Hybris

HYBRIS

J. J. FRAENKEL

HYBRIS

diss Utrecht 1941

HYBRIS

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS Dr. H. R. KRUYT, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER WIS- EN NATUURKUNDE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT TEGEN DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 11 JULI 1941, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

JOZUA JOHAN FRAENKEL

GEBOREN TE UTRECHT.

N.V. DRUKKERIJ P. DEN BOER — UTRECHT

Promotor: C. W. VOLLGRAFF.

Het manuscript van dit proefschrift is ter perse gegaan 3 Juni 1941.

Aan mijn Moeder

Aan de nagedachtenis van mijn Vader

VOORWOORD.

Nu met dit proefschrift mijn academische studie wordt beëindigd, is het mij een aangename plicht mijn dank te mogen betuigen aan hen, die mij daarin hebben geleid.

Aan U, Hooggeleerde Vollgraff, *hooggeschatte promotor, moge ik in de eerste plaats hier mijn oprechten dank brengen. Gij hebt mij zoowel de liefde voor de klassieken weten te geven als ook getoond, welke eischen aan een wetenschappelijke geesteshouding worden gesteld. De aantrekkingskracht, die de oudheid voor mij had door de herinnering aan mijn Vader, hebt Gij steeds grooter gemaakt en Uw wetenschappelijke methode heb ik, behalve in Uw bezielende colleges, ook meer van nabij mogen leeren kennen, toen ik het voorrecht had, tijdens Uw archeologische onderzoekingen te Utrecht, zoo onmiddellijk onder Uw leiding te staan. In het bijzonder dank ik U voor Uw nimmer falende belangstelling en Uw groote behulpzaamheid, die Gij mij hebt bewezen, toen ik dit proefschrift schreef. Moge immer die hooge opvatting, die Gij van Uw wetenschap hebt, mij een leidstar zijn in mijn verdere studie.*

U, Hooggeleerde Hessing, *dank ik voor de colleges, die ik heb mogen volgen en in het bijzonder voor alle gesprekken, tijdens welke Gij mij hebt ingewijd in de philosophie in den geest van Hegel en tevens voor de aandacht en de kritiek, die Gij mij, toen ik gedeelten van dit proefschrift U voorlegde, zoo bereidwillig gegeven hebt.*

Van het aandeel dat Uw colleges, Hooggeleerde Bolkestein *en* Wagenvoort *in mijn ontwikkeling hebben gehad, ben ik mij dankbaar bewust en een collegiant geweest te zijn van U, Hooggeleerde* Franken, Gerlach Royen *en Zeergeleerde* Van Hoorn *zal ik mij steeds als een groot voorrecht herinneren.*

Dat deel van mijn vorming, dat ik in Engeland kreeg, wil

ik dankbaar gedenken en mijn dank in de eerste plaats richten tot Mr. V. E. Nash Williams, F.S.A. (Cardiff) *en* Dr. R. M. Wheeler (Londen).

Rest mij nog mijn erkentelijkheid te betuigen over de groote behulpzaamheid, mij altijd betoond door het personeel van de Universiteits Bibliotheek.

De tijd, die ik doorgebracht heb als lid van het Utrechtsch Studenten Corps, zal mij onvergetelijk zijn: moge het U. S. C. zijn schoone taak blijven vervullen en zijn stijl handhaven tot in lengte van dagen.

INLEIDING.

In deze studie is het de bedoeling bij te dragen tot het onderzoek naar de oorzaken, die geleid hebben tot de ontbinding van de Grieksche samenleving, zedelijkheid en religie, voorts tot dat, welk zich bezig houdt met de wijze, waarop zich deze ondergang heeft voltrokken, en tenslotte na te gaan of en in hoeverre die inhaerent was aan het tijdsgewricht en aan de wijze van samenleven zelve.

In de tweede plaats is het de bedoeling de op grond van een zoodanig onderzoek verkregen resultaten te vergelijken met enkele verschijnselen in de geschiedenis van het Joodsche volk vóór den aanvang der Christelijke jaartelling.

De reden, waarom in dit onderzoek het verval der Grieksche wereld wordt verbonden met het begrip ὕβρις is bezwaarlijk in deze inleiding te geven — veeleer moet deze aan het einde blijken. Het feit, dat niet alleen in de oudheid groot gewicht aan het begrip gehecht werd, maar ook tot op den huidigen dag vele schrijvers, die zich in de klassieken verdiept hebben, het steeds weer over ‚hybris' hebben, bracht mij er toe dit woord op deze wijze te onderzoeken.

Daar echter deze studie slechts een bijdrage is tot het groote onderzoek naar de oorzaken van verval van de Grieksche wereld, wordt zij hier betrokken op de geschiedenis van het woord ὕβρις en derhalve ook beperkt.

Het woord ὕβρις treft men aan bij alle schrijvers, die over de Grieksche zedelijkheid hebben gehandeld, in de eerste plaats bij de Grieken zelf, voorts ook bij de latere philologen. Het verschil evenwel met andere studies, dat door de wijze van onderzoeken in dit werk aan het licht zal treden, bestaat hierin, dat hier ὕβρις genomen zal worden als een exponent van den ondergang der Grieksche wereld, als een factor, waaraan die zich kan laten demonstreeren. In de meeste andere werken, handelende over ὕβρις, wordt het verschijnsel

opgenomen in een beschrijving van de religie, zedelijkheid of moraal, terwijl de vraag, in hoeverre ὕβρις als historische factor is werkzaam geweest, buiten beschouwing gelaten wordt.

In de volgende bladzijden zal dan getracht worden, de beteekenis van ὕβρις als historische factor te beschrijven. Dit kan men echter niet bereiken, zonder eerst te onderzoeken, wat het woord op zichzelf te verstaan geeft en verder, welke de ontwikkeling is geweest, die het in de loop der tijden in de taal heeft doorgemaakt. Want in de eerste plaats zien wij, dat de Grieken aan vele elementen, die samenleving, zedelijkheid en religie bepaalden, zeer doorzichtige namen gaven, waardoor voor hen zoowel als voor ons duidelijk wordt, hoe zij zich die voorstelden. In de tweede plaats zien wij, dat die namen weliswaar dezelfde blijven, maar allengs hun inhoud wijzigen, uitbreiden of verliezen, zoodat het bezwaarlijk zou zijn te concludeeren, dat voor een Griek uit Solonische tijden ὕβρις dezelfde voorstelling opriep als voor de juryleden van de Atheensche rechtbank tijdens Lysias. Waar men echter het minst uit den mond der Grieken over verneemt, is die functie van ὕβρις, waarom het in deze studie gaat: dat ligt ook voor de hand, want eerst na het einde eener cultuur kan men zeggen, waardoor zij is groot geworden en waaraan zij is tenonder gegaan. En al ontbrak het den Grieken niet aan het inzicht, dat ὕβρις een zeer belangrijk verschijnsel was: zij wisten toch niet te zeggen, waarvan het een gevolg was, zonder opnieuw een onbegrepen zaak op te stellen. De instelling, die voor de beantwoording van zulk een vraag vereischt wordt, is die van den geschiedenisphilosoof, die weliswaar rekening houdt met de feiten uit het verleden, maar er een beteekenis aan toekent, die meer of anders is, dan die, welke dat verleden er aan hechtte.

Zoo ben ik er toe gekomen, om de studie van het woord ὕβρις in drieën te verdeelen, ten eerste het *taalkundige gedeelte*, waarin gesproken wordt over de etymologie en over de theorieën door verschillende taalgeleerden daaromtrent opgesteld; in de tweede plaats tot het *historische gedeelte*, waarin van H o m e r u s af tot aan den tijd van A l e x a n-

der de Groote de ontwikkelingsgang van ὕβρις wordt gevolgd; en ten slotte het *philosopisch gedeelte,* waarin wordt nagegaan welke antwoorden het Grieksche wijsgeerig denken op de vraag naar de functie van ὕβρις gaf en hoe het huidige wijsgeerige denken daarop zou kunnen antwoorden.

TAALKUNDIG GEDEELTE.

Van taalkundig standpunt kan men de vraag stellen of het woord ὕβρις door zijn *klank* reeds zijn beteekenis aanduidt, waardoor dan tevens een wijze, waarop die beteekenis kan worden onderzocht, zou gegeven zijn. Dat echter de klank van het woord evenmin de beteekenis verraadt als die beteekenis door één begrip of nuanceeringen daarvan is te vertalen, bewijzen wel de onderling zeer uiteenloopende voorbeelden van klankwettige verklaring.

Vele groote etymologen schenken aan ὕβρις speciale aandacht. De eersten, die er in modern-taalkundigen zin over geschreven hebben, zijn Pott[1]) en Curtius[2]). Deze stemmen overeen in zooverre zij in ὕβρις de praepositie ὑπέρ aanwezig achtten, maar twisten over de vraag of zich daar ook de wortel i van het verbum ἴέναι in bevindt. Beide nemen als grondslag voor hun verklaring een *beteekenis* van ὕβρις (‚over', ‚te') aan, wat bij Curtius zeer duidelijk blijkt, als hij de meening van Bezzenberger bestrijdt met de opmerking, dat zij ‚lautliche und *begriffliche* Zweifel' weckt[3]).

Bezzenberger[4]) verklaart ὕβρις met het sanscr. ugrás (gewaltig, heftig, über die Massen stark), welke verklaring ten slotte door Bugge[5]) bestreden wordt en vervangen door een verwantschap van ὕβρις met βριαρός, hetgeen hij tracht aan te toonen, door te splitsen ὕ-βρι-ς; het praefix ὑ, aanwezig in het Cypriotisch bijv. ὕχηρα, Gr. ἐπίχειρα, is oorspronkelijk gelijk aan het sanscr. ud- en Bugge vertaalt: ‚dass man sich mit dem Uebergewicht seiner Kraft auf etwas stürtzt'. De op-

---

1) A. F. Pott: Wurzelwörterbuch (2. Ausgabe 1867) I pag. 414.

2) G. Curtius: Gr. Etym. (5. Auflage, Windisch) pag. 540.

3) Curtius l.c., cursief van mij.

4) A. Bezzenberger in B.B. II pag. 155.

5) Sophus Bugge in B.B. XIV pag. 62.

vatting van Bugge wordt doorgaans als de juiste aanvaard [6]), hoewel uit de hierna te vermelden verklaringspoging van Muller blijkt, dat nog geen zekerheid is verkregen.

Buiten deze rei van elkaar opvolgende en bestrijdende meeningen kunnen de volgende worden genoemd: die in Etym. Magn. s.v., ὑφαιρῶ — ὕφρις > ὕβρις of: ὑβάλλω — ὕβαλις καὶ κατὰ συγκοπὴν καὶ τροπῇ τοῦ Λ εἰς Ρ ὕβρις. Voorts die van Lange [7]), die vermoedt dat ὕβρις niet van ὑπέρ is afgeleid, maar met sanscr. upa samenhangt (cf. ὕπατος, lat. summus, sanscr. upamas); hij splitst ὕβ-ρι-ς, hetwelk hij vergelijkt met ἴδ-ρι-ς. Voorts de poging van Lagarde [8]), die in ons woord een semitisch leenwoord ziet. Voorts laat Meyer [9]), onder vermelding van Bezzenberger's theorie, de zaak in het midden, terwijl Prellwitz [10]) zich bij Bugge aansluit. Tenslotte zij als laatste vermeld de aanteekening van Muller [11]), die verband tusschen de ῡ van ὕβρις en de ῡ van ὑγιής (beide < su [o. ind. su = goed] afgeleid) niet onmogelijk acht.

De onderlinge tegenstrijdigheid dezer klankwettige verklaringen en de daarmede samenhangende verschillen in de vertaling weerhouden mij ervan één theorie als de juiste te aanvaarden; veeleer is het voorkeur, die mij op de afleiding van Pott en Curtius nader doet ingaan — dit echter niet op grond van het phonetisch gedeelte van hun afleiding, maar door de voorstelling, mogelijkerwijs het begrip, dat zij van het

---

6) Zoo Boisacq, Walde. Ook H. F. Hitzig: Injuria (1899) gebruikt Bugge's afleiding ter verheldering van eenige Demosthenesplaatsen, waar ὕβρις in zeer concreten zin gebruikt wordt (pag. 38).

7) Ludwig Lange Zeitschr. österr. Gymn. 1863, pag. 301.

8) Lagarde: Anmerkungen z. Gr. Uebers. der Proverbien (1863), geciteerd en bestreden door A. Müller in B.B. I 298 (op grond van het feit dat ὕβρις in de reeks van semitische leenwoorden dan als abstractum een uitzondering is.

9) Leo Meyer: Handbuch der Gr. Etym. (1901) II pag. 156.

10) Prellwitz: Etym. Wörterbuch der Gr. Sprache (2 Auflage 1905) pag. 473.

11) F. Muller: Gr. Woordenboek s.v. ὕβρις.

woord vormden als uitgangspunt [12]). Over de voorstelling en het begrip van ὕβρις spreken op deze plaats is vooruitloopen op het hierna volgende onderzoek en toch is het niet misplaatst — daar toch ook bij de bestudeering van een woord de subjectieve kant van de taal in het onderzoek behoort te worden betrokken — indien wordt nagegaan of en in hoeverre de Griek bij het woord ὕβρις zich voorstellingen vormde, die door samenstellingen met ὑπερ- onder woorden werden gebracht.

De schrijvers, bij wie wij een zoodanig taalgebruik kunnen vinden, zijn in de eerste plaats zij, die het woord in *onmiddellijk* verband gebruiken, dus aan een som van eigenschappen, waar dit noodzakelijk blijkt, de naam ὕβρις geven, zonder zich in die benaming als zoodanig te verdiepen. Voorts moeten die schrijvers ὕβρις in een onzakelijken zin gebruiken, daar verzakelijking van een woord afleidt van zijn begrip of zijn

---

[12]) Een interessante vergelijking zou men kunnen maken door de afleiding van de woorden ‚euvel', ‚übel' en ‚evil' aan te voeren. In het Deutsche Wörterbuch (J. u. W. Grimm—V. Dollmayer) vindt men s.v. übel: *mhd.* ubel, *ahd.* ubil, *goth.* ubels etc., von unsicherer Etymologie, nur in den germ. Sprachen belegt. Leo Meyer (die goth. Sprache pag. 556) und Kluge (Etym. Wb.[6] pag. 402) stellen es gestüzt auf *ahd.* uppi ‚maleficus', dass den Stamm *ubja* zeigt als l-Ableitung zur Wurzel* ub, die in der Präp. über vorliegt. Danach wäre die Grundbedeutung von übel: ‚das über das Maass, die Norm hinausgehende'. Ook in het New English Dict. s.v. evil wordt hierbij aangesloten: ‚evil, usually referred to the root of *up, over;* on this view the primary sense would be either „exceeding due measure" or „overstepping proper limits" '. Tenslotte, behalve de gelijkluidende opmerking in het Groot Nederl. Wb., zij hier vermeld de opmerking in het Etym. Wb. (Franck—van Wijk, 1912) s.v. euvel: eigenlijk: ‚de perken te buitengaande, overmoedig'.

In het woord ‚euvel' etc. is dus, indien de voorgaande etymologie de juiste is, het element ‚over' geheel geweken voor de ethische waardeering ‚slecht', terwijl, zooals verderop zal worden aangetoond, het woord ὕβρις het element ὑπέρ bijna steeds behoudt; daarom zou men kunnen zeggen dat ‚euvel' meer een naam is door het ‚gevoel' gegeven, ὕβρις meer door de ‚voorstelling'.

<bepaalde> voorstelling [13]). Uitgaande van deze voorwaarden kunnen wij trachten enkele in het oog vallende plaatsen op te sommen.

In Homerus Od. is ὕβρις en alles wat er mede samenhangt de naam voor de houding en de vergrijpen der vrijers. Over hun ὕβρις wordt gezegd, dat zij ὑπέρβιος is (α 368) ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες, zij is een eigenschap ἀνδρῶν ὑπερηνορεόντων (ρ 581) [14]). Al behoeft in het vers (α 227) ὥς τέ μοι ὑβρίζοντες ὑπερφιάλως δοκέουσιν δαίνυσθαι κατὰ δῶμα, het woord ὑπερφιάλως op zichzelf geen verwijt te bevatten, het staat toch dicht genoeg bij ὑβρίζοντες om aan dit woord zijn ὑπερ-element mede te geven.

Als inhoud van ὑβρίζειν kan ὑπερβασίη dienst doen, zooals in γ 206 sq.: τείσασθαι μνηστῆρας ὑπερβασίης ἀλεγεινῆς, οἵ τέ μοι ὑβρίζοντες κτλ., op welke plaats ook de scholiast aanteekent: ὑπερβασίης. ὕβρεως, ὑπερηφανίας, ἀδικίας, κτλ [15]).

In de Ilias worden ὕβρις, ὑβρίζειν enz. minder gebruikt dan in de Odyssea en ook niet steeds voor één categorie. Hoewel op één plaats (N 633/4 gesproken wordt over Τρῶες ὑβρισταί schijnt de reeds aangehaalde opmerking van een scholiast (pag. 7 noot 14) te bewijzen, dat ὑπερηφανέων en ὑβριστής zeer nauw aan elkaar grenzen; ook worden de Trojanen ὑπερφίαλοι genoemd, evenals de vrijers in de Odyssea. Elders heeten de Ἐπειοί: ὑπερηφανέοντες en ὑβρίζοντες (Λ 694/5).

Een belangrijke plaats in de Ilias is het verwijt van Achilles

---

13) Reeds bij Hesiodus verzakelijkt door middel van een meervoudig gebruik: Op. 145/6 Ἄρηος ἔργα στονόεντα καὶ ὕβριες. Het meervoud schijnt hier uit te drukken de uit een slechte gezindheid (singularis) voortkomende slechte daden (pluralis).

14) Bij het elders (Δ 176) voorkomende woord ὑπερηνορέων heeft de scholiast de volgende aanteekening: Τρώων ὑπερηνορεόντων· ὑπερηφανούντων· ἢ γὰρ ὑπὲρ ἄνδρα δύναμις ὑβριστας ποιεῖ τινας. (Een ander: τῶν ὑπερεχόντων τῇ ἠνορέῃ, τουτέστιν ἀνδρείων, νῦν δὲ τῶν ὑπὲρ δύναμιν φρονούντων, ὑπερηφάνων).

15) Evenzoo schijnt Sophocles (Ant. 480) het te gebruiken:

αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐξηπίστατο
νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους.

aan Agamemnon, waar hij spreekt over de ὕβρις (A 203), waarvoor Agamemnon zal hebben te boeten, terwijl hij besluit met de woorden (A 205): ἧις ὑπεροπλίῃσι τάχ'ἂν ποτε θυμὸν ὀλέσσῃ.

Er zijn uitteraard vele plaatsen, waar ὕβρις niet staat met een met ὑπερ- samengesteld woord, waar echter toch ὕβρις gedacht is in de spheer van bijv. ὑπερβασίη, ὑπερηφανέων etc., hetgeen blijkt als van de vrijers gezegd wordt, dat zij οὐδ' αἰδοῦς μοῖραν ἔχουσιν (υ 170) en voorts als ὕβρις voorkomt met zijn tegenstellingen, zooals het vers (ρ 487) waar de goden ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες genoemd worden [16]). Tenslotte moge ook de tegenstelling van ὑβρισταί — ἄγριοι — οὐδὲ δίκαιοι met φιλόξεινοι en νόος θεοειδής (ζ 120/1 en elders) een aanduiding zijn voor de spheer, waarin zich ὕβρις beweegt. Er is mij slechts één plaats bekend, waar Homerus bij ὕβρις ook aan βίη gedacht kan hebben (ο 329 = ρ 565) τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει.

Hesiodus gebruikt ὕβρις op een enkele plaats in zeer bepaalden zin. Over het algemeen is Hesiodus minder onmiddellijk dan Homerus en de onwillekeurige verbinding van ὕβρις met woorden samengesteld met ὑπερ- is bij hem soms een gezochte en bedoelde: δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει zegt hij (Op. 217) waarschuwend tot Perses aan het slot van een betoog over het vergrijp. Minder opzettelijk schijnt: μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ ὑβριστὴς Πελίης καὶ ἀτάσθαλος, ὀβριμοεργός (Theog. 996/7). In de Theogonie wordt Menoitios, de zoon van Japetus en Clymene zoowel ὑπερκύδας als ὑβριστής genoemd en door Zeus wegens zijn ἠνορέα ὑπέροπλος naar de Hades gezonden (Theog. 510—514).

De hierboven aangehaalde plaatsen geven een vluchtigen indruk van de omgeving, waarin ons woord zich beweegt bij de oudste Grieksche schrijvers; een omgeving, die door de belangrijkheid en de volledigheid dier schrijvers op de geschiedenis van ὕβρις van invloed geweest is. Met meer of min

---

[16]) Een plaats die Plato Soph. 216 B wonderlijk genoeg in het meervoud citeert: ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας.

succes zou een dergelijke beschouwing van alle ὕβρις plaatsen in de Grieksche litteratuur kunnen gebeuren, maar dit heeft, voorzoover doenlijk weinig zin en bovendien is er bij de in de volgende hoofdstukken voorkomende citaten gelegenheid genoeg er nogmaals aan te herinneren.

Het gaat hier alleen om de vraag of één der bekende etymologische afleidingen de juiste is en zoo niet, of er dan überhaupt een te vinden is.

Eenerzijds staat de phonetisch-onjuiste verbinding met ὑπέρ, anderzijds de naar het begrip (of voorstelling) genomen onwaarschijnlijke verbinding met ugrás, βρι etc., etc. — uit de feiten blijkt echter dat het woord zich hardnekkig vastklampt aan samenstellingen met ὑπέρ-, hetgeen een gevolg is van de voorstelling, die het opriep.

Zouden wij hier te doen hebben met een ‚voorstellingsetymologie' [17]) in zooverre van volksetymologie onderscheiden, dat zij *niet* het woord verandert tegen de regels der phonetiek in), die het woord meestal vereenzelvigd heeft met woorden samengesteld met ὑπέρ-, doch uit een soort schroom voor de zéér bepaalde strekking — derhalve ook om het onderscheid met zulke woorden te doen uitkomen — het woord ὕβρις zelf onveranderd gelaten heeft?

---

[17]) Dit woord gebruikte Prof. J. Hessing eens in verband met ὕβρις in dezen zin.

HISTORISCH GEDEELTE.

De geschiedenis en de beteekenis-ontwikkeling van het woord ὕβρις na te gaan komt in de eerste plaats neder op een beschrijving van den zin, waarin de in den tijd elkaar opvolgende auteurs het gebruiken. De tijd is echter niet alleen bepalend voor de wijze van beschrijven: de auteurs worden hier ook ingedeeld naar de gebieden die hun belangstelling hebben.

Hoewel dit beter achteraf is op te merken, kan nu al gezegd worden, dat er een verschil moet bestaan tusschen de wijze waarop bijv. Homerus ons woord gebruikt en bijv. Theognis of Demosthenes.

Conclusies worden uitteraard aan het einde getrokken. In dit eerste gedeelte zal ik een ‚beschrijving' geven van de plaatsen, die voor de ontwikkeling van het woord van belang zijn, telkens wijzende op verandering, overeenkomst en verrijking. Ik begin bij Homerus en Hesiodus; daarna komen de oudere lyrici, die de samenleving of πόλις tot stof hadden, voorts de oudere vóór-socratische philosophen. Dan de groote lyrici, Simonides, Bacchylides, Pindarus, vervolgens de historici, tragici etc.

Het beschrijven geschiedt hier dus volgens de systematische methode, terwijl binnen de grenzen van ieder systeem de chronologische volgorde in acht wordt genomen.

HOMERUS.

Bij Homerus hebben wij als tegenstelling tot de ὕβρις reeds de εὐνομία gevonden; dit is echter een zeer onontwikkeld ‚gevoel' van rechtvaardigheid en gerechtigheid, die nergens nader worden aangeduid. Agamemnon beroept zich op de ἄτη, de door de goden gezonden oorzaak van ὕβρις, tegen Achilles. Noch de ὕβρις, noch de εὐνομία, νόος θεουδής (ζ 121), δίκη etc. worden door Homerus verder gerealiseerd dan dat de homerische mensch weet dat zij ‚zijn'.

Zoo laat zich de homerische ὕβρις slechts samenvatten als eene de εὐνομία der samenleving schendende gezindheid — die der vrijers; voorts eene de waardigheid van een held krenkende aanmatiging — die van Agamemnon.

Uit enkele synoniemen blijkt ook de kracht van het ὑπέρ-element, dat aanduidt het overschrijden van grenzen, in ons geval de grenzen der subjectiviteit; ὑπερήνωρ meer dan een man betaamt, ὑπέρβιος kan zoowel naar de zijde van ὑπέρ als naar die van βίη genomen worden, wat ook blijkt uit de opmerkingen der scholiasten: want zij verduidelijken soms het adverbium met βιαστικῶς, ἄγαν βιαίως (μ 379), het adjectief soms met ὑπερφυής, μεγαλοφυής, μεγαλόφρων.

