

**HUMANISTISCH EN RELIGIEUS
STANDPUNT IN DE MODERNE
BESCHOUWING**

VAN

SOPHOCLES

EEN KRITISCH-SYNTHETISCH ESSAY

DOOR

J. C. OPSTELTEN

**MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE**

NIEUWE REEKS, DEEL 17, No. 1

1954

**N.V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM**

*εἴτ' οὖν θεὸς εἴτε βροτῶν
ἦν ὁ ταῦτα πράσσω*

Soph., El., 199 v.

VOORBERICHT

Bij de snel toenemende wetenschappelijke literatuur over Sophocles krijgt, wie zich tot taak stelt deze op zijn wijze te verwerken, behoefte aan een samenvattend overzicht, waarin de voornaamste standpunten tot hun recht komen. Schrijver dezes heeft gemeend, dat een poging tot zulk een samenvatting onder de gegeven titel het best aan die behoefte kon voldoen, en hem tevens de gelegenheid bood zijn eigen standpunt te verdedigen en verduidelijken. Bovendien hoopt hij, dat dit boekje, al wordt een plichtmatige en dorre opsomming van alle hem bekende publicaties vermeden, het belangstellenden gemakkelijker zal maken zich in de literatuur over deze steeds weer fascinerende dichter te oriënteren. Uit de aard van de zaak zal hier in hoofdzaak gesproken worden over literatuur, die aan ondergetekende nog niet bekend was, toen hij zijn proefschrift *Sophocles en het Griekse Pessimisme* (1945) schreef, en die ook slechts gedeeltelijk, en dan nog terloops, kon worden vermeld in de Engelse vertaling daarvan, die in 1952 verscheen ¹⁾. Nog zij opgemerkt, dat natuurlijk niet ieder werk, dat genoemd wordt, met de uitvoerigheid kon worden besproken, die het op zich zelf beschouwd zou verdienen. Het is zeer wel mogelijk ook, dat aan een in het algemeen belangrijker werk minder aandacht werd geschonken dan aan een ander, omdat dit laatste voor de gekozen wijze van samenvatting iets van meer betekenis te zeggen had.

Tijdens het persklaar maken van dit uitgaafje kwam mij een nieuw boek van Heinrich Weinstock in handen: *Die Tragödie des Humanismus* (1953). Dit werk houdt natuurlijk verband met het hier volgende. Ik heb het echter niet meer zo kunnen bestuderen, dat ik een bespreking mijnerzijds reeds verantwoord acht. Wel heb ik gezien, dat het zich in de richting beweegt, die ons uit Weinstocks boek over Sophocles bekend is. Ik ben er dan ook wel zeker van in dit nieuwe, naar het mij toeschijnt belangrijke, werk van hem, voor zover het Sophocles betreft, veeleer steun te zullen vinden dan bestrijding.

's-Gravenhage, Aug. '53.

J. C. O.

¹⁾ In dit in het Nederlands geschreven werkje citeer ik naar de Ned. uitgave, die hier in meer handen is dan de Engelse.

INHOUD

	bladz.
TER INLEIDING	7
ORIENTERING EN KRITIEK	15
SYNTHESE	35
TOT BESLUIT	44
BIBLIOGRAPHIE	46
INDEX	48

TER INLEIDING

Toen op de Klassieke Studie-conferentie, die in de zomer van 1946 te Leiden aan de antieke tragedie werd gewijd, professor Vollgraff tot veler verrassing met nadruk betoogde, dat Sophocles in zijn ogen „niet is een godsdienstig, ethisch of sociaal denkend man, maar integendeel anthropo-centrisch, en individualistisch”¹⁾, werd hiertegenover de vraag gesteld, of niet het belangrijke tweede stasimon van de *Oedipus Rex* met zijn *τί δεῖ με χορεύειν; ἐῴρει δὲ τὰ θεῖα*²⁾ in de andere richting wees. Prof. Vollgraff zei daarop: „Dat zijn de twee standpunten”, en met die paar inleidende woorden van zijn repliek had hij de grondtoon of, zo men wil, het ‘Leit-motiv’ aangegeven van de moderne Sophocles-literatuur.

Ook vroeger is deze controverse wel aan de orde geweest, maar de tegenstellingen, waarin wij in onze eigen tijd leven, hebben een bijzonder accent verleend aan de wijze, waarop in de laatste jaren het probleem Sophocles van verschillende zijden is besproken. Waarom ik bij mijn poging enig licht te werpen op de in gang zijnde discussie de termen anthropocentrisch en theocentrisch in de titel heb vermeden en liever heb gesproken van humanistisch en religieus, zal aan het einde van mijn beschouwingen nog duidelijker blijken, maar ik wil er hier reeds het volgende van zeggen. De term ‘humanistisch’ zou weliswaar verwarrend kunnen werken, wanneer men daarbij denkt aan een bepaald humanisme, dat van Erasmus bijv. Toch verkoos ik die term, juist o.m. omdat onze eigen tijd en omgeving wel een spanning kennen tussen Christendom en humanisme, maar niet tussen Christendom en anthropocentrisme; m.a.w. er is niet een levend anthropocentrisme, dat zich met de pretentie ener wereld- en levensbeschouwing opwerpt naast of tegenover het Christendom, iets wat het humanisme wel doet. Bovendien zijn de gekozen termen iets ruimer; ik kan mij bijv. voorstellen, dat iemand overtuigd zou zijn van een overheersende betekenis van het religieuze in Sophocles’ werk, maar toch niet de godheid nu juist in het centrum ziet.

Ter inleiding en vooral ter voorkoming van misverstand moet hier nog iets gezegd worden. Ik sprak van een spanning in onze eigen tijd tussen Christendom en humanisme. Men verbeelde zich niet, dat men aan deze controverse kan voorbijgaan of haar, waar het immers de vóór-christelijke oudheid geldt, van geen betekenis

¹⁾ *Ant. Trag.*, 22. Vgl. Lesky, *Forsch.-Ber.* 1949, 4.

²⁾ Men pleegt de verontrusting over een verval van de traditionele geloofs zekerheid, die hieruit spreekt, in verband te zien met het na de pest in Athene zich uitbreidende ongelooft.

zou kunnen achten bij een beoordeling van de literatuur over Sophocles. Wij willen ons ontvankelijk stellen voor wat de dichter ons te zeggen heeft en zo onbevooroordeeld mogelijk luisteren naar zijn woord, maar wij zijn kinderen van onze tijd, wij zijn behept met onze subjectieve psychische structuur, en beïnvloed door onze opvoeding en ons milieu. Juist wanneer wij dit goed beseffen, lopen wij minder kans ons te vergissen dan degenen, die wanen niet in een of andere, positieve of negatieve, relatie te staan tot het grote mysterie, dat wij het kortst en waarschijnlijk ook het wijst aanduiden met de naam God; minder kans ook ons te verstrikken in onvruchtbare, want langs elkaar heen gaande debatten.

Wanneer wij het begrip 'religieus' gebruiken, kunnen wij dat bij een vergelijking van moderne voorstellingen met voorstellingen, die voor de oude Grieken passen, natuurlijk slechts in zeer algemene zin doen. Zodra wij er iets verder op ingaan, behoren wij overeenkomst en verschil te preciseren. Een veel voorkomend misverstand is bijv. het volgende. Wanneer een geleerde de nadruk legt op het religieuze in Sophocles' werk, of op het geloof van de dichter, dan heeft men van ultra-humanistische zijde onmiddellijk het verwijt bij de hand, dat hier voorstellingen van christelijke vroomheid aan een dichter worden ondergeschoven, die daarvan niet gedroomd heeft. Dit verwijt *kan* in een bepaald geval gerechtvaardigd zijn, *is* het echter meermalen niet. Dat het in het laatste geval toch gemaakt wordt, is te verklaren uit het extreme standpunt, dat de criticus in zijn eigen tijd inneemt; soms speelt ook een al of niet bewust ressentiment daarbij een rol. Tot dergelijk misverstand geeft ook het werk van de dichter zelf aanleiding; goden en mensen hebben er beiden een belangrijk aandeel; dat ontkent niemand; als het niet zo was, zou de controverse ook niet telkens weer aan de dag treden. Het zal het best zijn zoveel mogelijk zonder parti pris, of anders althans bewust kritisch staande ook tegenover de eigen parti pris, te letten op het woord van de dichter; of, om het concreter uit te drukken, wanneer hij Zeus noemt, nooit te vergeten, dat dit niet de Almachtige is, Geest en Liefde tegelijk, tot wie de Christen zich richt in zijn gebed, maar evenmin het goddelijke in de mens of iets dergelijks¹⁾. Wat dan wel? Ja, dat is niet zo eenvoudig te zeggen; maar in de eerste plaats was hij de Zeus der in de grote dichters van Homerus tot Aeschylus zich ontwikkelende traditie, in de tweede plaats was hij Zeus, zoals, deels in aansluiting bij, deels in afwijking van, maar zeker niet in revolutionaire opstandigheid tegen die traditie, Sophocles persoonlijk hem zag en eerde. Het gaat er hier niet om dit in den brede, voor zover dat al

¹⁾ Vgl. Kitto, *Gr. Tr.*², 132.

mogelijk zou zijn, uiteen te zetten¹⁾; toch zal, hoop ik, aan het einde van dit betoog ook dat iets duidelijker zijn geworden.

Er bestaat tussen onze religieuze voorstellingen en die der Grieken een zekere overeenstemming — anders zouden zij ons immers niets te zeggen hebben —, maar er bestaat ook groot verschil. Waar ligt het voornaamste verschil? Dikwijls hoort men de mening verkondigen, dat de Grieken geen transcendentie zouden hebben gekend. Men veroorlove mij een aanhaling uit de Nieuwe Rotterdamse Courant, omdat zij mij typerend lijkt voor heersende opvattingen. In een uitvoerige bespreking van een werk over godsdiensgeschiedenis schrijft de mij onbekende, maar naar uit zijn gehele artikel blijkt, zeer deskundige medewerker daar het volgende: „De Westelijke” (liever lees ik „Westerse”) „cultuur, een complex van bewustzijns-inhouden dat zich thans nauwelijks meer laat ontwarren, is gebouwd op die merkwaardige antithese tussen het verantwoordelijkheidsgevoel, de transcendente gebondenheid, die vanuit het Israëlitisch denken geënt is op de autonomie en vrijheid van de mens, zoals de klassieke wereld, in het bijzonder de Griekse levenscultuur ons die overleverde²⁾. Deze steeds sterker contrasterende antithese dringt onder de roep naar vrijheid en de eis om te buigen onder een hogere verantwoordelijkheid in deze eeuw naar een zinvolle en constructieve oplossing. Van het wel-slagen van deze synthese hangt het voortbestaan van onze cultuur in ruime mate af”³⁾. Is het werkelijk waar, dat „de Griekse levenscultuur” geen „transcendente gebondenheid” en geen „hogere verantwoordelijkheid” kende, en dat daarop pas later als iets geheel nieuws „het verantwoordelijkheidsgevoel, de transcendente gebondenheid vanuit het Israëlitisch denken geënt” werd? Mij dunkt, deze zienswijze is te simplistisch. Een rustige bezinning op het erfgoed der Grieken leert anders. Een paar opmerkingen mogen volstaan. Juist de Griekse tragedie, die reeds als spel van lijden naar een hogere werkelijkheid wijst⁴⁾, is de plaats, waar de kritiek op de hierboven geciteerde voorstelling van zaken wel moet ontspringen. Van Groningen schrijft: „Zonder ons in te laten met de wijsgerige vraag of den Griek in het algemeen meer het monisme, het dualisme of het pluralisme als systeem heeft aangelokt, kunnen wij in ieder geval wel zeggen, dat hij naast of in de tastbare, grijpbare werkelijkheid ook een bovenwerkelijkheid aanvaardt; liever

¹⁾ De afwijking wordt vooral duidelijk in de eigen houding, die Sophocles inneemt tegenover lijden en schuld; zie Opst., *Soph.*, hoofdst. III.

²⁾ De zinsconstructie loopt niet (wat is het tweede lid na „tussen”?), maar de bedoeling is duidelijk.

³⁾ N.R.Ct., 18 Dec. 1952.

⁴⁾ v. Gron., *Voordr.*, 13-24.

nog: een bovenwerkelijkheid beleeft" ¹⁾). Om het met Jaspers' woorden te zeggen: „Im Tragischen geschieht das Transzendieren über Elend und Schrecken zum Grunde der Dinge hin" ²⁾). In de transcendentie is ook een mogelijkheid tot „le dépassement du tragique" gegeven. „Erst ein Glaube, der ein anderes als das immanente Sein kennt, erlöst vom Tragischen" ³⁾). Het is niet zó m.i., dat zulk een geloof voor het tragische vrijwaart — want niets en niemand in het mensenleven is onaantastbaar voor het tragische, het breekt door alles heen, al schijnt het zijn voorkeur te hebben —, maar wel zó, dat het de beproeving ervan kan helpen doorstaan, dat het de mens in zijn lijden als het ware wil opvangen en dragen. De gecompliceerde kathartische werking van de Griekse tragedie, al was zij later door Aristoteles anders bedoeld, berustte voor een deel ongetwijfeld ook op de eerbied voor transcendente machten.

