaal²⁾ over ἐγγέλεις θεαί, eenmaal zelfs met verzwijging van de naam uit quasi-religieuze schroom³⁾.

Lichamelijke gaafheid was een vereischte voor Grieksche priesters⁴⁾ in tegenstelling tot de besnijdenis der Egyptische.

De ernstigste kritiek op de Egyptische godsdienst, gepaard aan de gedachte dat de zonde hier op aarde zelden gestraft wordt, lezen wij in de Egyptenaren van Timocles⁵⁾: „hoe zou een ibis

goden door gebeden te genaken zijn (let wel *gebeden*, over offers etc. wordt niet gesproken) de onechte niet eens voor geld. De vertaling zal dus ongeveer moeten luiden: contact krijgen.

1) fr. 39. K. II, p. 150 uit het stuk Πολεις zie inleiding Kock.

2) fr. 37. K. II, p. 177 en 64. K. II, p. 186.

3) ὀνομάζειν γὰρ αἰδοῦμαι θεῶν.

4) Zie Spengel, Die griech. Kultusaltertümer p. 38, welke citeert: Etym. Magn. 176, 14 ὑγιής καὶ ὀλόκληρος]. Ziehn. leg. sacr. 133, 9.

5) fr. I. K. II, p. 451 Αἰγυπτίοι

πῶς ἂν μὲν οὖν σώσειεν ἴβις ἢ κύων;
 ὅπου γὰρ εἰς τοὺς ὁμολογουμένους θεούς
 ἀσεβοῦντες οὐ διδῶσιν εὐθέως δίκην
 τίν' αἰελοῦρου βωμὸς ἐπιτρίψειν ἂν;

of een hond kunnen redden? Want waar zij die zondigen jegens de algemeen erkende goden niet terstond gestraft worden, wie zou dan ten verderve komen door het altaar van een kat?"

S a m e n v a t t i n g

Goedmoedige spot met alle religieuze excessen, zoo zou men de houding van de N.C. kunnen karakteriseeren. Gefulmineerd wordt nergens, in schrille kleuren wordt niets afgebeeld, de methode is steeds het lachend de waarheid zeggen. En wie zal durven beweren dat het effect er onder lijdt! Immers de ondertoon is in de meeste gevallen ernstig. Den menschen wordt een vriendelijke waarschuwing gegeven zich zelf het leven niet noodeloos ingewikkeld te maken. Moet daarin nog de invloed van de een of andere filosofische school gezien worden? Misschien, maar dan toch in zeer verdunde, eklektische vorm ¹⁾. Men krijgt niet de indruk dat een der dichters van de N.C. bewust nieuwlichter heeft willen zijn, doch wel, dat zij op hun bescheiden wijze een bijdrage hebben willen leveren tot veredeling van het bestaande. Dat zij daarbij van de gedachten van deze of gene school gebruik maken, is niet meer dan natuurlijk. Dit brengt ons tot het derde punt.

3 - POGINGEN TOT VEREDELING VAN BESTAANDE OPVATTINGEN

Gelegenheid tot veredeling van het bestaande biedt zich natuurlijk niet alleen in het aan de kaak stellen van buitensporigheden,

1) Immers ook de filosofen zelf worden talloze malen in het ootje genomen, en niet een meer dan de ander, maar allemaal gelijkelijk: de *Akademie* (Bijv. Antiphan. fr. 33. K. II, p. 23, Epikr. fr. 11. K. II, p. 287), *Epicurus* (bijv. Sosipatr. fr. 2. K. III, p. 314, Bato fr. 3, K. III, p. 327), *Shepsis* en *Cynici* (Bato fr. 5. K. III, p. 328), *Zeno* (Poseidipp. fr. 15. K. III, p. 340). Het *Lyceum* (Antiphan. fr. 122. K. II, p. 58). En dat alles op quasi-filosofische gronden. Iets ernstiger klinkt het, wanneer de vrede het ware ἀγαθόν genoemd wordt (Philemon fr. 71. K. II, p. 496) en eenmaal wordt den filosofen verweten, dat hun daden weinig in overeenstemming zijn met hun mooie woorden (Anaxipp. fr. 4. K. III, p. 299). Dat alles lijkt weinig op bewuste propaganda. Over den invloed van filosofen in de N.C. zie verder Ranke, *Periplecomenus, sive de Epicuri, peripateticorum, Aristippi placitorum apud poetas comicos vestigiis*.

doch evenzeer in de gewone inheemsche cultus. Dat de N.C. ook van deze gelegenheid gebruik heeft gemaakt, moge uit een enkel gedachte over offers blijken.

Offers

Een veelbesproken vraag was het, of de goden de voorkeur geven aan dure dan wel goedkoope offers. De voorstanders van dure offers redeneerden, dat deze alleen betaald konden worden door rijke lieden, die volgens een opvatting die wij hierboven ontmoetten ¹⁾, voor zondeloozer golden dan de armen. De andere partij redeneerde, dat het niet om de duurte der offers ging, maar om de gezindheid van dengene die offert ²⁾.

Tot deze laatste behoort ook een spreker bij Antiphanes ³⁾, die uitdrukkelijk verzekert, dat de goden zich verheugen over goedkoope offers ⁴⁾. Zijn argumentatie is echter ietwat uitzonderlijk. Hij redeneert nl. dat, ook al offert men een hekatombe, daar overheen dan toch altijd nog wierook gestrooid wordt, wat zoowel het goedkoopste als het meest essentieele deel van het offer is. Dit bewijst volgens hem, dat eigenlijk alleen de kleinigheid wierook de goden behaagt ⁵⁾.

Deze heele redenatie is hoogstwaarschijnlijk komisch bedoeld. Dat een dergelijke komische bewijsvoering mogelijk was, toont wel aan, dat de in vers 1 vervatte sententie een groote mate van algemeen geldigheid had in deze tijd. Immers het onverwachte is een van de belangrijkste elementen van het komische, en men mocht verwachten: „want de gezindheid van dengene die offert is hetgeen waar het op aankomt”.

1) Zie pag. 46, 50.

2) Uitvoerig Bolkestein Wohltätigkeit p. 174—177.

3) fr. 164. K. II, p. 78.