Aanmatiging of euvele, kwalijke gezindheid zijn de namen van hen, die bij Homerus het verwijt van ὕβρις treft. Het slaat op de houding, waaruit de σχέτλια ἔργα voortkomen. Zakelijk is het woord bij dezen dichter nooit, en het citaat van ρ 487 bij Plato (Soph. 216B) ὕβριες (meervoud dus) zal meer het gevolg zijn van het feit dat Plato het daar eens zakelijk heeft gedacht [18]).

HESIODUS.

Hesiodus geeft een nadere beschrijving van ὕβρις in Erga 213 sqq. waar hij zijn broeder Perses waarschuwt niet te vervallen in deze gezindheid — wij hebben er reeds aan herinnerd hoe hij met opzet schijnt te zeggen dat de δίκη nog over de overmoed heen grijpt (vs. 217). Veel verder gaat echter deze dichter niet in zijn beschrijving; ook bij hem is de ἄτη de oorzaak.

Elders (Erga 134) toont hij aan dat een gansche samen-

---

[18]) In de Hom. Hymn. op Apollo, 541 (ed. Allen, Oxford) staat: ὕβρις θ', ἣ θέμις ἐστι καταθνητῶν ἀνθρώπων, bij Nägelsbach geciteerd ὕβρις ἣ θέμις κτλ. (Nägelsbach Nachhomer. Theol. 1857, pag. 322) en verklaart met: dass das Sündigen zu seiner (des Menschen) Natur ... gehört.

Meestal zijn θέμις en ὕβρις aan elkander tegengesteld (cf. Hirzel, Themis, Dike u. Verwandtes, p. 166). In de hier bedoelde passage zijn moeilijkheden: Ebeling acht haar corrupt en de Engelsche uitgever neemt een lacune aan vóór vers 540.

leving aan ὕβρις onder kan gaan, zooals het tweede geslacht, door Zeus geschapen en om zijn euvelmoed te gronde gericht: ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο/ἀλλήλων ἀπέχειν en zij vereerden de goden niet.

Tenslotte kent hij de uit een overmoedige gezindheid ontspringende daden van geweld, die in den oorlog worden bedreven (Erga 145) οἷσιν Ἄρηος/ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες.

Hesiodus blijkt zich dus op het zelfde niveau te bewegen als Homerus, met dit onderscheid, dat hij uitbreidt en het vergrijp tot onderwerp eener uiteenzetting maakt. Zijn nadenken of reflecteeren blijft bij het beschrijven en zoo noemt hij de ὕβρις van de samenleving en die tegenover de menschen afzonderlijk; de eerste wordt gestraft met de algeheele vernietiging door de goden[19]), de laatste door de δίκη.

OVERGANG.

De overgang van dit beschrijvende niveau tot het reflecteerende is een algemeene, in de geheele Grieksche cultuur verschijnende: het is de aanvang van de philosophie, een meer ontwikkelde (en dus niet meer onmiddellijke) wijze van bewustzijn.

De uiterlijke aanleiding is de ondergang van de samenlevingen, in de eerste plaats van die der Ioniërs op de kust van Klein-Azië, die de dichters en denkers tot reflectie bracht. Deze samenlevingen berustten op de *onmiddellijke* gewisheid van de εὐνομία, „burgerdeugd", of hoe men het noemen wil. Waar die εὐνομία verslapte en verdween, daar werd door de denkers gebroken met haar onmiddellijk voorhanden zijn en begonnen zij zich ervan bewust te worden in een vorm van weten.

CALLINUS.

Hoewel in de overgebleven fragmenten van Callinus het woord ὕβρις niet wordt aangetroffen, schijnt hij toch zijn

---

19) Dezelfde vorm van ὕβρις van de samenleving kan ook de vorm zijn van die van een enkeling. Zeus straft den ὑβριστὴς Μενοίτιος vanwege zijn ἀτασθαλίης τε καὶ ἠνορέης ὑπερόπλου (Theogonie, vs. 514 sqq.).

Ephesiërs de houding van de Magnesiërs voorgehouden te hebben, wijzende op hun overmoed en al te groote nalatigheid [20]).

ARCHILOCHUS.

Het is niet uit te maken of Archilochus fr. 35: κύψαντες ὕβριν ἀθρόην ἀπέφλοσαν een politieke strekking heeft; vele zijner tetrametra hebben die wel; cf. fr. 20 κλαίω τὰ Θασίων, οὐ τὰ Μαγνήτων κακά. Voorts staat bij hem in fr. 88 λεωργὰ καὶ θεμιστά, met ὕβρις καὶ δίκη op één lijn.

MIMNERMUS.

Het is lastig uit te maken, in welken zin Mimnermus ons woord gebruikt, als hij schrijft fr. 9 ἐς δ' ἐρατὴν Κολοφῶνα βίην ὑπέροπλον ἔχοντες/ἑζόμεθ' ἀργαλέης ὕβριος ἡγεμόνες. Als hij in fr. 11 over ὑβριστὴς Πελίης spreekt, dan is dat een welbekend epitheton o.a. gebruikt door Hesiodus Theog. 996.

SOLON.

Karig als voor ὕβρις de bronnen bij de oudste lyrici waren, zoo begint bij Solon een meer praegnante beteekenis van dit woord te verschijnen. Solon's belangrijkste poëzie is geïnspireerd door en betrekt zich op de samenleving, zooals wij bij de meeste oudere lyrici zagen.

In fragm. 4 zegt hij dat niet Pallas Athene, die haar hand wakend over de stad houdt, maar de burgers zelf de ondergang over hun stad zullen brengen; zij vertrouwen op hun rijkdom en de leiders van het volk zijn onrechtvaardig; hun is het beschoren (vs. 9) ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν, want zij weten de overvloed niet te beteugelen. De overvloed, zegt Solon elders (fr. 8), verwekt de euvelmoed, wanneer men te veel geluk heeft gehad. Maar de εὐνομία (fr. 4, vs. 33 sqq.) bindt de rechtvaardigen in, werkt beschavend, maakt een einde aan de zelfgenoegzaamheid, die het gevolg is van

---

[20]) Zie Bergk, Callinus fr. 3, noot. Er is verschil van meening, of Callinus de Magnesiërs in hun voorspoed of in hun val gekend en beschreven heeft.

de overdaad en stelt de ὕβρις in het donker (vs. 35). Zoo worden alle elementen van ontbinding door de εὐνομία beperkt; deze staan hier naast elkaar, maar ze zijn wezenlijk van elkaar afhankelijk. κόρος, ὕβρις, ἄτη en ὑπερήφανα ἔργα zijn welbekende verbindingen.

De rijkdom, zegt onze dichter in zijn ὑποθῆκαι ἐς ἑαυτόν, die men tracht op euvele wijze te vergaren ὑφ' ὕβριος (fr. 13, vs. 11), en niet op een rechtvaardige manier, volgt niet gewillig; weldra zal de ἄτη zich daarbij mengen. Lang houden voor de menschen de ὕβριος ἔργα (vs. 16) niet stand.

Zoo zien we bij S o l o n een bepaling en een doordenking van de ὕβρις en de ὕβριος ἔργα. Het is een kracht die samenlevingen ontbindt en die slechts bedwongen worden kan door de wettelijkheid. Bij hem schijnt het accent niet te vallen op het vergrijp *tegen* de wetten, maar meer op het feit dat ὕβρις uiting is van wetteloosheid. Dat dit de wetgever zelf zegt is niet vreemd. Waar echter ook het vergrijp binnen de wettelijk geregelde samenleving ter sprake komt, staat het tegenover de κόσμος, hetgeen een onmiddellijk gevoel van ‚behooren' is.

In de geschiedenis van Athene zien we na Solon de volksregeering vervangen door de tyrannie der Pisistratiden; het sophocleische woord ὕβρις φυτεύει τύραννον kon daar dus gelden. Maar ook zien we hoe die tyrannie verdreven werd en plaats maakte voor een op εὐνομία en σωφροσύνη berustende democratie.

Een groote tegenstelling met Athene vormt Megara, waar de dichter, die geen wetgever was, slechts de ondergang door ὕβρις kon betreuren.

THEOGNIS.

De tegenstelling met de Atheensche wetgever blijkt al dadelijk wanneer T h e o g n i s de vrees uitspreekt dat de stad μὴ τέκῃ ἄνδρα/εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης (vs. 39/40), terwijl S o l o n met gerechtvaardigde zelfverzekerdheid zegt dat de εὐνομία behalve ὕβρις in het duister te zetten — ook εὐθύνει δὲ δίκας σκολιὰς ὑπερήφανά τ' ἔργα/πραΰνει (fr. 4, vs. 37/38).

Zeer duidelijk beschrijft hij het ὑβρίζειν van de κακοί

vs. 45 sqq.), zij richten het volk te gronde, zij leggen het recht in handen der onrechtvaardigen uit winstbejag en heerschzucht.

Het is de ὕβρις, zegt onze dichter, die onze stad, evenals vroeger de Centauren, zal vernietigen (vs. 542); het is de ὕβρις, waaraan ook de Magnesiërs (vs. 603 sqq.) te gronde zijn gegaan.

Voortgaande zegt hij dat ὕβρις het eerste (het voornaamste) kwaad is, dat de goden den menschen bezorgen (vs. 151) en dat zij voortkomt uit een verzadiging, wanneer een kwalijk man te veel geluk heeft en zijn geest onbeheerscht is (vs. 153 sqq.) [21]).

De stijl is verdwenen (vs. 291) en schaamteloos zet de overwinnende ὕβρις het recht alom naar eigen hand; laffe streken, kwalijke taal en aanmatiging (vs. 307) staan op één lijn. De geest der menschen is òf de σωφροσύνη òf de ὕβρις toegedaan. De dichter vraagt zich af, hoe iemand de goden nog kan vereeren (vs. 747 sqq.) als hij ziet hoe een onrechtvaardig en snood mensch, zonder zich te bekommeren om eenige wrok van mensch of god breed gaat uit overvloed van rijkdom (ὑβρίζει πλούτῳ κεκορημένος, vs. 751), terwijl de rechtvaardigen tobben en sloven.

Zooals volgens S o l o n, zijn het ook volgens T h e o g n i s niet de goden, maar de menschen die de stad te gronde richten, ἀνδρῶν τε βίη καὶ κέρδεα δειλὰ καὶ ὕβρις (vs. 835). Tenslotte stelt hij de γνώμη (vs. 1171 sqq.) tegenover ὕβρις en κόρος.

Wij hebben nu nagenoeg alle ὕβρις-plaatsen bij T h e o g n i s onder oogen gehad. Het blijkt welk gewicht hij hecht aan het vergrijp; ὕβρις is bij hem allesbehalve gewone pasmunt voor een overmoedige houding, maar integendeel dé ramp waaraan zijn Megarensische samenleving lijdt. Op een oogenblik verzucht hij (vs. 731 sqq.), dat nu eens de aanmatigende booswicht zelf mocht boeten voor zijn wandaden en niet anderen, zijn nakomelingen, de ὑπερβασίη van hun vaders

---

[21]) cf. Bergk bij Theogn. vs. 153 (LG[4] II 133). — Voor κόρος vergelijke men nog Theogn. vs. 693—694.

moesten bezuren. Maar nu is het in de samenleving [22]) eenmaal zoo gesteld, dat de booswicht ontvlucht en een ander de rampen oogst.

Hiermede hebben we de rij van dichters der samenleving besloten; we hebben gezien dat sommigen slechts treurden om de ondergang van αἰδώς en σωφροσύνη, anderen ook de oorzaken van dezen trachten op te sporen en die vaak in ὕβρις en ὑβρίζειν hebben gevonden.

Bij Homerus en Hesiodus zagen wij de onbepaalde, vage voorstelling van het vergrijp betrokken op een vage voorstelling van samenleving en rechtvaardigheid. De dichters der ondergaande samenleving beperken het begrip eenerzijds en verdiepen het anderzijds; zij betrekken het op de ondergang van hun πόλις en de burgers en, in verschillende verhouding tot ἄτη en κόρος, achter zij het de oorzaak van de ellende.

Behalve [23]) aan de dichters uit deze periode moeten wij ook aandacht schenken aan eenige philosophen bij wie het woord voorkomt. Hoewel hun eigenlijke belangrijkheid ligt in het feit dat zij de philosophie ontwikkeld hebben tot die phase van bewustzijn die Socrates heet, is het bij hen toch vaak de samenleving die hen tot nadenken bracht en waarover zij dachten.

---

[22]) Dat dit gedeelte is gedacht in de sfeer der samenleving bewijzen volgens mij de woorden παῖδες δὲ κτλ..... ἐξ ἀρχῆς τὰ δίκαια μετ' ἀστοῖσιν φιλέοντες (vs. 737 en 740).

[23]) Als rechtvaardiging van de hier gebruikte methode moge nog het volgende worden aangevoerd: Nägelsbach in zijn meer genoemde boeken splitst alleen Homerisch en na-Homerisch. Het bewustzijn echter van het zedelijke en de zedelijkheid is niet anders dan het bewustzijn van de waarheid en het redelijke. We begrijpen de onmogelijkheid de natuurphilosophie van bijv. Thales met die van Plato of Aristoteles te vereenzelvigen. Evenzoo mogen we niet de door het denken verkregen resultaten van de moraal van Theognis met die van Euripides onderscheidloos naast elkaar zetten. Het gaat er hier om door het vinden van tegenstellingen de ontwikkelingsgang op te sporen.

CHILON.

Onder de spreuken der zeven wijzen vinden we op Chilon's naam staan: ἀδικούμενος διαλλάσσου, ὑβριζόμενος τιμωροῦ met een duidelijk verschil tusschen ἀδικεῖσθαι en ὑβρίζεσθαι.

CLEOBOULUS.

Cleoboulus gebruikt het woord ὕβρις niet, maar toch wil ik hier vast wijzen op een uitspraak, waar hij misschien ὑβρίζειν had kunnen gebruiken en die wij later nog zullen behandelen (laatste hoofdstuk) εὐποροῦντα μὴ ὑπερήφανον εἶναι, ἀποροῦντα μὴ ταπεινοῦσθαι.

HERACLITUS.

Over Heraclitus op deze plaats spreken zou te ver afvoeren van het hier te behandelen onderwerp. Volstaan kunnen we met de vermelding van fr. 43 D: ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν. Een zeer felle en praegnante opmerking alzoo.

DEMOCRITUS.

Minder belangrijk is van Democritus de uitspraak (fr. 111 D): ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὕβρις εἴη ἂν ἀνδρὶ ἐσχάτη, waaruit een zwakke en daarom met de uit de voorafgaande auteurs gevonden plaatsen verschillende beteekenis blijkt.

OVERGANG.

Voortgaande met het historische onderzoek komen wij thans aan een categorie dichters, die niet direct uitgaan van de ondergang hunner samenleving of de slechte verhoudingen in hun steden, maar die meer ‚zangers' zijn, voor wier gezang een overwinning, een feest, een godsdienstplechtigheid de uiterlijke aanleiding is. Zij schrijven liederen van algemeen menschelijke strekking. Hun stijl is niet polemisch of aanvurend (Tyrtaeus, Solon) maar bespiegelend en vooral beschrijvend — zij zijn door de onrust van hun voorgangers

heen gegaan en hebben zich met het positieve hunner poëzie verrijkt.

De hier te behandelen dichters zijn Simonides, Bacchylides en Pindarus.

SIMONIDES V. CEOS.

Over Simonides kan men kort zijn; in fr. 23 (β) dat deel schijnt uit te maken van een hymne aan Poseidon[24]), zegt hij, dat het zeevlak wordt opgezwiept tot een δαιμονίαν ὕβριν. In fr. 132 zegt de dichter (vs. 3) δεσμῷ ἐν ἀχνυόεντι σιδηρέῳ ἔσβεσαν ὕβριν. Hieraan is behalve wat Bergk er aan geschiedkundigs reeds bij aanteekent, voor ons ook nog de uitdrukking ὕβριν σβεννύναι belangrijk als wij ons herinneren dat ook Heraclitus die uitdrukking gebruikt (fr. 43 D, geciteerd pag. 19).

BACCHYLIDES.

Iets rijker geschakeerd is Bacchylides wat ons woord betreft. In een dithyrambe (Blass-Snell XV vs. 50—63) heeft Menelaos het woord; deze spreekt tot de Trojanen over Zeus en zegt, dat niet hij de oorzaak is van groote ellende, maar dat het in het midden ligt κιχεῖν πᾶσιν ἀνθρώποις Δίκαν ἰθεῖαν, ἁγνᾶς Εὐνομίας ἀκόλουθον καὶ πινυτᾶς Θέμιτος en vervolgt dan, sprekende over de ὕβρις (vs. 57 sqq.): ἁ δ' αἰόλοις κέρδεσσι καὶ ἀφροσύναις ἐξαισίοις θάλλουσ' ἀθαμβὴς Ὕβρις, ἃ πλοῦτον δύναμίν τε θοῶς ἀλλότριον ὤπασεν, αὖτις δ' ἐς βαθὺν πέμπει φθόρον, κεῖνα καὶ ὑπερφιάλους Γᾶς παῖδας ὤλεσσεν Γίγαντας.

Hieruit ziet men, hoe Bacchylides niet blijft staan bij de beteekenis van ὕβρις, als die van de burgers tegen de geest der samenleving, maar deze verder bepaalt, door te zeggen, dat zij bloeit uit listig verkregen winsten en door ongeoorloofde daden van onbezonnenheid, dat zij de rijkdommen onbestendig maakt en dat zij ook de overmoedige Giganten heeft vernietigd.

Wat de strekking is geweest van ὕβριος ὑψινόου (XIII,

---

24) cf. Bergk, Simonides fr. 21, noot.

vs. 44) kan door het ontbreken van het voorafgaande moeilijk worden uitgemaakt — het object van παύσει, waarvan ὕβριος ὑψινόου afhankelijk schijnt te zijn, is verloren. Maar het is mogelijk, dat ons woord hier is gebruikt in den zin, dien wij reeds meer zijn tegengekomen (o.a. bij Homerus) in tegenstelling tot de Εὐνομία, welke ook in dit gedicht genoemd wordt (vs. 186) samen met Εὔκλεια. Ook Pindarus (Ol. XIII, 6 sqq.) gebruikt, zooals wij zullen zien, ὕβρις en εὐνομία in dit verband.

In een gedicht handelend over Theseus (XVII) vermaant de held Minos zijn liefde voor Eriboia in te binden met deze woorden: Διὸς υἱὲ φερτάτου, ὅσιον οὐκέτι τεᾶν ἔσω κυβερνᾶις φρενῶν θυμόν κτλ. (vs. 20 sqq.) en voortgaande: τῶ σε, πολέμαρχε Κνωσίων, κέλομαι πολύστονον ἐρύκεν ὕβριν (vs. 39 sqq.). Hier zien we dus ὕβρις gebruikt in een nieuwen zin, om aan te duiden de ongerechte begeerte naar een meisje.

PINDARUS.

In de verschillende liederen van Pindarus vinden wij de woorden ὕβρις en ὑβρίζειν nu eens niet, dan weer wel opvallend gebruikt; het is echter zaak — ook wegens de autoriteit van dezen dichter — alle plaatsen te behandelen.

Als hij zegt (Ol. XIII 10) ἀλέξειν ὕβριν, κόρου ματέρα θρασύμυθον, dan knoopt hij, wat tenminste de combinatie ὕβρις en κόρος betreft, dadelijk aan uitdrukkingen van Solon en Theognis aan. Farnell, in zijn uitgave van Pindarus (uitgave Macmillan, Londen 1930 etc.) wijst in deel II, pag. 90 buitendien nog op de belangrijkere overeenkomst met het Bakisorakel (Herod. VIII, 77): δῖα Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὕβριος υἱόν mede ter aanduiding van de dateering van deze ode. Voor ons is verder ook nog opmerkelijk het eerste gedeelte van den aanhef, waar gezegd wordt dat in Korinthe, dat de euvelmoed wenscht verre te houden, de Εὐνομία en de Δίκη wonen en de Εἰρήνα en de gouden kinderen van Θέμις[25]).

---

[25]) Farnell schrijft Ὕβρις hier met hoofdletter en denkt waarschijnlijk aan een opmerking van Clem. Protr. II, 26 (= Diels F.V. Epimenides), die zegt dat de oudere Epime-

Hier heeft ons woord dus de strekking van vergrijp tegen den geest der samenleving, zooals wij het meer gezien hebben.

In de meeste andere oden is het de ὕβρις van de persoon, in de eerste plaats van één tegenover een ander. Pyth. IV 112: ὑπερφιάλου ἁγεμόνος δείσαντες ὕβριν, woorden die Jason spreekt tot Pelias, dien wij reeds meer als ὑβριστής genoemd hebben gezien. Van de euvele begeerte van Ixion wordt gezegd Pyth. II, 28: ἀλλά νιν ὕβρις εἰς ἀυάταν ὑπεράφανον ὦρσεν, een soortgelijke betiteling als ook voor het euvele verlangen van Minos door Bacchylides (XVII 39) wordt gebruikt.

Doorgaans is het bij Pindarus de overmoedigheid, het de grenzen der betamelijkheid en bescheidenheid te buiten gaan, o.a. zeer duidelijk in Pyth. XI, 55: εἴ τις ἄκρον ἑλὼν ἡσυχᾷ τε νεμόμενος αἰνὰν ὕβριν ἀπέφυγεν, een algemeene zedelijkheidsregel die in andere woorden voorkomt Pyth. IV, 284: ὀρφανίζει μὲν κακᾶς γλῶσσαν φαεννὰν ὀπός, ἔμαθε δ' ὑβρίζοντα μισεῖν. Dit wordt gezegd van Damophilus die te midden van kinderen als een jong man is en in de raadsvergadering de wijsheid heeft der alleroudsten. Aan deze uitdrukking herinnert Is. IV, 9: κελαδεννᾶς τ' ὀρφανοὶ ὕβριος in den zelfden zin te verstaan. Ook Ol. VII besluit met deze algemeen Pindarische moraal vs. 90 ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδὸν εὐθυπορεῖ κτλ.

In den aanhef van Pyth. VIII wordt gesproken over de φιλόφρων Ἡσυχία, de dochter van Δίκη, die, als iemand zijn hart vult met grimmige boosheid, de ruwe daden van zoo iemand betoomt: τιθεῖς ὕβριν ἐν ἄντλῳ (vs. 12), hetgeen slaat op Porphyrion, den koning der Giganten. Nu worden de Giganten vaak met woorden als ὕβρις of die samengesteld met ὑπέρ van een qualificatie voorzien (cf. Bacchylides, Hesiodus e.a.).

Voorts komt volgens Pyth. I, 72 de hooghartigheid (of ‚Armada'-trots) van de Etruscers en Puniërs, die hun hege-

---

nides altaren voor den Overmoed en de Schaamteloosheid te Athene had opgericht. Afgezien van de vraag of we deze opmerking wel letterlijk moeten nemen, is het onwaarschijnlijk dat P. hier zoowel bij Εὐνομία etc. als bij Ὕβρις aan een bepaalden cultus denkt, zooals Farnell schijnt te willen bewijzen (deel II, p. 90).

monie ter zee tegen de Siciliërs trachten te handhaven, tot een slecht einde: ναυσίστονον ὕβριν ἰδὼν τὰν πρὸ Κύμας moge Puniër en Etruscer elk thuis zijn trots beweenen.

Op twee plaatsen komt ὕβρις voor gezegd van dieren: Nem. I, 50, waar sprake is van de slangen bij Hercules' wieg, waar het dus wellicht ‚kracht' [of ‚schade'] beteekent en Pyth. X, 36, als Apollo bij de Hyperboreërs lacht om de ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων [26]).

Aan het slot van de beschrijving van de ὕβρις plaatsen bij Pindarus lijkt het mij goed om over de geheele categorie dichters en hem in het bijzonder tot eenige algemeene conclusie te komen.

Daartoe zou men kunnen ingaan op enkele opmerkingen van Farnell. Deze uitgever vergelijkt op enkele plaatsen Pindarus met Shakespeare en op pag. 114 van zijn vertaling (deel I) zegt hij bepaaldelijk: ‚we have learned how great was his power in sententious and moralising verse, and in this as in other ways, he reminds us of Shakespeare.' Farnell laat het echter hierbij en maakt geen ernst met zijn ontdekking. Bij wijze van excurs moet mij evenwel het volgende van het hart — over Pindarus wordt veel dierbaars geschreven, vooral door Farnell; maar waaruit bestaat dan die zedelijke kracht? Verder moet men voor opmerkingen van zedelijke kracht bepaaldelijk niet bij Shakespeare wezen, wat Farnell wèl schijnt te meenen en wat het woord, dat voorwerp van ons onderzoek uitmaakt, bij Pindarus betreft (en mede Simonides en Bacchylides) steekt dit niet af bij vroeger behandelde schrijvers, ja zelfs Solon, Theognis e.d. gebruiken het veel frappanter. In moreele of zedelijke kracht staan die na hem komen veel en veel hooger; bijv. Sophocles' werk is, zooals we zullen zien, de spanning van elkaar wederstrevende beginselen der zedelijkheid.