Niemand zal ontkennen, dat het Oude Testament een hogere en sterkere transcendentie kent en het daarbij behorend verantwoordelijkheidsgevoel ook in de christelijke cultuur heeft ingescherpt; niemand ook, dat Aeschylus terecht, ook in geestelijk en zedelijk opzicht, een strijder voor de menselijke vrijheid heet. Maar kende hij daarbij en daarboven niet evenzeer een transcendente gebondenheid en een verantwoordelijkheidsgevoel tegenover de wet van Zeus zonder welke geen menselijke vrijheid kan standhouden? Het is juist het evenwicht tussen beide, dat hij in zijn edele, diep-menselijke onrust zoekt. Zijn *Orestie* is een rechtsgeding tussen mens en goden, maar ook tussen goddelijke machten onderling, waarbij de mens zich klein voelt; zijn *Prometheustrilogie* een kosmisch gericht met het mensenlot als inzet. De tragische helden komen in botsing met hun menselijke omgeving, maar ook met een transcendente werkelijkheid. De Grieken zouden toch ook niet zulk een rijke mythologie hebben, wanneer zij geen besef hadden van zulk een transcendente werkelijkheid ⁴⁾). Tragedie, mythe en transcendentie behoren bij elkaar. En, om iets anders te noemen, de Platonische ideeën behoren toch stellig tot een transcendente wereld, die bovendien evenmin als Israël zonder invloed gebleven is op het Christendom.

Gemakkelijk zou men meer bewijzen kunnen aanhalen, maar het is al voldoende duidelijk, dat de in het citaat uit de N.R.Ct. genoemde antithese reeds bij de Grieken zelf te vinden was, ja, dat zij in die antithese leefden, waarvan men zich trouwens mag afvragen, of zij niet gegeven is met de 'condition humaine' zelf.

¹⁾ T.a.p., 14. Vgl. dezelfde schrijver *Gr. G.*, 25–28.

²⁾ *Jasp. Trag.*, 47; men zie ook verder zijn beschouwingen.

³⁾ T.a.p., 48.

⁴⁾ Zie v. Gron., *Voordr.*, 19 v., en *Grip*, 107 v.

Al vertoont, in het algemeen gesproken, de Griekse godsdienst sterk pantheïstische trekken, de transcendentie is volstrekt niet een factor van geringe betekenis in de levensbeschouwing, die wij bij de oude Grieken vinden, in het bijzonder bij hun dichters en denkers, die ons dan toch het kostbaarste erfgoed hebben nagelaten. Maar zo niet daarin, waar is dan wel het essentiële verschil met onze Westerse cultuur gelegen? Voor zover deze religieus is, is zij meer bepaald door het Christendom dan door Israël, al had dat op zijn beurt het Christendom beïnvloed. Het Christendom nu is een door een Heiland geopenbaarde verlossings-religie, en de verlossing — d.i. de verlossing van het kwaad — wordt gebracht door het geloof in de enige waarachtige God en in zijn Liefde, die Christus ten offer zond om de mensheid en ieder mens in het bijzonder te redden. Dit alles is van grote en diepe betekenis, maar het is zeer on-Grieks. Het Christendom is, ik wil niet zeggen puur Grieks, maar althans Platonisch, in zoverre het omhoog wijst naar een andere, zuivere, niet zintuigelijk waarneembare wereld. Maar iets, dat zich met een door een Heiland geopenbaarde verlossings-religie laat vergelijken, kenden de Grieken alleen in de orphische mystiek. Daarvan weten wij weinig met zekerheid, maar wel dit, dat zij altijd enigszins aan de buitenkant heeft gestaan en juist in het Athene van de klassieke tijd weinig invloed heeft gehad. Zij was van vreemde herkomst en men bleef het vreemde in haar voelen. Dan een verlossing van het kwaad? Over het kwaad dachten Grieken ook heel anders dan Christenen. Te spreken van *het* boze als een enkelvoudige macht is al bijna even on-Grieks als te spreken van *de* Boze, en ook in zijn veelvoudige vormen ziet hij het kwaad, dat er nu eenmaal is, niet, althans vóór Socrates en Plato niet, als het anti-goddelijke. De sfeer der goden was een machtsgebied, dat het menselijke te buiten gaat en ook doorkruist, zoals plotseling aan het licht kan komen. De mens voelt zich daartegenover niet zo zeer zondig als zwak; hij kan hopen de goden te vriend te houden, hopen op hun steun en hulp, wanneer hij hun macht eerbiedigt; maar hij zal zich niet verbazen, wanneer zij hem vijandig blijken. Hij is er helemaal niet van overtuigd, dat het kwaad alleen aan zijn zijde is en alle goddelijke macht goed zou zijn. Hij is opgevoed door Homerus, die de anthropomorphe goden ook in hun karakter wel zeer menselijke deugden en ondeugden had meegegeven. Hij heeft dan ook in zijn beste vertegenwoordigers moeten worstelen om zijn hoogste goden te kunnen zien als handhavers van hoge rechtsnormen. Hij staat in dit leven in een strijd, die hij in het algemeen aanvaardt en waarin hij zal trachten zijn gaven zo ruim en zo harmonisch mogelijk te ontwikkelen, een strijd, die dus eerder een beroep doet op zijn heroïsme, dan dat hij daarin met goed ver-

trouwen zou hopen op een verlossing, hetzij hier, hetzij in een hiernamaals. En juist wanneer zijn strijd een heroïsch karakter gaat dragen, zal hij eer in conflict komen met de goden dan steun bij hen vinden; tot hij, meer wijs dan heroïsch, zich weer binnen de grenzen de mens gesteld, en hem nu pijnlijk duidelijk gemaakt, terugtrekt en zijn begrensdeheid aanvaardt.

De voorstelling van één goddelijke macht, die het Al, goden en mensen doordringt, hebben de Grieken stellig gekend ¹⁾, d.w.z. meer henotheïstisch, dan monotheïstisch, dus zonder onverdraagzaamheid, omdat dat enkelvoudig godsbegrip niet zo dogmatisch en precies omschreven was, dat het iedere daarvan afwijkende voorstelling in principe wel moest uitsluiten. Maar de Liefde van een God, die zich offert? De Titaan Prometheus kwam er nog het dichtst bij, maar streed voor de mens, toch eigenlijk als diens heroïsch symbool, tegen een liefdeloze Zeus, en niet als de afgezant van een genadig Vader. Prometheus wilde de mensheid tonen, dat Zeus haar verlaten had, maar Christus toonde, dat God haar niet verlaten had. Wat de beide figuren verbindt is liefde en lijden voor mens en mensheid. Maar het lijden van Christus wordt gedragen door de geloofsverbondenheid met een liefderijk Vader, en het lijden van Prometheus loopt in opstandigheid tegen Zeus om zo te zeggen in zichzelf af. Het uiteindelijk compromis tussen Zeus en Prometheus, dat Aeschylus' trilogie moet hebben besloten, laat ik hier rusten. Maar nu de liefde, welke is zij? Bij Prometheus is het reeds de grote Eros der Grieken. Men denke niet gering over de geestelijke betekenis daarvan. Hij is het niet aflatend streven naar het volmaakte, het streven, waardoor ieder scheppend kunstenaar zich gedragen en gedreven voelt, en dat ook de wijsheid najaagt. Prometheus wil de eigen krachten en daarmee tevens de krachten der mensheid zo hoog mogelijk opvoeren en komt in tragisch conflict met Zeus en met de *'Ανάγκη*. De Griek in zijn verlangen naar vrijheid en naar harmonie streeft naar een zo volledig mogelijke zelfontplooiing, een zelfontplooiing, die in haar voortgang telkens halt maakt en in zelfomgrenzing zich afrondt. Een romantische grensoverschrijding met het stormachtig, dynamisch élan daarvan komt voor, maar wordt afgekeurd en zeker niet als ideaal gesteld. De christelijke liefde daarentegen streeft niet naar het omgrensd volmaakte, maar ontfermt zich, zichzelf vergetend, over het onvolmaakte ²⁾. De

¹⁾ Bijv. Xenophanes, fr. 23 (D.).

²⁾ „Gij dan, weest volmaakt” (niet: „zult volmaakt zijn”, zoals de nieuwe vertaling geeft), „gelijk uw hemelse Vader volmaakt is” (Matth. V, 48) moet niet opgevat worden als een aansporing tot streven naar volmaaktheid in Griekse zin, maar wil zeggen, zo verzekert men mij van deskundige zijde: weest rechtschapen, uit één stuk, zoals men als mens behoort te zijn.

Volmaakte daalt in deze onvolmaakte wereld neer en de navolging, die Christus verlangt, is niet gelegen in de zelfontplooiing, maar in het offer, in de zelfontleding en de zelfverloochening. Historisch kan men deze zelfverloochening zien in het verlengde van, of als een alleen nog mogelijk vervolg op, de Griekse zelfontplooiing: ja, men kan haar zelfs zien als een nieuw en paradoxaal moment *in* de zelfontplooiing, maar dan als een moment van zulk een ingrijpende, ja, revolutionnaire betekenis, dat het karakter dier zelfontplooiing daarna niet langer typisch Grieks is te noemen. De Griekse zelfontplooiing culmineert in de held, de zelfverloochening in de heilige. Het proces is noch historisch, noch ideologisch omkeerbaar. Men kan zich niet voorstellen, hoe de mens vanuit een primaire zelfverloochening tot zelfontplooiing zou kunnen gekomen zijn. Hellas en Christus zijn de beide belangrijkste factoren van onze Westerse cultuur, voor zover deze een geestelijk karakter draagt ¹⁾. Reeds historisch gesproken kan men het Christendom niet zonder Hellas zien, en geen Christen kan zich vrij van Hellas, geen humanist zich vrij van het Christendom achten. Ik voor mij kan alleen bewust de onrust en de spanning dier beide krachten, die nu eens samenwerken, dan weer in strijd verbonden zijn, aanvaarden; aanvaarden met een vrij, positief en eerlijk ja, zoals wij het onontkoombaar erfdeel van onze cultuur hebben te aanvaarden, afwachgend wat uit dit kostelijk, maar moeilijk te beheren erfgoed wil groeien.

Waar toe dit weinige over zo veel? Om te voorkomen, dat wij worden misverstaan, wanneer wij in verband met Sophocles spreken van religieus geloof. Wij houden dan welbewust christelijke associaties op een afstand en beschouwen Sophocles geenszins als „a kind of enlightened bishop” ²⁾. Wel ben ik van mening, dat Sophocles een man was tegelijk zacht en sterk, zoals Homerus het Zeus laat zeggen van Patroclus ³⁾, en dat het niet het geringste in die kracht was, dat zij onverzwakt met zachtheid gepaard kon gaan. De sympathie, die Sophocles algemeen genoot, berustte m.i., behalve op zijn uiterlijk schoon, voor een ander deel inderdaad op diezelfde combinatie van eigenschappen, die ook Patroclus in de ogen van Homerus zoveel beminlijker maakte dan zijn heroïsche vriend ⁴⁾. In de *dichter* Sophocles vinden wij vooral de kracht, al ontbreekt ook daar het mildere niet.

¹⁾ Het Romeinse rijk is natuurlijk ook een hoogst belangrijke factor, maar dit was, juist in geestelijk opzicht, voor een groot deel erfgenaam van Hellas; en dan komt de invloed der noordelijke volken nog.

²⁾ Zie motto van Whitm., *Soph.*

³⁾ *ἐνθά τε κατερόν τε*, *Ilias*, XVII, 204, cf. 607–8.

⁴⁾ *Ilias*, XVII, 266 vv., 564, 670 vv.; XIX, 262 vv.

En om nu maar dadelijk iets algemeen te zeggen over het religieus geloof van Sophocles, dit was vooral een gevoel van ontzag voor de macht der goden, die zowel immanent — maar meer in hetgeen er gebeurt in het mensenleven dan in de mens zelf — als transcendent werkzaam was. Voor het eerste kenmerk wijs ik bijv. op de laatste regel van de *Trachiniae*: „er is niets in dit alles, waarin niet Zeus de hand had”; en voor het tweede op *Oed. Rex*, 865–70: „Hier gelden wetten, hoogverheven, geboren in de hemelsfeer; de Olympus alleen is hun vader; geen sterfelijk mensdom bracht hen voort”¹⁾.

¹⁾ Vert. van van Groningen. Zie ook hieronder blz. 26 met noot 5.

ORIENTERING EN KRITIEK

Sophocles was geen revolutionnair en evenmin een romantisch dichter, minder dynamisch-Dionysisch dan statisch-Apollinisch, bij welke term men in zijn voorstelling de associatie van koele stijfheid vooral vermijde. Vergeleken met het werk van Euripides treft ons in Sophocles' kunst een sterke eenheid van karakter. Hij vatte samen en omgrensde op de hem eigen, magistrale wijze al het essentieel Helleense, dat aan hem voorafging. Heet in het bekende graf-epigram op Euripides ¹⁾ Athene het Hellas van Hellas, in dat Athene was Sophocles, in geestelijk opzicht, weer de meest typische en meest volledige vertegenwoordiger van het vijfde-eeuwse hoogtij. In het onvervreemdbaar bezit van een grote innerlijke rijkdom, bovendien in staat de spanningen ervan, blijkbaar vrij ongeremd, af te reageren in een uit de diepte komende en toch onbezwaarde kunst, voelde hij, de geboren dichter, zich rustig en welgemoed in het verkeer met zijn minder evenwichtige medeburgers. Het merkwaardige en fascinerende is, dat deze dichter, die het menselijk lijden, in het bijzonder het lijden van de onschuldige, als geen ander heeft gepeild en uitgebeeld, niet alleen zelf, zoals alle gegevens waarschijnlijk maken, een gelukkig leven heeft geleid, maar de meest verscheurende tragiek in zijn kunst op zulk een wijze heeft verwerkt, dat zij geen bitterheid of opstandigheid laat in ons hart, maar een levenswijsheid brengt, die als een charisma over ons komt, eer een diepe vreugde dan een smartelijke weemoed, een soort van geluksstaat, die van deze beide iets in zich heeft en die in zover duurzaam is, dat hij, eenmaal gewekt, alleen al bij de gedachte aan dit dichtwerk altijd opnieuw wakker en bij ons is. Op hoge leeftijd, kort vóór de politieke ondergang van zijn vaderstad en vóór de dood van de grote poëzie, noemt de dichter drie dingen, die zijn gekwelde Oedipus het *στέργειν* leerden, d.w.z. die hem tot alzijdige aanvaarding zouden hebben gebracht van het harde menselijke leven, zoals het is, en met name van zijn persoonlijk lot. Deze drie zijn het leed (*αἰ πάθαι*), de lange tijd (*ὁ χρόνος μακρός*), d.i. ook het geduld, en ten derde *τὸ γενναῖον*, de edele aanleg of inborst ²⁾. Wij komen hierop terug.