4) ταῖς εὐτελείαις οἱ θεοὶ χαίρουσι γάρ·

5) Dit schijnt althans de bedoeling te zijn van het tamelijk corrupte fragment, dat verder luidt:

τεκμήριον δ'· ὅταν γὰρ ἑκατόμβας τινὲς
 θυώσιν, ἐπὶ τοῦτοις ἅπασιν ὕστατος
 . . . πάντων καὶ λιβανωτὸς ἐπετέθη
 ὡς τᾶλλα μὲν τὰ πολλὰ παραναλούμενα
 δαπάνην ματαίαν οὔσαν αὐτῶν εἵνεκα,
 τὸ δὲ μικρὸν αὐτὸ τοῦτ' ἀρεστὸν τοῖς θεοῖς.

Op eenige, helaas niet altijd even duidelijke, plaatsen, wordt kritiek uitgeoefend op de wijze van offeren, speciaal op het feit dat men het beste van het offer zeli opeet, en de goden het oneetbare geeft.

Het duidelijkst, zij het ook een weinig crû, klinkt deze toon bij Eubulus ¹⁾ „aan de goden zelf offert gij alleen de staart en de dijstukken, alsof zij paederasten zijn”.

Ongeveer hetzelfde zegt Menander ²⁾, hier klinkt echter als een zwak tweede thema de gedachte doorheen: men offert alleen ten eigen bate. „En zooals de dieven offeren, als zij komen met kisten en kruiken, niet ter wille van de goden, maar van zichzelf. Ongetwijfeld, de wierook is een vroom ding, en die koek die heelemaal in het vuur wordt gelegd, krijgt de godheid in zijn geheel; maar zij leggen een puntje van de haas, de gal en de oneetbare beenderen voor de goden op het vuur, en eten zelf altijd de rest op”. — Het is zeer te betreuren, dat de contextus onbekend is, want zooals het fragment nu voor ons ligt, is het niet geheel duidelijk, of de dieven worden bekritiseerd, of slechts als vergelijkingsmateriaal gebruikt.

Nog hopeloozer is de toestand in fr. 320 ³⁾, waarmede zooals het is overgeleverd, niets is aan te vangen. De bedoeling schijnt ongeveer te zijn: het is geen wonder dat het ons slecht gaat, wanneer wij zoo slecht offeren, en wel een talent uitgeven voor onze eigen maaltijd, doch slechts tien drachmen voor die der goden.

1) fr. 130. K. II, p. 210

αὐτοῖς δὲ τοῖς θεοῖσι τὴν κέρκον μόνην
καὶ μηρὸν ὡσπερ παιδερασταῖς θύετε.

2) fr. 129, K. III, p. 38

ὡς θύουσι δ' οἱ τοιχωρύχοι,
κίστας φέροντες, σταμνί', οὐχὶ τῶν θεῶν
ἐνεκ', ἀλλ' ἑαυτῶν. ὁ λιβανωτὸς εὐσεβέσ'
καὶ τὸ πόπανον τοῦτ' ἔλαβεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ πῦρ
ἅπαν ἐπιτεθέν· οἱ δὲ τὴν ὄσφυν ἄκραν
καὶ τὴν χολὴν ὅστ' ἄβρωτα τοῖς θεοῖς
ἐπιθέντες αὐτοὶ τᾶλλα καταπίνουσ' ἄει.

vgl. fr. adesp. 1205 K. III, p. 606 (wellicht van een tragicus), en Pherecrat. fr. 23, K. I, p. 151, van welke beiden de gedachte is: zouden de goden aangaarden wat zelfs de honden versmaden?

3) K. III, p. 91.

Ook in deze korte opmerkingen openbaart zich dus weer dezelfde tendens om het bestaande op te heffen tot een hooger plan.

4 - VARIA

Nog een enkele plaats moge hier besproken worden, die noch hekeling bevat noch opbouwende kritiek, doch die om de daarin geuite gedachte opmerking verdient.

In de meeste werken over godsdiensthistorie wordt een groote plaats ingeruimd aan de hiernamaals voorstellingen ¹⁾. Uitteraard speelt de dood in de N.C. geen groote rol, het leven eischt te veel de belangstelling op. Beschouwingen over de dood treft men eigenlijk niet aan. Wanneer hij al genoemd wordt is het meer incidenteel, zooals wanneer iemand zegt: „wij zijn allen huurlingen van de dood” ²⁾.

De meest gangbare voorstelling schijnt geweest te zijn, dat met de dood alle zintuigelijke waarneming ophoudt. En een spreker bij Menander trekt hieruit de conclusie dat het geen zin heeft de dooden te bewenen omdat zij het toch niet merken ³⁾.

Ook de uitlating dat de dood als een geneesheer bevrijdt van de rampen des levens ⁴⁾ zegt niet veel. Eén oogenblik denkt men iets serieuzers gevonden te hebben, als men het volgende leest: „mijn sterfelijk lichaam is verdord, maar het onsterfelijke verhief zich naar de lucht” ⁵⁾; doch dan volgt de vraag van een ander persoon: „is dat niet uit de school van Plato?” en het blijkt niets dan spot te zijn.

Des te opvallender is in dit milieu het volgende fragment van Antiphanes: ⁶⁾ „rouw met mate over uw dierbare verwanten; want zij zijn niet gestorven, maar zijn slechts dezelfde weg die wij allen moeten gaan, vooruitgegaan. Later zullen ook wij in dezelfde herberg als zij aankomen, om gemeenschappelijk de overige tijd samen door te brengen”.

1) Bijv. Adams, "The religious teachers of Greece" beschouwt deze vraag als een van de kardinale.

2) Antiphanes fr. 266. K. II p. 122.

3) Menander fr. 705. K. III p. 202.

4) Diphilus fr. 88. K. II p. 570.

5) Alexis fr. 158. K. II p. 355.

6) fr. 53. K. II p. 32.

Twee dingen vallen in dit fragment op. Ten eerste de in de Grieksche litteratuur zoo zelden voorkomende troost van het weerzien in het hiernamaals. Om een voorbeeld te noemen: zoo men ergens deze troost zou verwachten dan toch wel in de lijkrede van Pericles, wanneer hij tot de moeders der gevallenen spreekt. Daar ontbreekt deze gedachte echter volkomen. Wel ontmoetten wij haar een enkele maal bij Plato ¹⁾, maar algemeen verbreid was zij zeker niet.

Verder is daar die herberg. Dat kan beeldspraak zijn. Een oud Duitsch volksgeloof echter wilde, dat de dooden die vandaag begraven zijn, zich aan het einde der wereld verzamelen in een herberg, de „Nobiskrug” of „Nobisschenke”, om daar voor de laatste maal samen met anderen te zijn, en dan morgen de eeuwigheid in te trekken ²⁾. Mogelijk zijn hierin dus sporen te zien van eenzelfde volksgeloof.

Overigens blijft het een open vraag hoe dit fragment in een komedie kan gestaan hebben.