---

[26]) De scholiasten verklaren op deze plaatsen juist het woord ὕβρις; bij Pyth. X: ὕβριν δὲ αὐτὴν καλεῖ παρὰ τὰ σκιρτήματα, ἃ ἐν τῇ σφαγῇ ποιοῦνται οἱ ὄνοι. Bij Nem. I, 76 τὴν βλάβην τῶν δρακόντων. Het eigenaardige, uit den toon vallende van deze zakelijke beteekenis van ὕβρις is dus den scholiast ook opgevallen.

De vergelijking Pindarus—Shakespeare lijkt mij echter te goed om daar niet eens ernst mede te maken. Wat zijn namelijk de punten van overeenkomst? Beiden zijn voortgebracht door landen zeer rijk aan sagen en mythen; beiden leven in een tijd die zich los maakte van vreemde tyrannie en het licht eener zelfstandige cultuur en nationaliteit liet schijnen. Beiden stonden echter aan het begin dier periode, die gekenmerkt was door het feit, dat zij nog niet in zich zelf gekeerd was, dat er nog geen verschil was tusschen den subjectieven geest der menschen en den objectieven geest van samenleving en godsdienst. In het Griekenland van Pindarus' dagen was men nog niet gekomen tot dien vorm van individualiteit, die de deugd — die basis van rechtvaardige democratie — tot inhoud van het bewustzijn had gemaakt, tot een vorm van *weten* dus. Ook in het West-Europa uit het begin der gouden eeuw had het protestantisme nog niet den inhoud van het geloof los gemaakt van het gelooven en dus tot voorwerp voor verstandelijke doordenking — ‚nil scire tutissima fides', was de lijfspreuk van den grootsten staatsman van die dagen.

Zoowel de zedelijkheidsopmerkingen van Pindarus als die van Shakespeare zijn van zeer algemeenen aard, zonder daarom banaal te zijn, maar zij missen de bevestiging, die hoogere rust, die door den toetsteen der ontkenning eerst waar wordt. Die ontkenning van Pindarus' ‚geloof', d.w.z. zijn onmiddellijk vinden van de zedelijkheid komt tot stand in de democratie — bepaaldelijk de democratie van Athene —, door die ontkenning heengegaan vindt het zijn hoogere rechtvaardiging in de tragedies van Sophocles.

Nu valt ons op hoe de vloeiende, uiterst dichterlijke woordenstroom van Pindarus vreemd afsteekt bij de weinig in dichterlijke verbeelding vervallende en bijna prozaisch voortschrijdende dichtregels van Sophocles[27]).

Men kan deze vergelijkingen nog veel verder uitbreiden om tot begrip van het niveau te komen, waarop Pindarus dicht. Hier echter zou dat te ver voeren en moge herhaald

---

[27]) cf. Aristoteles, Rhet. p. 1404a, 29 sqq.

worden dat de opmerkingen over ὕβρις bij onzen dichter en zijn voorgangers veel vager zijn, dan die van Solon en anderen, vager ook dan die van Sophocles. Hij keert terug tot het Homerische, meer nog Hesiodeische [28]), wat zijn ‚vaagheid' over ons woord betreft, terwijl hij toch anderszijds de verhevener opvatting voorbereidt, welke door de tragedie nader bepaald wordt. Hoe groot is echter het verschil van stijl en dictie wanneer men het schoolmeesterachtige:

ὁδὸς δ' ἑτέρηφι παρελθεῖν
κρείσσων ἐς τὰ δίκαια δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει (Erga, 216 sqq.) en het zoetvloeiende en lyrische:

ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδὸν
εὐθυπορεῖ, — σάφα δαεὶς ἅ τέ οἱ πατέρων ὀρθαὶ φρένες ἐς ἀγαθῶν ἔχραον (Ol. VII, 90) met elkaar vergelijkt [29]).

OVERGANG.

De ontwikkeling der Grieksche cultuur is in de Vde eeuw in de eerste plaats de ontwikkeling der Attische cultuur. Dit moet begrepen worden, als wij de tijdgenooten der groote Attische schrijvers bestudeeren, die niet uit dat land zelf voortkwamen en evenmin in dien tongval schreven. Hoewel de chronologie het aannemelijk zou maken, dat de gedachten-

---

[28]) Farnell I, pag. 379 neemt het Aristoteles eigenlijk kwalijk, dat hij Pindarus slechts twee maal citeert en dan nog wel zonder vermelding van naam! De Engelsche geleerde weet daar wel de reden van: „we may suspect a certain dullness of sense in the great scientist" etc. (pag. 380). Dit gaat echter voor Aristoteles' citaten uit bijv. Sophocles' Antigone niet op. Groote philosophen zooals o.a. Hegel citeerden ter illustratie van hun ethische beschouwingen waarlijk geen Hamlet-tirades, maar wel de wijsheid uit Faust. Aristoteles' weerzin tegen de ethiek van bijv. Simonides blijkt uit Metaph. p. 982, b 30 sqq., waar hij o.a. opmerkt: ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί.

[29]) In het boek van Wilamowitz wordt slechts terloops over Pindarus' stijl gesproken, wel over zijn tongval (dialect), niet over zijn taal. Gilbert Murray in zijn boek over Aeschylus (Oxford, 1940) pag. 56—71 heeft het zeer bepaaldelijk over ‚the diction' van dien dichter — dit zou voor Pindarus in hoogere mate van belang kunnen zijn.

wereld van Sophocles en Herodotus dezelfde konden zijn, blijkt hier toch de nationaliteit het overwegende element, dat de inhoud van hun werken bepaalt. In de vorige paragrafen hebben we weliswaar de oudere attische bronnen bestudeerd, maar daarbij tevens opgemerkt, dat de grond voor het verschijnen van dergelijke poëzie, niet slechts in Attica, maar ook elders aanwezig was. De algemeen-grieksche geestesgesteldheid hebben wij bij de groote lyrici Simonides en Pindarus ontmoet en de zelfde zullen wij ook bij Herodotus aantreffen [30]).

HERODOTUS.

Het is niet dadelijk te bewijzen of Herodotus eigenlijk vooruitloopt op de Attische schrijvers, dan wel meer aanknoopt bij zijn voorgangers en oudere tijdgenooten. Wat zijn politieke opinies betreft is het opvallend dat hij, die in de gelegenheid geweest is zoowel de afkomst en den bloei, als de verwording van het Atheensch imperium te aanschouwen, over de oorzaken, die ten slotte zijn ondergang ten gevolge hebben gehad, niet of op zeer simplistische wijze redeneert, terwijl zijn tijdgenooten — de Attische — dit met zooveel woorden doen. Ook heeft hij zijn laatste levensdagen niet gesleten in het moderne Athene, maar in het oude Zuid-Italië, waar reeds lang een verzamelplaats was van Oostersch georiënteerde denkers en verlichte despoten.

Het is op grond van deze overwegingen dat ik, wat ons

---

[30]) Er wordt naar aanleiding van Herodotus wel eens gesproken over pan-hellenisme. In zijn boek: Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes (Leipz. Teubner, 1937) schrijft Max Pohlenz over het ‚Panhellenische Empfinden' van dezen schrijver: ‚Aber nicht das Streben, Athens Ruhm zu künden, hat das Werk geschaffen. Geboren ist es aus dem nationalen Erleben, aus dem stolzen und dankbaren Gefühl, dass die kleine und nicht einmal geeinte hellenische Nation es vermocht hatte, den Ansturm der ganzen asiatischen Welt abzuwehren'. Dit panhellenisme mag echter niet verward worden met het panhellenisme uit later tijden, toen de Grieksche πόλεις hun hoogsten bloei reeds lang achter zich hadden.

onderzoek aangaat, Herodotus plaats vóór de Attische tragici.

Het resultaat van het ὕβρις onderzoek bij Herodotus is teleurstellend, indien men verwachtte dat hij wellicht naar aanleiding van de geschiedenis van Croesus of Xerxes het woord zou gebruiken — dat is evenwel niet het geval. Hoewel ὕβρις, ὑβρίζειν en samenstellingen daarvan veelvuldig bij hem voorkomen, kan toch alleen maar gezegd worden, dat hij het in een zeer zwakke beteekenis gebruikt, vaak in de sfeer der samenleving: men denke b.v. aan de ὕβρις van Oroites III, 126 en 127 en aan de ὑβρίζοντες, die door Deioces in overeenstemming met hunne misdrijven strafrechtelijk worden vervolgd (I, 100). Als inwendig object van ὑβρίζειν wordt op deze plaats ἀδίκημα gebruikt evenals VI, 87: ἀδικημάτων δοῦναι δίκας τῶν ἐς Ἀθηναίους ὕβρισαν.

De trotsche, eigenzinnige Gelon noemt VII, 160 het antwoord van den Spartaan, hetwelk de afwijzing inhoudt van zijn eisch, dat hij zelf aanvoerder der Grieken tegen de Perzen moet zijn, ὕβρισμα, hoewel het met gerechtvaardigde zelfverzekerdheid wordt gegeven; elders vermeldt onze schrijver de schanddaad van de ἑκτομή der Cercyreïsche knapen óók als ὕβρισμα (III, 48).

De uitdrukking ὑπὸ ὕβριος καὶ ὀλιγωρίης (I, 106; VI, 137) heeft geen praegnanten zin en schijnt aan het gewone spraakgebruik ontleend.

Als de kleine Cyrus een van zijn speelmakkers een pak slaag gegeven heeft, beklaagt de vader van het slachtoffer zich bij Astyages met de woorden (I, 114): Ὦ βασιλεῦ, ὑπὸ τοῦ σοῦ δούλου, βουκόλου δὲ παιδὸς ὧδε περιυβρίσμεθα — een zin waarin de beteekenis van ὑβρίζεσθαι verzwakt is tot niet meer dan: onbeschoft behandeld worden.

Er zijn nog ettelijke plaatsen [31]), die ik echter niet zal opsommen, waar men soortgelijke beteekenissen tegenkomt en die derhalve niet leerzaam zijn. Over de praegnante ὕβρις is Herodotus' meening niet afwijkend van die van bijv. Solon en Theognis; cf. III, 80: ἐγγίνεται μὲν γὰρ οἱ

[31]) IV, 129: ὑβρίζοντες ὄνοι schijnt van dezelfde beteekenis te zijn als bijv. Pindarus, Pyth. X, 36: γελᾷ θ' ὁρῶν ὕβριν ὀρθίαν κνωδάλων.

ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ. Evenzoo zijn in III, 81 de woorden die Megabyzes spreekt eigenlijk geen nieuwigheid: ὁμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀσυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον· καίτοι τυράννου ὕβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δήμου ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν οὐδαμῶς ἀνασχετόν.

Men zou zich ook kunnen afvragen, waarom Herodotus zoovele malen, inplaats van het simplex ὑβρίζειν, de composita van dit werkwoord gebruikt: is het simplex niet krachtig genoeg meer en vaart de beteekenis van het compositum in het praefix? Is dat zoo, dan bewijst het wel, dat Herodotus ὕβρις niet meer opvatte in den oorspronkelijken, strengen zin.

Hierbij aansluitende zou men zich kunnen afvragen, waarom hij wel sprekende over den φθόνος τῶν θεῶν zich niet van den term ὕβρις bedient. Waarom spreekt hij niet over Xerxes' ὕβρις, terwijl Aeschylus bijv. dat wel doet en haar de oorzaak noemt van de rampen, die het rijk zoo diep in ellende stortten? Het is wellicht een gevolg van het feit, dat in het spraakgebruik van Herodotus ons woord zijn kracht verloren had en geworden was tot een gewonen term voor ‚onbeschoftheid', het ‚verwaarloozen van overeenkomsten' etc. Het woord schijnt in Herodotus' taalgebruik denzelfden weg gegaan te zijn als later bij de auteurs van het einde der Vde en begin der IVde eeuw, bij wie ὕβρις ook gedepotentieerd voorkomt, als term voor de platste onzedelijkheid.

OVERGANG.

Eenige bladzijden terug heb ik gezegd, dat de Attische cultuur in de Vde eeuw de Grieksche uit die tijd bevatte: na de Perzische oorlogen is Attica het brandpunt; dat wil echter niet zeggen dat de afgelegde weg (die door andere volken was bewandeld en voorbereid) zonder meer wordt voortgezet: veeleer is het een opnieuw beginnen, op andere wijze. De steden, die vóór Athene gebloeid hadden, zijn ondergegaan en hebben haar einde gevonden: het ware einde der Grieksche cultuur, maar dan te verstaan zoowel in den zin van *doel* als van *ondergang*, ligt in Attica; de andere steden waren vóór den hoogsten bloei van Griekenland vergaan, maar met

Athene komt ook Griekenland tot een einde [32]). Daarom is het zeer belangrijk in deze spheer na te gaan, hoe zich ὕβρις verhoudt tot dien ondergang; want indien wij ergens den volledigen zin ervan verwachten te vinden, is het hier.

De eerste schrijvers die voor ons onderzoek in aanmerking komen zijn de tragici. Daar het mij echter gebleken is, dat deze niet zoomaar kunnen gebruikt worden als bronnen, die óók wat over ὕβρις leeren, maar integendeel dat ὕβρις in vele tragedies het tragische moment uitmaakt, dient dus eerst gesproken te worden over wat ik noemen wil „de tragische ὕβρις". Wij zullen daarvoor eerst Aeschylus en Sophocles in het onderzoek betrekken en daarna zien, in hoeverre bij Euripides sprake is van dezen vorm van ὕβρις.

Zooals bekend is de held van de tragedie schuldig: hij maakt zich schuldig, overschrijdt de wetten en de normen en draagt de straf zijner overtredingen op heldhaftige wijze. Hij oefent zijn rechtvaardig recht uit tegen het rechtvaardig recht van anderen: uit dezen strijd tusschen recht en recht bestaat de tragedie. In de Grieksche tragedie wordt deze strijd gesteld, niet ontwikkeld tot het hoogere niveau, waarin de verhouding van beide soorten van ‚recht' wordt begrepen. Dit wordt eerst veel en veel later gedaan o.a. door Goethe in zijn tragedies — de grieksche evenwel stellen het conflict zoo zuiver als daarna niet meer is gebeurd.

AESCHYLUS.

Historisch te werk gaande komen wij het eerst bij Aeschylus, die naar ik meen in zijn Prometheus Vinctus deze ὕβρις het zuiverst stelt. Prometheus, de grenzen van zijn gezag overschrijdend, doet inbreuk op het recht van Zeus, den vertegenwoordiger van orde en κόσμος, aan wiens zijde in den strijd tusschen goden en titanen hij zich heeft gesteld. Uit liefde echter voor het geslacht der kortlevende stervelingen,

---

[32]) Het woord van Tyrtaeus (fr. 14 Bk.) πρὶν ἀρετῆς πελάσαι τέρμασιν ἢ θανάτου wordt in Athene gerealiseerd.

dat Zeus wil vernietigen, schenkt Prometheus zijn groote gaven. Hij is niet onschuldig en weet dat (vs. 266): ἑκών, ἑκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι. Het was inderdaad de ὕβρις, die Prometheus dreef tot het werk dat hij deed; dit wordt ook bevestigd door de woorden van Κράτος vs. 82: ἐνταῦθα νῦν ὕβριζε καὶ θεῶν γέρα συλῶν ἐφημέροισι προστίθει —; maar deze ὕβρις heeft voor òns niet die beteekenis, die er vroeger aan gehecht werd door de schrijvers vóór de tragici, en zij kan die ook bezwaarlijk hebben voor Aeschylus en zijn publiek. Deze ὕβρις beteekent niet meer overmoed of hoogmoed maar ‚hooge' moed [33]).

Alvorens hier echter op door te gaan en eenige conclusies te trekken, is het dienstig eerst enkele andere tragedies van Aeschylus te onderzoeken.

Een soortgelijke vorm van ὕβρις komt voor in de Orestie als die van Orestes, die zijn moeder gedood heeft om den moord op zijn vader te wreken. Het koor beschuldigt hem in de Eumeniden op hevige wijze, wanneer hij de rechtvaardiging van zijn daad zoekt te verkrijgen en zich wendt tot Athene. Het koor vertegenwoordigt de eenzijdige verwerping van zijn daad en weet, dat een rechtvaardiging de opheffing is van de geldende normen; daarom zegt het dan ook (vs. 490 sqq.): νῦν καταστροφαὶ νέων θεσμίων, εἰ κρατήσει δίκα καὶ βλάβα τοῦδε μητροκτόνου. Hoewel het koor Orestes' daad niet met zooveel woorden ὕβρις noemt, zinspeelt het er toch op in algemeene termen, wanneer het zegt (vs. 531 sqq.) ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω δυσσεβίας μὲν ὕβρις τέκος ὡς ἐτύμως.

Dat echter Orestes' daad hier eenzijdig wordt beoordeeld en dat zijn ὕβρις door ons ‚tragisch' genoemd zou kunnen worden, geeft de dichter te kennen met den geheelen gang van zijn tragedie. Want waar de held in onzekerheid verkeert over de rechtvaardiging van zijn moord en het koor hem beschuldigt, daar verschijnt de godheid, die het hoogere oordeel uitspreekt, hetwelk de dichter niet in den mond van één zijner handelende personen kon leggen.

---

33) Op dezen overgang van beteekenis maakte Prof. J. Hessing mij opmerkzaam.

Zoo wordt in de tragedie vaak het hoogere oordeel uitgesproken door een god en daarin ligt niets vreemds. De god in de tragedie spreekt het absolute oordeel uit, daarmede het drama afsluitende; zooals dit bij Aeschylus geschiedt is het een noodzakelijk element in den gang van de tragedie — bij lateren, bepaaldelijk bij Euripides verschijnt de ‚deus ex machina'. Het wezen van deze goddelijke verschijning is echter, dat de handelende tragische personen niet in staat zijn te oordeelen over het recht of onrecht hunner daden, omdat zij er de verpersoonlijking van zijn. De strijd tusschen de vertegenwoordigers van tegengestelde rechtsprincipes wordt in het Aeschyleische drama niet door de personen uitgemaakt, maar door een goddelijken rechter beslecht. Wie nu die functie bekleedt, is onverschillig: in de Perzen is het de schim van Darius, die het oordeel over zijn trotschen zoon uitspreekt; in den ‚ontboeiden' Prometheus is het Herakles, die een verzoening van den held met Zeus bewerkstelligt; in de Eumeniden treden Athene en Apollo op als goddelijke rechters.

Door het verschijnen van deze goden wordt de tragedie eerst recht tot haar einde gevoerd; maar de goden verschijnen nooit in het eerste deel eener trilogie, wèl soms in het tweede, vaak eerst in het derde deel. Het is alsof de dichter wil aangeven, dat het oordeel over zijn helden niet meer toekomt aan de menschen, noch aan hem zelf, maar uitgesproken wordt voor ‚God's great judgement seat'. Op een ander gebied echter, dat der geschiedenis, geldt dit zelfde principe: de als tragische personen mogelijk op te vatten feiten der historie bestrijden elkaar; doch noch de historie oordeelt, noch de tijdgenoot, maar deze doen àlles ondergaan. *Wij* echter zijn het, die oordeelen moeten, daar wij ons tot de geschiedenis verhouden als het hoogere, als dat, waartoe de geschiedenis zich ontwikkeld heeft — *wij* behooren de geschiedenis te zien als de god, die verschijnt in de tragedie.

Uit deze dingen zal het duidelijk zijn dat er sprake is van een ὕβρις die *niet* verwerpelijk, ja integendeel ‚hooge' moed heeft te beteekenen — voor òns; hoe voorts dit principe door Aeschylus o.a. aangegeven, nog evenwel niet uitgesproken wordt, en waarom wij, daar ὕβρις in de tragedie voor het

eerst in dezen vorm voorkomt (zooals later in de geschiedenis), deze dan ook ‚tragische' ὕβρις hebben genoemd.

Over de minder opvallende ὕβρις-plaatsen bij Aeschylus kan nog het volgende worden vermeld: de uit de Odyssea bekende ὕβρις-vorm komt voor in de Supplices (vss. 31, 80, 426, 487, 528, 817, 845) op plaatsen die wat dit betreft dan ook samenvallen — de ὕβρις aldaar heeft geen tragisch accent (überhaupt is in het eerste deel van de trilogie de tragische wending nog niet aanwezig). Overal geldt daar de ὕβρις van Aegyptus' zonen, óók in vs. 426, hoewel men daar het schenden van het smeekelingenrecht zeer bepaaldelijk ontmoet: γνῶθι δ' ὕβριν ἀνέρων καὶ φύλαξαι κότον als het schenden van het altaar. Doorloopend is de bekende μνηστήρων ὕβρις een voorbeeld van de Aeschyleische ὕβρις ἄρσενος στόλου (Suppl. vs. 487).

Ook in de Perzen vinden wij oordeelen over ὕβρις, die echter de jeugdige overmoed blijkt te zijn — een nieuwe vorm aldus — van den koning Xerxes. ‚Tragisch' is deze ὕβρις niet, rampzalig wèl. Getart door ijdele vrienden onderneemt Xerxes, uit vrees voor de beschuldiging van lafheid en uit zucht naar roem, een werk dat veel te zwaar is voor zijn schouders en de krachten van zijn rijk. Ξέρξης δ' ἐμὸς παῖς ὢν νέος φρονεῖ νέα κοὐ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς zegt (vs. 782/3) de uit het graf opgerezene Darius. Een Karel V zou zijn zoon Philips van een soortgelijke houding kunnen beschuldigen — de strekking en de kern van beider heerschersdroomen waren dezelfde. Xerxes' jeugdige overmoed is oorzaak dat zijn leger zich vergrijpt aan de Grieksche heiligdommen met ‚godvergeten zin', zooals Burgersdijk fraai vertaalt. In Pers. vs. 808 zullen ὕβρεως ἄποινα κἀθέων φρονημάτων de zeer zware rampen zijn voor Xerxes en zijn rijk [34]).

Tenslotte worde nog de ὕβρις vermeld, waarover Eteocles het heeft, wanneer hij den trots van Tydeus die op zijn schild te lezen staat — het beeld van den nacht met de maan en een menigte sterren — betrekt op den drager van het schild Sept.

---

[34]) Darius spreekt 819 sqq. de regels uit waarin o.a. staat: οὐχ ὑπέρφευ φρονεῖν — ὕβρις γὰρ κτλ., een wending, die ons doet denken aan de in hoofdst. I bepleite voorstellingsetymologie met ὑπερ-samenstellingen.

vs. 406 sqq.: καὐτὸς καθ' αὑτοῦ τήνδ' ὕβριν μαντεύσεται. Dezelfde soort van ὕβρις wordt door Eteocles verworpen, vs. 502 — de trots van Hippomedon.

SOPHOCLES.

In aansluiting op het naar aanleiding van Aeschylus vermelde zal ik nu ook eerst de ‚tragische' ὕβρις, zooals die bij Sophocles voorkomt, trachten te schilderen.

Was het in Aeschylus' Prometheus de ὕβρις van den held tegenover den in κόσμος regeerenden Zeus, zoo is het in de Antigone van Sophocles de ὕβρις van de heldin tegen den vertegenwoordiger van het wereldsche gezag en de objectieve orde, Kreon. Door dezen vorst wordt dan ook het vergrijp zeer duidelijk gekenmerkt, eerst in 't algemeen, tegenover de wachters: οὐχ ὑμὶν Ἅιδης μοῦνος ἀρκέσει, πρὶν ἂν ζῶντες κρεμαστοὶ τήνδε δηλώσηθ' ὕβριν (vs. 308/9), vervolgens in het bijzonder tegenover Antigone: αὕτη δ' ὑβρίζειν μὲν τότ' ἐξηπίστατο, νόμους ὑπερβαίνουσα τοὺς προκειμένους (vss. 480/1) [35]. Antigone is schuldig, bepaaldelijk aan ὕβρις tegenover de samenleving, waarvan Kreons wetten de neerslag zijn en toch is deze ὕβρις evenmin toegankelijk voor beoordeeling met ‚goed' of ‚slecht' als die van Prometheus, want hier heeft zich wederom recht tegenover recht gesteld: dat der samenleving tegenover dat der familie. Tragisch is dus het conflict tusschen de samenleving, die als algemeen welzijn de waarborg is van het welzijn der familie en van den enkeling, en aan de andere zijde de familie, die als natuurlijke eenheid of band toch weer de basis is van iedere samenleving. Het vergrijp van ὕβρις kan tegen beide worden bedreven, want al is er in de Antigone geen sprake van ὕβρις als daad tegen de ongeschreven wetten der familie, zoo komt een dergelijke benaming wel voor in de Ajax, waar vs. 1130 gesproken wordt over δαιμόνων νόμοι, welke het begraven der dooden gelasten, zooals er in de Antigone (vs. 454), zuiverder en meer bepaaldelijk op den familie-band betrokken, staat: ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα. In de Aias zegt dan ook Teukros

---

[35]) vgl. bij hoofdst. I: ὕβρις..... νόμους ὑπερβαίνειν.

verwijtend tot Menelaos die het lijk van Aias onbegraven wil laten liggen, vs. 1091: Μενέλαε, μὴ γνώμας ὑποστήσας σοφὰς εἶτ' αὐτὸς ἐν θανοῦσιν ὑβριστὴς γένῃ en wederom hierop zinspelend, vs. 1150: ἄνδρ' ὄπωπα..... ὃς ἐν κακοῖς ὕβριζε τοῖσι τῶν πέλας. Ook — het dan in zwakkeren vorm [36]) — wordt ὑβρίζειν gebezigd door Teukros, wanneer hij de edelmoedigheid van Odysseus prijst, die afsteekt tegen den wrok der Atriden vs. 1384: οὐδ' ἔτλης παρὼν θανόντι τῷδε ζῶν ἐφυβρίσαι μέγα.