Het vanuit een hoog gezichtspunt omvattende en tevens ruim en veelzijdig gebaseerde van 's dichters werk maakt, dat wij al van tevoren met wantrouwen moeten staan tegenover iedere poging

¹⁾ *Anthol. Pal.*, VII, 45.

²⁾ *Oed. Col.*, 7 v.

eenzijdige accenten te leggen. Wie in zijn humanistische beschouwingwijze zover gaat, dat hij het religieuze in Sophocles gering wil achten of zelfs een *θεομάχος* in hem ontdekt, heeft het evenzeer mis, als wie omgekeerd meent, zoals indertijd Turolla, dat alles door hem gedicht is ad maiorem Dei (of deorum, of Iovis, of Apollinis) gloriam.

Dat ik de grote betekenis van de mens, speciaal van de tragische held in het drama van Sophocles ten volle besef en erken, heb ik tot tweemaal toe met afzonderlijk daaraan gewijde uiteenzettingen in vroeger werk getoond ¹⁾. Men zal mij dus ten goede houden, dat ik daarop niet zó uitvoerig meer inga, als anders noodzakelijk ware geweest. De held staat centraal in Sophocles' werk als het grote, plastische symbool van onze 'condition humaine', als „de superlatief van het menselijk geslacht” ²⁾. Dat Werner Jaeger in zijn *Paideia* aan zijn hoofdstuk over Sophocles tot opschrift gaf „Der tragische Mensch des Sophokles”, heeft evenzeer mijn instemming, als ik de woorden van Lucien Arréat: „La tragédie ne vient pas de l'événement, mais du héros”, graag plaats naast Aristoteles' bekende opmerking over de voorrang van de mythe bij de karakters ³⁾. Hoe houdt zich de tragische mens in het voor hem bestemde lijden? Dat is de vraag, waarop in zijn dramatische uitbeelding de dichter steeds weer het antwoord gaf. Bij de geleidelijke vermenselijking van de mythe komt de godheid in latere stukken meer op de achtergrond, wat echter niet wil zeggen, dat zij zich niet krachtig laat gelden. Zij blijft het grote „Gegenüber” van de mens zonder geheel tot een andere wereld te behoren; zijn ontmoeting met haar is de meest beslissende, ook waar die zich uiterlijk afspeelt als een ontmoeting van de held met zijn medemensen, of als een confrontatie met de omstandigheden. Het sterkst is de concentratie op de mens wel in de *Electra* en in de *Philoctetes*. Maar ook in de *Oedipus Coloneüs* loopt een climax door de beproevingen, waaraan de „vir fortis cum mala fortuna compositus” ⁴⁾ wordt blootgesteld, die sterk doet denken aan de bouw van de *Electra*. Daar tracht het koor eerst nog *Electra* te matigen, tevergeefs — het wordt later meegesleept door *Electra* en staat dan geheel aan haar zijde —; dan doet haar zuster *Chrysothemis* een even vruchteloze poging; vervolgens heeft de ontmoeting met *Clytaemnestra* slechts tot resultaat, dat *Electra* nog wordt gesterkt in haar vastbeslotenheid; en als eindelijk het bericht komt van *Orestes'* dood, gordt de heldin

¹⁾ Opst., *Soph.*, hoofdst. IV; *Ant. Trag.*, 56–95.

²⁾ v. Gron., *Voordr.*, 19.

³⁾ Arr., *Réfl.*, 14; Aristot., *Poët.*, 1450 b 1–3.

⁴⁾ Seneca, *de prov.*, II, 9.

zich aan om alleen de moedermoord te volbrengen. Evenzo ontmoet Oedipus in Colonus zijn eerste verzet bij het koor, daarna krachtiger bij Creon, en eindelijk komt de zwaarste beproeving tot hem in zijn zoon Polynices ¹⁾). Ook deze doorstaat de blinde grijsaard met een felheid, die bewijst, hoe hevig zij was en hoe sterk in de kern de figuur van Oedipus. Electra en Oedipus, als trouwens alle tragische helden van Sophocles, blijven die zij zijn van de aanvang af. Zij ontplooiën zich, maar blijven innerlijk onbuigzaam zichzelf. Het noodlots-moment en het goddelijk ingrijpen liggen meestal reeds als vast gegeven in de sage-overlevering, die aan de Grieken bekend was, zodat vanzelf hun aandacht zich concentreerde op de reacties van de held. In die reacties komt zijn karakter aan het licht. Hoe verwerkt hij zijn lijden? Het antwoord van Sophocles praeludeert in menig opzicht op de Stoa ²⁾), maar niet in fatalistische zin. Vooral Seneca, die oog had voor het tragisch-dramatische, vindt formuleringen, die juist Sophocles' tragiek kunnen illustreren. Wanneer de door de Stoa bewonderde Heracles Philoctetes aanspoort om

ἐκ τῶν πόνων τῶνδ' ἐκλεᾶ θέσθαι βίον ³⁾),

dan kan men dit illustreren met Seneca's prachtige woord: *calamitas virtutis occasio* ⁴⁾).

Men merkt echter wel, dat ik, hoezeer overtuigd van de betekenis van de mens in Sophocles' werk, mij niet schaar aan de zijde van hen, die het als een verouderd standpunt beschouwen dat werk gedragen te achten door religieus geloof. Misschien dat sommigen dezer laatsten zo verlicht zijn geworden, dat zij voor zich en hun tijd alle religie als verouderd en overbodig beschouwen, maar wanneer zij zulk een instelling ook maar voor een deel op Sophocles zouden willen overdragen, dan hebben zij zich, zonder het te bedoelen, van de grote dichter afgekeerd. De grootheid van de mens bij Sophocles is juist ook hierin gelegen, dat hij tot de ontmoeting met de godheid, waarin hij zijn beperktheid leert beseffen, dan toch maar bestemd is en geroepen. Zijn „misère" en „grandeur" zijn in die ontmoeting op paradoxale wijze verbonden. En vanuit deze als realiteit ervaren eenheid van kleinheid en grootheid liet en laat zich ons menselijk

¹⁾ Vooral Linforth in zijn *Relig.* analyseert goed deze climax; vgl. ook Kitto, *Gr. Tr.* ², 393 vv.

²⁾ Vgl. *Ant. Trag.*, 27 (Vollgraff).

³⁾ *Phil.*, 1422. Even later in dezelfde passage wordt de nadruk gelegd op de eerbied voor de goden (1440 vv.).

⁴⁾ De *prov.*, IV, 6; de roem is hier echter niet geaccentueerd, waar-tegenover de Stoïcijn zich n.l. onverschillig waande.

leven leiden als een heroisch risico. Zo zie ik de held van Sophocles' tragisch spel. In de „Grenzsituation”, om een term van Jaspers te gebruiken, van deze visie te volharden is niet zo eenvoudig, en het is stellig gemakkelijker over te stappen in het éne of het andere kamp; men is voor zich zelf vrij, als het wetenschappelijk geweten niet gaat spreken, om dat te doen; men kan zich dan verbeelden in zijn eenzijdigheid sterker te staan; maar het is niet de gemakkelijkste weg, die naar het sterkste standpunt leidt; en wat Sophocles betreft, hij, welbegrepen, leidt ons langs de moeilijker weg.

Men kan natuurlijk ook de vraag stellen, of niet in het noodlot de mens bij Sophocles zijn „Gegenüber” vindt. Daarover wil ik ditmaal kort zijn ¹⁾. Natuurlijk speelt het noodlot zijn rol, al dadelijk in de mythe, maar de hardnekkige theorie, dat de Griekse tragedie en speciaal die van Sophocles een typische noodlots-tragedie zou zijn, in die zin, dat een neutraal, onpersoonlijk, koud noodlot als blinde determinerende macht alle gebeuren in het menselijk leven zou bepalen, een theorie, die haar voedsel vooral vond in de Oedipus-sage en die voor de oppervlakkige beschouwer een zekere waarschijnlijkheid heeft, heeft zo langzamerhand, onder classici althans, niet zoveel aanhangers meer. Velen zijn v. Wilamowitz, die er het eerst krachtig tegen opkwam, terecht gevolgd ²⁾. Men doet het best het noodlot, dat als dramatisch moment natuurlijk niet genegeerd kan worden, niet voor te stellen als een afzonderlijke macht, te onderscheiden van die der goden ³⁾. Zelfs bij Homerus kan men het niet zo simplistisch zien. Aan het slot van Aeschylus' *Orestie* hebben Zeus en Moira elkaar gevonden. En bij Sophocles zou ik zeker geen scherp onderscheid willen maken tussen de wil van Zeus, zijn verkondiger Apollo, en het noodlot. De bovenmenselijke machten zijn persoonlijk gedacht; zij geven een min of meer verborgen leiding aan het gebeuren op grond van een dieper en zekerder weten dan dat der mensen en als een sterkere macht, maar niet als een determinerende dommekracht. Dit zou, althans voor de klassieke eeuw, ook zeer on-Grieks zijn. Houden wij ons dus aan de tegenstelling goden en mens ⁴⁾.

Zou men eventueel het begrip noodlot nog buiten deze tegenstelling kunnen zien, met *Δίκη* gaat dit niet. Zij is wat iemand krachtens zijn menselijk wezen en krachtens zijn plaats in de *πόλις*

¹⁾ Vgl. Opst., *Soph.*, 65 v., 138 n. 7, 161 vv. Ik verwijs nu ook nog naar Dirlm., *Oed.*, 25, slot; Letters, *Soph.*, 115 v., 193, 228.

²⁾ Goed is Reinh., *Soph.*, 108.

³⁾ In *Oed. R.*, 1329, noemt Oedipus uitdrukkelijk Apollo als de voltrekker van zijn lot.

⁴⁾ Vgl. Kitto, *Gr. Tr.*, 132.

bestemd en verplicht is te doen ¹⁾. Zij waakt daarover als godin, die bij Hesiodus al een dochter van Zeus heette ²⁾. Bezien wij Electra uit het gezichtspunt van *Δίκη* en haar interpreet Erik Wolf, dan heeft haar handelen en lijden toch nog een andere grond dan alleen haar hartstochtelijke menselijkheid. Het harde, bijna ruwe, het ontbreken van gevoelens van wroeging of afschuw tijdens en na de daad, het koud triomfantelijke vinden hun verklaring en rechtvaardiging voor een groot deel ook hierin, dat de rechtsorde door Clytaemnestra was verstoord en dat deze nu eenmaal alleen door een hard ingrijpen kon worden hersteld, waarbij Orestes, steunend op Electra, het noodzakelijke ten uitvoer brengt ³⁾. Men kan een vergelijking trekken met de *φθόνος θεῶν*. Deze maakt op de mensen de indruk nodeloos hard en *ταραχώδης* ⁴⁾ te zijn, maar het was de mens, die met zijn *ἔβροις* de orde in zijn achteloosheid eerst had verstoord; had hij die orde in acht genomen, dan was het harde herstel niet nodig geweest en de *δίκη* als straf uitgebleven. De goden handhaven deze rechtsorde. Onmiddellijk na Clytaemnestra's goddeloos gebed komt de paedagogus met het voor haar schijnbaar geruststellend bericht van Orestes' dood. De tragische ironie evenwel wil, dat deze komst haar ondergang inluidt ⁵⁾. Men zou het gebeuren alleen uit menselijke motieven kunnen verklaren, maar het is veel meer in de geest van Sophocles niet aan één factor te denken, maar hierin ook te zien, hoe de goden hun leiding in dit gebeuren verbergen en openbaren. De tragische ironie, dat spel van schijn en wezen, beantwoordt in 's dichters dramatische levensuitbeelding aan een werkelijkheid, die het meest te zeggen heeft tot hem, die de onzichtbare aanwezigheid der godheid erkent. Wat voor het zo vermenselijkt spel van de *Electra* geldt, geldt a fortiori voor de andere stukken.

Het laat zich begrijpen, dat het humanistisch standpunt iets aantrekkelijks heeft. Onze ontmoeting met de ouden is er één van mens tot mens. Wij staan dicht bij elkaar als mensen dan als gelovigen. Ook al beseffen wij de niet geringe verschillen in gevoels- en gedachtewereld van toen en nu, deze worden bijkomstig, als wij in de diepte de mens van alle tijden vinden. Een veel zwaarder, ja vrijwel onvervulbare eis wordt ons gesteld, wanneer we ons willen verplaatsen in de religieuze gevoelens der Grieken, in het bijzonder der Atheners van de klassieke tijd. Welk modern mens is in staat

¹⁾ Aldus ongeveer Wolf., *Gr. R.* Vgl. Kitto, *Gr. Tr.*², 131 vv.