Mythen

Welke indruk geeft de N.C. van de bekendheid van het Atheensche publiek met de mythen? Een van de oudste en langstlevende vormen der comedie is, zooals bekend, de mythen-travestie geweest. De Index Fabularum bij Kock geeft dan ook talrijke mythologische namen. Toch is het niet ongevaarlijk daaruit al te verstrekkende conclusies te trekken. Er waren immers twee vormen van mythen-travestie: 1. het komisch behandelen van een mythologische stof, met bedekte toespelingen op tijdgenooten; 2. het parodieeren van een tragedie.

In het eerste geval kan de mythe zoodanig behandeld zijn, dat kennis ervan onnoodig was voor appreciatie van het stuk. In het tweede geval was niet mythologische kennis praemisse, maar bekendheid met de geparodieerde tragedie.

Toch is dit laatste slechts een verschuiving van het probleem, want hoe stond het dan bij het publiek met de mythologische kennis noodig ter appreciatie van die tragedie? Op deze vraag

1) Apol. 41 A; Phaedo 68 A.

2) Zie het gedicht van Börries von Münchhausen: der Nobiskrug.

geeft juist een comediefragment antwoord. Een spreker bij Antiphanes ¹⁾ prijst de tragedie gelukkig, omdat „de verhalen bij de toeschouwers bekend zijn, voordat nog een der personen een woord gezegd heeft”. De comedie heeft het niet zoo gemakkelijk, zij moet alles zelf verzinnen, „nieuwe namen, voorgeschiedenis, intrigue, catastrophe, openingsscène”. Chremes en Phido hebben niet dezelfde voordeelen als Peleus en Teucer.

Daaruit zou men dus kunnen besluiten tot een groote algemeene bekendheid der mythen. Echter worden in dit fragment slechts eenige der, juist uit de tragedie, meest bekende figuren genoemd (Oedipus, vader Laïus, moeder Iocaste, Alcmeon ²⁾). En in een fragment van Timocles ³⁾ wordt met zooveel woorden gezegd dat „the man in the street” de mythen eerst uit de tragedies leerde kennen. Gesproken wordt over de vertroosting der tragedie: „Iemand die arm is draagt zijn armoede gemakkelijker wanneer hij gezien heeft dat Telephus nog armer was dan hij; wie aan een geestesziekte lijdt ziet Alcmeon, iemand heeft een oogziekte — de Phineiden zijn blind, iemand heeft een kind verloren — Niobe verlicht zijn leed, iemand is mank — dan ziet hij Philoctetes, iemand is op zijn oude dag ongelukkig — dan ziet hij Oeneus” ⁴⁾.

Aan deze woorden gaat de opmerking vooraf: „Zie eens hoe de tragediedichters allen helpen” ⁵⁾. Hoe helpen zij allen? Door hun verhalen uit de mythologie te leeren kennen, waaraan een ieder zich spiegelen kan. Dat wijst dus uitdrukkelijk op de tragedie als bron van mythologische kennis bij het publiek. Zoodat men goed zal doen de verzuchting van Antiphanes ⁶⁾ als komische

1) fr. 191, K. II, p. 90.

2) Peleus en Teucer natuurlijk uit de Ilias bekend.

3) fr. 6, K. II, p. 453.

4)
 ὁ μὲν ὦν γὰρ πένης
 πτωχότερον αὐτοῦ καταμαθὼν τὸν Τήλεφον
 γενόμενον ἤδη τὴν πενίαν ῥᾶον φέρει.
 ὁ νοσῶν τι μανικὸν Ἀλκμέων' ἐσκέψατο.
 ὀφθαλμιᾶ τίς, εἰσὶ Φινεῖδαι τυφλοί.
 τέθνηκέ τῳ παῖς, ἡ Νιόβη κεκούφικεν.
 χωλὸς τίς ἐστί, τὸν Φιλοκτῆτην ὄρᾳ
 γέρων τίς ἀτυχεῖ, κατέμαθεν τὸν Οἰνέα.

5) vs. 9.

6) Althans wat betreft bekendheid met mythen. Het overige is natuurlijk juist.

overdrijving te beschouwen. Trouwens ook de titels ¹⁾ wijzen in dezelfde richting. Voorzoover na te gaan was, zijn slechts Deucalion en Echo niet in tragedie of epos behandeld.

Eenigszins anders liggen de zaken wanneer onverwachts toespelingen op mythen worden gemaakt. Dat veronderstelt natuurlijk bekendheid ermede bij het publiek. Hoe dit op dwaze wijze gebeuren kan, zagen wij reeds aan de mythe van Zeus en Danaë, die in Menanders *Samia* (vs. 250) zonder eenige aanleiding plotseeling uit de lucht komt vallen.

Men kan ook de mythe erbij halen om iets uit het dagelijksch leven te illustreeren, bijv. als volgt: „Menelaus voerde tien jaar oorlog met de Trojanen om een schoone vrouw, Phoenicides daarentegen met Taureas om een paling” ²⁾. Zoo schrijft een kok aan de geuren die van zijn eten opstijgen, dezelfde macht toe als aan de Sirenen ³⁾, en noemt een parasiet zich een Capaneus in het ladders klimmen of een Telamon in het de vuist ballen ⁴⁾. Herinneringen aan „Daisy” wekt de volgende uitlating: „jij bent noch zoo mooi noch zoo deftig als Danaë, en ik ben niet zoo rijk als Zeus” ⁵⁾. Vol bewondering over een nieuw soort appel zegt iemand: „die komen zeker van de Hesperiden” ⁶⁾. „Tot nu toe hield ik altijd de Gorgonen voor een dichterlijk verzinsel”? zegt een ander, maar nu ik de vischverkoopers op de markt gezien heb, geloof ik eraan. Wat die kerels voor een pieterig klein vischje durven vragen, daar verstijf je van ⁷⁾. Op dezelfde manier worden hetaeren met mythologische monsters vergeleken, zooals Chimaera,

1) Anchises, Athamas, Aeolus, Alcestis, Alcmeon, Amazones, Amalthea, Amphiaraus, Andromeda, Antea, Antiope, Atalanta, Auge, Achilles, Bellephontes, Ganymedes, Geryones, Gigantes, Glaucus, Daedalus, Danaïdes, Dardanus, Deucalion, Helena, Hermione, Europa, Heracles, Echo, Theseus, Iason, Ino, Ixion, Io, Caeneus, Callisto, Centaurus, Cercopes, Circe, Cyclops, Lampo, Leda, Linus, Medea, Minos, Myrmidones, Nereus, Nereides, Odysseus, Oedipus, Oenomaus, Omphale, Pelops, Procris, Semele, Sisyphus, Tereus, Trophonius, Tyndareus, Philoctetes.