Zoo zien wij dus dat ὕβρις deze tweevoudige strekking heeft en in de hierboven genoemde gevallen de gerechtvaardigde ὕβρις is, die de tragedie tragisch doet zijn. In de Aias komt deze dan voor als de ὕβρις van Aias die de koninklijke waardigheid van Menelaos schendt en inbreuk maakt op de veiligheid der verzamelde Grieken, hetgeen Menelaos in een lange rede, vs. 1052—1090 uiteenzet. Weliswaar is de ὕβρις van Aias er een die uit wrok en verblinding voortkomt, maar zij is die van den held, voor wien niet de gewone normen en wetten gelden, daar hij steeds tracht zich tot norm te verheffen, en daarmede de bestaande orde te verstoren. Odysseus spreekt zich vol deernis over den zoo zwaar getroffen man uit en Athene stijft hem in zijn overtuiging, vs. 127: τοιαῦτα τοίνυν εἰσορῶν ὑπέρκοπον μηδέν ποτ' εἴπῃς αὐτὸς ἐς θεοὺς ἔπος. Hoeveel verschilt deze van de door het koor genoemde ὕβρις van de vijanden die den zwaar gestraften held lasteren en beschimpen (vs. 196)).

De ὕβρις als tragisch moment is hiermede bij Sophocles afgehandeld, want in de tragedies waar wèl over ὕβρις sprake is, kan zij, naar ik meen, niet zoo worden opgevat. Het den weifelenden, onwetenden volksgeest vertegenwoordigende koor uit de Oedipus Rex geeft zijn meening over ὕβρις die den tyran voortbrengt (vs. 873 sqq.)), maar deze meening houdt niet onmiddellijk verband met de tragiek van het drama.

In de Electra worden in de eerste plaats Aegisthus' houding

---

[36]) Zwakkere vorm, nl. ἐφυβρίσαι, een compositum dus; vgl. hiervoor het op blz. 26 n.a.v. Herodotus over de composita van ὑβρίζειν beweerde.

en daden ὕβρις genoemd aan het slot eener lange opsomming door de heldin gegeven, vs. 271: ἴδω δὲ τούτων τὴν τελευταίαν ὕβριν. Nu is de persoon van Aegisthus in deze tragedie niet tragisch — veeleer schijnt hij het loon te krijgen dat hij verdient. Derhalve is het verwijt hier ook afkeurend en kan ook voor ons in dien zin gelden. Voorts gebruikt onze dichter het woord voor de ongepaste taal, den hoon van verwant tot verwant gericht, terwijl toch zulk een verhouding die ὕβρις geenszins rechtvaardigt (El. vs. 613). Bij de overige beteekenissen waarin Sophocles het verder gebruikt, kan nog vermeld worden het fragm. 786 (Pearson): Ὕβρις δέ τοι οὐπώποθ' ἥβης ἐς τὸ σῶφρον ἵκετο, ἀλλ' ἐν νέοις ἀνθεῖ τε καὶ πάλιν φθίνει, waar dus sprake is van den jeugdigen overmoed, dien wij branie zouden kunnen noemen. In de Trach. 887 vertaalt men in: ἐπεῖδες, ὦ ματαία, τάνδ' ὕβριν ons woord met ‚ramp'.

De ontwikkeling van het woord door Sophocles gebruikt zien wij dus gaan van zéér praegnant tot algemeen, een overgang dien wij elders ook tegen zijn gekomen. Was bij Aeschylus het woord slechts in den praegnanten zin aanwezig, zoo blijkt Sophocles het ook al in de gewone omgangstaal te hebben gevonden.

In Sophocles' volmaaktste tragedie, de Antigone, verschijnt, hoewel daar een conflict zeer scherp gesteld is, geen godheid, zooals in de drama's van Aeschylus. De Antigone eindigt met een algeheelen ondergang en toch wordt de toeschouwer genoopt te bedenken dat er iets blijft — en dit is de uitspraak van Antigone, vs. 523: οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν. Daarmede is eigenlijk het reddende woord gezegd, waarmede zoovele tragische conflicten (dat van den vloek op Tantalus' geslacht in het bijzonder) hun beslag konden krijgen. De grieksche geest is echter wel hier tot dit woord gekomen, maar elders blijven staan bij de eenzelvigheid van ob- en subjectiviteit, daar nog niet de oneindige subjectieve vrijheid voorhanden was — die komt eerst met het Christendom.

EURIPIDES.

De breuk tusschen ob- en subjectiviteit voltrekt zich in Euripides' tijd: niet alleen hij is er voorbeeld van, maar ook Socrates, en deze is het belangrijkste voorbeeld. De grieksche zedelijkheid, die, kort gezegd, daaruit bestond: te leven overeenkomstig de wetten der samenleving, een zedelijkheid aldus, die berustte op den objectieven geest der gemeenschap, wordt in dezen tijd anders gefundeerd n.l. op de subjectiviteit van den enkeling, die voor zich uit te maken had en in zich zelf vond — bij wijze van het Socratische δαιμόνιον — den zedelijken grond zijner handelingen. De verandering die op deze wijze op geestelijk gebied aanbreekt is mutatis mutandis dezelfde als die waarvan Horatius (Carm. II, 15 vs. 13/14) zegt: privatus illis census erat brevis, commune magnum. De objectieve zedelijkheid die op een ,geloof' berustte, wordt voorwerp van reflectie, verstand en scherpzinnigheid. Mommsen (R.G. 8e Aufl. pag. 938) zegt: „denn während die Poesie (bzw. des Sophocles und Aristophanes) wesentlich national und schwer zu verpflanzen ist, so sind Verstand und Witz, auf denen die euripideische wie die menandrische Dichtung beruhte, von Haus aus kosmopolitisch".

Wij hebben dus hier te bedenken dat er een wezenlijke verandering in de bronnen ontstaat, die breken met de oude en ware Grieksche cultuur en die haar principe ontwortelen. Het is ons echter te doen om het begrip van ὕβρις, door de Grieken ontwikkeld, dat nu echter ook zal blijken door eene verandering aangetast te zijn in denzelfden graad als de held van de Euripideische tragedie. Dit te bedenken is noodzakelijk alvorens wij ons wenden tot het drama van Euripides.

In zijn tragedies vertoont zich dan het nieuwe element, dat de tragische figuren niet meer een gansch principe vertegenwoordigen, zooals bij Aeschylus en Sophocles gebeurde, maar dat zij zich beroepen op hun persoonlijk karakter en mitsdien hun subjectiviteit, die tot nu toe niet aan het woord gekomen was, laten spreken. Dit maakt, dat de schuld, die de held op zich laadt, een schuld is tegen een enkeling, niet meer tegen een geheel van zedelijke of staatkundige

normen. Dat een ‚klassiek' voelend criticus als Aristophanes deze nieuwe manier als dwaling voelde en als strijdig met den geest van het drama is voldoende bekend. Liet zich bij de vorige tragici de ὕβρις van den held begrijpen als het omverwerpen van zulk een geheel van zedelijke instellingen en normen, zoo is bij Euripides de ὕβρις van den held meestal gericht tegen de persoonlijkheid van een enkeling. Het gevolg hiervan is, dat ons woord zijn verheven kracht verliest en zijn beteekenis raakt aan die, welke in het dagelijksche spraakgebruik de gewone menschen eraan gaven, daar zij, niet in staat te begrijpen, wat de eigenlijke waarde was, die ermede tot uitdrukking werd gebracht, ὕβρις alleen vermochten te vatten naar haar uiterlijke verschijning en naar de handelingen die haar begeleiden. Eerder, bij Herodotus, hebben wij een dergelijke verzwakking van het ὕβρις-begrip aangetroffen, hier, in Attica is de overgang duidelijker waarneembaar en de zin, dien Euripides aan het woord gaf, handhaafde zich de geheele IVde eeuw door.

Zoo moet dan ook begrepen worden, als slechts den enkeling kwetsende handeling, de daad van Hippolytus, tot wien zijn vader zegt (vs. 1073): ἐς πατρώιαν ἄλοχον ὑβρίζειν ἔτλης. Ook moet men niet te veel waarde hechten aan de beteekenis van ὕβρις in de woorden van de voedster van Phaedra: houd op àl te veel te willen, zegt zij (vs. 474), en vervolgens: οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν ὕβρις τάδ' ἐστι κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν. De belangrijkheid van deze uitspraak wordt immers verzwakt door den persoon die haar uitspreekt en door den persoon tot wie zij is gericht, daar Phaedra zich op zich zelf beroept en haar conflict niet regelrecht de goddelijke orde stoort.

Pentheus begaat de misdaad van ὕβρις, maar niet tegen de objectieve orde, noch tegen de samenleving of tegen de familie, maar tegen Bacchus, die zijn nieuwen dienst in wil voeren. Hier (zooals ook in de Hippolytus in mindere mate) verschijnt dus de ὕβρις van den enkeling tegenover een enkelen god — Bacchus. Toch zijn de termen ὕβρις in deze tragedie voor zeer verschillende onderwerpen gebruikt, want Pentheus smaadt Bacchus met de woorden vs. 246/7: ταῦτ' οὐχὶ δεινῆς ἀγχόνης ἐπάξια, ὕβρεις ὑβρίζειν, ὅστις ἐστὶν ὁ ξένος

en elders spreekt hij van ὕβρισμα βακχῶν, ψόγος ἐς Ἕλληνας μέγας. Anderzijds wordt Pentheus' houding tegenover Bacchus unaniem ὕβρις genoemd, vs. 375: ἀΐεις οὐχ [Sc. Πενθέως] ὁσίαν ὕβρις ἐς τὸν Βρόμιον, voorts, vs. 556: ἀνδρὸς ὕβριν κατάσχες. Ook Agave krijgt het verwijt te hooren: ὕβριν γ' ὑβρισθείς (sc. Διόνυσος). Θεὸν γὰρ οὐχ ἡγεῖσθέ νιν (vs. 1298) en ook Bacchus spreekt hetzelfde uit (vs. 1347: καὶ γὰρ πρὸς ὑμῶν θεὸς γεγὼς ὑβριζόμην) tot allen die hem veronachtzaamd hebben.

Medea noemt het versmaden van haar liefde door Jason en Jason's houding in het algemeen ὕβρις; zoo zegt zij, vs. 255: ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὖσ' ὑβρίζομαι πρὸς ἀνδρὸς κτλ. en tot Jason persoonlijk, vs. 603: ὕβριζ', ἐπειδὴ σοὶ μέν ἔστ' ἀποστροφή, ἐγὼ δ' ἔρημος τήνδε φεύξομαι χθόνα. En aan het einde van het drama herhaalt zij het verwijt tot den zich verontschuldigenden Jason: ἀλλ' ὕβρις οἵ τε σοὶ νεοδμῆτες γάμοι (vs. 1366). Op al deze plaatsen is het 't trotsche liefdesversmaden van Jason, dat ὕβρις wordt genoemd als feit van een enkeling tegenover een ander, die zijn echtgenoote is.

In de Supplices wordt het niet uitleveren van de dooden, die na den strijd om Thebe onbegraven liggen, ὕβρις genoemd Dit is dus een uit eerdere tragedies bekende benaming: opvallend zijn hier echter ook nog de toevoegingen die Euripides aan het woord geeft, die weliswaar niet origineel zijn [37]), maar bij hem veelvuldig voorkomen en dus aanwijzing kunnen zijn voor de portée die het woord doorgaans bij hem had. Daarvoor zijn de voorbeelden (vs. 742/3)λαβὼν πένης ὡς ἀρτίπλουτα χρήματα..... ὕβριζε κτλ., voorts (vs. 728) μισεῖ θ' ὑβριστὴν λαὸν, ὃς πράσσων καλῶς κτλ. en tenslotte vs. 463: κακοῖσιν ὡς ὅταν δαίμων διδῷ καλῶς, ὑβρίζουσ' ὡς ἀεὶ πράξοντες εὖ. In dit verband is het goed nog eenige fragmenten aan te halen, die van de zelfde strekking en zeer ‚gewild' en populair zijn, getuige het feit dat ze geciteerd staan bij Stobaeus (Flor. 105, 43 en 93, 3; Eur. fr. 440, 441), n.l. ὁρῶ..... τίκτουσαν ὕβριν τὴν πάροιθ' εὐπραξίαν en het andere luidt: ὕβριν τε τίκτει πλοῦτος ἢ φειδὼ βίον [ἢ: Nauck οὐ].

In de Electra is de zeer zwakke beteekenis van ons woord

---

37) Bij Solon e.a. komen ze ook voor.

het bewijs dat het pasmunt is geworden; in vs. 902: νεκροὺς ὑβρίζειν schijnt ὑβρίζειν slechts ‚kwaadspreken' te zijn. De arbeider acht in vs. 46 een huwelijk met Electra, dat ver boven zijn stand zou zijn, ὕβρις. Tenslotte wordt natuurlijk ook, waar sprake is van Aegisthus het woord gebruikt, vs. 331: ταῦτ' ἀπὼν ὑβρίζεται en vs. 58: ὡς ὕβριν δείξωμεν Αἰγίσθου Θεοῖς.

Het zou te lang zijn alle stukken aan te voeren waarin het woord van ons onderzoek voorkomt, te meer nu wij hebben gezien, dat er geen sprake is van ‚tragische' ὕβρις, zooals ik die bij Aeschylus en Sophocles heb aangetoond. Dit ligt ook trouwens voor de hand, daar bij een conceptie als Euripides heeft van zijn helden, er geen plaats is voor klassieke tragiek. Deze opvatting vind ik o.a. bij C. O. Müller en andere bevestigd. Ons woord verliest dan ook de magische kracht die er van uitging en het loont alleen nog maar na te gaan welke zwakkere beteekenissen het er bij krijgt.

Soms kenmerkt het de trotsche taal die een zoon tegen zijn vader uitslaat, b.v. Alc. vs. 879: ἄγαν ὑβρίζεις, καὶ νεανίας λόγους ῥίπτων ἐς ἡμᾶς κτλ. Vaak wordt er überhaupt iets ‚ergs' mee uitgedrukt, zonder dat de grond waarom nu juist dat ‚erge' ὕβρις is aangegeven is: Herc. Fur. vs. 459: πολεμίοις δ' ἐθρεψάμην ὕβρισμα κἀπίχαρμα καὶ διαφθοράν.

Aangezien in de tragedies vaak sprake is van Aegisthus vindt men ook Aegisthus' handelingen afwisselend ὕβρις, ὕβρισμα en ὑβρίζειν genoemd.

In de rij der groote tragici vormt dus Euripides den overgang tot de volgende periode, die eigenlijk de ondergang van Griekenland is. Als dichter is hij zijn tijd vooruit; daarom zal het blijken, dat niet al zijn tijdgenooten zijn geesteshouding vertegenwoordigen. Wel moeten wij besluiten met hetzelfde als wij bij Sophocles hebben waargenomen, dat de term ὕβρις pasmunt is geworden en ook door het gewone volk als naam voor allerlei onwellevendheid, rampen, onbeschoftheid wordt gebruikt.

ARISTOPHANES.

Bij Aristophanes vinden we den belangrijksten overgang in

de geschiedenis van ons woord tot nu toe: het is de overgang tot ὕβρις in ὕβρεως γραφή, een juridische term dus, waarbij ὕβρις een welomschreven, door ieder voorstelbare zaak vertegenwoordigt. Anderzijds vinden wij de voortzetting van het gebruik, zooals dat bij de tragici in zwang was, met dat verschil natuurlijk, dat ieder tragisch accent verdwenen is, of beter: comisch is geworden. Van beide vormen volgen thans de voorbeelden.

In de Aves geeft Peisthetairus den episcopus een gevoelige oorvijg met de woorden: ga weg, hier is je tractement (Schol. 1029: ῥαπίσας αὐτὸν ταῦτα λέγει); de beleedigde episcopus zegt zegt dan vs. 1031: μαρτύρομαι τυπτόμενος ὢν ἐπίσκοπος [38]) en vervolgt, nadat er een onderbreking is geweest door het optreden van een wettenkoopman, vs. 1046: καλοῦμαι Πεισθέταιρον ὕβρεως κτλ. en vs. 1050: ἐὰν δέ τις ἐξελαύνῃ τοὺς ἄρχοντας κτλ. De scholiast bevestigt hier het feit der ὕβρεως γραφή met zijn opmerkingen, bijv. vs. 1046: καλοῦμαι γράφομαι κτλ. en vs. 1047: τότε γίνεται τὸ περὶ ὕβρεων δικαστήριον.

Met deze plaats vergelijke men Eccles. 663 sqq., waar sprake is van de verschillende vergrijpen en de strafbepalingen daarop. Zoo vraagt Blepyrus aan Praxagora, met welke straf die lieden dienen bedreigd te worden, die, als zij na zich flink te goed gedaan te hebben in een drieste stemming verkeeren en dan anderen afranselen; vs. 663: τῆς αἰκείας οἱ τύπτοντες πόθεν ἐκτείσουσιν κτλ., waar de scholiast geeft voor τῆς αἰκίας· τῆς ὕβρεως.

In Lys. 657 sqq. staat: en als je me het lastig maakt, dan sla ik met deze ongelooide laars hier op je gezicht; en het antwoord luidt dan, vs. 659: ταῦτ' οὖν οὐχ ὕβρις τὰ πράγματ' ἐστὶ πολλή;

Ook Vesp. vs. 1418 wordt ὕβρις in de hierboven aangeduide beteekenis gebruikt; cf. vs. 1422: ὁμολογῶ γὰρ πατάξαι καὶ βαλεῖν.

---

38) in vs. 1030 schijnen de woorden: ἐκκλησία περὶ Φαρνάκου in dit verband weinig zin te hebben. Ligt misschien een verloren gegane woordspeling met een vorm van ἐκπλήττειν bijv. ἐκπληξία aan deze lezing ten grondslag?

Op al deze plaatsen ontmoeten wij ὕβρις, in de zelfde beteekenis als in ὕβρεως γραφή, als een vorm van τύπτειν. Later zal er bij de gerechtsredenaars nog gelegenheid zijn daar nader op terug te komen; hier volstaan wij met een bloote vermelding en eenige conclusies aan het einde van dit onderdeel.

Waar onze comicus ὕβρις noemt in een meer bekenden vorm, mogen de volgende plaatsen een voorbeeld geven. In de Thesm. is sprake van Euripides' houding en opmerkingen, van een zeer onvleiende strekking, tegen de vrouwen, vs. 465: δεῖ δὲ ταύτης τῆς ὕβρεος ἡμῖν τὸν ἄνδρα περιφανῶς δοῦναι δίκην — op te vatten als ,grove beleedigingen' — en van de ὕβρις van Mnesilochus, die zich op grenzeloos onbeschaamde wijze indringt in de vrouwenvergadering en die derhalve, als men hem ontdekt, van die onbeschaamdheid beticht wordt. Natuurlijk vindt men ook in dit verband zijn ,goddelooze' woorden en manieren genoemd (vss. 671 en 719), daar de vrouwen, in haar heilig Thesmophorienfeest gestoord, gaarne de goden erin betrekken om het feit des te erger te maken. Toch heeft het woord hier meer de beteekenis van ,brutaliteit', ,onbeschoftheid', dan een andere, bijv.: ,goden schendende overmoed'. Dat met ὕβρις meer bij A r i s t o p h a n e s ,onbeschoftheid' wordt aangeduid, blijkt bijv. Acharn. vs. 479: ἀνὴρ ὑβρίζει, ,de vent is grof'; ook Lys. vs. 399/400 beklaagt zich het koor der oude lieden over de ὕβρις van Lysistrate en haar medestrijdsters, door wie zij met water worden gegooid: αἳ τἄλλα θ' ὑβρίκασι κἀκ τῶν καλπίδων ἔλουσαν ἡμᾶς.

In de beteekenis van ,spotten', ,voor den mal houden' wordt ὑβρίζειν aangetroffen o.a. Pax, vss. 1229 en 1264, als Trygaeus den harnassmid en den lansdrager afscheept: ὑβριζόμεθα. χωρῶμεν, ὦ τᾶν, ἐκποδών, krijgt Trygaeus dan ten antwoord (1264): ook Lamachus in de Acharn., vs. 1117: οἰμ' ὡς ὑβρίζεις maakt een dergelijke opmerking. Over het algemeen vallen alle sterke vormen van ,spot', ,grofheid', ,beleedigende taal' etc. in ὑβρίζειν samen en daarmede is dan ook de naam van de handelende persoon bepaald: ὑβριστής, alhoewel deze ook voorkomt als sterke vorm van ἀλάζων, opschepper (cf. Schol. Plut. 1074). Plut. vs. 886 wordt de sycophant er door den dikaios

en Chremylus verschrikkelijk tusschen genomen, waarover de sycophant zich dan ook beklaagt met de woorden: ἆρ' οὐχ ὕβρις ταῦτ' ἐστὶ πολλή; terwijl de scholia de verklaring geven ὕβρις μέμψις: ταῦτ'· τὰ λεγόμενα ἀφ' ὑμῶν· σκώπτετον· σκώπτετε· ὑβρίζετε. Evenzoo Plut. vs. 899, dezelfde spreker: τούτους ὑβρίζειν εἰς ἔμ' waarbij de scholia schrijven: ὑβρίζειν: ἄτιμα ποιεῖν. Ook Vesp. 1319 staat een dergelijke combinatie: τοιαῦτα περιύβριζεν αὐτοὺς ἐν μέρει, σκώπτων ἀγροίκως κτλ.

Plut. vs. 564 schijnen we een oude beteekenis van ὑβρίζειν tegen te komen: τοῦ Πλούτου δ' ἐστὶν ὑβρίζειν zegt Penia, nadat ze haar vóórdeelen heeft opgesomd; deze beteekenis blijkt uit de volgende verzen, waarin Penia ὕβρις verklaart (vss. 567—570).

Tenslotte komt in de Nubes de ὕβρις tegen de goden ter sprake: τί γὰρ μαθόντ' ἐς τοὺς θεοὺς ὑβρίζετε (vs. 1506), wat nader omschreven wordt in vs. 1509: μάλιστα δ' εἰδὼς τοὺς θεοὺς ὡς ἠδίκουν. Zoo ook Aves 1259, waar Iris den trotschen Peisthetaerus de boodschap van haar vader komt overbrengen en zij een aantal onbeschofte opmerkingen te incasseeren heeft: ἦ μήν σε παύσει τῆς ὕβρεως οὑμὸς πατήρ, is haar antwoord daarop. In dit verband, hoewel niet van dezefde kracht, is de opmerking die Dionysos maakt (Ranae, 21) te begrijpen. Dionysos wijzend op zijn knecht die op den ezel zit, terwijl hij zelf moet loopen, zegt hij: οὐχ ὕβρις ταῦτ' ἐστι καὶ πολλὴ τρυφή; — wij zouden bijna kunnen vertalen ‚omgekeerde wereld' als er niet sprake van was dat hier een gòd zich voelt teruggezet. De Scholia geven voor ons woord ἀλαζονεία en ἡμετέρα ἀτιμία αὐτοῦ ἀλαζονεία καὶ ἔπαρσις.

De beide laatste beteekenissen, evenals de vorige, aan het gewone spraakgebruik ontleend, hebben geen speciaal gewicht; ze zijn uit vorige schrijvers bekend, en een uiteenzetting van de verhouding van πλοῦτος en ὕβρις is hier niet op zijn plaats.

Wij hebben bij Aristophanes een vrij gebruik van ons woord gezien, waaruit we konden opmaken, dat het behoorde tot de gewone spreektaal, zij het dan met het accent van het buitensporige. Als term voor een strafrechtelijk vergrijp zien wij het hier voor het eerst, en het is moeilijk uit te

maken, hoe die ééne beteekenis van ‚iemand te slaan' ὕβρις is komen te heeten. Weliswaar gebruikte Herodotus het ook in dezen zin (vgl. blz. 25), doch direct verband is niet goed aan te nemen.