Voor *Dikē* in het algemeen, niet speciaal met betr. op Soph., zie men de knappe studie van D. Loenen, *Meded. Kon. Ned. Ak. W.*, afd. Letterk., 1948.

²⁾ *Op. et D.*, 256.

³⁾ Vgl. Kitto, *Gr. Tr.*², 132-4.

⁴⁾ Herod., I, 32.

⁵⁾ Vergelijk de komst van de bode uit Corinthe na Iocaste's gebed tot Apollo in de *Oed. R.*

zich werkelijk te verplaatsen in de religieuze spel-sfeer van het Atheense Dionysus-feest, om daarbinnen, als zij, te beleven, hoe Antigone in het niemandsland tussen doden en levenden te doen zocht wat recht was in de ogen der goden van beide rijken, of hoe Oedipus zijn vrede zocht buiten en ten slotte vond in de van godswege over hem beschikte bestemming.

In de laatste jaren heeft het geluid uit het humanistisch kamp zich vrij sterk laten horen, vooral uit Amerika. Men heeft daar vaak meer begrip voor de mens, die eigen lot in eigen hand wil nemen, dan voor degene, die aan de grenzen onzer „condition humaine” een metaphysische werkelijkheid vindt, binnen welke die „condition” pas in haar wezen en beperktheid zichtbaar wordt. Niet zonder reden echter dichtte Goethe, bij zijn overgang uit de romantische „Sturm und Drang” naar het klassiek Helleense, na zijn *Prometheus* zijn *Grenzen der Menschheit*.

Aan goede argumenten ontbreekt het de humanisten, als ik deze groep korthedshalve zo mag noemen, niet. Bij Aeschylus stonden de goden op het eerste plan; eigenlijk, zo heeft men opgemerkt, is Zeus bij hem altijd protagonist. Bij Sophocles echter kan men dit evenmin van Apollo zeggen als van Zeus. Lesky, overigens geenszins eenzijdig humanistisch ingesteld, schrijft: „Es ist als ob die Menschen, denen die Aischyleische Zuversicht in eine erkennbare sinnvolle Weltordnung versagt bleibt, näher zu einander rückten, als ob das Gespräch, in dem die Gottheit nicht mehr Partner sein kann, nun das Gegenüber im Bereiche des Menschlichen suchte”¹⁾. Onderschrijf ik Lesky, nadruk leggend op „als ob”, gaarne, te ver in humanistische richting gaat de Zwitser André Bonnard, die zijn mooie, voor een groter publiek bestemde boek *La Tragédie et l'Homme* aldus beëindigt: „La place est libre dans l'univers pour qu'y respire enfin l'air de la joie l'être le plus haut que le monde ait produit, le vainqueur du combat contre l'Ange, le nouveau maître de la nature, le gardien et le bénéficiaire de ses lois — et qui sait? le seul dieu qui nous soit promis — l'Homme”. Wij wensen de heer Bonnard veel geluk met zijn optimistische verwachtingen, maar vragen ons, zowel met de mens van Sophocles als met die van onze twintigste eeuw voor ogen, toch wel af, of dit niet een al te opgeschroefd hoera-humanisme is. Ook schrijft Bonnard, dat Sophocles een toekomstige wereld zou hebben voorzien en in uitzicht gesteld, die met hem zou zijn begonnen; geen Antigone zou daarin meer worden geofferd, geen Creon in verbijstering klein gemaakt, omdat de mens, het zwaard grijpend, dat hem door-kiefde, en voortaan de gelijke van de fataliteit, de macht van het

¹⁾ Lesky, *Soph., Hum.*, 223 v.

tragische zou hebben overwonnen en daardoor in staat zou zijn gesteld tot de blijde beleving van een nieuwe, tragiekloze wereld ¹⁾. Proficiat! Mij dunkt, het humanisme kan zich sterken aan de Griekse tragedie, maar met dit ongefundeerde pathos verspilt men de verworven kracht. Bovendien was Sophocles geen profetische natuur, hij had geen overspannen verwachtingen en belooft niets, maar laat zien, hoe het de naar volle ontplooiing van zijn hoogste mogelijkheden strevende mens vergaat in zijn lijden tussen godheid en wereld, hoe daar, in dat lijden, dat hij zinrijk kan maken, tegelijk zijn zwakheid en zijn grootheid aan het licht komen. Het eerste stasimon van de *Antigone* verheerlijkt de mens en zijn mogelijkheden, maar tegen het einde ervan wordt toch gewezen op de grenzen en op de gevaren van een technische knapheid, waarop in de tweede antistrophe van het tweede stasimon nog nadrukkelijker wordt teruggekomen ²⁾.

Bezadigder, beter verantwoord en daardoor in wezen krachtiger is het betoog van de bekende Amerikaanse geleerde Ivan M. Linforth, die zich dan trouwens ook meer speciaal tot zijn vakgenoten richt. In zijn *Religion and Drama in "Oedipus at Colonus"* doet hij een scherpe aanval op hen, die in 's dichters laatste stuk een bij uitstek religieus drama zien en een sprekend getuigenis van zijn sterk religieus geloof. In een doordringende en zeer heldere analyse van het stuk toont hij aan, dat de tekst, nuchter bekeken — soms wel wat al te nuchter —, zeer veel minder aanleiding geeft tot genoemde zienswijze dan men tot dusver over het algemeen aannam. Linforth is echter veel te verstandig om niet tot op zekere, vrij grote hoogte de betekenis van het religieuze in Sophocles' dichterlijke nalatenschap te erkennen ³⁾. Stellig is hij er in geslaagd een noodzakelijk tegenwicht te leggen tegenover te ver gaande uitingen van de andere zijde. Vooral Bowra moet het bij hem ontgelden. Ik moet bekennen, dat ik Bowra ook met meer instemming en bewondering lees, waar hij het bijv. over het epos heeft, dan in zijn *Sophoclean Tragedy*. Ten onzent had ook Vollgraff dit laatste werk reeds bestreden ⁴⁾. Bowra doet het te veel voorkomen, alsof Sophocles een theologisch dichter was, als bijv. Aeschylus, Dante of Milton ⁵⁾, terwijl toch zijn dramatisering haar voornaamste stuwkracht krijgt uit menselijke emoties en menselijke wil, vooral

1) Bonn., *Trag.*, 109 v. Men late zich door mijn citaten niet afhouden van de lectuur van zijn boek, waarin men o.m. een prachtige analyse vindt van de *Antigone*.

2) Vgl. *Ant.*, 615 vv. met 365 vv.

3) *Linf.*, *Relig.*, 75 v.

4) In *Ant. Trag.*

5) Aldus terecht Norwood in zijn recensie (*Class. Phil.*, Jan. '46).

in het latere werk. Een theodicee kunnen wij dan ook wel bij Aeschylus vinden, niet echter bij Sophocles. Reeds het optreden van Athena in de *Aias*-proloog lijkt eer te wijzen op een opzettelijk verwerpen daarvan. Het van groter afstand werkend bestier der goden is niet onderworpen aan een naar menselijke waardemeter moraliserende kritiek.

Deze laatste opmerking brengt mij tot een boek, waarover ik iets uitvoeriger moet zijn, omdat het in zijn extreme houding zowel de sterke kant als ook de zwakke van het eenzijdig humanistisch standpunt scherp doet uitkomen. Ik bedoel het boek van Cedric H. Whitman ¹⁾. De ondertitel, *A study of heroic Humanism*, duidt reeds aan, op welk standpunt de schrijver staat. Ook dit brilliant geschreven boek kwam uit Amerika, in hetzelfde jaar als de studie van Linforth (1951). Whitman zegt veel voortreffelijks. Zijn militant temperament en pittige stijl, zijn originaliteit en zijn behoefte om origineel te zijn maken, dat men voortdurend geboeid leest, maar ook dat de schrijver nogal eens doorslaat. Vooral over de latere drama's maakt hij goede opmerkingen, zoals men dat, de humanisering van de *Electra* en de *Philoctetes* in aanmerking genomen, van hem kon verwachten. Maar, hoezeer ik met hem de persoonlijkheid van de held bij Sophocles bewonder, met de voornaamste strekking van zijn boek ben ik het toch niet eens. Ik zal mijn kritiek, in verband met mijn onderwerp, richten tegen twee fundamentele stellingen van zijn boek, die trouwens onderling samenhangen: 1e tegen zijn te veel terzijde schuiven van het koor als bron voor Sophocles' inzichten, die Whitman te eenzijdig wil afuisteren uit de woorden van de tragische held ²⁾; 2e tegen zijn bewering, dat Sophocles, „was not concerned with divine justice, but with divine injustice” ³⁾.

Eerst dan het koor; dit is voor hen, die aan modern, realistisch toneel gewoon zijn, vaak een belemmering voor het recht begrip van de Griekse tragedie. Deze was ontstaan uit de samenwerking van een aantal factoren, die geenszins bedoelen de toehoorders een natuurgetrouwe of realistische levensweergave voor oor en oog te brengen ⁴⁾. Dit verklaart een neiging van moderneren om het antieke koor, dat reeds door zijn (na de parodus) voortdurende aanwezigheid en door de van de dialoog afwijkende, archaisch-poëtische

¹⁾ Whitman, *Soph.*

²⁾ Zie bijv. bld. 8 v., 16, 31. Op dit punt verschil ik ook van mening met Egerm., *Att. M.*, bijv. blz. 11.

³⁾ Bld. 39. *Letters (Soph., 109)* schrijft nog in zijn boek van 1953: „No one would maintain that Sophocles is critical of the gods”. In dit opzicht staat ook Egermann niet aan de zijde van Whitman.

⁴⁾ Vgl. het laatste hoofdstuk in Greenwood, *Asp.: Realism and Greek Tragedy*.

dictie de illusie der werkelijkheid verstoort, buiten hun gezichtsveld te schuiven; zeer ten onrechte, want het is een essentieel bestanddeel van de grootste betekenis, ook voor het leren kennen van een zo dramatisch dichter als Sophocles. Uit de principiële houding, die een geleerde tegenover het koor aanneemt, kan men gewoonlijk al opmaken tot welke der beide hier besproken groepen hij behoort, of dat hij wellicht tegenover beide een derde standpunt inneemt. Waldock ¹⁾ bijv., die weliswaar Sophocles nu eenmaal speciaal als dramaticus behandelt, begint in zijn voorbericht het koor als van minder belang te kwalificeren op gronden, die onmiddellijk duidelijk maken, dat deze kenner van Shakespeare met het koor van Sophocles niet veel raad weet; ook verder blijkt hij voor de religieuze achtergronden van Sophocles' spel weinig oog te hebben. Evenals Linforth is Waldock wel erg weinig geneigd ook eens iets tussen de regels te lezen. Dat kan men van Whitman niet zeggen. Bij Letters ²⁾ daarentegen lezen we: „to know Sophocles we turn to his choruses. . . ., of course, with caution. Sophocles may not agree with the choric view of a given situation, or of this and that character. He may even show us later that it was wrong. But he never attacks the chorus' philosophy of life—a distinction worth stressing when we find certain recent criticism denying that with this key Sophocles unlocked his heart”. Bij „recent criticism” zal wel gedacht zijn aan Whitman en aan Waldock. Inderdaad laat Letters, wel wat te veel beïnvloed door Bowra wellicht, er ook overigens in zijn lezenswaardig boek geen twijfel over bestaan, of hij staat op het religieuze standpunt. Hij meent zelfs een en ander te weten over hoopvolle hiernamaalsverwachtingen van Sophocles ³⁾.

Een uitzondering vormt Tournaud, die in zijn posthuum verschenen *Essai sur Sophocle* op humanistisch standpunt staat en toch aan het koor een zeer grote betekenis toekent. Dit komt doordat hij — ten onrechte — de „sagesse” van de dichter gelijk stelt met die van het koor ⁴⁾, en daarbij het religieuze elimineert door er zuiver menselijke waarden voor in de plaats te schuiven: „Cette région qui alors s'appelait divine, et que nous appelons idéale, la divinité ayant de nos jours monté beaucoup plus haut ⁵⁾”. Die „région” heette echter niet alleen goddelijk in Sophocles' dagen, maar *was* een religieuze realiteit. Dat wij haar moeilijk

¹⁾ Wald., *Soph.*

²⁾ Lett., *Soph.*, 58.

³⁾ 64—6.

⁴⁾ Tourn., *Soph.*, 69.

⁵⁾ 40.

als zodanig kunnen beleven, ontslaat ons niet van de erkenning dier realiteit. De literatuur van Franse zijde over Sophocles zinkt naar omvang in het niet bij de Engelse, Amerikaanse en Duitse. Te meer is het daarom te betreuren, dat het zo sympathieke werk van Tournaud als beschouwing van Sophocles mislukt is. Uitgaand van de „jeunesse” en de „joie limpide” van het menselijk ideaal der *Antigone* (1e stasimon) ziet hij in het latere werk een met het ouder worden van de dichter toenemende achteruitgang: „Comment n'en pas ressentir quelque tristesse et quelque colère, que le poète ait. . . oublié le sens de ses plus beaux poèmes? ¹⁾”

Whitman is, naar het mij voorkomt, meer door een petitio principii gedreven tot zijn kleinering van de betekenis van het, overigens stellig on-heroische, koor. Gaat men uit van de parti pris, dat de tragische held bij uitstek de heraut is van de dichter zelf en dat de laatste volkomen anthropocentrisch en zelfs vijandig tegenover de goden is ingesteld, dan inderdaad moet men vele uitingen van het koor maar niet te zwaar laten wegen, wil men zich niet genoodzaakt zien zijn stelling prijs te geven. Dat wil nu weer niet zeggen, dat het koor altijd de mening van de dichter zou verkondigen of door de godheid geïnspireerd zou zijn; verre van dat. Er zijn hiervoor geen algemene regels te geven. De dichter geeft zelden zijn persoonlijke opvattingen anders te kennen dan door het dramatisch verloop; maar men moet overal luisteren, of hij er ook iets van verraadt.