2) Antiphanes, fr. 48, K. II, p. 30.

3) Hegesippus, fr. 1, K. III, p. 312.

4) of, met de vuist slaan, text onzeker. Aristophon, fr. 4, K. II, p. 277.

5) adesp. fr. 168, K. III, p. 441.

6) Antiphanes, fr. 58, K. II, p. 35.

7) Antiphanes, fr. 166, K. II, p. 79.

Charybdis, Scylla, Sphinx, Harpyien, Sirenen ¹⁾. Nog komischer is een plaats bij Eubulus ²⁾, waar iemand goede en slechte vrouwen uit de mythologie tegenover elkaar stelt, misschien om zichzelf moed in te spreken voor een tweede huwelijk: „als Medea een slechte vrouw was, dan was Penelope toch een prachtstuk, men zal zeggen dat Clytaemnestra slecht was, dan stel ik Alcestis als goede daartegenover, maar misschien zal iemand kwaad zeggen van Phaedra maar bij Zeus, wie was er dan nog meer goed, wie? O hemeltjefief, wat ben ik gauw door mijn goede vrouwen heen, en ik kan er nog zooveel slechte opnoemen”.

Komiek is ook de boutade van een boer, die klaagt dat hij wel twintig medimnen in zijn akker heeft gezaaid, en daarvan maar dertien medimnen geoogst heeft: „De (andere) zeven zijn zeker tegen Thebe opgetrokken” ³⁾.

Interessant is de rationalistische verklaring van het slot der Niobe-sage ⁴⁾: „Ik heb nooit geloofd en zal ook nu niet gelooven, dat Niobe van mensch tot steen is geworden, maar omdat zij door haar leed tot niemand spreken kon, werd zij „steen” genoemd, omdat zij geen geluid gaf.

Minder zeggend is het wanneer in een stuk getiteld Ganymedes de naam Laomedon voorkomt ⁵⁾, of in een gesprek over de dood de naam Charon valt ⁶⁾. En sommige mythologische namen zijn geheel tot woordspelingen of spreekwoorden geworden ⁷⁾. En een tamelijk grove spot met de mythologie is het wanneer van ganzen-eieren gezegd wordt dat zij door Leda gelegd zijn ⁸⁾.

Overigens schijnt de belangstelling voor de mythologie af te nemen. Bij Menander zijn tenminste slechts vijf toespelingen te

1) Anaxilas, fr. 22, K. II, p. 270.

2) fr. 117, K. II, p. 205.

3) adesp. fr. 109, K. III, p. 424.

4) Philemon, fr. 101, K. II, p. 510.

5) Antiphanes, fr. 73, K. II, p. 40.

6) Antiphanes, fr. 86, K. II, p. 46.

7) Zoo Atreus, Phrixus, Iason in Anaxandrides, fr. 34, K. II, p. 148, Melampus in Alexis, fr. 112, K. II, p. 337, Ἀμαλθείας κέρασ, „de hoorn des overvloeds”, in Antiphanes, fr. 109, K. II, p. 54, de talenten van Tantalus in Men., fr. 301, K. III, p. 185.

8) Eriphos, fr. 7, K. II, p. 430.

vinden. Behalve de reeds genoemde plaatsen wordt eenmaal aan Prometheus verweten, dat hij ook de vrouw heeft geschapen¹⁾, verder komt Epitrepontes 691 de naam Auge voor, waar echter bedoeld wordt een tragedie van Euripides, Colax 110 de naam Odysseus en fr. 350 de naam Polynices.

Wat al deze namen verbindt, is het feit, dat zij allen in tragedie of epos optreden. Zoodat de conclusie gerechtvaardigd is: Uit de N.C. blijkt niet dat het Atheensche publiek zijn bekendheid met mythen putte uit andere bronnen dan tragedie en epos.²⁾

Eleusis

Hoewel men, speciaal bij de fragmentarische overlevering der N.C. zeer voorzichtig moet zijn met een argumentum e silentio, is het toch misschien niet geheel toevallig, dat iedere vermelding van Eleusis ontbreekt. Het ligt nl. geheel in de lijn van de N.C. om wel excessen te hekelen en verkeerde gebruiken te gispn, maar af te blijven van dat wat in de communis opinio als goed gold³⁾.

Hoe dit ook zij, de naam Eleusis komt niet voor. Wel vinden wij enkele toespelingen. Onder de weldaden hem door zijn heer bewezen, noemt iemand, waarschijnlijk een vrijgelaten slaaf, het feit dat hij door dezen in de mysterien is ingewijd⁴⁾: „zou ik weggaan en mijn beminden heer verraden, mijn voeder, mijn redder, door wien ik de Grieksche wetten heb leeren kennen, heb leeren lezen en schrijven en door wien ik ben ingewijd in de mysterien der goden?” — En met een aardige beeldspraak wordt de slaap ge-

1) fr. 535, K. III, p. 159 nogal corrupt fragment. Prometheus wordt ook genoemd Philemon, fr. 89. K. II, p. 504.

2) Zie ook: A. Roemer, Ueber den literarisch-aesthetischen Bildungsstand des attischen Theaterpublikums. Abh. Bayr. Akad. Wiss. 22 (1905) p. 1—97.

3) Hierin zou de N.C. dan meer égards toonen dan de O.C. Men denke aan de Ranae van Aristophanes.

4) Theophilus, fr. 1, K. II, p. 473

προδούς ἀπιέναι τόν ἀγαπητόν δεσπότην,
τόν τροφέα, τόν σωτήρα, δι' ὃν εἶδον νόμους
"Ἕλληνας, ἔμαθον γράμματ', ἐμυθήθην θεοῖς;

noemd: „de kleine mysterien van de dood” 1). Verder hoort men van Eleusis niets.

Orphica

Hetzelfde geldt van de Orphiek. De naam Orpheus komt niet voor, en ook gedachten die men, terecht of ten onrechte Orphisch pleegt te noemen, ontmoet men niet.