Zou het mogelijk zijn, dat in dezen tijd, waarin de democratie in verval raakte, d.w.z. haar toppunt bereikt hàd, ook de ‚stijl', het ‚gedrag' der menschen geen plaats meer gaf aan argumenten van brute kracht? Die eigenaardige verhouding [39]) van de burgers tot de samenleving en die der burgers tot elkaar wordt in Athene altijd gekenschetst als eene óók op ongeschreven wetten berustende. ‚Ongeschreven' zijn wetten echter nog geen wetten, maar algemeene norm, volgens welke te handelen zaak is van onmiddellijk weten of gelooven. Waar de samenleving voor een deel berust op ‚onmiddellijk' weten of gelooven en waar dus de wetten eveneens voor een deel de handelingen der burgers ongemoeid laten, daar kan men nog niet spreken van vrijheid van het subject zoo als bij ons. Subjectief vrij is een persoon wanneer ook de subjectieve zijde van zijn bestaan binnen het bereik der wetten ligt en er aan gehoorzaamt. Nu komt in Aristophanes' dagen dit ongeschreven algemeene tot bewustzijn (Sophocles, Thucydides), bepaaldelijk door de negatieve macht van de ontkenning ervan. Maar op het ongeschrevene in de samenleving geldt geen beroep, en nog minder zijn er straffen, waardoor het zich zou kunnen handhaven. Het ‚slaan' van een ἐλεύθερος moet als inbreuk gevoeld worden op deze onmiddellijkheid, dezen ἄγραφος νόμος [40]) en dat bepaaldelijk in Athene, waar men dan ook dit slaan als eersten — en meest elementairen — vorm van inbreuk op de algemeene norm ὕβρις heeft genoemd. Op die wijze heeft men deze

---

39) Cf. de rede van Pericles, Thuc. II, 37, einde.

40) Het is moeilijk hier duidelijk te zijn: maar men kan zich afvragen waarom in de *politieke* comedie van Aristophanes bijv. zoo veelvuldige toespelingen worden gemaakt op het particuliere leven van burgers, welke voor onze smaak stuitend zouden zijn. Het argument, dat dergelijke toespelingen de comedie pittig maken en peperen, is te zwak: de dichter voelde, dat door de buitennissigheden en buitensporigheden der burgers de algemeene norm werd aangetast.

norm, die, sinds eenmaal de reflectie haar van onmiddellijkheid tot objectiviteit had gemaakt, zich niet meer in die vorm van onmiddellijkheid kon handhaven, tòch trachten te bestendigen door op het vergrijp de ὕβρεως γραφή te stellen.

OVERGANG.

Het gevolg van het concreet stellen van ὕβρις in ὕβρεως γραφή is, dat men nu niet meer van een schrijver kan zeggen, dat hij het woord in één beteekenis, of nuanceeringen en vervlakkingen ervan, gebruikt, zooals dat nog wel mogelijk was bij de schrijvers vóór Aristophanes. Wat ons dus nu gaat treffen is de ontwikkeling van de algemeene ὕβρις, zoowel naar het praegnante gebruik als naar het gebruik in de gewone spreektaal en, als derde vorm, de ontwikkeling van ὕβρις in ὕβρεως γραφή. Overgangen als daar gemaakt zijn van lyrici naar tragici laten zich in het verdere verloop niet meer zoo duidelijk maken, daar in de eerste plaats de litteratuur voor het grootste deel Attisch is en in de tweede plaats de schrijvers zich meer naar hun eigen karakter, dan naar het litteraire systeem onderscheiden. Derhalve is getracht nu slechts de chronologische orde te volgen.

ANTIPHON.

In zijn Tetral. III, δ, 2 laat Antiphon den laatsten verdediger zeggen, dat, indien op even vanzelfsprekende wijze, als het een eigenschap is van de oogen om te zien en van de ooren om te hooren, het een eigenschap is van jongelui om te ὑβρίζειν en van ouderen om te σωφρονεῖν, de uitspraak over het geschil gemakkelijk genoeg kon zijn. Maar, zegt de verdiger, nu hebben wij een geval, waarin niet een jongmensch, maar een ouder man zich aan ὕβρις schuldig maakt. iUt Antiphon 's woorden blijkt echter wel, dat de in twijfel getrokken natuurlijkheid toch de meest voorkomende was. Belangrijker is de onbedoelde, maar uiterst treffende — zij het dan schematische — definitie van ὑβρίζειν in ditzelfde stuk § 6: ὁ μὲν ὑβρίζων καὶ παροινῶν πάντ' ἔδρα καὶ οὐδὲν ἠμύνατο. Hoewel deze definitie bedoeld was om in den gang van de verdediging de

kwestie van wie begonnen is duidelijk te maken, behoeven wij haar slechts algemeen op te vatten om het schema te verkrijgen, waarin iedere vorm van ὕβρις past.

Wij hebben ὑβρίζειν wel meer vertaald als ,(zich) te buiten gaan', de grenzen der individualiteit overschrijden; hier hebben wij een verbinding met παροινῶν, dat ook ,dronken', ,zich aan drank te buiten gaande' kan beteekenen. In het nederlandsch beteekent ,zich te buitengaan' doorgaan ,zich aan drank te buitengaan', maar toch ook werd in de philosophie die term gebruikt, zonder de voorstelling van ,dronken zijn' er in te betrekken [41]). Een vertaling is moeilijk te geven, want ,branie' is een te weinig strenge uitdrukking, ,euvelmoed' betrekt er een element van kwaad in, wat er niet in thuis hoort en ,overmoed' is te vaag. In de aanklacht (III, α, 6) van dit zelfde proces wordt van den moordenaar gezegd, dat hij zijn daad deed ὕβρει καὶ ἀκολασίᾳ παροινῶν, hetgeen nu wel begrijpelijk heeten mag, daar in de verdedigingsrede de term werd uitgelegd — zoo ook ὕβριν in δ, 7.

In Tetral. II, β, 3 zegt de vader van den jongen, die zijn kornuit met de lans getroffen heeft, dat zijn zoon het niet ὕβρει καὶ ἀκολασίᾳ deed, kort gezegd: ,uit roekeloosheid'. De combinatie ὕβρις en ἀκολασία komt meer voor als zegswijze voor ,roekeloosheid'; in de derde tetralogie vonden wij haar ook samen met παροινῶν. Op deze laatste plaats bracht de aanklager echter ,opzet' ter sprake, in de aanklacht over het dooden van den knaap in het sportpark *niet*, II, α, 1: ἑκόντα μὲν οὖν οὐκ ἐπικαλῶν ἀποκτεῖναι, ἄκοντα δὲ. Men ziet hieruit, hoe zwevend voor de voorstelling dier dagen het begrip ὕβρις was, dat in deze spheer als naam voor een vergrijp of voor een manier van handelen gebruikt werd, en hoe het nagenoeg iedere praegnantie had verloren.

THUCYDIDES.

Weinig opvallend mag het gebruik van ὕβρις bij Thucydides genoemd worden: gewoonlijk legt hij het woord aan

---

41) Cf. Bolland, Zuivere Rede³, pag. 333: .....de geest, die in het bewustzijn van zich zelven zijne levende zieligheid te buiten gaat.

een zijner sprekers in den mond; slechts een enkele maal gebruikt hij het zelf.

Uit Herodotus was reeds bekend, dat in de verhouding van staten onderling ὕβρις kan verschijnen, waardoor die verhouding slechter wordt. In I, 68, 2 beklagen zich de Korinthiërs (o.a. wegens het optreden der Atheners tegen Potidaea): ὑπὸ μὲν Ἀθηναίων ὑβριζόμενοι, ὑπὸ δὲ ὑμῶν (sc. de Lacedaemoniërs) ἀμελούμενοι. Nu is deze term voor de Korinthiërs vanzelfsprekend van hun standpunt uit; doch de Atheners wijzen deze ὕβρις af van wege de verhouding van de machtigen tegenover de zwakkeren, die er tusschen hen en hun bondgenooten bestaat, en die niet door hen zelf, maar door de bondgenooten verkeerd wordt opgevat, die haar aannemen te zijn als een van twee gelijke machten (I, §, 77).

Hier hebben we dus te doen met een ‚subjectieve' beoordeeling van een feit met ὕβρις — in de staatkunde is de zwakkere inderdaad geneigd het optreden van den sterkeren ὕβρις te noemen; maar in deze spheer moeten grenzen worden overschreden, opdat men wete, waar ze liggen. Zooals hier eerder over ‚tragische' ὕβρις gesproken is, zou men in de geschiedenis van Thucydides kunnen spreken over ‚politieke' of ‚staatkundige' ὕβρις, daar een beoordeeling van goed of kwaad er op dezelfde wijze geen vat op heeft. Dit komt zeer bepaaldelijk uit bij het optreden der Atheners; alleen noemt Thucydides het zelf niet zoo: want de ὕβρις door Cleon III, 39, 4 te berde gebracht is een meer voorkomende wijze van spreken en ook met ἀπροσδόκητος εὐπραξία verbonden, evenals die, welke in het antwoord van Diodotus III, 45, 4 gegeven wordt, waar de verbinding staat: ἡ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι κτλ. en toch schijnt deze ὕβρις een vorm te zijn van die groote, politieke, welke de staten buiten hun grenzen drijft en hen hun macht tot het uiterste doet uitoefenen [42]). Iedere staat evenwel die machtig is zal deze

---

[42]) Herbert Hunger, Die Krise des athenischen Staates im Geschichtswerk des Thuc. (Wiener Studien, 57 pag. 37 en 38) ziet in deze ὕβρις den ondergang van het Atheensche imperium. Thuc. gebruikt echter, zooals gezegd, het woord niet ‚zelf' in zulk een praegnante beteekenis. H.H. vindt haar slecht

politieke ὕβρις verwerpen en zal zeggen met Sparta bijv., IV, 18, 2: οὔτε δυνάμεως μείζονος προσγενομένης ὑβρίσαντες. In dit verband zou ook passen het verwijt, dat de Boeotiërs aan de Atheners maken, dat zij zich vergrepen hadden aan het alleen voor geheiligd gebruik bestemde water van een Boeotisch heiligdom, waartegen de Atheners zich verdedigen door te zeggen, dat zij noodgedwongen en niet ὕβρει begonnen zijn het water van den tempel te gebruiken om zich tegen hen, die hen aanvielen, te kunnen verdedigen.

De overige gevallen waar Thucydides ons woord gebruikt kunnen nu in 't kort worden opgesomd: de ὕβρις tegen de goden, bepaaldelijk in de mysteriën, van Alcibiades VI, 28, 1 en de ὕβρις tegen vrouwen en kinderen VIII, 74, 3 en VIII, 86, 3 en een schakeering daarvan in VI, 57, 3, vormen die wij bij de redenaars terug zullen zien. In VIII, 45, 2 wordt gezegd dat de matrozen niet zoozeer uit armoede finantieel worden kortgehouden, maar opdat zij niet door te groote weelde ,uit den band' zullen springen — μὴ οἱ ναῦται ἐκ περιουσίας ὑβρίζοντες κτλ. En tenslotte gebruikt de schrijver het ,zelf' bij zijn karakterschets van Pericles II, 65, 9 waar ὕβρει θαρσοῦντας staat tegenover δεδιότας ἀλόγως en zooveel schijnt te beteekenen als ,Draufgänger'.

XENOPHON.

De grondtoon van Xenophon's werk is hoofdzakelijk ethisch; dit blijkt ook uit zijn gebruik van ons woord. Hij is daarin veel ruimer en praegnanter dan Thucydides, die zich in zijn werk ,verbergt', terwijl Xenophon's eigen meening, ook al is bijv. Ischomachus (Oecon.) of een ander aan het woord, steeds overheerscht. Was het bij Thucydides het conflict, dat zich onvermijdelijk voltrok, zonder dat de schrijver den gang van zaken in het minst door zijn gevoelens schijnt te storen, zoo wordt door Xenophon het oude, voor altijd verloren Grieksche zedelijkheidsprincipe, als

---

etc., en, wat erger is: hij tracht er de ,oorzaken' van te vinden. Die liggen volgens dezen geleerde in ,Rassenmengung' en een tamelijk ver gevorderde ,Entnordung Athens."

σωφροσύνη tot ‚ideaal' gesteld. Er wordt openlijk over gesproken, waarmede bewezen is, dat dit ‚ideaal' niet meer in den vorm van het onmiddellijk weten voorhanden is. Dit doet hem dan ook veelvuldig het woord ὕβρις gebruiken, in ouderwetschen trant, praegnant weliswaar, maar niet meer met dien heiligen afschuw van de vroegere schrijvers.

In aansluiting op wat naar aanleiding van Thucydides ‚politieke' ὕβρις is genoemd, vergelijke men hier een plaats uit Hell. II, 2, 10, waar gesproken wordt over de ὕβρις der Atheners tegen de kleinere staten, als deze zich met Sparta verbonden. Het verschil met Thucydides is echter, dat deze het woord nergens in dien afkeurenden zin gebruikt, waarin Xenophon dit doet en dat hij het hoogstens een zijner sprekers laat zeggen, die dan één kant van de zaak vertegenwoordigen. Door hier van de ὕβρις der Atheners te spreken als van hun geheele politieke houding tracht Xenophon zich boven de strijdende machten te plaatsen; in werkelijkheid trekt hij partij — dit doet Thucydides niet en gebruikt het woord dan ook niet in dezen zin. Elders is ook sprake van dezen vorm, maar dan meer subjectief als de meening van de Lacedaemoniërs over de Thebanen (Hell. III, 5, 5). Weliswaar in politiek verband, echter van geheel andere (en meer oudere) strekking is sprake van ὑβρίζειν der Phliasiërs als van hun tyranniek wanbestuur binnen de grenzen van hun staat (Hell. V, 3, 13).

Het overgroote deel echter van de plaatsen, waar Xenophon ὕβρις etc., gebruikt, heeft een ethische strekking. In de Cyrop. III, 1, 21 staat het tegenover σωφρονέστερος zooals κλέπτης tegenover μὴ κλέπτων in een gesprek van Cyrus met Tigranes. In dit zelfde gesprek zegt Cyrus, dat het tot één zelfde karakter behoort in voorspoed overmoedig te zijn en in tegenspoed uit het veld geslagen (ibid. § 26). Elders merkt Gobryas op, hoe de Perzen bij hun eenvoudigen maaltijd wel met elkaar schertsen, maar zonder grof of grievend te worden (Cyrop. V, 2, 18). De driestheid van een tyran wordt door denzelfden Gobryas gekenschetst in Cyrop. V, 2, 27, deels met ὑπερηφανία, deels met ὑβρίζειν (§ 28) — van deze ὕβρις beklaagt zich Gadatas (Cyrop. V, 4, 35) het slachtoffer

te zijn. Een tyran heeft alle aanleiding om ὕβρις te betoonen, Cyrop. VIII, 1, 30 ὅταν γὰρ ὁρῶσιν, ὧι μάλιστα ἔξεστιν ὑβρίζειν, τοῦτον σωφρονοῦντα, οὕτω μᾶλλον οἵ γε ἀσθενέστεροι ἐθέλουσιν οὐδὲν ὑβριστικὸν ποιοῦντες φανεροὶ εἶναι. Hier dus zooals vaak bij Xenophon de tegenstelling tusschen ὑβρίζειν en σωφρονεῖν. (vgl. ook Mem. I, 2, 19 en III, 10, 5).

Ook de beteekenis van het de menschelijke normen schendende optreden van overwinnaars, zooals wij vroeger gezien hebben, komt bij Xenophon voor o.a. Anab. III, 1, 13 en 21, beide malen van de Perzen tegenover het kleine Grieksche leger. Evenzoo het schenden van het gastrecht, bijv. Anab. VI, 4, 2 van de Thraciërs.

Een opvallende plaats is Oecon. IV, 8, waar sprake is van land dat niets oplevert en lijdt aan schaarschte van bevolking, hetzij door zijn woestheid, hetzij door de ὕβρις, hetzij door de zorgeloosheid der inwoners. Men zou deze ὕβρις, waaronder Xenophon een afkeurenswaardige gezindheid verstaat, kunnen vergelijken met de gewoonte die de Germanen er in Caesar's dagen in het groot op na hielden (Caesar, B.G. VI, 22). De ὕβρις of ‚branie' en ‚roekeloosheid' van den pas uit de schoolbanken ontslagen jongeling weet Lycurgus (Lac. rep. III, 2) door zijn instellingen aan banden te leggen, en in zijn opstel over het jagen zegt Xenophon zelf (Cyneg. XII, 9), dat οἱ πόνοι (sc. van de jacht) τὰ μὲν αἰσχρὰ καὶ ὑβριστικὰ ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀφαιροῦνται κτλ., alwaar men moet letten op de verbinding van ὑβριστικὰ zoowel met ziel als met lichaam.

Tenslotte vermelden wij een plaats, waar Alcibiades τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος genoemd wordt (Mem. I, 2, 12). Hier hebben we nu eens een historisch bekende persoon, die ὑβριστής heet, over wien meer is te zeggen dan over alle naamlooze lieden dien dit verwijt ook gold — we zullen er echter eerst later op terugkomen.

LYSIAS.

In de eerste rede van Lysias over den moord op Eratosthenes wordt dadelijk in den aanvang al met veel woorden het geweldige misdrijf van Eratosthenes getrompetterd —

daar mocht dan ook het slot: ταύτην τὴν ὕβριν ἅπαντες ἄνθρωποι δεινοτάτην ἡγοῦνται (I, 2) zeker niet ontbreken. Hoewel deze opvatting van ὕβρις natuurlijk subjectief is, spiegelt zij toch goed de wijze waarop het woord bij het gewone volk in zwang was.

In de aanklacht, waartegen de ongelukkige man zich verdedigt, moet gezegd zijn geweest (ὑπὲρ τοῦ ἀδυν. 15): ὑβριστής ἐστι καὶ βίαιος καὶ λίαν ἀσελγῶς διακείμενος — in de verdediging wordt op het stuk van ὕβρις en ὑβρίζειν ook een en ander in populairen trant geredeneerd. Ὑβρίζειν, zegt de oude, ligt meer in de lijn van krachtige, op hun lichaam vertrouwende lieden, dan van gebrekkigen, die bovendien nog arm zijn. Krachtige menschen kunnen zonder gevaar te loopen ὑβρίζειν wien ze maar willen (cf. ook ὑπὲρ Πολυστρ. 3), zwakke kunnen zelfs als hun ὕβρις wordt aangedaan zich niet verdedigen! Wat hier echter de aanklager voor soort van ὕβρις heeft bedoeld, is door ons evenmin uit te maken, als door den lammen verdediger: δοκεῖ ὁ κατήγορος εἰπεῖν περὶ τῆς ἐμῆς ὕβρεως οὐ σπουδάζων ἀλλὰ παίζων (§ 18). Over een bepaalde ὕβρις heeft de aanklager het wel gehad (§ 11), want hij heeft gezegd dat de ongelukkige man niet vanwege zijn gebrek paard reed, maar διὰ τὴν ὕβριν, te vertalen met ‚pocherij' of ‚ijdelheid' of ‚bluf'.

In de Ἀπολ. πρὸς Σιμ. wordt herhaaldelijk ons woord gebruikt om de handelingen en de houding van een zekeren Simon te karakteriseeren; het beteekent ‚branie' (§ 5), 'onbeschoftheid' (§ 7) ‚slaan' (§ 17 en § 23) ‚slaan en schelden' (§ 23), ὑβρίζεσθαι ‚beleedigd worden' (§ 34, § 40), alles te samen het beeld van den volmaakten ὑβριστής, zooals men dien in deze tijden te Athene kon ontmoeten en waarvan, eenige graden erger, de lieden rond Eratosthenes (κατ' Ἐρατοσθ. 98) en Alcibiades, de zoon, (Ἀλκ. α' 27 en 29) goede voorbeelden zijn.

Hier bij Lysias vonden wij dan eenige gevallen van een ὑβριστής, zooals hij vaak genoeg voorkwam in Athene — maar wie het ook zijn mogen, van geen interesseert ons de ὕβρις meer dan van Alcibiades. Door Thucydides werden zijn

handelingen in verband met het mysteriënschandaal gelaakt, door Xenophon wordt hij ὑβριστότατος genoemd en in de rede tegen Alcibiades, zoogenaamd van Andocides (κατ' Ἀλκ. § 29) wordt er gezegd, hoe hij de gansche stad trof met zijn schendend optreden.

De figuur van Alcibiades verbiedt het ons hem met andere Atheensche ὑβρισταί als Eratosthenes of hoe zij ook mogen heeten, over één kam te scheren, veeleer moeten wij er ons voor wachten het oordeel van de meeste zijner tijdgenooten na te praten. Hier verschijnt weer een vorm van ὕβρις analoog aan die, welke we met ,tragische' en ,politieke' hebben gedefinieerd en die wij nu ,historische' ὕβρις zullen heeten. Het is de ὕβρις van de historische figuur, die alle norm en wet overschrijdt en *zich* tot wet maakt, niet uit boosheid of uit de ongetemdheid zijner hartstochten, maar door denzelfden drang gedreven als een staat, die buiten de grenzen gaat en als de tragische held — Prometheus — die inbreuk doet op het recht van Zeus. Hiertoe hebben we ook waarschijnlijk te rekenen de reeds eerder aangevoerde ὕβρις van Agamemnon, waardoor Achilles zich verbitterd gevoelde. Goed of fout geldt niet als beoordeeling; ,tragisch' kan deze ὕβρις niet genoemd worden, daar zij zich niet afspeelt in abstracto, maar op het tooneel der wereld en der werkelijkheid. Bepaaldelijk wat Alcibiades betreft moeten wij het onderscheid maken, dat reeds Aristophanes maakte (die anders ook tegen het ,kleine' soort ὑβρισταί te keer kon gaan), toen hij Aeschylus de woorden in den mond legde, Ranae, vs. 1432: μάλιστα μὲν λέοντα μὴ 'ν πόλει τρέφειν, ἢν δ' ἐκτρέφῃ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν als een meer treffend antwoord op de weinig zeggende en het gevoel van den burgerman vertolkende woorden van Euripides over Alcibiades (ibid. 1427 sqq.): μισῶ πολίτην, ὅστις ὠφελεῖν πάτραν βραδὺς φανεῖται κτλ.

Met den ondergang van de Atheensche democratie is een tijdperk in de geschiedenis van de grieksche politiek afgesloten. Waartoe eene menschelijke samenleving in den vorm van πόλις kon groeien, was in en door Athene gedemonstreerd. Wat eens de grootheid en de zegen van de Grieksche wereld

was, vertoonde zich sindsdien als een belemmering [43]) en alom heerschte het streven den staatsvorm, die eens als die der πόλις àlle staatsvorm was, uit te breiden en de πόλεις ondergeschikt te maken aan een vereeniging van geheel Griekenland — een panhellenisme aldus. Dat echter de grieksche cultuur, voortgebracht èn bepaald door den geest der πόλις, wanneer die grens zou worden weggenomen, mede zou ten ondergaan, werd niet begrepen; des te duidelijker vertoonde zich die ondergang in de werkelijkheid. Zoo vinden wij den overgang van iemand als Xenophon, die nog zuiver ‚politisch' denkt en die ondanks al zijn ‚laconisme' de ideale basis van een *Atheensche* samenleving tracht te verwerkelijken, naar iemand als Isocrates, voor wien die grenzen niet meer bestaan. Ook moet men bedenken, dat indien de oude leer was, dat de beste zedelijkheid geleerd werd in de πόλις waar de beste zeden heerschten, met het wegvallen van die πόλις de zedelijkheid haar waren grond onder zich vindt weggenomen en zinkt tot het niveau van een moraliteit, die in wezen internationalistisch is [44]).

Dit moge voorafgaan aan het laatste gedeelte van dit hoofdstuk waarin nu nog zullen behandeld worden Isocrates, de groote Atheensche gerechtsredenaars en tenslotte enkele bronnen voor het leven van Alexander.

ISOCRATES.

In den zin van een laakbare houding van burgers eener samenleving vinden wij ons woord een enkele maal gebruikt bij Isocrates: in den stroom van goede raadgevingen aan Nicocles (Or. II, § 16) ontbreekt dan ook niet de opmerking dat de vorst passend zijn volk bestiert, indien hij de groote massa belet overmoedig te zijn en anderzijds het slachtoffer te worden van overmoed, maar toeziet, dat de meest capabele

---

43) Cf. Mommsen, R. G. (7e) III, p. 430: die einmal wahre Religion kann zur Lüge, die einst segenhafte Staatsordnung zum Fluche werden.