De *σωφροσύνη* respecteert Whitman, voor zover daarmee bedoeld is zelfkennis. Hij zegt dan: „Sophocles' dramas may well teach sophrosyne, but it is in the character of the hero that this sophrosyne is to be found, and not in the common places and clichés of the chorus and lesser characters. It is the hero himself who has the real self-knowledge; the others have only rules of behavior” ²⁾. Wanneer de schrijver had gezegd, dat aan de held de mogelijkheid is gegeven door zijn lijden tot ware en diepere zelfkennis te komen dan anderen, dan zou ik mij hiermee kunnen verenigen. Aias is bij al zijn grootheid toch ook een waarschuwend voorbeeld. De helden zijn, veeleer dan gezegend met zelfkennis, dikwijls in waan en illusie verstrikt, niet weliswaar in de oppervlakkige illusie der conformisten en middelmatigen, die nimmer tot zelfkennis komen, maar in de waan der grote hartstochtelijken. Tegenover Aias worden door Athena in de proloog van het betreffende stuk aan haar beschermeling Odysseus de *σώφρονες*, die, naar zij zegt, door de goden bemind worden, ten voorbeeld gesteld. Als Oedipus

¹⁾ 134.

²⁾ 8 v.

geestelijk ziende wordt en zich lichamelijk blind maakt, is voor zijn smartelijk kwellende zelfkennis *sophrosyne* zeker niet het passende woord ¹⁾. Enkele regels verder neemt Whitman dan ook gedeeltelijk weer terug, wat hij gezegd had: „Not even the hero himself can say that he acts from *sophrosyne*, for the word has already be pinned down to a code of behavior closely resembling philistinism. Rather the hero proudly transgresses this code. . . For Sophocles the word belongs to the little people who wish to be safe. It remained for Socrates and Plato to rejuvenate the word and transform it again into a moral force. Sophocles focused on the morality which conflicted with it”. Hierin zit iets juist: laten wij dus in elk geval de *sophrosyne* niet kenmerkend noemen voor de tragische held. Maar of dit ook inhoudt, dat voor Sophocles, „the word belongs to the little people who wish to be safe”, acht ik zeer de vraag. De waarde der *sophrosyne* kan natuurlijk zeer verschillend zijn. Vatten wij haar op als op zelfkennis berustende zelfbeheersing, dan zal bijv. haar waarde hoger zijn, naar mate er meer te beheersen viel. *Sophrosyne* van hoge waarde vindt men bij Odysseus in de *Aias* en vooral bij Theseus in de *Oedipus Coloneus*²⁾, geen van beiden tragische helden. Ook Neoptolemus is tot haar verwezenlijking voorbeschikt. Deze figuren kennen zeker niet alleen maar een „rule of behavior”, maar zijn innerlijk door echte en grote gevoelens gedreven, groot van ziel. Zij staan waarschijnlijk dichter bij het menselijk ideaal, dat Sophocles zich in de praktijk van zijn leven stelde, dan de *περισσοί*, die de dragers zijn van zijn tragiek, en die het onbereikbare najagen ³⁾. Theseus houdt het klassieke, hoog gestemde midden tussen enerzijds de *περισσότης* van de tragische held en anderzijds de *μετριότης* van een figuur als Ismene. Stellig kan men uit de mond van het koor conformistische gemeenplaatsen horen, waarin de *sophrosyne* het karakter draagt van een veilige en weinig verhevene geborgenheid. Het koor is echter ook vaak de onpersoonlijke verkondiger van een misschien traditionele, maar daarom nog niet bekrompen of oppervlakkige wijsheid. In het algemeen hebben de Grieken de *sophrosyne* hoog aangeslagen. In Aeschylus' *Prometheus-trilogie* was zij de grote winst, die zowel Zeus als Prometheus leerden en die een rechtsorde waarborgde, die door dezelfde dichter opnieuw werd verheerlijkt, toen Athena de Erinyën tot *sophrosyne* bracht. Zij beantwoordt aan het zo typisch Griekse gevoel voor maat; haar overschrijding

¹⁾ Nietzsche noemde haar „Meeresstille der Seele”: *Geb. d. Trag.*, 139 (Taschen-ausg. Naumann); vgl. Schopenhauer, *W.* I, 487 (Recl., 526).

²⁾ Vgl. Webst., *Soph.*, 40 met noten.

³⁾ Vgl. Kamerb., *Theom.*, 276 (over Sophocles): „His is not the gospel of a heroic life”.

te verheerlijken is niet klassiek, maar romantisch. Ik ben overtuigd, dat deze hoge waardering der „bezonnen matiging”, voortkomend uit een diep besef van de gevaren van het exces, waartoe de Grieken neigden, enkele minder belangrijke plaatsen daargelaten, ook uit Sophocles' werk blijkt. De moderne mens van na de romantiek ondergaat het magnifieke pathos van de tragische held van zijn niet compromitterende afstand allicht als een moreel en vooral psychisch tonicum. De Atheners zelf echter, in de kracht van hun bloeitijd, en de sterksten en hartstochtelijksten het meest, behoeften voor hun geestelijke gezondheid — Aeschylus noemde de *sophrosyne* een *hygieia phrenoon*¹⁾ — veeleer een matiging dan een idealisering van het tragisch pathos en zijn spanning²⁾. En als het koor dat pathos in beweeglijk rythme omvangt en omraamt, dan is die omraming in de ogen van de dichter stellig niet iets bijkomstigs geweest. De aansporing tot matiging was niet iets voor de middelmatigen — die behoeften haar niet —, maar voor de grote karakters, en zij behoort onverbrekelijk tot een juiste voorstelling van wat klassiek-Helleens is.

De aandacht te concentreren op de tragische held is zeker niet „a totally new point of view”³⁾; wel heeft Whitman voor het eerst een heel boek aan de heldenfiguur bij Sophocles gewijd. De koorpartij echter onbelangrijk te achten, moge nieuw zijn, het is ook onjuist. Bij een zo dramatisch dichter als Sophocles, kan men toch verwachten eer in het koor dan in de dialoog de dichter op zijn persoonlijke opvattingen te betrappen. Maar de zekerste kans dat persoonlijke te horen hebben wij, wanneer éénzelfde levenswijsheid zowel door het koor als door de protagonist met nadruk wordt verkondigd, en vooral wanneer dit in verschillende drama's geschiedt. Dit nu is het geval, waar de eeuwige wetten worden genoemd door Antigone⁴⁾, en in verwante bewoordingen door het koor van de *Oedipus Rex*⁵⁾. Met deze plaatsen voor ogen kan men toch moeilijk beweren, dat men om de mening van de dichter te horen wél moet luisteren naar Antigone, maar niet naar het koor; want, zoals gezegd, in beide gevallen is hetzelfde belangrijke inzicht onder woorden gebracht. Zo mag ik dan overtuigd zijn ook in het tweede stasimon van de *Antigone*⁶⁾ een persoonlijk

1) *Eumen.* 535; daartegenover de *νόσος φρενῶν* van Xerxes, *Pers.* 750.

2) Vgl. Opst., *Soph.*, 182 v.; Kitto, *Gr.*, 249–252. Over *σωφροσύνη* bij Sophocles ook v. Pesch., *Bep.*, 63 vv. en de noten 100 en 129 op blz. 222 v.

3) Whitman, *Soph.*, 16.

4) 450 vv.

5) *Oed. R.*, 863 vv., vgl. ook *El.* 1095–7; zie ook Schmid, *Gr. Lit.-Gesch.* I, 2, 476; Opst., *Soph.*, 128. Hierbij ook Kamerb., *Héracl.*, 92 v., voor vergelijking met Heraclitus en Empedocles.

6) Vgl. Opst., *Soph.*, 126; men lette vooral op de verzen 606 vv.

inzicht van de dichter te beluisteren omtrent het geluk, dat voor de mens mogelijk is, en ik vind dat inzicht nog eens weer kort samengevat in de slotverzen van het koor in dat drama ¹⁾, waarop ik nog even hoop terug te komen. Toegevoegd zij nog, dat op beide plaatsen, waar de eeuwige wetten worden genoemd, zij – zo mogen we het omschrijven – een instrument heten van het godsbestier, dat ook op de plaatsen uit de *Antigone* met eerbied wordt hooggehouden.

Hiermee zijn we dan reeds gekomen tot de bestrijding van het tweede punt, waartegen ik mijn kritiek op Whitmans boek wilde richten, zijn bewering, dat Sophocles' thema „divine injustice” zou zijn. „Human responsibility now fills both foreground and background” ²⁾. Het eerste is juist, het tweede niet. „Morality is man's position, and the cosmos – or chaos – may be what it will” ³⁾. Hier wordt gesuggereerd, dat Sophocles onverschillig zou staan tegenover de conceptie van een wereldorde, ja, dat hij wellicht eer iets chaotisch in de verhoudingen, waarin de mens in de wereld geplaatst is, zou hebben gezien. Iets on-Griekers kan men zich moeilijk voorstellen. Van een zeker, door eerbied ingegeven, agnosticisme ten aanzien van de goden kan men bij Sophocles spreken, maar het gaat weer niet aan achter deze onthouding „an indifference” te ontdekken ⁴⁾. „Nevertheless”, zo vervolgt Whitman, „he did not, like Euripides, abandon man's responsibility” (deed Euripides dat werkelijk?), „but rather gave it a different point of reference: man for Sophocles is no longer responsible to the gods and cannot be, for the evidence for their justice is too thin” (hier onderwerpt de schrijver de godheid aan menselijk gemoraliseer), „man is responsible to himself as the repository of the ideas of justice and morality”. De schrijver voegt er echter onmiddellijk aan toe: „This is not to say, however, that Sophocles disbelieved in the gods, or in divinity in general. There is nothing irreligious in the belief that God does not punish sin or that man is morally responsible for his acts only to himself. Indeed, the book of Job points to God's freedom from man-made rational schemes of morality”. Daarmee kan ik mij beter verenigen, maar dat wil niet zeggen, dat Job God geen verantwoording schuldig was, of dat de schrijver van het boek Job zou hebben gedacht aan een „divine injustice”. Natuurlijk zetten Oedipus' onschuld en zijn lot een vraagteken achter de naam van de godheid. Maar wat heeft ooit een God betekend, zonder een vraagteken, dat de mens, wanneer

¹⁾ 1347 vv.

²⁾ 39.

³⁾ 40.

⁴⁾ 40.

de tragiek hem in de diepte aangrijpt, er nu eens bijzet, dan weer wegvakt. Tot de tragiek van Sophocles' levensconceptie behoort de geheimzinnigheid van een godsbestuur, dat zich half onthult, half verbergt, als, ook volgens Heraclitus, in de orakels ¹⁾). Intuïtief kan de mens in de duisternis van zijn lijden toch de door de godheid gewilde weg gaan, en dan komt door zijn lijdende medewerking het herstel van een verstoorde orde van verhoudingen tot stand. „Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst". Zonder dit besef een „divine justice" te dienen zouden Electra en Orestes voorbeelden zijn van een zeer on-Sophocleïsche onmenselijkheid ²⁾). Irmgard Schloesser schrijft over Oedipus: „durch seine Tat war eine göttliche Ordnung zerstört, durch sein Leid Gerechtigkeit hergestellt ³⁾". Oedipus in Colonus en Antigone voelen zich toch ook alleen verantwoord door hun innerlijk zeker-zijn van de steun der transcendente machten, doordat hun eigen diep en machtig willen met de wil der goden, die daarom nog niet als alleen immanent mag worden beschouwd, samenwerkt en zo in staat is alle obstakels te doorbreken, die de niet in zo nauw contact met de godheid levende wereld der mensen hun in de weg legt.

Waar Whitman schrijft over de houding van Sophocles en zijn helden tegenover de goden, wordt men meer dan eens herinnerd aan de kritische houding, die voor Euripides in dat opzicht vaak typerend is. Lesky heeft een juister oordeel: „Dem bekennden Pathos aufgeklärter Haltung bei Euripides tritt jene sophokleïsche Humanität gegenüber, die über alle Tradition hinauswächst und doch tief in ihr verwurzelt bleibt wie das ganze Werk dieses Dichters" ⁴⁾).

Niet alleen waar het gaat om macht, maar ook waar het gaat om inzicht, plaatst Sophocles de goden op een geheel ander plan dan de mens ⁵⁾). Al kan de mens zich intuïtief aan hun zijde weten, hun motieven zijn voor hem ondoorgrondelijk. Wie heeft meer eerbied voor het godsbestier, hij die meent het te begrijpen en het ons gaat verklaren, zodat het beantwoordt aan een hoog-gestemde, maar altijd nog menselijke moraal, of hij die meent in de sfeer van het goddelijke iets te ontmoeten, dat zijn menselijk inzicht te boven gaat? Vanzelf zal de laatste de goden meer op de achtergrond laten. Het meer naar voren treden van de mens in Sophocles' werk is wel voor een groot deel toe te schrijven aan

¹⁾ B 93 (D.³); daarbij Kamerb., *Héracl.*, 88.

²⁾ Vgl. hierboven blz. 19 met noot 3.

³⁾ Schloesser, *Mensch.*, 17.

⁴⁾ Lesky, *Interpr.*, 105.