Indirect werpt het ontbreken van deze beide religieuze sferen een licht op een hierboven opgeworpen vraag: of de dichters der N.C. bepaalde religieuze of philosophische systemen hebben willen propageeren. Het is natuurlijk absurd te denken dat zij de Eleusische mysterien niet zouden gekend hebben. Hebben zij ze dan dood willen zwijgen? Ook dat is niet aan te nemen. De oplossing zal dus wel zijn, dat zij eenvoudig dat gebruikt hebben, wat in hun kraam te pas kwam, zonder eenige voorkeur voor een bepaald systeem. Sommige daarvan konden zij heelemaal niet gebruiken, andere hebben zij beurtelings gebruikt en aangevallen of bespot, weer andere uitsluitend gehekeld. Maar de wezenlijkste bestanddeelen van hun levenshouding waren toch wel de oudgrieksche vroomheid en volkswijsheid, het μηδὲν ἄγαν en het γνῶθι σαυτόν.

1) Mnesimachus, fr. 11. K. II, p. 442. μυστήριον. i. d. beteekenis „geheim”. Men. fr. 695. K. III, p. 200. En vgl. Men. fr. 550 μυσταγωγός τοῦ βίου.

ZUSAMMENFASSUNG

In der vorliegenden Arbeit wurde die Neue Attische Komödie (worunter hier zu verstehen ist die bei Kock Bd. II u. III gesammelten Fragmente, die grösseren Fragmente Menanders in der Ausgabe von C. Jensen und einige späteren Funde) verwertet als Quelle für die Kenntnis der griechischen Religion. Sie zerfällt naturgemäss in zwei Abteilungen:

A. Untersuchung derjenigen Stellen wo ein religionsgeschichtlich interessantes Wort oder ein solcher Ausdruck gebraucht wird, ohne dass der Dichter die Absicht hätte ein religiöses Problem zu erörtern.

(In diesem Stoff waren das die Worte θεός (Kapitel I), τύχη (Kapitel II) und die Götteranrufungen (Kapitel III erste Abt.)

B. Untersuchung derjenigen Stellen wo der Dichter mit Absicht eine religiöse Frage erörtert.

(Darunter fielen: 1. Gebetsparodien; 2. Spott mit Exzessen; 3. Versuche das allgemein Anerkannte zu verbessern; 4. Varia (Kapitel III).

K a p. I – Theos

Ausgangspunkt war die Bemerkung von Wilamowitz dass theos eigentlich ein Prädikatsbegriff ist. Es stellte sich heraus, dass in der N. K. an verschiedenen Stellen theos tatsächlich prädikativ gebraucht wird. Dasjenige was das Prädikat theos erhält, konnte folgendermassen eingeteilt werden:

1. Abstrakta

a. persönliche:

Unverschämtheit, Kühnheit, Mitleid, Dienst an Freunden,
ὁ νοῦς.

b. allgemeine:

der rechte Augenblick, die Zeit, τὸ αὐτόματον.

2. Konkreta.

die Bettlampe, Gold und Silber, was mich erhält (der eigene Acker), der Wein.

3. Personen.

die Eltern, ein sportiver junger Mann, ein lebenslustiger Alter.

Theos als Subjekt kommt am meisten vor in Sprüchen. Einige Male wird ein Spruch ausgearbeitet z.B. der Spruch: was Gott heute gibt kann er morgen wieder nehmen, wird von Alexis fr. 265 folgendermassen behandelt: die Gottheit nimmt ihre Gaben zurück als Strafe für Undankbarkeit.

Im Allgemeinen ist theos ein unbestimmter, unpersönlicher Begriff. Von Personifikation ist nirgends die Rede. Das Gute überherrscht bei dem was von der Gottheit gesagt wird, und es scheint sich ein mehr ethischer Gottesbegriff entwickeln zu wollen.

K a p. I I – *Tyche*

Es ist schwer aus der modernen Litteratur ein deutliches Bild von tyche zu bekommen. Die vorherrschende Meinung scheint zu sein, dass tyche, welches Wort ursprünglich Glück oder Erfolg bedeutete, sich über „tragisches Geschick“ in malam partem entwickelt zu der Bedeutung: blinder Zufall, besonders in der Komödie.

An vielen Stellen ist nachzuweisen dass die Übersetzung Zufall nirgends zwingend ist. Man kann immer noch übersetzen: Glück, Unglück, Geschick, Verhängnis, Vorsehung.

Es kann nicht wunder nehmen dass in der unsicheren Zeit des vierten Jahrhunderts besonders der Nachdruck fällt auf die Wandelbarkeit der tyche. Demgegenüber steht aber, dass nirgends der Rat erteilt wird diese tyche nur willenlos über sich hergehen zu lassen. Im Gegenteil, jedesmal hört man den Rat tyche zu tragen wie ein Mann, ein Edler, ein Philosoph, und ihr nicht die Schuld zu geben für dasjenige was man selber getan hat. An verschiedenen Stellen bricht die Einsicht durch, dass das Menschenleben von innen aus bestimmt wird, und nicht von aussen gestossen durch das Los. Dies wurde auch am Gebrauch van daimon, der als persönliches Los neben tyche tritt, demonstriert. Eine Göttin Tyche kommt nicht vor.

Kap. III – *Absichtliche Aeusserungen religiösen Inhalts*

Götteranrufungen finden sich in der N. K. besonders in der Form von Beteuerungen und Ausrufen, wie $\nu\eta$ Δία (man sehe die Tabelle).

Ausführlichere Anrufungen sind zum grössten Teil Gebetsparodien, auch schon besprochen von Hermann Kleinknecht: Die Gebetsparodie in der Antike.

Die grösste Rolle in den absichtlichen Aeusserungen religiösen Inhalts spielt die Kritik auf Exzessen.

Kritisiert werden:

a. Personen.

θεοφορουμένη, θεοφόρητος

δεισιδαίμων, ἀγύρται, Thessalische Zauberinnen

b. Handlungen und Aeusserungen von Glauben oder Aberglauben.

Magie, der Mittlergedanke, rituelle Reinigungen (mit Schwefel, Salz, Asphalt, Wacholder, Zwiebel, Wasser, Feuer, Helleborus). Vorzeichenglaube, nichtgriechische Kulte (bes. der Aegyptische).

Versuche das Bestehende zu verbessern sind speziell die Stellen wo Kritik geübt wird an den Opfern (die Götter lieben einfache Opfer, wir geben beim Opfern den Göttern immer das Schlechteste).

Varia. Jenseitsvorstellungen.

Im allgemeinen: die Toten haben keine αἰσθήσεις mehr. Einmal wird der Gedanke ausgesprochen: die Toten, die uns nur vorangegangen sind, werden wir zurücksehen.

Mythen.

Ziemlich grosse Kenntnisse der Mythen werden beim Publikum erwartet. Dafür besagen die Mythentravestieen nicht viel, wohl aber die Stellen wo eine Mythe ohne jeden Anlass in das Gespräch bezogen wird. Diese Kenntnisse scheinen aber bloss von Tragödie und Epos herzurühren.