44) De overgang van ‚zede' naar ‚moraal' was op andere wijze reeds gemaakt door de socratische philosophie en Euripides, vgl. blz. 34 e.v.

lieden de functies krijgen en de anderen geen kwaad kunnen stichten. Vaker wordt het echter gebezigd in den algemeenen zin van de laakbare houding van een geheel volk, en van het hooghartige karakter, zooals in den Panegyr. (Or. IV, § 151), waar sprake is van de Perzische verhouding van heer en knecht, die voor de Grieken altijd de gedachte aan tyrannie opwekte. Op genoemde plaats staat, dat het in de natuur dier verhouding ligt, dat de menschen noch in gemeenschapszin leven, noch als medeburgers met elkaar omgaan εἰς μὲν τοὺς ὑβρίζοντες, τοῖς δὲ δουλεύοντες. Deze tegenstelling wordt uitgebreid in § 152: τὰ μὲν ταπεινῶς, τὰ δ' ὑπερηφάνως ζῶντες. Men zou tot de zeven wijzen moeten teruggaan om dergelijke uitspraken weer te vinden. Het is echter geenszins ‚grootheid' dat in deze tijden dingen worden gezegd die men twee eeuwen terug zou verwachten. Door I s o c r a t e s en zijn tijdgenooten worden σωφροσύνη, ὕβρις, εὐνομία gebruikt als klare pasmunt voor ‚verzaakte' begrippen, voor bepalingen van stijl en zede die ontworteld zijn aan het onmiddellijke bewustzijn en aan de samenleving. Zooals in de inleiding van dit onderdeel reeds vermeld is, I s o c r a t e s ‚moraliseert'. Zoo stelt hij in een stuk preek (Or. VI § 36), maar zonder de kracht der bezieling, τοὺς ὑβρίζοντας en τοὺς τὰς εὐτυχίας μὴ μετρίως φέρειν ἐπισταμένους op één lijn. In de vredesredevoering (Or. VIII, § 108) staan als ‚verklaring' van het conflict tusschen Sparta en Athene de τῶν ἀττικιζόντων πολυπραγμοσύνη en de τῶν λακωνιζόντων ὕβρις als twee slechte extremen tegenover elkaar en eenige zinsneden verder (§ 119) noemt hij de bron van oorlog ἀκολασία καὶ ὕβρις en de bron van vrede σωφροσύνη en betoogt dat, meer nog dan de enkele individuen, de staten ὕβρις verre moeten houden, willen ze gelukkig samenleven. Alsof de verhouding van staten op het zelfde fatsoen en dezelfde moraal zou berusten als die der in een staat levende burgers! Voorts gaat hij daarmede lijnrecht in tegen de politieke ὕβρις, zooals bijv. T h u c y d i d e s die stilzwijgend gelden liet, en doet meer denken aan het gepraat over internationale ‚vrede', zooals dat al sinds K a n t (Zum ewigen Frieden) in het moderne Europa in zwang is.

De andere ὕβρις-plaatsen bij I s o c r a t e s zijn van onder-

geschikt belang. De beteekenis ‚slaan' in den zin van γραφὴ ὕβρεως staat Or. XX passim en er wordt bij opgemerkt, wat wij reeds vroeger hebben gezien: περὶ δὲ τῆς ὕβρεως, ὡς κοινοῦ τοῦ πράγματος ὄντος κτλ.

ISAEUS.

Over het erfgoed van Kiron het woord hebbende zegt bij Isaeus de spreker (§ 2): ἡμᾶς ὑβρίζουσιν ὡς οὐκ ἐξ ἐκείνου θυγατρὸς ὄντας, waarin dus ὑβρίζειν met ‚smaad' aandoen kan vertaald worden, maar dan in zeer verzwakte beteekenis, daar hier deze ὕβρις niet onderwerp is van het proces en hier de verdediger, evenals elders, gaarne grijpt naar sterke uitdrukkingen.

DEMOSTHENES.

In verschillende redevoeringen van Demosthenes is sprake van de ὕβρεως γραφή en in de aanklacht tegen Meidias laat de spreker ook den νόμος op de ὕβρις voorlezen. Nu kan men, behalve wat de meeste uitgevers doen, n.l. nagaan of deze formuleering ‚echt' is, ook nog de vraag stellen, of de wet van ouden datum, ja of zij reeds in de Solonische wetgeving opgenomen was [45]).

Sprekende over Aristophanes heb ik aannemelijk trachten te maken, dat de beteekenis van ὕβρις ‚slaan' een jongere is en in Attica eerst aan het einde der pentacontaetie opgekomen. Er is genoeg gelegenheid geweest wetten in dezen zin te maken en niet zonder reden wordt in de Aves de wettenkramer

---

45) Hermann—Thalheim, Gr. Rechtsalt. (1895), pag. 38: so hat doch das Solonische Recht dabei zugleich noch die weitere Rücksicht ins Auge gefasst, dass ein solcher Missbrauch (bezw. eigener Kraft o. Selbstsucht) schon an und für sich entsittlichend wirke usw. De bronnen die zij aanhalen zijn alle uit de tijd van Demosthenes en later. Het citaat [Xen.] Ath. resp. I. 10 is voor ὕβρις niet bewijskrachtig. Ten eerste, omdat ὕβρις hier niet wordt genoemd, en meer nog omdat de criticus het hier over de *verandering* van zeden heeft en de toenemende uiterlijke gelijkheid van slaven en vrijen hekelt met de woorden: πολλάκις ἂν οἰηθεὶς εἶναι τὸν Ἀθηναῖον δοῦλον ἐπάταξεν ἄν.

belachelijk gemaakt. Het ontstaan van déze wet op de ὕβρις (en dan ὕβρις wel te verstaan als ‚slaan' etc. in den zin van de al of niet ‚echte' formuleeringen van de ὕβρεως νόμος bij Demosthenes en Aeschines) zou kunnen liggen in een tijdvak na het geschrift over de Atheensche samenleving zoogenaamd van Xenophon. Daar lezen we n.l. III, § 5 de statige uitdrukking ἐὰν ὑβρίζωσί τινες ἄηθες ὕβρισμα, waarover in het Athene dier dagen moest worden rechtgesproken. Wat echter ἄηθες ὕβρισμα inhoudt, zegt de schrijver niet, maar in vergelijking met de andere formuleeringen zal het waarschijnlijk ruimer moeten worden opgevat als ‚slaan' etc. alléén. Het blijft echter een feit dat in de IVde eeuw ὑβρίζειν en τύπτειν zeer nauw verwant waren in het gewone spraakgebruik en dat de geslagene (als hij er eenmaal toe gekomen was een proces over ὕβρις aanhangig te maken) dadelijk den term ὑβρίζεσθαι bezigde. De redenaar wil evenwel (in Meidiam, § 72 = 537 R.) van de in de omgangstaal vereenzelfdigde begrippen τύπτεσθαι en ὑβρίζεσθαι de ὕβρις losmaken en daarom maakt hij zijn gehoor er op attent, dat het slaan van vrije burgers — hoewel op zichzelf erg — erger is, als het ἐφ' ὕβρει geschiedt [46]).

---

[46]) In de bijna overal geciteerde verhandeling van H. F. Hitzig: Iniuria (1899) wordt de γραφὴ ὕβρεως (blz. 34—53) behandeld. Hoewel zijn zuiver juridisch standpunt buiten het plan van dit onderzoek valt, is het toch dienstig om na te gaan, of en in hoeverre hier Hitzig het gezag heeft, dat hem doorgaans wordt toegewezen. Bovenstaande plaats (in Meidiam, § 72 = 538 R) haalt hij aan om te bewijzen, dat Demosthenes in betrekking tot ὕβρις onderscheid maakt tusschen het slaan van vrijen en het slaan van slaven — de woorden τοῖς ἐλευθέροις hebben hier echter geen praegnante beteekenis en verder stipt de redenaar aan (in Meidiam, 48 sqq. = 530 R), dat juist ten aanzien van ὕβρις tusschen vrijen en slaven geen verschil gemaakt wordt. Ter staving van zijn betoog haalt Hitzig (ibid.) een plaats aan (in Phil. IV, 27 = 138 R.), waar staat: δούλῳ δὲ πληγαὶ χῷ τοῦ σώματος αἰκισμός κτλ., waar echter geen sprake is van ὕβρις, terwijl het daar gaat om een der verschillen tusschen slavernij en vrijheid. Tenslotte haalt Hitzig aan (in Meidiam, § 180 = 573 R.): ὡς δούλοις χρώμενος τοῖς ἐλευθέροις, waar van iemand gezegd wordt, dat

Men kan natuurlijk niet alléén afgaan op het feit, dat wij een zoo verzakelijkte beteekenis bij Solon, zijn tijdgenooten en bij hen die na hem komen niet lezen — de inhoud hunner werken liet een dergelijke verzakelijkte ὕβρις niet toe. Toch zijn er, zooals we ons herinneren, die meenen dat in de Solonische wetgeving voorzien was in de ὕβρις in de zin, zooals zij bij de redenaars wordt aangetroffen. Dit is echter, naar ik meen, niet juist, ook al mogen er plaatsen zijn, op grond waarvan dat wel beweerd wordt. Plut. Solon, c. 18). De grieksche pleitredenaars hebben waarschijnlijk in hun fantasie de Solonische wetgeving evenzeer uitgedijd en er hineininterpretiert, als de Engelsche juristen dat deden met de Magna Charta tot laat in de XVIIIde eeuw. Het is natuurlijk een geheel andere vraag of Solon ook regelingen trof in betrekking tot de vrijheid van den burger en strafbaar stelde de inbreuk op die vrijheid [47]).

In het argumentum op de rede tegen Meidias vinden we verdere onderscheidingen van deze ὕβρις (c. Meid. 10 = 513 R.): ὕβρις ἡ δι' αἰσχρουργίας, ὕβρις ἡ διὰ λόγων en ὕβρις ἡ διὰ πληγῶν. Deze onderscheidingen te bespreken voert te ver van ons onderzoek af in de studie van het Attische recht. Wij hebben hier slechts, in etappes, aangevoerd wat van

---

hij niet in beschonken toestand, maar ὕβρει (dus opzettelijk enz.) onrecht pleegt. Als het hier dus gaat om de tegenstelling tusschen ‚opzet' en ‚beschonkenheid' behoeven de woorden ὡς δούλοις κτλ. geen bepaling van de ὕβρις van beklaagde te bevatten, maar slechts een uitweiding over zijn manieren. Hitzig schrijft evenwel: ‚Hybris liegt vor, wenn jemand einen Freien wie einen Sklaven behandelt'.

[47]) Over de vraag hoe Solon's wetgeving er werkelijk zou hebben uitgezien, schrijft reeds A. W. Heffter, Die athenische Gerichtsverfassung (1822). In het boek van G. H. Calhoun: The growth of criminal law in Ancient Greece (1927) wordt over hetzelfde gehandeld met meer gegevens. Op pag. 76 zegt hij: It is surely the height of absurdity to believe that Solon enacted a number of laws forbidding certain acts, prescribing penalties to be imposed, and specifying what magistrate was to have jurisdiction in each instance etc. etc. Anderzijds vermeldt hij toch ook de inscr. (C.I.A. I, 61) met de verandering op de wet van Draco. De schrijver lost deze kwestie niet op.

belang scheen voor de ontwikkeling van ons woord [48]).

In politieke beteekenis gebruikt onze redenaar het woord als naam voor ‚knevelarij' in de kransredevoering (§ 205 = 296 R.). φοβερωτέρας ἡγήσεται τὰς ὕβρεις καὶ τὰς ἀτιμίας, ἃς ἐν δουλευούσῃ τῇ πόλει φέρειν ἀνάγκη — meervoudig dus en daarom, zooals we eerder zagen, concreet. Zoo zal Plato waarschijnlijk den regel uit Hom. Od. ρ, 487, begrepen hebben toen hij citeerde (Soph. 216 B.): ὕβρεις καὶ εὐνομίας. In de rede tegen Timocrates (§ 143 = 745 R.) staat aan het slot eener vergelijking van de schrille tegenstelling tusschen de ‚oog om oog, tand om tand'-wetgeving van de Locriërs en de willekeurige der Atheners de opmerking πολλοὺς τοὺς ἀσελγεῖς εὑρήσετε καὶ τοὺς ὑβρίζοντας ὑμᾶς ἐπι τῇ τοῦ φιλοτιμεῖσθαι προφάσει. Onder het mom van φιλοτιμεῖσθαι plegen de lieden ὕβρις, merkwaardig genoeg gezegd, daar ὕβρις meestal openlijk gepleegd wordt. Ook ‚knevelen' zou hier een goede vertaling opleveren — zoo ook § 77 = 725 R.

In de rede over het verdrag met Alexander van Ps. Demosthenes (§ 23 = 218 R.) wordt het optreden der Macedoniërs ὑβριστικώτατον genoemd, in den zin van ‚bluf', evenals eenige zinsneden verder (§ 26).

Er valt over het woord bij Demosthenes weinig meer te zeggen; meestal gebruikt hij het in een of andere schakeering van grofheid en nergens praegnant. Het ligt ook in de rede dat hij zich richt naar zijn gehoor en slechts de terminologie bezigt die in zijn tijd in zwang was.

---

48) Hitzig na zich in de etymologieën van ὕβρις verdiept te hebben (l.c. pag. 38) en die van Bugge (supra p. 2) gekozen te hebben schrijft (p. 39): Den Hauptfall bildet *daher* (curs. van mij) die ὕβρις διὰ πληγῶν, Schläge. Op de voorgaande blz. had hij al gezegd: Besonders handelt es sich um Anwendung überlegener physischer Gewalt, Vergewaltigung. Dies scheint auch der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Hybrisbegriffs gewesen zu sein. In de statistische uiteenzetting over ὕβρεως γραφή door Meier—Lipsius: Attisches Recht u. Rechtsverf. (1912) II², pag. 426 vindt men een der weinige kritieken op de theorieën van Hitzig, die zelfs door etymologen wordt geciteerd.

AESCHINES.

Over Aeschines kan men nu kort zijn, omdat hij het woord in precies denzelfden zin gebruikt als Demosthenes. Slechts één plaats (c. Ctesiph. § 237) is belangrijk om een duidelijke definitie: τοὺς μὲν ἀγνοῦντας ἐξαπατᾷς, τοὺς δ' εἰδότας καὶ ἀισθανομένους ὑβρίζεις, waar de tegenstelling tusschen bedriegen en ὑβρίζειν afhankelijk gemaakt wordt van het al of niet weten van de feiten.

HYPERIDES.

In de rede tegen Philippides komt ook ὑβρίζειν voor in de beteekenis van ‚knevelen' (§ 9 = Col. VI, 9 sqq.) ὅτε γὰρ ἡ πόλις ὑπὸ τῶν ἄλλων ὠικτίρετο διὰ τὰ συμβάντα, τόθ' ὑφ' ὑμῶν ἐξυβρίζετο. Hiermede worden, zooals wij reeds bij Demosthenes zagen, handelingen gekenschetst, die verricht worden door lieden in dienst van een vreemde mogendheid of die er mee sympathiseeren. Tijdens het wanbestuur der dertig mannen in Athene vernemen wij deze terminologie niet en toch zou naar de inzichten van redenaars uit Demosthenes' tijd iemand als bijv. Eratosthenes (Lys. Or. XII) op dezelfde wijze beschuldigd hebben kunnen worden, als hier Philippides. Waarschijnlijk zal de zedeloosheid van dergelijke elementen vaak den naam ὕβρις, zij zelf den naam ὑβρισταί gedragen hebben en die betiteling overgedragen zijn op hún politieke handelingen en ten slotte op handelingen die van dezelfde noodlottige strekking waren.

Vreemd genoeg noemt Hyperides Helena een γυνὴ ὑβρισθεῖσα (Epitaph., § 36 = Col. XII 30) en zegt hij even verder, dat Leosthenes met de mannen die met hem begraven liggen de ὕβρις van de Helleensche vrouwen heeft afgewend. Op beide plaatsen moeten wij den term (meerv.) verstaan in den bij deze redenaars en ook vroeger (o.a. bij Thuc. VIII, 74, 3) voorkomenden zin van ‚schendingen'. Alleen pleit het niet voor den smaak noch voor de appreciatie van Homerus van dezen redenaar èn zijn gehoor, het schaken van Helena in één adem te noemen met handelingen die steeds plaats vinden,

wanneer een leger een overwonnen stad of land binnentrekt [49]).

DEINARCHUS.

De redenaar Deinarchus gebruikt ons woord in de bewaarde redevoeringen alleen in den zin van verkrachten (Or I, § 20 en § 24).

ALEXANDER DE GROOTE.

In den loop van dit hoofdstuk hebben wij gezien, dat verscheidene mythologische figuren ὑβρισταί worden genoemd, zoo de Giganten, de Cyclopen, Typhon, Pelias, Menoitios, Eurystheus, Aegistheus, wier daden alle ingingen tegen den κόσμος van Zeus of de εὐνομία der samenleving. We hebben echter ook gedacht aan de ὕβρις van Prometheus en die van Antigone en gevonden, hoe deze wezenlijk anders moet worden begrepen doordat zij ‚tragisch' is. Voorts hebben we, onder de tallooze onbekende historische personen, die voor ὑβρισταί werden uitgemaakt, gezien, dat deze naam ook aan Alcibiades gegeven werd, maar tevens dat zijn ὕβρις door ons, op voorbeeld van Aristophanes, anders moet worden opgevat. Zoo zullen we thans onderzoeken, wat voor verwijten en beschuldigingen Alexander den Groote in dezen geest getroffen hebben.

Rekening moet echter worden gehouden met het feit, dat de Alexandergeschiedenis slechts uit late bronnen, als een geheel, bekend is en dat daarbij dan de vraag kan worden gesteld, wanneer er over zijn ὕβρις wordt gesproken, of dit door zijn tijdgenooten werd gedaan, dan wel een oordeel is dat door Arrianus of Plutarchus over hem wordt geveld.

Zoo kunnen we de beschrijving van de verbittering en den dood van Kleitos (Arr. IV, 8) opvatten als te zijn naverteld

---

49) Bij Bacchylides (XV, vs. 59) wordt, volgens den Italiaanschen uitgever van Bacchylides Taccone, Paris van ὕβρις beschuldigd door Menelaos. Dat is daar, mede door de omschrijving, een ganschelijk andere dan hier (cf. supra, pag. 18).

uit een of andere bron (vanwege de constructie bijv. § 4: Κλεῖτον δὲ δῆλον μὲν εἶναι πάλαι ἤδη ἀχθόμενον τοῦ τε Ἀλεξάνδρου κτλ.) en dus ook de woorden ἐς τὸ θεῖον ὑβρίζειν (even verder) als uit een ouder geschrift herhaald beschouwen — zeker is het echter niet. Hetzelfde geldt voor de woorden die Arrianus aanhaalt van zekere geschiedschrijvers over de samenzwering van Hermolaus (Arr. IV, 14, 2) en die luiden: οὐκ εἶναι ἔτι ἐλευθέρῳ ἀνδρὶ φέρειν τὴν ὕβριν τὴν Ἀλεξάνδρου. Op het eind van zijn geschiedenis rakelt Arrianus de kwestie over de vergoddelijking van Alexander nog eens op en verdedigt haar (VIII, 29, 3) met de opmerking: οἷς (sc. Minos, Aeacus e.a.) δὴ ἐς Δία ἀνενεχθεῖσα ἡ γένεσις πρὸς τῶν πάλαι ἀνθρώπων οὐδεμιᾷ αὐτῶν ὕβρει προστίθεται. Moeten wij daaruit opmaken, dat Arrianus bij de met Alexander contemporaine historici dat verwijt wèl vond? Indien echter inderdaad de tijdgenoot Alexander van ὕβρις heeft beschuldigd, dan staat het wel vast, dat er een andere ὕβρις wordt bedoeld, dan die welke wij tot nu toe zijn tegengekomen. Alexander hield zich te streng aan de verplichtingen, die een Griek tegenover zijn goden had na te komen, dan dat hem handelingen konden worden verweten, zooals dit aan Alcibiades werd gedaan. Het is de zelfverheffing die den inhoud van het verwijt uitmaakt. Allereerst al in den eisch voor hem de proskynese te verrichten, waarover Callisthenes zich zoo opwindt. En toch luiden de woorden van Callisthenes vremd (Arr. IV, 11, 3): τὸ θεῖον δέ, ὅτι ἄνω που ἱδρυμένον κτλ., even vreemd trouwens als: εἰς τὸ θεῖον ὑβρίζειν (IV, 8, 4), omdat τὸ θεῖον hier voor een Griek wel opvallend abstract genomen wordt [50]). Alle bekende bepalingen en beoordeelingen loopen hier echter door elkaar. Callisthenes beweert dat proskynese als eerbewijs slechts den goden toekomt (Arr. IV, 11) en dat de goden het

---

[50]) In Lysias fr. 53 (Thalheim) leest men: τοῖς λίαν ὑβριστικῶς πρὸς τὰ θεῖα διακειμένοις waar, in de eerste plaats, ὑβριστικῶς niet op ‚zelfverheffing' slaan kan, daar dan deze quidam, die Kinesias heet, dadelijk voor niet wijs zou zijn aangezien, mitsdien een aanklacht wegens ἀσέβεια of wat dan ook overbodig ware; en waar in de tweede plaats τὰ θεῖα als ‚cultus' zal zijn op te vatten.

kwalijk zouden dragen, indien een mensch zich met hun eer bekleedde. Maar als een Perzisch edelman den knieval maakt voor Alexander, dan zegt Leonnatus (Arr. IV, 12, 2): ταπεινῷ [51]). Het woord ταπεινός heeft altijd voor de Grieken een kwalijken klank gehad, die de gedachten aan ‚kruiperigheid' opwekte [52]). In het verband van het verhaal bevredigt echter deze beteekenis niet; Leonnatus zou immers al dadelijk bij den eersten knieval die gedaan werd zooiets hebben kunnen zeggen. Maar deze man maakt zijn knieval οὐκ ἐν κόσμῳ en waarschijnlijk te diep en dân eerst lacht Leonnatus om het figuur, dat de edelman slaat en prikkelt Alexander hevig met zijn opmerking. Hij heeft op dat oogenblik wellicht gebruik gemaakt van de dubbele beteekenis [53]) die in het woord is komen te liggen, nu eenmaal Grieken en Perzen zich met elkaar moesten verstaan, en die bij de Grieken een verwerpelijke, in het Oosten een uitmuntende was. ‚Eerbiedig' verstaat hier dan de Perzische edelman, maar de Grieken, die er bij waren en de opmerking hoorden, verstonden ‚kruiperig'.

Een dergelijke vorm van ὕβρις tegenover de goden, of zooals de tekst luidt: ἐς τὸ θεῖον zijn we in de Grieksche geschiedenis nog niet tegengekomen, zelfs die van Prometheus kan er niet mede op één lijn gesteld worden. We zijn echter gekomen op een punt in de geschiedenis, waar de Grieksche cultuur ophoudt àlle cultuur te zijn en voorloopig gaat fungeeren als functie [54]) in het ruimere verband van het Hellenisme.

---

[51]) Ik vind deze plaats niet bij een anderen schrijver ook vermeld. Er volgt echter dadelijk daarop § 3 ἀναγέγραπται δὲ δὴ καὶ τοιόσδε λόγος, welk verhaal ook Plutarchus weergeeft.

[52]) Denzelfden weerzin, hoewel het woord een wijdere strekking heeft, wekte ‚humble' op, als Uriah Heep dit gebruikte. In het nederlandsch is een gemeenzaam woord dat het meest ταπεινοῦσθαι in de Grieksche beteekenis dekt: ‚likken'. Vgl. ook het hierboven (pag. 17) aangehaalde fragment van Cleoboulus.

[53]) Waarover in 't volgende hoofdstuk gehandeld zal worden.

[54]) In het late Hellenisme zeer duidelijk uitgesproken bijv. in den eersten Brief aan de Corinthiërs (I Cor. 1, 22): ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.

Het Oosten is ontsloten en de cultureele geschiedenis speelt zich af in Alexandrië.

Door niemand wordt echter over de apotheosis van Alexander — die hij wellicht meer door een onbegrepen beschikking van het lot gedwongen, dan uit persoonlijke ijdelheid, voor zich opeischte — waardiger gesproken dan door zijn eigen leermeester Aristoteles [55]) (Pol. 1284a, 10 sqq.) ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἶναι τὸν τοιοῦτον — κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.

Hiermede kunnen wij dit historisch gedeelte besluiten, omdat wij, in tegenstelling met de vroeger gemaakte overgangen binnen de contrijen der *Grieksche* cultuur, en nu een maken naar een wezenlijk andere, die van het Hellenisme. Alvorens die te bestudeeren is het goed, in het volgende hoofdstuk, thans op philosophische wijze, den tot hiertoe afgelegden weg opnieuw te bewandelen.

---

55) cf. Hegel, Gesch. d. Phil. (Leidsche uitgave, p. 521): Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor. Hegel's collegiant G. Droysen gebruikte deze plaats bij Aristoteles als motto voor zijn boek.

PHILOSOPHISCH GEDEELTE.

Wat wij tot nu toe gedaan hebben is het geven van een chronologisch-systematische beschrijving van een aantal plaatsen, waarin wij de ὕβρις als vergrijp zijn tegengekomen. Hier en daar was er gelegenheid, dieper in te gaan op de strekking en de beoordeeling, dan de betreffende plaatsen dadelijk noodzakelijk schenen te maken. Wij hebben echter getracht, zonder al te veel onze gedachten er in te mengen, het ὕβρις-begrip zich zelf te laten ontwikkelen, of, anders gezegd, zijn ontwikkeling zich voor ons denken te laten afspelen.