⁵⁾ Vgl. Opst., *Soph.*, plaatsen in Ind. s.v. *σύνεσις*; verstand; waan.

een steeds toenemende aandacht voor en dus ook kennis van het innerlijk leven van de mens, een aandacht en een kennis, die bij Sophocles groter waren dan bij Aeschylus, maar het was ook een gevolg van het feit, dat Sophocles van nature afkerig was van een rationaliserend en moraliserend ter verantwoording roepen van de goden voor de rechterstoel van de, waar het om de diepste vragen gaat, in het duister tastende mens ¹⁾.

De tragische held is door zijn tragiek en het daarbij zich aansluitend formaat van zijn persoonlijkheid in een voor de gemiddelde mensen niet toegankelijke sfeer gerukt. De disharmonische tragische spanning is, mede dank zij het koor, opgenomen in de harmonie van het kunstwerk als geheel. En in deze harmonie, die niet alleen maar aesthetisch is, is de omvattende sfeer van het goddelijke een essentiële component. Vanuit deze sfeer bemoeit de godheid zich met de tragische held ²⁾, zodat diens leven, niet tot zijn rust, niet alleen omvallen wordt, maar ook doorkruist als door flitsende uitstraling van goddelijke beproeving, anders dan bij de meer horizontaal levende mensen, als kon juist in hem, de held, en in zijn lot, door die vertikale doorsnijding iets van het omvangend mysterie openbaar worden, dat zonder hem verborgen zou blijven.

Als Aias zijn misleidende rede uitspreekt, weet hij, dat die door de niet-tragische mensen uit zijn omgeving zal worden opgevat als een bewijs van zijn bekering tot hun rustig-conformistische zelfbeperking; een opvatting, die natuurlijk een misvatting is, want hij is de grote Aias en heeft zijn grenzen veel verder dan de anderen, n.l. waar hij de godheid uitdaagt. De misvatting der anderen stelt hem in staat aan die grenzen, die zij niet zien, zijn zelfmoord te volbrengen en heeft tevens het dramatisch effect, dat Tecmessa en het koor eerst gerustgesteld worden, om later des te heviger te worden opgeschrikt door het bericht van de voorspelling, dat Aias, wil hij gered worden, deze éne dag in zijn tent moet blijven. In heel dit gebeuren voltrekt zich de wil der goden, terwijl men het, evenals zo dikwijls bij Homerus, van ons standpunt uit ook alleen als resultaat van zuiver menselijke hartstochten en motieven kan zien.

„Reines Wissen ist nur bei Gott”, zegt Weinstock terecht in zijn interpretatie van Sophocles ³⁾, en zeer juist Hans Diller: „Die

¹⁾ Ik kan mij op dit punt in hoofdzaak verenigen met Letters, *Soph.*, 219 (naar aanl. v. *Oed. Rex*): „Or has he” (i.e. *Soph.*) „in effect at least, implied ‘Gods ways are not ours’? Yet trust Him we must, even in His ways with Oedipus?—It is the last question I believe, that shows the deepest understanding of Sophocles and I should answer it with a simple affirmative”.

²⁾ Vgl. *Oed. R.*, 738.

³⁾ Weinst., *Soph.* ², 193, vgl. 190. Zie ook hieronder bld. 39 v.

Gottheit redet in der Sprache ihres Wissens, der Mensch versteht nach der Fähigkeit seiner Aufnahmeorgane und versteht notwendig falsch, aber nicht, weil die Gottheit ihn irreführen will, sondern aus der strukturellen Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Einsicht heraus ¹⁾). Het gaat er de dichter niet om, „das Geschehen in seinen Tragödien mit menschlichen Vorstellungen von Gerechtigkeit oder Moral, sei es positiv oder negativ, zu konfronterieren. Wohl aber liegt ihm daran, die eindeutige Klarheit der göttlichen Aussage gegenüber allem menschlichen Fehlwissen darzutun“ ²⁾). Tussen mensen- en godenwereld bestaat bij Sophocles ongeveer dezelfde verhouding als tussen „mening“ en „waarheid“ bij Parmenides, of tussen „mening“ en „kennis (wetenschap)“ bij Plato ³⁾). Sophocles' tragedie is de tragedie van de mens lijdend zonder morele schuld in zijn worsteling tussen schijn en wezen ⁴⁾).

Hiermee heb ik mijn voornaamste bezwaren tegen Whitmans *Sophocles* toegelicht. Tot mijn voldoening zag ik, toen dit al geschreven was, dat zij in hoofdzaak overeenkomen met die van zijn recensent Gerald F. Else ⁵⁾). Whitman brengt ons, schrijft deze, tot de paradox „that Sophocles makes the gods real powers only when they are evil but uses them only as symbols ⁶⁾, when they seem to be good or to recognize and approve good in the hero (cf. pp. 69–70, 95, 120, 187, 212–14)... A Greek would have been particularly sensitive, I think, to the incongruity of the notion that man can achieve and authenticate divinity for himself, without the gods“. Maar ofschoon dan Whitmans boek „fails to establish its main thesis“, erkent Else ook, dat in de bespreking der drama's zijn concentratie op de actie en daarin op de held Whitman herhaaldelijk brengt „to triumphs of insight“. Ook ik aarzel niet, ondanks mijn ernstige kritiek, Whitman's boek wel de belangrijkste publicatie over Sophocles uit de laatste jaren te noemen ⁷⁾).

¹⁾ Diller, *Göttl.*, 30 v. Vgl. Kamerb., *Héracl.*, 98: „La présomption humaine s'oppose au savoir divin, tout comme dans le fr. 78" (sc. Héracliti, cf. fr. 83); goed oordeelt ook K. Deichgräber, *Trug*, 134.

²⁾ Diller, t.a.p., 28; cf. *Theognis*, 141 v.

³⁾ Vgl. Reinh., *Soph.*, 108. Iets dergelijks zegt E. Schlesinger in *El Edipo rey de Sóphocles* (1950), dat mij echter alleen bekend is uit de belangwekkende bespreking door Ruth Camerer in *Gnomon*, 1952, 66–70. Vgl. voor *óóga Oed. R.*, 1191 v.

⁴⁾ Vgl. Jasp., *Trag.*, 29–32.

⁵⁾ Else, *Whitman*.

⁶⁾ N.l. van de „immanent divinity“ van de held, welke goddelijkheid blijkbaar zo ongeveer overeenkomt met het zedelijk goede en hoogstaande.

⁷⁾ Voor verdere, eveneens juiste kritiek op Whitman zie *Bibliographie* onder Lucas. De minst gunstige beoordeling, die ik las, is die door G. Norwood

De onlangs verschenen dissertatie van onze landenoot H. W. van Pesch, *De Idee van de menselijke Beperkteid bij Sophocles*, stelt wel de mens centraal, maar kan niet humanistisch worden genoemd, omdat de schrijver op een deterministisch standpunt staat, dat evenmin humanistisch als religieus kan heten. Het is echter duidelijk, dat van Pesch' sympathie aan de zijde is van hen, die de humanistische zienswijze zijn toegedaan. Hij ziet in Sophocles een dichter, die de mens en zijn lot als door een causaliteitswet volledig gedetermineerd achtte, en die deze overtuiging tot uitdrukking bracht in zijn dramatiek. Als dat juist was, zou dus de hoogste ontplooiing van het Helleense dichten in een deterministische mensbeschouwing zijn vastgelopen. Van Pesch voelt zich in zijn Sophocles-beschouwing nogal verwant met Whitman, maar aangezien deze evenver staat van van Pesch' rationalistische wijze van benadering van Sophocles, als van diens determinisme (Whitm., blz. 78, 218; 249: „Both God and man are free”), is er slechts één belangrijk punt, waarop zij het eens zijn. Beiden spreken n.l. graag van het immanent goddelijke in de mens¹⁾, waardoor dan ook bij van Pesch een soortgelijke verwarring ontstaat in de verhouding tussen dit goddelijke en de goden, als waarop Else wijst in zijn kritiek op Whitman. Natuurlijk verschilde Sophocles' innerlijke houding tegenover de in de staat vereerde goden van die van de gemiddelde Athener. Maar het gaat niet aan te beweren, dat Sophocles deze goden eer bewees, omdat hij „tactvol genoeg was” (sic!) „om te vermijden aanstoot te geven door revolutionnaire passages”²⁾. Whitman legt het accent op dat immanent goddelijke tengevolge van zijn enthousiaste, maar eenzijdige verheerlijking van de held — een verheerlijking die ik mij zo goed kan begrijpen —, van Pesch echter doet het meer, omdat hij met de irrationele factor van het religieuze eigenlijk niet zo best raad weet. Hij legt het goddelijke in de mens zonder te bedenken blijkbaar, dat dit toch wel veel van de menselijke beperkteid, die hij terecht sterk wil accentueren, opheft. De literaire kritiek mag zich ook niet beperken tot een redenering scherp en streng genoeg om ons verstand te bevredigen. In het leven en vooral ook in de intensivering daarvan, die de poëzie is, is het irrationele een belangrijke factor, en als men die wil negeren,

(Am. J. Philol., 1953, 168–174). Zijn oordeel: „Vigorous and stimulating, the book is nevertheless a failure”, staaft hij met opmerkingen die totin velerlei details afdalen.

¹⁾ Bijv. v. Pesch, *Bep.*, 16, 156. Ook spreekt hij, waar hij dit immanent goddelijke bedoelt, graag van pantheïsme.

²⁾ 132.

verkleinen of wegmoffelen, neemt hij wraak, gelijk al het essentiële, dat men wil wegmoffelen. Ook kan men het religieus-gelovige in Sophocles niet wegwerken door het te qualificeren als het ionisch-philosophische ¹⁾. Dit neemt niet weg, dat van Pesch een belangrijk onderwerp met nauwgezetheid en soms met scherpte heeft behandeld ²⁾.

Om een tweede landgenoot te noemen, wijs ik hier nog even op de interessante en merkwaardige psycho-analytische studie van H. A. van der Sterren, *De Lotgevallen van Koning Oidipus*. Als niet psycho-analytisch geschoolde matig ik mij over deze in elk geval doorwrochte studie geen oordeel aan. Wel meen ik te mogen zeggen, dat de psycho-analyse meer licht werpt op de zeer oude Oedipus-sage dan op de persoonlijkheid van Sophocles en het al of niet religieuze van zijn dichtwerk, waarom het ons hier te doen is ³⁾.

Nu de belangrijkste stemmen uit het humanistische kamp zijn gehoord, kom ik nog even terug op Erik Wolf, die aan de andere zijde staat. Mensen en goden leven niet alleen in verschillende sferen uit een oogpunt van macht en van inzicht, zoals wij reeds zagen, maar ook uit een oogpunt van recht. Wolf ⁴⁾, sterk beïnvloed, zoals hij ook erkent, door Reinhardt, die, gezien ook de blijvende nawerking, wellicht het beste boek over Sophocles heeft geschreven⁵⁾, onderscheidt in het werk van de dichter een schijnrecht en een werkelijk recht. Het laatste, dat in overeenstemming is met de goddelijke wet, zegeviert ten slotte, en daarbij komt de voosheid van het eerste aan het licht. Enkele citaten mogen zijn zienswijze verduidelijken. Tegenover de verheerlijking van de held, ook van Aias, die we bij Whitman vinden, staan bijv. bij Wolf deze woorden: „Die Persönlichkeit des Aias ist ein 'exemplum'... Sie ist ein

¹⁾ 131 v.

²⁾ Ook door schrijver dezes was de menselijke beperktheid bij Sophocles behandeld (*Soph.*, 108 v., enz.), echter van een geheel ander gezichtspunt uit. Ik hoop op het werk van van Pesch in het tijdschrift *Mnemosyne* met een wat uitvoeriger kritiek terug te komen.

³⁾ Wie belangstelt in de bijdragen van de moderne psychologie tot het begrip van de Oedipus-sage vindt een interessante beschouwing by Erich Fromm in *The Forgotten Language* (1952), blz. 169-198. Fromm sluit zich meer aan bij Bachofen dan bij Freud en beziet de sage vanuit een gezichtspunt, „in which not sexual desires but one of the fundamental aspects of interpersonal relationships, the attitude towards authority, is held to be the central theme of the myth”. Ofschoon de philoloog stellig zijn kritiek zal hebben en zijn vraagtekens plaatsen, zal hij zich met de lectuur van Fromm kunnen verrijken.

⁴⁾ Als philoloog kan men enige bezwaren tegen Wolf hebben, die echter de in dit essay gestelde kwestie niet raken.

⁵⁾ De eerste uitgave verscheen reeds in 1933, de derde in 1947.

Beispiel, aber kein Muster, ein Schreckbild, kein Vorbild" 1). Verder: „Ein endliches Sichdurchsetzen des *δίκαιον* als eines *μέτρον* und *μέσον* gemäss einer konkreten Weisung der Götter — diese Grundthematik aller Spiele des Sophokles — ist im Aias schon deutlich erkennbar und überzeugend entfaltet" 2). Over de *Trachiniaiæ*: „Auch diese Tragödie ist nicht nur ein Spiel vom menschlichen Ringen um *δίκη*, es ist ihre besondere Aufgabe, wie stets bei Sophokles, die Scheinhaftigkeit des Menschlichen Sich-im-Rechtwähnens aufzudecken" 3). Antigone op haar beurt „ficht für das unumstösslich-unveränderlich Bindende des Rechtseins", Creon „nur für das wandelbare, umstrittene, beanspruchte Recht-haben".