Eleusis wird nie genannt. — Orphische Gedanken kommen nicht vor.

Tabel
AANROEPINGEN VAN GODEN

<i>Aanv.</i>	<i>Plaats</i>	
μὰ τὴν Ἀθηνᾶν	Alexis.	fr. 245 ¹⁴ . K. II, p. 387.
„ (καὶ θεοὺς)	Menander.	„ 293. K. III, „ 83.
„	—	„ 536. „ „ 159.
νῆ	Nicostr.	„ 28. K. II, „ 227.
„	Alexis.	„ 200. „ „ 370.
„ (+ Zeus)	—	„ 231. „ „ 381.
„	Philemon.	„ 79. „ „ 500.
„	Menander	„ 472. K. III, „ 135.
πρὸς τῆς Ἀθηνᾶς	—	„ 140. „ „ 41.
„	Bato.	„ 6. „ „ 329.
Ἀπολλών	Anaxandrides.	„ 1. K. II, „ 136.
„	Eubulus	„ 90. „ „ 195.
„	Amphis.	„ 34. „ „ 246.
„	Alexis.	„ 124. „ „ 341.
„	—	„ 173. „ „ 362.
„ ὦρε καὶ Σαβάζιε	Theophilus.	„ 8. „ „ 475.
„	Damoxenus.	„ 2. K. III, „ 350.
„ καὶ θεοί	Menander.	Epitr. 179.
„	—	Peric 440.
„	—	Samia 222, 225.
„	—	fr. 337. K. III, p. 98.
„	—	„ 403. „ „ 117.
„	—	„ 489. „ „ 141.
μὰ τὸν Ἀπόλλω	—	Heros 39.
„	—	Samia 94.
„	—	fr. 740. K. III, p. 209.
νῆ τὸν Ἀπόλλω (καὶ θεοὺς)	—	Epitr. 183.
„	—	„ 494.
„ (καὶ θεοὺς)	—	„ 567.
„	—	Peric. 172.
νῆ τὴν Ἄρτεμιν	Eriphos.	fr. 2. K. II, p. 429.
νῆ τὴν Φωσφόρον	Antiph.	„ 58. „ „ 35.
μὰ τὸν Ἀσκληπιόν	Alexis.	„ 163. „ „ 357.
„	Menander.	Peric. 146.
„	—	Samia 95.
„	—	fr. 91. K. III, p. 28.
μὰ τὴν Ἀφροδίτην	Phoenic.	„ 4. K. III, „ 334.
„	Menander.	Epitr. 262.
„	—	Peric. 412.

<i>Aanr.</i>	<i>Plaats</i>			
ὦ δέσποινα ποντία Κύπρι	Xenarch.	fr.	4. K. II,	p. 469.
μὰ τὴν γῆν	Ephipp.	"	11. "	" 256.
"	Anaxilas.	"	9. "	" 265.
"	Timocles	"	38. "	" 466.
			(μὰ γῆν, μὰ κρήνας, μὰ ποταμούς, μὰ νάματα).	
"	Straton.	"	1. K. III,	" 362.
"	Alexis.	"	123. K. II,	" 340.
πρὸς γᾶς	Epicrates	"	11. "	" 287.
νῆ τὴν φίλην Δήμητρα	Antiph.	"	25. "	" 19.
"	Philipp.	"	5. K. III,	" 302.
"	Adesp.	"	189. "	" 445.
"	Menander.	Epitr.	571.	
μὰ τὴν Δήμητρα	—	Peric.	255.	
μὰ τὸν Διόνυσον	Alexis.	fr.	195. K. II,	p. 369.
"	Sophil.	"	6. "	" 446.
"	Xenarch.	"	9. "	" 471.
"	Menander.	Samia	94.	
"	—	"	323.	
ὦ Διοσκόρω	Amphis	fr.	9. K. II,	p. 238.
μὰ τοὺς δώδεκα θεούς	Menander.	Samia	91.	
"	—	Colax	113.	
νῆ τὴν Ἑστίαν	Eubulus.	fr.	60. K. II,	p. 184.
"	Antiph.	"	185. "	" 87.
πρὸς τῆς Ἑστίας	Anaxandrides.	"	45. "	" 156.
"	Diphilus	"	80. "	" 568.
"	Straton.	"	1. K. III,	" 362.
νῆ τὸν ἥλιον	Alexis.	"	246. K. II,	" 387.
"	Archedic.	"	3. K. III,	" 277.
"	Menander.	"	328. "	" 96.
"	—	Epicl.	55.	
"	—	Epitr.	308.	
"	—	Colax	46.	
"	—	Samia	108.	
Ἑρακλεῖδαί καὶ θεοί	—	fr.	893. K. III,	p. 234.
(ὦ) Ἑρακλεῖς	Antiph.	"	26. K. II,	" 20.
"	—	"	52. "	" 31.
"	Anaxandrides.	"	12. "	" 140.
"	Eubulus.	"	90. "	" 195.
"	Alexis.	"	108. "	" 359.
"	—	"	272. "	" 397.
"	Theophil.	"	8. "	" 475.
"	Diphil.	"	32. "	" 550.

<i>Aanr.</i>	<i>Plaats</i>			
(ὦ) Ἡρακλεις	Hipp.	fr.	3. K. III,	p. 273.
„	Menander.	Epitr	146.	
„	—	„	155.	
„	—	„	315.	
„	—	„	648.	
„	—	Peric	162.	
„	—	„	192.	
„	—	Samia	145.	
„	—	„	190.	
„	—	„	193.	
„	—	„	207.	
„	—	Heros.	55.	
νή τὸν Ἡφίστον	—	Samia	207.	
ὦ θεοί	Antiph.	fr.	58. K. II,	p. 35.
„	—	„	163. „	„ 77.
„	—	„	183. „	„ 86.
„	Alexis	„	163. „	„ 357.
„	Eriphos	„	2. „	„ 429.
„	Archedic.	„	1. K. III,	„ 276.
„	Menander.	Peric.	372.	
„	—	„	397.	
„	—	Epitr.	267.	
„	—	„	273.	
„	—	„	331.	
ὦ δαίμονες	—	Epicl.	55.	
ὦ πολυτίμητοι θεοί	Antiph.	fr.	145. K. II,	p. 70.
„	Menander.	„	109. K. III,	„ 33.
„	—	Epitr.	326.	
ὦ φίλοι θεοί	—	fr.	429. K. III,	p. 125.
μά τοὺς θεούς	Anaxandrides.	„	2. K. II,	p. 136.
„			(καὶ τὰς θεάς).	
„	Timocl.	„	10. „	„ 456.
„	Philem.	„	72. „	„ 497.
„	—	„	123. „	„ 517.
„	Strato	„	1. K. III,	„ 361.
„	Menander.	Epitr.	551.	
„	—	Samia	68.	
νή τὸν θεόν	Philem.	fr.	114. K. II,	p. 514.
ναὶ μὰ τὴν μεγάλην θεόν	—	adesp.	251. K. III,	„ 454.
νή τοὺς θεούς	Dionys	fr.	2. K. II,	„ 423.
„	Henioch.	„	4. „	„ 432.
„	Menander.	Epitr.	495.	
„	—	Samia	71.	