Toch moet begrepen worden, dat het al even onmogelijk is algemeene conclusies te trekken zonder kennis van bijzondere feiten, als het ondoenlijk is, zonder een vooraf toegegeven oordeel, zin te geven aan die bijzonderheden, zóó, dat hun samenhang meer is, dan slechts een chronologische. Ὕβρις als voorbeeld van opvattingen op het gebied der Grieksche zedelijkheid levert dezelfde moeilijkheid op als alle ‚voorbeeld', n.l., dat het ‚zweeft tusschen de onbegrijpelijkheid en de overbodigheid' [56]). Wij zijn hier dus uitgegaan van enkele vooronderstellingen, die in den verderen ontwikkelingsgang van ons woord hun waarheid moesten bewijzen.

De eerste vooronderstelling was, dat het element ὑπέρ in het woord lag opgesloten, welke wij ook in het taalkundig gedeelte hebben behandeld en welke hier dan nog verduidelijkt kan worden door enkele uitingen van Aristoteles, die dit element kennelijk in het woord aanwezig acht [57]). In een der definities, die hij geeft (Rhet. 1378 b, 26), staat: αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται κακῶς δρῶντες αὐτοὺς ὑπερέχειν

---

[56]) Uitspraak van Prof. J. Hessing op een college te Utrecht.

[57]) Hitzig l.c. hecht echter aan deze verbinding met ὑπέρ, die Aristoteles maakt, geen waarde.

μᾶλλον. διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσιοι ὑβρισταί. ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὑβρίζοντες. Over de ὕβρις van jongelieden en rijken spreekt Aristoteles afzonderlijk, over de νέοι zeer bepaaldelijk in den zin van het ‚te veel' (Rhet. 1389 b, 4): πάντα γὰρ ἄγαν πράττουσιν <οἱ νέοι>· φιλοῦσί τε γὰρ ἄγαν καί μισοῦσιν ἄγαν καὶ τἆλλα πάντα ὁμοίως κτλ. καὶ τὰ ἀδικήματα ἀδικοῦσιν εἰς ὕβριν καὶ οὐ κακουργίαν. Over de rijken sprekend (Rhet. 1390 b, 33) zegt hij: ὑβρισταὶ γὰρ <οἱ πλούσιοι> καὶ ὑπερήφανοι, πάσχοντές τι ὑπὸ τῆς κτήσεως τοῦ πλούτου. Ook deze plegen niet de vergrijpen, die misdadigers bedrijven, maar ὑβριστικὰ καὶ ἀκρατευτικά, οἷον εἰς αἰκίαν καὶ μοιχείαν. Uit tallooze verdere plaatsen blijkt, hoe bewustelijk Aristoteles ὕβρις opvat naar de beteekenis van het overschrijden van de grens en het te buiten gaan van de norm. Bekend zijn zijn definities van het ware midden, dat zich bevindt tusschen twee slechte extremen. In zijn philosophie van de samenleving (Pol. 1295, b, 1) komt dit zeer duidelijk uit: in alle samenlevingen is een verdeeling in drieën: de volstrekt voorspoedigen, de volstrekt onbezittenden en de menschen van de derde soort tusschen deze twee uitersten in. Indien nu, vervolgt de philosoof, toegegeven wordt, dat de maat en het midden het beste is, dan is het duidelijk, dat ook ten aanzien van grooten voorspoed het middelmatig bezit het beste is van alle. Vervolgens noemt Aristoteles twee extremen tegenover elkaar, n.l. den ὑπέρκαλος, den ὑπερίσχυρος, den ὑπερευγενής en den ὑπερπλούσιος tegenover den ὑπέρπτωχος, den ὑπερασθενής en den σφόδρα ἄτιμος en deelt de eerstgenoemden in met de woorden: γίγνονται γὰρ οἱ μεν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπόνηροι μᾶλλον. Overal waar sprake is van het te buiten gaan van de maat, noemt onze wijsgeer ook de ὕβρις; en waar hij spreekt over de oorzaken, die een omwenteling in het staatsbestel teweeg brengen, en hij onder meer ook ὕβρις opgeeft, definieert hij (Pol. 1302 b, 6): ὑβριζόντων τε γὰρ τῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ πλεονεκτούντων στασιάζουσι καὶ πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τὰς πολιτείας τὰς διδούσας τὴν ἐξουσίαν.

In het onderzoek hebben wij deze definities tot vooronderstelling genomen, daar zij schematisch zijn en de vraag naar een beoordeeling buiten beschouwing laten. Dat Aristote-

les ook gedacht heeft aan wat de gewone man wel ὕβρις placht te noemen, bewijst een opmerking (περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν, 1251 b, 22) over den μικρόψυχος, welke luidt: ἔτι δὲ τοιοῦτός ἐστιν ὁ μικρόψυχος οἷος πάντα τὰ ὀλιγωρήματα καλεῖν ὕβριν καὶ ἀτιμίαν, καὶ τὰ δι' ἄγνοιαν ἢ λήθην γιγνόμενα [58]). Maar hierdoor wijst hij die manier van definieeren af. Het gaat hem om het begrip ‚te veel', ‚te zeer', dat in het woord ligt, èn om de προαίρεσις, de voorkeur, het principe of den opzet. Over de προαίρεσις vonden wij bij de redenaars, vooral Antiphon [59]), eenige zeer heldere bepalingen en aan de bepalingen, die Aristoteles geeft moet men hetzelfde gewicht hechten. Hij neemt in tegenstelling tot den gewonen burger het ὕβρις vergrijp naar den kant van de gezindheid en minder naar de daad. Wij hebben er op gewezen, hoe ook Demosthenes [60]) er zijn gehoor aan herinnert en onze philosoof zegt (Rhet. 1374 a, 11): ἐν γὰρ τῇ προαιρέσει ἡ μοχθηρία καὶ τὸ ἀδικεῖν, τὰ δὲ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων προσσημαίνει τὴν προαίρεσιν, οἷον ὕβρις καὶ κλοπή· οὐ γὰρ εἰ ἐπάταξεν πάντως ὕβρισεν, ἀλλ' εἰ ἕνεκά του κτλ.

De verdere bepalingen, die Aristoteles over ons woord geeft, zijn meer de schemata, waarin vele vormen van ὕβρις, die wij in het vorig hoofdstuk ontmoet hebben, passen. Het kan ons alleen bevreemden, waarom hij er geen enkele maal over spreekt op de wijze (d.w.z. met de strekking) van de ὕβρις uit de tragedie of een ouderen dichter van de samenleving.

Dezelfde bevreemding treft ons, wanneer wij van Plato de meeningen over ὕβρις vernemen. Plato gaat op een andere wijze op het vergrijp in en niet, zooals Aristoteles analytisch, maar meer met de belangstelling van den wetgever, soms met die van den ethicus. Als wetgever (Leges, X, 1 sqq.) rekent hij de ὕβρις in de eerste plaats onder de feilen van overmoedige jeugd en de ergste vorm ervan is, zegt hij, de ὕβρις tegen den cultus. Hij onderscheidt nog meer vormen

---

58) supra pag. 53.
59) supra pag. 42.
60) supra pag. 52.

waarin ὕβρις verschijnt, die wij echter kennen uit het vorige hoofdstuk. Als ethicus (Phaedr. 237 D sqq.) onderscheidt hij de aangeboren neiging tot genot en de verworven meening, die streeft naar het beste. Deze twee zijn soms eenstemmig, soms staan zij tegen elkaar op. Wanneer de verworven meening door de rede naar het goede voert en overheerscht, dan is haar naam σωφροσύνη, wanneer de begeerte echter onredelijk naar genot meesleept en door haar macht de overhand heeft, is haar naam ὕβρις. Ὕβρις is iets met veel namen, iets veelsoortigs en veelvormigs enz. In de beschijving van Plato gaat het meer om de tegenstelling tusschen de aangeboren lust en de verworven redelijkheid, dan dat ὕβρις als vergrijp in den gedachtengang wordt opgenomen. Geheel op hetzelfde, niet philosophische, maar ethische niveau ligt de uitspraak (Leges 906 a), dat onrechtvaardigheid en overmoed samen met onmatigheid ons te gronde richt, terwijl rechtvaardigheid en behoorlijkheid met inzicht ons voor den ondergang behoedt.

De tweede vooronderstelling, waarvan werd uitgegaan, is, dat ὕβρις een zeer belangrijk element is in de Grieksche wereld en zelfs zoo, dat zij als factor van den ondergang dier wereld kan worden aangezien. In het vorige hoofdstuk is daar naar aanleiding van verschillende plaatsen op gewezen; hier kan nog het volgende te berde worden gebracht. Er zijn twee soorten van ὕβρις, waarvan de eerste de ‚kwade' of ‚slechte' genoemd werd, de tweede de ‚goede'. De ‚slechte' ὕβρις wordt gepleegd door hen, die hun subjectief principe niet rechtvaardigen kunnen. In de mythologische voorgeschiedenis van Griekenland vinden wij deze geprojecteerd door een dichter als Hesiodus. Wij hooren van hem over de Titanen, die de door Zeus ingestelde wereldorde trachten te verstoren door hun overmaat van kracht en geweld, maar die door den koning der goden naar den Hades verband worden. Zij worden βίην ὑπέροπλον ἔχοντες genoemd en ook ὑπέρθυμοι; het zijn de Cyclopen en Menoitios. Een andere ‚slechte' ὕβρις, die op geen grond haar rechtvaardiging vindt, is die waarvan Homerus de vrijers uit de Odyssea beticht. Zij storten het huis en koninkrijk van Odysseus in ellende, maar zij worden op vernietigende wijze gestraft. In historische tijden is het de

ὕβρις van de Ionische steden en die waarvan Theognis en Solon spreken, welke de oude samenlevingen ontbinden. Hierop schijnt Herodotus te zinspelen, al gebruikt hij het woord zelf niet, (om redenen, die wij hebben trachten aannemelijk te maken), wanneer hij Solon laat spreken tot Croesus. Maar de groote Atheensche wetgever weet de samenleving zoo in te richten, dat de ὕβρις aan banden gelegd wordt. In later tijden vernemen wij, dat in de Atheensche samenleving ὕβρις als strafrechtelijk vergrijp in de wetten is opgenomen. Al deze vormen der ‚slechte' ὕβρις worden door de samenleving, die der goden of die der menschen, vervolgd en onderdrukt. Met den ‚goeden' vorm van ὕβρις is het anders, daaraan gaat de samenleving te gronde.

Dien ‚goeden' vorm van ὕβρις hebben wij het eerst ontmoet in Prometheus en haar ‚tragische' ὕβρις genoemd. Prometheus' inbreuk op de heerschappij van Zeus is op zichzelf gerechtvaardigd en niet alleen dàt spreekt hij plechtig uit, maar hij voorspelt ook het einde van Zeus' heerschappij. Het schijnt tegen de voorstelling in te druischen, wanneer eenerzijds gezegd wordt, dat ὕβρις de macht van het ontbindende is, anderzijds, dat deze dan juist de ware, goede en gerechtvaardigde is. In Antigone hebben wij een zelfden vorm aangetroffen, die ὕβρις van haar die zich beroept op den band der familie en de ongeschreven wetten van de goden en die de bepalingen van het wereldlijk en staatkundig gezag in den wind slaat. Dat echter Antigone's ὕβρις niet alleen haar eigen, maar ook zeer bepaaldelijk Creon's ondergang ten gevolge heeft, geeft de dichter genoegzaam aan. Ook in de historische tijden hebben wij de gevallen van ‚goede' ὕβρις gezien in Alcibiades en Alexander en in de machtsuitoefening der Atheensche democratie. Wij zien echter, dat de Grieken géén onderscheid maken tusschen den ‚goeden' en den ‚slechten' vorm van ὕβρις, behalve de tragici, die haar opvatten als één der elementen van een tragisch conflict. In het historisch gedeelte heb ik gezegd, dat wij ons tot de geschiedenis moeten verhouden, zooals een god in de tragedie tegenover de tragische helden. Deze gedachte uitwerkende kan ik komen tot een zinrijke vergelijking van de Grieksche ὕβρις met dat

wat de Grieksche vertaling van het Oude Testament ὕβρις noemde en bovendien tot een verdere staving van de twee vooronderstellingen, die, welke het element ὑπερ in het woord aanwezig acht en die, welke aan ὕβρις de ontbindende macht toekent. Deze gedachte kan dan anders geformuleerd worden, door te zeggen, dat de geschiedenis, van welk volk ook, fungeert op drieërlei wijze *,op zich zelve'*, *,voor zich'* en tenslotte *,voor ons'*.

,Op zich zelve' fungeert de geschiedenis van een volk, waar dit niet alleen zijn eigen samenleving voortbrengt door het voeren van oorlogen en het instellen van wetten, maar ook waar het zijn wezen en aard uitdrukt in beeld en bouwwerk en zich uitspreekt in zijn gezangen. Deze wijze van zich te uiten moet niet gedacht worden als te zijn onderworpen aan een bepaald doel: veeleer is zij vrij. Door de dichters spreekt een volk zich uit en in die uitspraken vindt het zich terug, niet op de wijze van het begrip, maar op de wijze van het gevoel. De uitingen der dichters zijn ongereflecteerd: zij ,vinden' de schoonheid, de deugd, de slechtheid, den overmoed, maar maken die niet tot voorwerp eener doordenking.

Eerst wanneer de philosoof aan het woord komt, objectiveert de geest van een volk zich als begrip; in zijn philosophie is een volk *,voor zich zelf'*, een overgang bij de Grieken door Anaxagoras gemaakt en door Socrates bij Plato (Phaedo, 98 B sqq.) behandeld en uitgebreid. Wat door de dichters op gevoelvolle wijze wordt uitgesproken, wordt door de philosophie in het begrip opgeheven. Wat echter niet door de philosophie van een volk wordt begrepen — ook al spreken de dichters hierover in gevoelvolle woorden — dat is de vraag hoe dit volk fungeert in de geschiedenis van de wereld, daarom, omdat de geest van het volk, in den wijsgeer vertegenwoordigd, nog lééft. Eerst na de ondergang van een cultuur vermag men te zeggen, welke plaats deze inneemt als schakel in de keten der cultuurgeschiedenis. Maar dan moet bedacht worden dat wij, na zooveel eeuwen, het zijn, die over de geschiedenis spreken en dat dan, in dit verband, de geschiedenis fungeert *,voor ons'*.

,Voor ons' fungeert de geschiedenis als wij trachten ant-

woord te geven op die vragen, waar zich weliswaar de wijsbegeerte van een volk mede heeft beziggehouden, maar welke zij niet wist op te lossen, omdat de voorwaarde voor een oplossing nog niet aanwezig was. Daarom vinden wij wel in de Grieksche philosophie, en bepaaldelijk bij Aristoteles, uiteenzettingen over de ontbindende macht van ὕβρις, maar altijd zóó, dat er sprake is van een of andere samenleving en niet van de Helleensche wereld.

Men ziet dus, dat de moeilijkheid, die ontstaan is doordat de dichters eenerzijds over de ὕβρις spreken als over een zeer zwaar vergrijp, van welke uitspraak echter de ,bedoeling' door ons niet nagevorscht kan worden, daar de dichters als ze haar wisten, die bedoeling ook wel hadden uitgesproken, en doordat anderzijds de philosofen in veel meer concreten zin ὕβρις behandelen zonder de poëtische verhevenheid, dat deze moeilijkheid alleen door ons kan worden opgelost. Wij moeten dan ook niet schromen om antwoorden te geven, die door de Grieken niet bevestigd kunnen worden, in de eerste plaats navolgende de wijze waarop de Grieken zelf de in de mythologische of werkelijke geschiedenis voorkomende vragen, vooral in de tragedie, oplosten en in de tweede plaats omdat wij het toch altijd wel doen, ook al schijnen wij objectief te werk te gaan.

Waar dus nog wel het ὑπερ element in het woord ὕβρις op grond van de Grieksche teksten kon worden aangetoond, d.w.z. waar uit de teksten wel de ,voorstelling', die de Griek van ὕβρις had, kon worden nagegaan, daar is het niet mogelijk het ,begrip' van ὕβρις van hen te vernemen, daar zij dit niet hadden. Dit begrip moeten wij ons vormen en dat kunnen wij doen door een vergelijking van hen met een Oostersch volk, dat met ons woord een vergrijp vertaalde, dat in de spheer waarin dit gold, even zwaar was als het Grieksche ὕβρις vergrijp. Dat ons woord zelf een ontwikkeling doormaakt tot een den Griek oorspronkelijk vreemden inhoud hebben wij gezien in het laatste stuk van het historisch gedeelte; daarom is het ook niet ver gezocht, indien wij door een vergelijking van de Grieksche ὕβρις voorstelling met die

van het Oosten trachten te komen tot het inzicht van de eigenlijke beteekenis van het woord. Die oostersche ὕβρις conceptie vinden wij allereerst in de Septuagint en het is dan ook dit werk, dat wij in onze vergelijking zullen betrekken, mede om het feit, dat het woord er herhaaldelijk in voorkomt.

De geschriften van den Joodschen godsdienst te raadplegen ter vergelijking met Grieksche gegevens zonder kennis van de Hebreeuwsche taal levert een groot gevaar op, daar de *ontwikkeling* van verschillende woorden buiten beschouwing wordt gelaten en bovendien te kort gedaan wordt aan de volledigheid van een dergelijk onderzoek. Als verontschuldiging van ons verwijzen naar de Joodsche geschriften, zonder kennis van de taal, waarin ze zijn geschreven, zou kunnen dienen het feit, dat wij hier slechts te maken hebben met een interpretatie, die eerst in de IIIde eeuw tot stand is gekomen. Voorts zou ook nog bedacht kunnen worden, dat wij in de Septuagint te doen hebben met een interpretatie van lieden, die óók kennis gehad hebben van de Grieksche cultuur en die derhalve in een andere, meer objectieve, verhouding stonden tot hun geloof en verder, dat dientengevolge het Joodsche origineel in de Septuagint minder zuiver vertegenwoordigd kan zijn. Voor het voorwerp van ons onderzoek geloof ik echter niet, dat daardoor belangrijke wijzigingen zouden ontstaan, want daarvoor is het gebruik van ὕβρις in de Septuagint te praegnant.

Vonden wij bij de Grieken de voorstelling van ‚te ver' ‚te zeer', ‚over' en ὑπέρ in ὕβρις gelegd, in het onderhavige geschrift verbindt zich ons woord steeds met ὑψηλός terwijl evenzeer verschillend van de Grieksche tegenstelling tot ὕβρις, hier steeds de ταπεινότης wordt genoemd. In de voorstelling is dus dadelijk toegegeven, dat het vergrijp de verhevenheidsverhouding betreft. Deze verhouding is een kenmerk van de Joodsche religie, in de S e p t u a g i n t komt deze uit in de woorden: θεὸς ὁ ὕψιστος. Zoo spreekt de profeet in de Grieksche vertaling (Jes. 2, 11 sqq.): οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ὑψηλοί. ὁ δὲ ἄνθρωπος ταπεινός· καὶ ταπεινωθήσεται τὸ ὕψος τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑψωθήσεται Κύριος μόνος ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. ἡμέρα γὰρ Κυρίου σαβαὼθ ἐπι πάντα ὑβριστὴν καὶ ὑπερήφανον καὶ ἐπὶ

πάντα ὑψηλὸν καὶ μετέωρον, καὶ ταπεινωθήσονται κτλ., waarin wij weliswaar de uit de Grieksche auteurs bekende verbinding van ὑβριστής en ὑπερήφανος terugvinden, maar waar wij wel te bedenken hebben, dat het ὑπερ-element bijv. in ὑπερήφανος vereenzelvigd wordt met ὑψηλός. Het zou te ver voeren een meer of minder volledige opsomming te geven van de plaatsen, waarin ὕβρις *en* ὑψηλός bijvoorbeeld in de woorden (Jes. 10. 33): οἱ ὑψηλοί τῇ ὕβρει bij elkaar gezet worden of waar, in dezelfde voorstelling, gezegd wordt (Job. 22. 12): μὴ οὐχὶ ὁ τὰ ὑψηλὰ ναίων ἐφορᾷ, τοὺς δὲ ὕβρει φερομένους ἐταπείνωσεν; Ook zien wij een van de Grieken afwijkend gebruik maken van ταπεινός, zooals bijvoorbeeld de uitspraak στόμα δὲ ταπεινῶν μελετᾷ σοφίαν (Spr. 11, 2), waaruit blijkt, dat de nederige, onderdanige gezindheid is bedoeld, welke ook zeer goed past in de verhouding tusschen hoog en laag. Aan het woord ταπεινός in dezen zin hebben wij reeds gedacht [61]).

Daar het hier evenwel niet de bedoeling is om in bijzonderheden in te gaan op de Joodsche religie, moet ik het bij deze zeer summiere, maar niettemin formeele opmerkingen laten. De meest vluchtige vergelijking doet al reeds de vraag ontstaan, wat de vertalers van de Joodsche boeken er toe gebracht heeft, om den naam van het in de spheer van hun religie geldende vergrijp tegen de verhevenheid Gods over te zetten door middel van het woord ὕβρις, waarvan wij hebben gezien, dat het zulk een beteekenis oorspronkelijk niet had. Het is niet mogelijk, dat zij gedacht hebben aan het woord in den zin, dien het gewone spraakgebruik er aan gaf, wel echter aan den zin, dien ὕβρις had, toen het als verwijt aan Alexander voorgeworpen werd. Maar al zouden de LXX vertalers uit dat spraakgebruik den zin ontleend hebben om de inbreuk op de verhevenheid Gods te kenmerken, dan blijft toch nog op te lossen, hoe dan die Oostersche wereld tot deze beteekenis van ὕβρις is gekomen. Een antwoord hierop kan alleen gegeven worden, door na te gaan welke de band was, die de Oostersche en Westersche volken bond, hoe zij zich die voorstelden en hoe de vernietiging daarvan hun tot bewustzijn kwam.

---

61) supra pag. 59.

Ieder volk stelt zich, als het eenmaal op een of andere wijze bewust geworden is van zich zelf, een bindende macht voor, waardoor het zich als volk voelt. Niet alle volken doen dat op dezelfde wijze, want de band, die de menschen bindt, wordt nu eens gevonden in den eenigen God, soms in den κόσμος of de σωφροσύνη of, zooals bij het in dat opzicht sterkst ontwikkeld volk der oudheid, de Romeinen, in een wetgeving, die, hoewel van zeer ouden datum, zóó belangrijk was, dat zij den tand des tijds weerstond. Met het bewust worden van dat bindende in een volk gaat de bewustwording van het ontbindende samen of beter gezegd, door de vernietiging van dien band, ontdekken de menschen, dat zij als volk verbonden zijn. Het kan den dichter wel vergeven worden, wanneer hij zingt over het gouden tijdperk, de aurea aetas, quae vindice nullo, sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat (Ovid. Met. I, 89 sq.) en deze verheerlijkt: in den historicus, die zich met de ontwikkeling der menschheid tot volken en staten bezig houdt, is het bepaald misplaatst, wanneer hij zegt: postquam exui aequalitas et pro modestia ac pudore ambitio et vis incedebat, provenere dominationes (Tac. Ann. III, 26) en deze ‚ambitio' en ‚vis' niet opvat als een noodzakelijk kwaad, waaraan zich de wetgeving ontwikkelt, en zelfs zoo ver gaat, dat hij zegt, dat de aanvang van die geweldige schepping van het Romeinsche recht, de leges duodecim tabularum niet het *begin* waren maar het *einde* van het gelijke recht — finis aequi iuris (Tac. Ann. III, 27). De tijdgenoot, die onmiddellijk met deze ontbindende macht te maken heeft, kan haar echter niet aanvaarden als element van zijn wetgeving, maar tracht haar uit te sluiten en, zonder dit te bedoelen, maar slechts zijn zelfhandhaving als volk of staat voor oogen hebbende, schept hij juist een systeem van wetten. Die negatieve macht vertoont zich in de wereld alleen in den vorm van een of ander vergrijp of misdrijf, en wij hebben gezien, hoe de Grieken getracht hebben haar als ὕβρις strafbaar te stellen, maar hoe het hun niet gelukt is de algemeenheid van ὕβρις ook als algemeenheid te laten gelden, zoodat zij gedwongen werden in de ὕβρεως γραφή het begrip van ὕβρις te depotentieeren tot een plat en

bijzonder vergrijp van τύπτειν, waarover reeds eerder sprake was [62]).