De innerlijke zekerheid van dit in-betrekking-staan tot een hoogste recht is niet te scheiden van de houding vol eerbied tegenover de goden bij Antigone, die hen de handhavers der ongeschreven en onwankelbare wetten noemt 4). Hierbij worden de plaatsen uit de *Oedipus Rex* en de *Electra* genoemd die ik hierboven al citeerde 5). „Diese wesens-notwendige", aldus weer Erik Wolf, „Verbindung von *δίκη* und *εὐσέβεια* wird dann zum eigentlichen Grundthema in den beiden Oidipus-Tragödien" 6). Oedipus „gehört einer durch unmittelbare Begegnung mit den Göttern 'geheiligten' und ausserhalb gewohnter menschlicher Bewertung stehenden Sphäre an" 7). In de *Oedipus Rex* was Oedipus schijnbaar „im Recht", in werkelijkheid „im Unrecht"; in het heilig gebied der Eumeniden bij Colonus is hij, omgekeerd, schijnbaar „im Unrecht", maar in werkelijkheid „im Recht". In Colonus voltrekt zich alles „in einer Sphäre absoluter Geltung göttlicher Weisungen" 8). In Theseus ziet men, hoe „auch die menschliche Rechtllichkeit zur Helferin der göttlichen *δίκη* zu werden vermag". Hoezeer en hoe vaak ook de mens moge dwalen,

1) Wolf, *Gr. R.*, 204.

2) 206.

3) Vgl. Schloesser, *Mensch.*, 17: „In der Anerkennung dieser leidvollen, harten Wirklichkeit kann der griechische Mensch nicht aufschauen zu einem liebenden Gott der Barmherzigkeit in dessen Vaterhände er sein Geschick legt. Aber wo er die Liebe nicht sieht und findet in der Qual dieser Welt, da sucht er und fordert er den gerechten Gott, muss ihn fordern solange er an dem Sinn der Welt und des Menschen in ihr festhält, solange er gläubig ist".

4) *Ant.*, 454 v.

5) 26, noot 5. Vgl. ook *Oed. Col.*, 1381 v.: *ἡ παλαιφατος Δίκη, ξένεδρος Ζητὸς ἀρχαίους νόμοις* (woorden van Oedipus).

6) 293.

7) 296.

8) 322.

het is hem mogelijk een ἀνηρ δίκαιος te zijn, al wordt hij dit niet zonder de gunst van het lot en de hulp der goden.

Hiermee is, meen ik, de strekking van Wolfs betoog voldoende duidelijk geworden. In verband met zijn onderwerp werpt hij natuurlijk een sterk licht op het rechtsprobleem, en wel zó dat niet alleen het ware recht aan de zijde der goden is, maar dat godheid en recht bijna verwisselbaar worden, wat dan, naar mijn smaak, te veel op een Aeschyleïsche theodicee lijkt en de irrationele ondoordringbaarheid van het goddelijke, zoals Sophocles het ziet, te zeer opheft¹⁾. In elk geval constateren wij toch een toenadering tot de zienswijze van bijv. Bowra en een niet minder groot contrast met die van bijv. Whitman. Bij de laatste lezen we: „Sophocles was more ready to identify the gods with irrational evil than with eternal justice”²⁾. Bij Bowra: „These gods” (n.l. die bij Euripides) „are powerful, but their justice is dubious. Sophocles allows no doubts, no criticism of the gods. Sometimes indeed they are hard to understand, but none the less men must assume that all is as it ought to be. If divine ways seem wrong, human ignorance is to blame. In the end the gods will be proved right”³⁾.

Hoe verschillend eenzelfde drama in zijn gehele strekking wordt gezien, al naar gelang men op het éne of het andere der beide hier besproken standpunten staat, blijkt in de betreffende literatuur natuurlijk telkens. Eén voorbeeld nog moge volstaan. Men vergelijkte eens Whitmans verheerlijking van Aias' heldenfiguur met Letters' conclusie⁴⁾: „The moral then is clear. It is not that Ajax, despite his murderous treachery, is too great and noble to be punished, by forfeiture of burial and all it implies. It is that no human being at all should be so punished by his fellows. It is an inalienable right of the dead the living should permit them to rest in peace. To spurn this right is to spurn divine law⁵⁾. It is the known view of Sophocles and his age. . . . But should any doubts on the point remain, they must vanish when we turn to the *Antigone*”.

1) Vgl. Letters, *Soph.*, bijv. 35.

2) 235.

3) 267.

4) Letters, *Soph.*, 146.

5) Op blz. 136 had Letters gewezen op Aias, v. 1343.

SYNTHESE

Welke is nu mijn eigen houding ten opzichte van het gestelde dilemma? Men zal uit het voorafgaande wel de indruk hebben gekregen, dat ik meer voel voor het standpunt van hen, die in Sophocles een sterk en positief religieus geloof vinden opwegen tegen het anthropocentrische van zijn dramatiek, dan voor diegenen, die dit anthropocentrisme zo overheersend achten, dat zij niets willen weten van een religieus-gelovige houding van de dichter of zelfs een opstandigheid tegen het traditionele geloof in hem zien. Die indruk van mijn opvatting is juist. Er zijn echter twee factoren, gedeeltelijk buiten Sophocles en zijn werk zelf gelegen, die die indruk sterker kunnen doen schijnen dan met mijn werkelijke mening in overeenstemming is. Ten eerste heb ik om de hierboven genoemde persoonlijke reden opzettelijk er niet meer over uitgeweid, hoe sterk ik inderdaad de plaats zie van de tragische held in het werk van Sophocles. In de tweede plaats meen ik, dat het eenzijdig accent vooral van Amerikaanse zijde op het anthropocentrische gelegd, zijn volle kracht niet alleen heeft gekregen, uit het werk van Sophocles zelf, maar ook uit de seculariserende en psychologiserende tendenties van onze tijd, die voor de religieuze kanten van dat werk de blik versluieren, en de andere, meer traditionele, zienswijze als ouderwets en afgedaan beschouwen. Dit roept bij mij reacties op, die gedeeltelijk zijn uitgelokt door die m.i. te eenzijdige beschouwingen, maar die au fond natuurlijk toch weer berusten op het dichtwerk zelf en de indruk, die dat op mij gemaakt heeft. Wanneer in de *Philoctetes*, 1440 vv., Heracles zegt: „En denkt hierom, wanneer gij land verwoest, de eerbied voor de goden te bewaren; want vader Zeus stelt al het andere daarbij achter. Immers de godsvrucht sterft niet met de mensen; zowel bij hun leven als bij hun dood, gaat zij niet te loor”¹⁾, dan kan men zeggen: „Goed, maar Heracles spreekt voor zijn eigen parochie”. Maar ook al nemen wij dat in aanmerking, dan staan er toch door het hele werk, dat wij van de dichter over hebben, zoveel uitingen, en niet slechts van de zijde der goden zelf, die met de aangehaalde woorden in overeenstemming zijn, dat men die alleen vanuit een eenzijdig bevooroordeelde houding kan negeren, bagatelliseren, of weginterpreteren. Als Sophocles ergens uit het hart spreekt, dan toch zeker in de laudes Atticae uit de *Oedipus Coloneus*. Daarin spreken de liefde voor zijn geboortegrond

¹⁾ Cf. El. 1097.

en de eerbied voor de goden even sterk, en men mag niet zeggen, dat de dichter het met de eerste echt meent en de laatste alleen uitspreekt, omdat de conventie het eist. Daarmee zou men de ontwijfelbare eenheid van gevoel, waaruit deze zang opwelde, stuk breken.

Niet altijd is men van religieuze zijde gelukkig geweest. De gevaren van het irrationele zijn nu eenmaal groot ¹⁾, zowel wanneer men het negeert als wanneer men het accentueert. Gerhard Nebel ²⁾ bij voorbeeld trekt in zijn existentieel-christelijke instelling de gegevens veel te veel naar christelijke opvattingen van openbaring en zondebesef. Toch raad ik ieder aan zijn prachtig, diepeiland essay over de *Oedipus Rex* te lezen, en hem liever daarnaar dan naar zijn misvatting van Antigone te beoordelen.

Men heeft leren inzien, dat één der voornaamste kenmerken van het Attisch klassieke is, dat het een evenwicht is vol spanning van tegendelen, zonder dat dat evenwicht een indruk maakt van topzwaarte of krampachtigheid, zonder dus ook dat de ingesloten spanning der polen de bereikte eenheid nog verwarrend aantast. In de meest klassieke bouwkunst zijn Ionische gratie en Dorische strengheid tot een nieuwe hogere eenheid van eigen karakter samengegroeid. Dit is ook gebeurd met het menselijke en het religieuze in Sophocles' werk. Daardoor vooral ook heeft het in mijn voor het tragische meest ontvankelijke jaren zulk een onuitwisbare en, måg ik wel zeggen, sterkende indruk op mij kunnen maken. De mens komt er niet scherper in het licht, wanneer men de godheid en haar betekenis wil kleineren, evenmin omgekeerd. Bij nader toezien overwogen in die indruk van ondeelbare kracht twee formuleerbare kenmerken: 1e — als men mij die uitdrukking wil toestaan — het ingebed-zijn van alle menselijke ervaring, ook de meest tragische en verscheurende in een nochtans geordende en door bovenmenselijke macht op voor de mens ondoorgrondelijke wijze bestierde wereld; en 2e de plastische uitbeelding van de tragische held, die uit dat weids en omvangend geheel ons tegemoet treedt op een wijze, die symbolisch is voor de diepere zin van ons bestaan. Maar die beide factoren, die men kan noemen de metafysische of religieuze, en de ethische of humanistisch-heroïsche, waren zo nauw in de gave en sterke totaal-indruk verenigd, dat ik mij sindsdien overal tot tegenspraak geprikkeld voel, waar men

¹⁾ Onder het irrationele in de mens, versta ik al datgene, wat verstand en rede niet behoeft, om overtuigd te zijn van zichzelf, dus de instincten en natuurlijke driften, maar evenzeer bijv. geloof, hoop en liefde. Beide laten zich niet ongestraft verdringen.

²⁾ Neb., *Weltangst*.

in strijd daarmee het accent te eenzijdig op één van beide wil leggen. Alleen wanneer wetenschappelijk onweerlegbare feiten met deze indruk, die berustte zowel op de herhaalde lectuur van Sophocles' werk als op een kritisch lezen van de betreffende wetenschappelijke literatuur, in tegenspraak zouden komen, zou ik mijn aldus ontstane opvattingen moeten herzien. Ik heb daartoe, kleine nuances daargelaten, ook later geen aanleiding gevonden, en voel mij bovendien gesteund door geleerden als Schmid, Reinhardt, Weinstock, van Groningen, Lesky ¹⁾ en Diller. Met deze voor mij beslissende indruk van Sophocles' werk is het nu in overeenstemming dat ik in de in deze studie gestelde kwestie geen compromis der beide zienswijzen, maar een synthese voorsta. Een compromis hoe nuttig ook vaak in de praktijk der samenleving, verwatert gewoonlijk beide tegengestelden en ligt, als zogenaamde verzoening en node aanvaard resultaat, in kracht en in waarachtigheid, beneden elk van hen afzonderlijk. De synthese daarentegen, zoals ik haar bedoel, laat beide zienswijzen hun volle kracht. Dit kan zij, omdat de beide tegengestelden elkaar niet uitsluiten, maar veeleer als noodzakelijke en op elkaar aangewezen componenten de klassieke harmonie-vol-spanning (o Heraclitus!) pas haar volledige waarde en betekenis geven. De Amerikaan Greene ²⁾ baseert zijn Sophocles-beschouwing op de tegenstelling „fate and character” („fate” bijv. in Heracles werkzaam, „character” in Deianira). Zeer juist en onpartijdig toont hij aan, dat sommige geleerden de nadruk hebben gelegd op het metafysische, anderen op de menselijke persoonlijkheid, en zeer terecht betoogt hij, dat noch het één, noch het andere mag worden verwaarloosd. Alleen stelt hij m.i. de beide factoren te zeer naast elkaar, hetgeen niet beantwoordt aan het beeld, dat Sophocles' tragiek bij ons oproept, aan de synthese, die in zijn tragisch spel toch voor ons ligt.

In de figuur van Oedipus zijn lot en godenwil, menselijke emotionaliteit en mensenwil strijdend, maar ongescheiden werkzaam. Als in Colonus de godheid meermalen Oedipus roept: „Gij, gij daar, Oedipus, wat dralen wij te gaan? Te lang reeds blijft gij talmen” ³⁾ —, dan blijkt toch wel heel duidelijk in dat *wij*, hoe deze in menselijke ogen getekende mens nochtans is opgevangen in de door de goden gehandhaafde wereldorde ⁴⁾, een

¹⁾ In zijn verhandeling *Soph., Hum.* belicht Lesky natuurlijk de humanistische kant, maar hij zegt er ook uitdrukkelijk bij, dat hij zich niet verbeeldt daarmee de gehele figuur van de dichter te karakteriseren. Daarvoor moet men ook het andere werk van Lesky raadplegen, In dit verband wijs ik bijv. op zijn recensie van Neb., *Weltangst* in *Gnomon*, 1953, blz. 163.

²⁾ Greene, *Moirá*.

³⁾ O.C., 1626 v.