<i>Aanr.</i>	<i>Plaats</i>
νή τοὺς θεοὺς	Menander. fr. 195. K. III, p. 56.
μὰ τῷ θεῷ	— Misum 9.
νή „ „	Alexis. fr. 167. K. II, p. 358.
πρὸς (τῶν) θεῶν	Antiph. „ 55. „ „ 33.
„	— „ 228. „ „ III.
„	Amphis „ 36. „ „ 247.
„	Ephipp. „ 2. „ „ 251.
„	Anaxil. „ 27. „ „ 272.
„	Aristophon. „ 9. „ „ 279.
„	Alexis. „ 87. „ „ 325.
„	— „ 73. „ „ 362.
„	— „ 264. „ „ 394.
„	Theophil. „ 12. „ „ 477.
„	Diphil. „ 173. „ „ 565.
„	Apollod. Car. „ 5. K. III, „ 281.
„	Menander. „ 306. „ „ 87.
πρὸς (τῶν) θεῶν	— „ 562. „ „ 172.
„	— „ 600. „ „ 181.
„	— Epitr. 6, 15, 659.
„	— Heros. 14.
„	— Peric. 185, 230, 267, 331, 401.
„	— Samia 88, 107.
νή τὸν οὐρανόν	Timocl. fr. 13. K. II, p. 457.
„	Philipp. „ 27. K. III, „ 309.
(ᾧ) Πόσειδον	Antiph. „ 55. K. II, „ 33.
„	Diphil. „ 33. „ „ 551.
„	Menander. Epicl. 81.
„	— Peric. 268.
νή τὸν Ποσειδῶ	— Samia 148.
(ναί) μὰ Δία	Antiphon. fr. 159. K. II, p. 75.
„	Eubulus. „ 98. „ „ 198.
„	— „ 126. „ „ 209.
„	Nicostr. „ 24. „ „ 226.
„	Alexis. „ 62. „ „ 318.
„	Philem. „ 44. „ „ 489.
„	Diphil. „ 14. „ „ 544.
„	Strato fr. 1. K. III, p. 362.
„	Adesp. „ 129. „ „ 433.
„	— „ 166. „ „ 440.
„	Menander. Epitr. 138.
„	— Peric. 120, 190, 274.
(ναί) μὰ τὸν Δία	Alexis. „ 231. K. II „ 381.
	τὸν Ὀλύμπιον

<i>Aanr.</i>	<i>Plaats</i>		
(ναί) μὰ τὸν Δία	Menander.	fr. 249. K. III,	p. 72.
”	—	402. ”	” 115.
”	—	τὸν Ὀλύμπιον	”
”	—	Peric. 128.	”
”	—	Samia. 95. (τὸν σωτήρα)	”
νῆ Δία (νῆ Διά)	Antiph.	fr. 26. K. II,	’p. 20.
”	—	” 122. ”	” 58.
”	—	” 124. ”	” 60.
”	—	” 134. ”	” 66.
”	—	” 159. ”	” 75.
”	—	”	(3 ×).
”	—	” 190. ”	” 89.
”	Eubulus.	” 117. ”	” 205.
”	Philet.	” 4. ”	” 231.
”	Alexis.	” 110. ”	” 335.
”	—	” 144. ”	” 349.
”	—	” 196. ”	” 370.
”	Xenarch.	” 10. ”	” 472.
”	Philemon.	” 90. ”	” 505.
”	—	” 213. ”	” 534.
”	Diphil.	” 32. ”	” 550.
”	—	”	(2 ×).
”	—	” 43. ”	” 554.
”	—	” 58. ”	” 559.
”	—	” 65. ”	” 562.
”	Menander.	” 113. K. III,	” 34.
”	—	” 363.	” 105.
”	—	Heros. 69.	”
”	—	Epicl. 49.	”
”	—	Peric. 149, 318.	”
”	—	Samia. 335, 341.	”
νῆ τὸν Δία	Antiph.	fr. 179. K. II,	p. 84.
”	Anaxandrides.	” 9. ”	” 138.
”	Eubulus.	” 106. ”	” 201.
”	Anaxil.	” 21. ”	” 269.
”	Alexis.	” 95. ”	” 328.
”	Timocl.	” 22. ”	” 461.
”	—	τὸν μέγιστον	”
”	Philemon.	” 96. ”	” 508.
”	—	” 98. ”	” 509.
”	Menander.	” 505. K. III,	” 145.
”	—	τὸν μέγιστον	”
”	—	Epitr. 142. τὸν σωτήρα	”

<i>Aanr.</i>	<i>Plaats</i>
νή τὸν Δία	Menander. Peric. 417.
”	— Samia. 203.
ὦ Ζεῦ”	— 296. τὸν μέγιστον
”	Antiph. fr. 26. K. II, p. 20.
”	Eubulus ” 105. ” ” 200.
”	— ” 117. ” ” 205.
”	Philet. ” 5. ” ” 231.
”	πολυτίμητε
”	Philemon. ” 4. ” ” 479.
”	— ” 79. ” ” 500.
”	σῶτερ
”	Menander. ” 848. K. III, ” 227.
”	πολυτίμητε
”	— ” 351. πολυτίμητε 102.
”	— ” 532. σῶτερ 156.
”	— ” 536. ” 159.
”	— Epicl. 78.
”	— Peric. 313, 349.