Door te weten wat door ὕβρις opgeheven wordt, kunnen wij ook nader het begrip definieeren. Wat door ὕβρις opgeheven wordt hebben wij voorloopig den band genoemd, waardoor de Grieken zich als volk voelden. Die band was voor de Grieken de samenleving, die in den vorm van πόλις, en bepaaldelijk van de Atheensche πόλις, de eenig ware democratie voortgebracht heeft. Voor een Griek was die πόλις oneindig veel belangrijker dan voor ons, de liefde tot zijn land was bij hem diep ingeworteld en voor den banneling verging nooit de begeerte eens weer zijn vaderland terug te zien. Te leven volgens de zeden en gewoonten van zijn πόλις en zoo min mogelijk af te wijken van wat bij het volk gangbaar was, door zijn eigen individualiteit op den voorgrond te stellen en ‚bijzonder' te zijn, was geheel zijn streven. De comediedichter onderwierp aan zijn spot juist die ‚bijzonderlingen', niet alleen om uiterlijkheden, zooals Strato (Aristoph. Ach. 120: τοιόνδε δ', ὦ πίθηκε, τὸν πώγων' ἔχων κτλ. maar ook mannen als Socrates en Euripides. Deze vorm van zich te schikken in den gang van het algemeen gebruikelijke en den algemeenen wil van het volksbewustzijn, juist wat den subjectieven kant van den burger betreft, vinden wij in de huidige wereld slechts zelden en het volk, dat in dat opzicht zou zijn te vergelijken met de Grieken, zijn de Engelschen. De subjectieve kant van den burger had geen bestaan op zich zelf gescheiden van de samenleving, en waar het bewustzijn zich als subject ontdekt, als macht buiten de samenleving, daar kan eenerzijds de bespottelijkheid verschijnen, welke door den comicus gehekeld wordt, anderzijds het tragische conflict, wanneer deze subjectiviteit in zich zelve gerechtvaardigd is. Ook dit tragisch conflict is den Griek tot bewustzijn gekomen, maar niet zoo, dat hij er een absoluut antwoord op geven kon. Hij gaf er het *Grieksche* antwoord op, dat in al zijn zuiverheid en grootheid door Sophocles door den mond van Antigone wordt uitgesproken. Antigone zegt, zich neerleggende bij het oordeel van

---

[52]) supra pag. 38.

den de macht der samenleving of πόλις vertegenwoordigenden heerscher Creon (vs. 925 sq.):

ἀλλ' εἰ μὲν οὖν τάδ' ἐστὶν ἐν Θεοῖς καλά,
παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες.

naar aanleiding van welke woorden H e g e l[63]) schrijft, wat ik hier wil overnemen: „Pericles unterwarf sich auch dem Urteile des Volks, als Souveräns; so sahen wir ihn für die Aspasia und den Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen. So sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Darin liegt nichts Entehrendes für das Individuum, denn es muss sich vor der allgemeinen Macht bücken, und diese realste edelste Macht ist das Volk. — Im Allgemeinen hat er <Socrates> zwar die Souveränität des Volks anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Bei uns wird die Competenz der Gerichte vorausgesetzt, und der Verbrecher ohne Weiteres verurteilt; so ist heutzutage das ‚Subject' freigelassen, und es wird nur auf die ‚Tat' gesehen."

De Grieksche samenleving als πόλις was voor de voorstelling van den Griek in die mate een wereld, dat hij daarin al zijn vrijheid vond en die niet uit zichzelf putte. Als hij groot en beroemd, als hij Olympisch overwinnaar was, dan ‚deelde' niet zijn πόλις in zijn beroemdheid, maar wist zich daarin *vertegenwoordigd,* en omgekeerd in de slechte handelingen van een burger of in zijn goddeloosheid voelde zijn πόλις zich aangetast in de normen, die zij stelde en de goden die zij eerde. Hoe groot het bereik was van de πόλις, waarin de vergrijpen vielen van het individu, wiens subjectieve aard zich niet voegen kon naar de samenleving, weten wij uit de aanklachten wegens ἀσέβεια en daaruit is op te maken, dat de *samenleving* zich gekwetst voelde door de goddeloosheid van burgers en bepaaldelijk in de wijze waarop zij haar goden eerde, mitsdien in den cultus. Er is dan ook geen sprake van ὑβρίζειν εἰς τοὺς θεούς, in dien zin, dat het individu onmiddellijk

---

63) Hegel, Geschichte der Philosophie (ed. Bolland, pag. 335).

van uit zijn eigen subjectiviteit tegen de goden zich vergreep; het blijkt altijd een vergrijp tegen den cultus te zijn. In de dagen van Demosthenes wordt dit nog gevoeld, hetgeen men kan opmaken uit de rede tegen Meidias, waarvan een ὑπόθεσις een kort begrip geeft met de woorden (c. Meid. 509 R.): τοῦ μὲν Μειδίου λέγοντος ὕβριν εἶναι τὸ πραχθέν, ἐπειδὴ τετύπτηκεν ἄνδρ' ἐλεύθερον, τοῦ δὲ Δημοσθένους ἀσέβειαν, ἐπειδὴ χορηγὸς ὁ τετυπτημένος καὶ ἐν Διονυσίοις καὶ ἐν τῷ θεάτρῳ.

Ook in de mythologische geschiedenis zooals deze bijvoorbeeld door A e s c h y l u s geprojecteerd wordt is geen sprake van het directe ὑβρίζειν εἰς τοὺς θεούς. Waar Prometheus zich regelrecht tegen Zeus schijnt te verheffen, daar schendt hij in werkelijkheid den door Zeus bewerkten κόσμος, waarvan hij ook zelf met de andere goden en halfgoden deel uitmaakt en waarvan Zeus de vertegenwoordiger en handhaver is. Hij breekt de enge grenzen die Zeus aan zijn rijk heeft gesteld en daarmede breekt hij de macht van Zeus, hetgeen hij in een lange uiteenzetting uitspreekt [64]).

Eerder hebben wij ὕβρις gedefinieerd als het ‚overschrijden van de grenzen der individualiteit', in dit overschrijden echter komt het *subject* aan het woord. Het subject dan te begrijpen in onzen zin: als macht die de normen en de zede niet in de samenleving vindt maar uit zich zelve verkrijgt. Voor ons is dit een te rechtvaardigen principe, voor den Griek niet, omdat de Grieksche wereld hier niet op ingesteld was. Zij moest deze

---

[64]) Bij Nägelsbach, Homerische Theologie (3te Auflage von G. Autenrieth, 1884) pag. 288 vind ik in de overigens houterige beschrijving, die hij geeft van „Die Sünde (wenn auch natürlich nicht im christlichen Sinn) und die Sühnung' de opmerking, dat meer dan in verhouding tot de godheid de ‚zonde' in het kader der zedelijke instellingen tot bewustzijn komt en dat de overmoed van iemand die de godheid beleedigt niet de hoogste vorm van vergrijp is.

De moeilijkheid om via de christelijke ethiek de Grieksche zedelijkheid binnen te dringen wordt ook duidelijk gevoeld door Mephisto (Faust II): ‚das Heidenvolk geht mir nichts an, sie haben eine eigne Hölle'. En de groote Engelsche classicus Richard Porson (Review of Mr. Mitchell's Aristophanes) zegt: ‚a religion speaking so little to the heart and so much to the senses'.

subjectiviteit noodzakelijk als haar ondergang aanzien en haar overal waar zij kon, onderdrukken [65]).

Voordat wij echter hierop doorgaan is het dienstig eerst weer terug te grijpen naar de Septuagint en de verhoudingen, waarin zich ὕβρις daar vertoont. Ook bij het Joodsche vergrijp tegen de verhevenheid Gods, waarvan ὕβρις de vertaling is, komt de subjectieve geesteshouding aan het woord. Maar hoe verschillend is de wijze, waarop de Joodsche ὕβρις den band tusschen Jehova en den mensch doorbreekt. Het is immers de hoogmoed, die zich regelrecht tegenover God stelt en door God vernederd wordt. Daar is geen samenleving als staat, welke zich in het vergrijp gekrenkt voelt, maar direct de verhevenheid van Jehova. Toch is dit te begrijpen bij een oostersch volk, daar de eenig mogelijke orde die der ondergeschiktheid is, hier dan nog verder doorgevoerd als een ondergeschiktheid aan God, een theocratie welke de φόβος τοῦ θεοῦ tot bindend principe gemaakt heeft en waarin de Heer zegt: ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτής κτλ. (Ex. 20, 5). De Joodsche wetgever heeft gevoeld, dat voor de handhaving van zijn volk een zoodanige verhouding tot God de eenige voorwaarde was en dat de verbreking van die verhouding meteen de oplossing moest beteekenen van het Joodsche volk, dat als zoodanig bij elkaar woonde, en tevens het verlaten van het principe van den nationalen god [66]).

Hoe de Grieken denken over deze opvattingen, voor zoover zij er via sterk door het Oosten beïnvloede schrijvers mede op

---

[65]) Vgl. Hegel, Philosophie der Geschichte, W. W. IX, pag. 308.

[66]) Dat het principe van den nationalen god ook in de Christelijke wereld nog steeds geldt, kunnen wij waarnemen in alle oorlogen en oorlogsleuzen. Het is echter opvallend, dat in de opkomst van de Nederlandsche republiek de samenleving, in de theorieën er over, meer gebaseerd werd op het Oudtestamentarische principe, terwijl zij toch in feite democratisch was, en dat die samenleving alles wat dit principe trachtte te ontwrichten, vervolgde met een ijver, dat zelfs onze grootste staatsman er aan werd opgeofferd. (Men vergelijke wat Motley: Opkomst v. d. Nederl. Rep. hierover schrijft n.a.v. Oldenbarneveld).

de hoogte waren, blijkt zeer duidelijk uit een opmerking van Aristoteles, die zoowel de verhevenheid Gods als zijn naijver afwijst (Met. 982 b, 25 sqq.), wanneer hij handelt over ,de philosophie, die, zooals hij zegt, om haarzelver wille gezocht wordt en niet om een af ander voordeel en die de vrije is onder de wetenschappen. Daarom, vervolgt de wijsgeer, zou men haar terecht niet voor een menschelijk bezit houden, want in vele opzichten is de menschelijke natuur onvrij, zoodat volgens Simonides alleen God dit eergeschenk zou bezitten en de mensch niet waardig zou zijn de hem passende wetenschap te zoeken enz. Maar God kan niet φθονερός zijn en volgens het spreekwoord liegen de dichters veel'. Voor de philosophie is deze uitspraak van Aristoteles van geweldige beteekenis, maar hij wijst die hoogheid van God af, daarmede te kort doende aan een principe, dat in de wereldgeschiedenis zijn geldigheid had en nog steeds heeft.

Er is voorts nog een andere kwestie, die ik gaarne zou willen behandelen, voordat ik tot de slotsom kom van deze studie en dat is een opmerking, die men zeer vaak hoort maken, n.l. dat door de Grieken ,ganz ähnlich Hybris in der Stellung eines orientalischen Königs empfunden <wurde>, der eine höhere Achtung für sich in Anspruch nahm als alle übrigen Menschen: hierfür ist Xerxes der im allgemeinen Bewusstsein lebende Typus geworden' [87]). Ik kan echter noch bij Herodotus het woord ὕβρις betrokken op Xerxes vinden noch bij Aeschylus in dien zin. Want Herodotus, die wel de uitdrukking gebruikt (I 89): Πέρσαι, φύσιν ἐόντες ὑβρισταί, εἰσὶ ἀχρήματοι vat het woord ὑβριστής op de zelfde wijze op als een redenaar tegen het einde der Vde eeuw, n.l. als ,onbeheerscht', ,bandeloos'. En als Aeschylus spreekt over Xerxes, dan bedoelt hij in de eerste plaats den jeugdigen overmoed van hem, die de lessen van zijn vader vergeet (vs. 782): Ξέρξης δ' ἐμὸς παῖς ὢν νέος φρονεῖ νέα κοὐ μνημονεύει τὰς ἐμὰς ἐπιστολάς. Waar de dichter in het drama verder ὕβρις gebruikt, betrekt zich dat vergrijp op de heer-

---

[67]) Leop. Schmidt, Ethik der Alten Griechen, I, pag. 254.

scharen van Xerxes, die met de niets ontziende driestheid van overwinnende veroveraars de Grieksche heiligdommen schenden.

Terecht zeggen echter vele moderne beoordeelaars, dat in ὕβρις de maat wordt te buitengegaan, maar van deze ‚maat' toonen zij niet aan hoe zij ontstaan is, noch door welke macht zij is opηelegd. Zij nemen ‚maat' in het onbepaald algemeene, zich niet afvragende hoe die voor ieder volk afzonderlijk eenerzijds en voor ons anderzijds fungeert. Het meest zien zij in ὕβρις ‚die Ueberschreitung der menschlichen Grenzen[68]), waarmede dan bedoeld is het overschrijden van de grenzen van ons ‚klein menschelijk' kunnen en weten, welke niet in staat zijn de waarheid te bemachtigen. Deze ‚maat', niet onbekend aan de Grieken, maar nooit in den vorm van σωφροσύνη onder woorden gebracht en ook nooit tot een dergelijk exces verheerlijkt, is er een die de moderne wereld zich gaarne oplegt. Hierover zegt H e g e l[69]) in zijn ‚Anrede an seine Hörer in Berlin' onder meer: ‚bald haben der religiöse und sittliche Leichtsinn und dann die Plattheit und Seichtigkeit des Wissens, welche sich Aufklärung nannte, frank und frei ihre Ohnmacht bekannt und ihren H o c h m u t[70]) in das gründliche Vergessen höherer Interessen gelegt und zuletzt hat die sogenannte kritische Philosophie diesem Nichtwissen des Ewigen und Göttlichen ein gutes Gewissen gemacht, indem sie versichert, ‚bewiesen' zu haben, dass vom Ewigen und Göttlichen nichts gewusst werden könne."

De hier beschreven geesteshouding, die gaarne het streven naar de kennis van het goddelijke hybris noemt en zichzelve de vertegenwoordigster der σωφροσύνη acht, meent deze tegenstelling op dezelfde wijze ook bij de Grieken te kunnen aantoonen. En al hebben, zooals wij zagen, enkele Grieken over die onmacht van den menschelijken geest gesproken, dan

---

68) Max Pohlenz, Tragoedie, I, bijv. pag. 305.
69) Encyclopedie ed. Bolland, pag. LXXIII.
70) Cursief van mij.

hebben wij toch deze uitspraken niet op te vatten als de geheele grieksche wereldbeschouwing weergevende, maar als schakels in de keten der Grieksche philosophie, waarvan de groote ‚voltooier' [71]) tot het inzicht gekomen is, dat wij hebben aangehaald. Ook raakt deze geesteshouding niet de wereldbeschouwing van het Oude Testament; de gedachte van een straffenden en naijverigen God, dien de mensch in vreeze en tucht heeft te gehoorzamen en te eeren is een ganschelijk andere, dan die, welke uitgaande van de menschelijke onmacht, ja deze tot principe makende, het onkenbare als hoogste stelt.

Nu rest ons nog het slot van deze studie n.l. met een enkel woord terug te komen op de vergelijking in dit gedeelte gemaakt en aan te toonen, dat het niet op een toevalligheid berust, wanneer de vertalers van het Oude Testament in het Grieksch den term ὕβρις overnemen om er het hebreeuwsche woord voor hoogmoed mede weer te geven.

Zoowel de Grieken als de Joden, en die dan in de vertaling der LXX, hebben ὕβρις geponeerd de macht die de band van het volk, dat is bij de Grieken de samenleving in den vorm van de πόλις, bij de Joden de theocratie, verbrak. Deze negatieve macht hebben zij slechts geponeerd, en hier en daar beschreven, deels met omschrijvingen door ὑπέρ, over het algemeen een overschrijding in horizontale richting, deels met ὑψηλός, een overschrijding in verticale richting, een vergrijp tegen de verhevenheidsverhouding. Op het ‚begrip' zijn zij niet verder ingegaan, dan hun wereld toeliet ervan te begrijpen, dat is te zeggen: zij hebben zich zelf niet als geheel genomen en zich gedacht als ‚functie' in de geschiedenis. Daarom komt het ‚begrip' van ὕβρις eerst òns toe. En wìj weten, dat de geschiedenis bestaat uit overschrijdingen van grenzen, zoowel de aardrijkskundige grenzen als die, welke religie of philosophie aan het menschelijke denken hebben gesteld. Wij vereeren de groote geesten, die de menschheid verder gebracht hebben, terwijl de tijdgenooten in hun werken slechts de ontbinding van hun huidige wereld konden ont-

---

[71]) Vgl. Dr. J. M. Fraenkel, Aristoteles, Zielkunde, pag. 10.

dekken en hen derhalve verbanden of ter dood veroordeelden. De Griek veroordeelde elke individualiteit, die van zich als subject bewust werd en zoo deed de Joodsche wetgever. Maar die subjectiviteit tot haar waarheid gekomen voelden de Grieken als gerechtvaardigden tegenhanger van de objectiviteit hunner samenleving en zij stelden zich die voor als het conflict in de tragedie. Daarom hebben wij in den loop van deze studie het gehad over de ‚tragische' ὕβρις, voorts over de ‚politieke' en ‚historische', die wezenlijk hetzelfde zijn en op hetzelfde niveau liggen en dat zij dit gevoeld en uitgesproken hebben is de grootheid der Grieken. In dezen zin spreekt Hegel zich uit wanneer hij zegt [72]): ‚Wenn nun aber das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urteils (n.l. het oordeel over Socrates) das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Socrates behauptet und die Verletzung seines sittlichen Lebens an Socrates bestraft hat, so ist Socrates ebenso der..... ‚Heros', der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewusstseins, für sich hat, also das höhere Princip des Geistes mit Bewusstsein ausgesprochen hat. Indem nun, wie angegeben, dieses neue Princip durch sein Auftreten in der griechischen Welt mit dem substantialen Geiste und der vorhandenen Gesinnung des athenischen Volkes in Collision gekommen ist, so hat diese Reaction stattfinden müssen, denn das Princip der griechischen Welt konnte noch nicht das Princip der subjectiven Reflexion ertragen. — Das ist überhaupt in der Weltgeschichte die Stellung der Heroen, durch die eine neue Welt aufgeht, deren Princip in Widerspruch mit dem Bisherigen steht und es auflöst: *dass sie als gewaltsam die Gesetze verlétzend erscheinen*. Sie finden daher auch individuell ihren Untergang; aber nur das Individuum, nicht das Princip ist in der Strafe vernichtet, und der Geist des Athenischen Volkes hat sich aus dieser Aufhebung desselben nicht wiederhergestellt'.

Uit het feit dat de LXX vertalers de ‚zonde' van het Jood-

---

72) Geschichte der Philosophie (ed. Bolland, pag. 336 v.); cursief van mij.

sche volk gevonden hebben in ὕβρις laat zich de belangrijkheid van dit woord bewijzen. Want, niet uit het gewone spraakgebruik het opdiepende, maar bewustelijk zoekende naar een woord, dat dezelfde ‚kracht' had die bij hen de band van het volk verbrak, moeten zij zoover terug zijn gegaan als de tragedie en de oudere dichters der samenleving; zij hebben niet gelet op de voorstelling, die het woord voor de Grieken opriep, maar wel op de functie, die het vergrijp had in hun samenleving.

Resumeerende kunnen wij nu de geschiedenis van ὕβρις in drie phasen verdeelen. In de eerste plaats die phase, tijdens welke ὕβρις verschijnt als de orde-verstoring van die heroische maar eenvoudige samenleving van Homerus, zooals die der vrijers, en voorts als de aanmatiging van één individu tegenover een ander, zooals de ὕβρις van Agamemnon. Wij hebben gezien, hoe vaag het woord nog bij Homerus is en in hoe weinig opvallende beteekenis het gebruikt wordt en hoe vaag ook de tegenstellingen er van zijn. Altijd echter wordt ὕβρις verbonden met het persoonlijk karakter en met persoonlijke handelingen, evenals veel later in de Atheensche samenleving. Alleen moet wel begrepen worden, dat in dezelfde mate als de homerische mensch verschilt van een Griek uit de Vde of IVde eeuw, ook de inhoud van ὕβρις, door Homerus bedoeld, verschilt van die van een tijdgenoot van Alcibiades. In het oudste gebruik van ons woord liggen wel reeds opgesloten de tegenstellingen die vooral door de oudere lyrici zouden worden uitgebreid — maar deze gelden slechts in wereldsche verhoudingen en zijn betrokken op de ‚zeden' bij Homerus, zooals veel later op het ‚fatsoen'.

Wanneer echter ὕβρις opgeheven wordt uit de spheer der wereld en bevrijd is van alle ‚persoonlijke' elementen, dan gaat de tweede phase van haar geschiedenis in. Voorbereid door de groote lyrici (bij wie dan vaak ὕβρις door de moderne uitgevers met een hoofdletter geschreven wordt) komt zij in de tragedies, met name in die van Aeschylus en Sophocles voor als de *macht*, welke de grondslagen en beginselen, waarop de wereld voor de voorstelling dier dagen berustte, vernietigt en ontbindt. Was zij in het epos slechts

een menschelijke gezindheid of de daaruit voortkomende handeling, zoo is de ὕβρις der tragedie de macht die deze gezindheid bepaalt, zooals σωφροσύνη anderzijds. Het woord is dan even algemeen op te vatten als het woord dat V o n d e l gebruikte om de macht aan te duiden, die Lucifer tot zijn verzet tegen God dreef — ‚staetzucht' [73]). Om echter een wezenlijk element van een tragisch conflict te zijn, moet ὕβρις, zooals wij zagen, gerechtvaardigd kunnen worden, en dat kan alleen op het hooge niveau, waarop zij verheven is door de tragedie. Niet alleen de ὕβρις *van* Prometheus, maar juist ook de ὕβρις *als* Prometheus vindt haar waarheid in de tragedie.

De derde phase in de geschiedenis van ons woord is tenslotte weer het afdalen van het hooge niveau tot de gewone wereldsche regionen, zooals eerst in het epos. Maar nu wordt het niet alleen gebruikt voor een gezindheid of een daad, die indruischt tegen de ‚zede' of den ‚geest der samenleving', maar verbijzonderd zoowel naar de hooge beteekenis als naar de lage. Die hooge beteekenis hebben wij gezien in het gebruik dat tenslotte de S e p t u a g i n t van ὕβρις maakt; de lage hebben wij gevonden in het geval van τύπτειν en in alles, wat tegen het ‚fatsoen' inging. Hoe zeer de kracht van ὕβρις in een verbijzonderde beteekenis kan blijven, bewijst wel een opmerking van P o l y b i u s (VI, 18, 5): ‚Wanneer de burgers echter, bevrijd van vrees voor uitwendig gevaar, verwijlen bij het geluk en den overvloed, door de successen op den vijand verkregen, en zij genieten van den voorspoed en door vleierij trachten hun doel te bereiken en leegloopen en τρέπωνται πρὸς ὕβριν καὶ πρὸς ὑπερηφανίαν, wat pleegt te gebeuren, dan enz.' [74]).

---

[73]) Vondel, Lucifer, vs. 1323:

Staetzucht zal alle Orden stooren
Hemel, aerde, zee en strant
Zullen staen in lichten brant.
Staetzucht door het triompheeren
Als gewettigt, zal verwoet
Godt en alle macht braveeren.
Staetzucht kent noch Godt noch bloet.

[74]) Een zoo fijne politieke strekking van ὕβρις bleef den Grieken onbekend. Het herinnert aan ‚Catos Frage, was aus

Hoezeer het woord zijn oude beteekenis geheel verloren kan hebben, blijkt bijvoorbeeld (Act. Ap. 27, 21) uit de woorden: κερδῆσαί τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν, waar ὕβρις met ‚averij' vertaald wordt.

Rom werden solle, wenn es keinen Staat mehr zu fürchten haben werde' vgl. Mommsen R.G. II, p. 69.

STELLINGEN.

I.

De overlevering, welke zegt dat de Atheners op aanraden van Epimenides den ouderen voor Ὕβρις en Ἀναίδεια altaren hadden opgericht, moet niet letterlijk worden opgevat.

II.

Aristophanes (Vespae vs. 1256 en 1427) persifleert de in den vorm van λόγοι Συβαριτικοί in omloop zijnde Oostersche levenswijsheid.

III.

Pindarus, Olymp. VIII 3:
ἐμπύροις τεκμαιρόμενοι παραπειρῶνται Διός.
Men leze in twee woorden: πάρα πειρῶνται.

IV.

Pausanias I, 26, 4 δεῖ δέ με ἀφικέσθαι τοῦ λόγου πρόσω πάντα ὁμοίως ἐπεξιόντα τὰ Ἑλληνικά.
Men leze: μὴ πάντα ὁμοίως.

V.

Xenophon Anab. VII, 3, 32 ἀναστὰς ὁ Σεύθης συνεξέπιε καὶ κατεσκεδάσατο μετὰ τοῦτο τὸ κέρας.
Men vertale: Seuthes opgestaan zijnde dronk met <hem (= Xenophon)> ad fundum en wierp daarna den beker op den grond <in stukken>.

VI.

Statius, Thebais VII, 748.
tandemque exhaustus turbine fesso.
Men leze: tandemque exhausto turbine fessus; cf. Valerius Maximus VIII 11. 5.

VII.

Horatius Carmina III, 10, 13 sqq.

o quamvis neque te munera nec preces
nec tinctus viola pallor amantium
nec vir Pieria pelice saucius
curvat, supplicibus tuis

parcas.....

De woorden van vs. 15 beteekenen: „noch een minnaar der Muze (zooals ik)", met andere woorden: „noch mijn dichterschap".

VIII.

Herodotus' liefde voor de Atheensche democratie is, voordat hij zijn geschiedwerk voltooid had, verflauwd.

IX.

Men kan niet op goede gronden beweren, dat de getallen die Thucydides in zijn tweede boek geeft voor de sterkte van het Antheensche leger onjuist zijn.