INDEX LOCORUM ¹⁾

<i>Adespota</i>							
fr.	pag.	fr.	pag.	fr.	pag.	fr.	pag.
106	30	267	24	209	24		
109	110	287	44	228	16		
118	59	288	53	232	46		
147	49, 65	343	78	241	78		
150	30			257	50		
151	19	<i>Amphis</i>		262	23		
154	26	fr. 3	54	266	106		
156	68	42	78	278	53		
158	78			281	44		
168	110	<i>Anaxandrides</i>					
200	42	fr. 4	62	<i>Apollodorus</i>			
201	57	34	111	fr. 15	53		
233	44	39	102	16	57, 65		
258	42			17	44		
341	98	<i>Anaxilas</i>		19	78		
349	21	fr. 18	97				
		22	110	<i>Apollodorus Carystius</i>			
<i>Alexis</i>				fr. 5	43		
fr. 25	64	<i>Antiphanes</i>		24	80		
34	59	fr. 48	109	26	79		
89	79	53	107				
91	78	58	110	<i>Aristophon</i>			
112	111	73	110	fr. 4	109		
116	42	85	22	8	79		
125	87	86	111	10	79, 90		
144	79	109	11				
146	78	147	101	<i>Chaerephon</i>			
150	44	154	84	fr. 2	49		
158	107	159	87				
160	78	164	104	<i>Chariclides</i>			
200	87	166	110	fr. 1	81		
252	44	187	77				
257	80	191	108	<i>Damoxenus</i>			
265	31	199	80	fr. 3	24		

1) De nummering der fragmenten zonder verdere aanduiding is volgens Kock. De nummering der verzen van de grootere Menander-fragmenten volgens Jensen, Menandri Reliquiae.

	pag.	fr.	pag.	fr.	pag.
<i>Diphilus</i>					
fr. 4	59	94	47	551	28
" 20	21	109	89	556	53
" 30	79	125	30	569	77
" 45	41	128	31, 47	572	30
" 86	80	129	105	589	49
" 88	106	187	59	590	41, 46
" 93	23	190	29	593	58
" 101	78	201	31	594	50
" 107	42	202	88	601	29
" 117	58	205	50	604	59
" 118	58	225	85	609	22
" 126	93	245	32, 86	618	52
		261	23	659	112
<i>Dionysius</i>		263	23	? 670	59
fr. 2	58	275	57	671	50
		288	42	672	52
<i>Epicrates</i>		291	19, 57	673	54
fr. 9	77	301	111	677	58
		310	30	679	53
<i>Eriphus</i>		320	106	687	78
fr. 7	111	321	78	705	116
		328	76	712	52
<i>Eubulus</i>		350	111	740	77
fr. 37	102	355	42	762	16
" 64	11	356	51	771	57
" 117	110	357	12	793	14
" 130	105	360	57	805	23
		371	96	812	44
<i>Euphron</i>		386	29	816	44
fr. 6	78	417 ^a	41	819	42
		417 ^b	39, 42, 56	933	18
		426	51		
<i>Hegesippus</i>		460	56	Co.ax 10	111
fr. 1	109	481	100	25 vv.	29
		482	39, 47	46	77
<i>Hipparchus</i>		486	56	Epiclerus prol.	26
fr. 2	41, 45	490	42	70 vv.	28
		530	91	Epitr. 134	42
<i>Menander</i>		534	98	338	80
fr. 11	16	535	111	490	30
" 13	20	537	20	650 vv.	17
" 16 (Dem.)	63	544	100	660	64
" 51	57	545	26	674	57
" 54	77	549	24	691	111
" 68	58	550	62, 112	Heros prol.	26
" 70	16				

<i>Hiereia</i>	pag.	<i>Philemon</i>	pag.	<i>Philippides</i>	pag.
(argum. 45 v.)	82	fr. 10	62	fr. 6	54
Peric. prol.	26	" 30	59	" 32	58
13	66	" 53	45		
30	42	" 67	80	<i>Phoenicides</i>	
49	30	" 89	III	fr. 4	64
354	58	" 91	26		
372	41	" 95	51	<i>Theognetus</i>	
Phasma 49	91	" 99	45	fr. 1	64
Sanica 59	23	" 101	110		
94	79	" 133	59	<i>Theophilus</i>	
244 vv.	25	" 137	54 vv. 65	fr. 1	111
Theophor.?	82	" 148	58	" 8	75
		" 149	58		
<i>Mnesimachus</i>		" 150	45	<i>Timocles</i>	
fr. 11	112	" 187	65	fr. 1	103
		" 191	62	" 6	108
		" 192	58	" 31	14
<i>Nicostratus</i>		" 204	58	<i>Xenarchus</i>	
fr. 19	49	" 213	41; 45	fr. 1	95
" 31	19			" 6	78

STELLINGEN

I

De opvatting van Wilamowitz (Glaube der Hellenen I 18) dat θεός een praedicatief begrip is, wordt door het gebruik van dit woord in de Nieuwe Attische Comedie volkomen bevestigd.

II

Het is onjuist in het later gebruik van het woord τύχη, althans voorzoover betreft de Nieuwe Attische Comedie, een bewijs te zien voor verzwakking der religiositeit.

III

Uit de Nieuwe Attische Comedie blijkt niet dat het Atheensche publiek zijn kennis van mythen uit andere bronnen putte dan tragedie en epos.

IV

De voorstelling die Ferguson (Hellenistic Athens p. 86) geeft van de levenshouding van Philemon, is aanvechtbaar.

V

De stelling van Pfister (Die Religion der Griechen und Römer, Bursian Bd. 229 (1930) p. 5) „dass der Religionsforscher selbst nicht religiös zu sein braucht“, wordt door het betoog op pag. 7 en 8 niet aannemelijk gemaakt.

VI

De wijze waarop Kock het citaat uit Lucianus Charon 22 als fragment 128 (Dl. III p. 433) onder de ΑΔΕΣΠΟΤΑ ΤΗΣ ΝΕΑΣ opneemt, is misleidend.

J. GUNNING

VII

Weinstocks interpretatie en lezing van Antigone vs 570 vv (Sophokles p. 126) is niet zonder bezwaren.

VIII

Ten onrechte vertaalt Masqueray de woorden in Antigone vs 98 τοῖς φίλοις δ' ὀρθῶς φίλη met: „vraiment l'amie de ceux que tu aimes”.

IX

Terecht zegt Saunders (Plot and character in Sophocles, G a R 4 (1935) p. 21) dat Creon in de Antigone een man is met een „minderwaardigheidscomplex”.

X

Het verdient aanbeveling Horatius Carm. III, 26, 1 met Baehrens (Lectiones Horatianae p. 17) te lezen: vixi puellis nuper Adoneus.

XI

Het werkwoord stringere was onder meer een terminus technicus bij de ijzerbereiding, door Persius Sat. 2, 66 abusievelijk gebruikt van goudwinning.

XII

De methode om prestaties en vorderingen van leerlingen uit te drukken in cijfers, behoorde afgeschaft te worden.