⁴⁾ Lesky, *Forsch.-Ber.*, 1949, blz. 4.

wereldorde, die dan wel heel anders was gebleken dan hij eerst had gedroomd, maar waarin hij met zijn verschrikkelijke waarheid vaster past dan met de schone schijn, waarvan hij zich bevrijdde. In die waarheid, die zijn diepst en eenzaamst lijden is, heeft hij echter ook zijn persoonlijke bestemming verstaan; de stem van de godheid dringt als uit een voor de andere mensen vreemde wereld tot hem door, de wereld n.l. waar de eigenlijke beslissingen vallen, die dan in de oppervlakkiger samenleving hun ontstellende gevolgen hebben. Oedipus bleef rampzalig, maar, anders dan Aias, passeerde hij de tragiek, die naar de catastrophe drijft. Hij hervond zeer bewust zichzelf in het god-menselijk verband der dingen; hij gordt zich niet aan tot een opstandige theomachie. Het dramatisch spel der mensen is in de *Oedipus Coloneus* tussen de voorstelling aan het begin en het wonderbare slot opgevangen als het betrekkelijke, stromend bewegelijke, binnen de vaste oevers van het absolute. De wil der goden zet zich door, met of tegen de machinaties van de mensenwereld in. De bovenmenselijke macht, die Oedipus het leven tot een kwelling maakte, blijkt hem ten slotte ook te dragen. Weinstock spreekt van een tragisch bewustzijn, „in dem Gottesbewusstsein und Selbstbewusstsein zusammenfallen, das Bewusstsein, von einem Grösseren gelebt zu werden”¹⁾.

Ook Antigone kende haar bestemming, maar al dadelijk, niet eerst tastend en mistastend, maar onmiddellijk zeker, intuïtief, zoals een vrouw dat doet, die met haar natuur dieper verankerd is dan de man in de gronden van het leven. Te weinig heeft Linforth bij zijn analyse van de *Oedipus Coloneus* het verdere oeuvre van de dichter betrokken. Er gaapt geen kloof tussen het laatste en de vroegere drama's. Om zijn stelling geheel aannemelijk te maken, zou hij ook het vroegere werk in gelijke zin moeten interpreteren. Wellicht meent hij, dat hetgeen voor de *Oedipus Coloneus* geldt, a fortiori ook van kracht is voor de oudere drama's, omdat men het eerst in de *Oedipus Coloneus* geneigd is een religieus standpunt te vinden. Echter moet veeleer omgekeerd de interpretatie van het laatste drama op die der vroegere berusten. En ook daar zou het hem m.i. niet gelukken op overtuigende wijze het religieuze element verder te beperken dan dat in de door mij voorgestane synthetische visie ook gebeurt. Want dit wil ik Vollgraff, Linforth en ook Whitman gaarne toegeven, dat men, steunend op een te weinig kritisch bekeken traditie, in het verleden aan de „vroomheid” van Sophocles wel eens een accent heeft verleend, dat in die een-

¹⁾ Weinst. *Soph.*², 216. Het laatste is wel zeer passief uitgedrukt. Men leeft toch meer, dan dat men geleefd wordt. Liever ware mij: „von einem Grösseren in seinem Leben getragen zu werden”.

zijdige en overheersende sterkte niet gerechtvaardigd wordt door de tekst.

Nu is het wel waar, dat ook buiten de tekst ons enkele biografische gegevens zijn overgeleverd, die in hun eenstemmigheid niet te verwaarlozen zijn. Men ¹⁾ heeft er bijv. op gewezen, dat het al zeer onwaarschijnlijk is, dat men, toen in 420 de god Asclepius plechtig in Athene werd binnengehaald, men hem een voorlopig onderdak bij Sophocles zou hebben verschaft (waarom de dichter na zijn dood als de heros Dexioon zou zijn vereerd), wanneer hij niet algemeen als een godvruchtig man bekend stond.

Maar wij willen ons liever aan de gegevens uit de tragedies zelf houden en nog enkele punten aanstippen. In het tweede stasimon van de *Antigone* wordt eerbied geëist voor de goden, in het bijzonder voor Zeus, en de mens wordt daartegenover gesteld in zijn waanwijze verblindings ²⁾. Wij wezen reeds eerder op die tegenstelling met het inzicht der goden ³⁾. Reeds bij Theognis vinden we ongeveer hetzelfde:

ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν, εἰδότες οὐδέν
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελευτοῦσι νόον. ⁴⁾

Of, om met Heraclitus te spreken: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. ⁵⁾

Bij Aeschylus wordt de held moreel schuldig. Hem is gezegd: „ge moet dit doen” (Orestes), of: „ge moogt dat niet doen (Orestes, Laius). Overtreedt hij het gebod of verbod van de godheid, dan maakt hij zich schuldig aan hybris en volgt onvermijdelijk de straf. Bij Sophocles wordt in de orakels aan Oedipus de toekomst aangekondigd zonder gebod of verbod. Dit houdt in, dat bij het uitkomen van de voorspelling Oedipus niet in Aeschyleische zin schuldig is ⁶⁾. De godheid heeft het ware inzicht. Het verst komt onder de mensen hij, die door zijn lijden na lange tijd ⁷⁾, dank

¹⁾ Bijv. Lesky, *Forsch.-Ber.*, 1949, blz. 4; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 193.

²⁾ Vgl. *Oed. R.*, 1186 vv.; *Antig.*, 1347 vv., en in het 2e stasiman vooral 613 vv.

³⁾ Blz. 29 v.

⁴⁾ 141 v. Vgl. Bowra, *Soph.*, 376.

⁵⁾ 78 (D.). Vgl. Kamerb., *Héracl.*, 91 v.

⁶⁾ Schles., *Edip.*; vgl. ook Greene, *Moirs*, 159.

⁷⁾ De tijd brengt de objectieve waarden aan het licht. In Shakespeare's *Troilus and Cressida* zegt Troilus:

What is aught but as 'tis valued?

Daarop antwoordt Hector:

But value dwells not in particular will;

It holds its estimate and dignity

As well wherein 'tis precious of itself

As in the prizer (Act. II, Sc. 2).

zij ook zijn edele aanleg, de werkelijke verhouding tussen mens en godheid leerde begrijpen en aanvaardden ¹⁾). Met deze weergave van *Oedipus Coloneus*, vers 7 en 8, is waarschijnlijk het volgende fragment in overeenstemming:

οὐκ ἔστι γῆρας τῶν σοφῶν, ἐν οἷς ὁ νοῦς
 θεία ξύνεστιν ἡμέρα τεθραμμένος·
 προμηθία γὰρ κέρδος ἀνθρώποις μέγα. ²⁾

De betekenis staat niet volkomen vast, maar is volgens Headlam en Pearson waarschijnlijk deze, dat er geen ouderdom bestaat voor de wijzen, wier geest van jongsaf opgroeide met een goddelijk geïnspireerd levensgevoel. Op beide plaatsen is dan bedoeld op een reeds in de jeugd in aanleg aanwezige en voorbereide levensrijpheid, die wij graag aanduiden met het Franse woord „sagesse”, en waarvan wij veilig mogen aannemen, dat zij in ruime mate het deel was van de oude Sophocles; ook bij hem echter, naar mijn overtuiging, niet zonder een reeds op jeugdige leeftijd gevoeld en beseft verband van het menselijk leven met een bovenmenselijke ordening. De wijsheid, de voornaamste factor van het voor de mens mogelijk geluk (slotverzen van de *Antigone*), is vooral gelegen in de aanvaarding van ons menselijk tekort. Gelukkig zij, die aan de verblinding ontkomen ³⁾). Juist de groot aangelegde mens staat aan deze verblinding en het ermee verbonden leed bloot. De ondergrond van het getroffen-zijn door het lijden van de onschuldige, zoals Sophocles dat was, is altijd — ook wanneer dit getroffen-zijn, anders dan bij hem, zich uit in opstandigheid — liefde. Deze, hoezeer ook beheerst en verborgen, openbaart zich vroeg of laat duidelijker als zodanig; bij Sophocles in zijn hele werk aanwezig (*Antigone!*), vinden wij haar als ontferming met de lijdende mens vooral in Neoptolemus en in Theseus ⁴⁾). Misschien zou men Sophocles' wijsheid benaderend mogen samenvatten in de woorden *ama, intellege, abstine*, te zamen uitdrukkend een sterke, liefderijke en begrijpende aanvaarding van het bitter-zoete leven, zoals het is; een leven, waarin de mens moet handelen en werken, maar dat hij niet in waanwijze en eigenzinnige moedwil geheel in eigen hand moet willen nemen ⁵⁾). Deze „sagesse” draagt, vooral

¹⁾ Vgl. Weinst., *Soph.*, 16: „Nichts anderes will er in seinen Gestalten geben als poetische Analyse der menschlichen Existenz”.

²⁾ Fr. 950 (P.).

³⁾ *Antig.*, 582 vv.

⁴⁾ Euripides ging hierin overigens voor (in *Supplices* en *Heracles*).

⁵⁾ Vgl. Shepp., *Wisd.* — In *Soph.*, fr. 101 (P.) is de wijsheid van het hart en van de rede gesteld boven die van het verstand:

ψυχή γὰρ εἰνους καὶ φρονοῦσα τοῦνδικον
 κρείστων σοφιστοῦ παντός ἐστιν εὐρετής.

in het begrijpend liefhebben, het karakter van humaniteit. In sommige stukken wordt de noot van warme menselijkheid, waarmee wordt begonnen, aan het slot als het ware beantwoord door een verwant geluid. Odysseus' optreden in het begin van de *Aias* vindt zijn tegenhanger in de rol van diezelfde Odysseus aan het eind. De vaderlijke menselijkheid in het begin van de *Oedipus Rex* vinden we aan het einde terug in de scène, waar Creon Oedipus het afscheid gunt van zijn beide dochtertjes. In de *Oedipus Coloneus* vindt de „sagesse” van vers 7 en 8 een concreet spiegelbeeld aan het einde in de Attische humaniteit van Theseus. De bezonnen eerbied, die in contact met die sfeer, die ons dagelijks leven transcendeert, maar in het tragische dat ook blijkt te doorkruisen, aan de mens, ook de grote mens, past, wijst naar het derde woord, dat ik noemde: *abstine*. De mens onthoude zich van een te veel, hij blijve zich ervan bewust, dat de macht der goden verder reikt dan ook de sterkste mensenmacht.

In het begin van dit kritisch essay, als ik het zo mag noemen, schreef ik, dat aan het einde nog duidelijker zou blijken, waarom ik de termen antropocentrisch en theocentrisch ter karakterisering van het hier gestelde dilemma heb vermeden. Daarvoor is het nu het ogenblik. De term antropocentrisch staat in zover voor mij in het geheel niet ter discussie, als het in mijn ogen niet kwestieus is, of de tragische held in het centrum van Sophocles' werk staat. Dit houdt echter niet in, dat de religieuze factor minder belangrijk zou zijn. Natuurlijk staat de held in het centrum en ook lijkt het mij onbetwistbaar, dat reeds in Sophocles' tragedie deze held uit de mythische heroën-sfeer, „meer en meer tot het gewone menselijke neigt”¹⁾. Maar hij is toch de mens gebleven, in wie de bemoeienis van de godheid met het mensdom duidelijker aan het licht komt dan in het lot van andere mensen. De *Electra* en de *Philoctetes* zijn bijna geheel dichterlijk-dramatische karakterstudies geworden. Een intens op de mens geconcentreerde belangstelling sluit een religieuze grondstemming echter geenszins uit. Een dichter als Sophocles, die niet of althans steeds minder moraliseert en die ook geen theodicee wil geven, heeft uiteraard heel wat minder over de goden te zeggen dan bijv. Aeschylus, die hen rechtvaardigt, en Euripides, die hen critiseert. Het geloof is zwijgzamer dan de worsteling om het te behouden en dan de kritiek die het gaat verwerpen. Ook in de beide genoemde drama's blijft de sfeer van het goddelijke het gebeuren, zij het van groter afstand, omvatten en bepalen. Natuurlijk is het tevens bepaald door de karakters in,

¹⁾ v. Gron., *Voordr.*, 42.

aan en door welke het zich voltrekt ¹⁾). Het is niet een willekeurig karakter, dat drager kan zijn van het tragische, zoals Sophocles dat ziet. Maar men bedenke, dat onze moderne psychologische, vooral ook door onze roman-lectuur bepaalde instelling, de zijne niet was en ons te zeer geneigd maakt alles alleen uit de mens en zijn menselijk milieu te verklaren. En al staat de godheid dan niet centraal in het dramatisch geheel, zij doordringt en bepaalt dat in sterke mate vanuit haar machtige sfeer, die de omvangende is ²⁾). In die zin zou ik de tragedie van Sophocles anthropo-centrisch kunnen noemen, maar theo-sferisch. De helden in hun harde eenzaamheid behouden toch nog het gevoel van in relatie te staan tot die omvangende macht. Aias alleen heeft het contact moedwillig verbroken of liever getracht het zijnerzijds op te zeggen, en won daarmee de verheerlijkende bewondering van Whitman. Antigone voelt sterk de band, vooral met de machten van het dodenrijk. Maar ook deze laatste behoren tot de sfeer van het omvangende. Zeus heerst niet alleen op de Olympus, maar ook in de onderwereld ³⁾). Theseus aanbidt aarde en Olympus tegelijk ⁴⁾), in éénzelfde gebed. Creons fout in de *Antigone*, trouwens ook in de *Oedipus Coloneüs*, is dat hij, op een gebied van het mensenleven, waar dood en leven in hun onmiddellijk existentieel verband hun laatste en diepste vragen stellen, de door de mens gemaakte wetten van deze wereld en van de staat wilde laten voorgaan bij de eeuwige wetten van het omvangend gebied der goden, waarvan Tiresias de tekenen duidt. Terecht dan ook heeft Jebb de situatie van Antigone (let wel: de situatie, niet Antigone zelf) in de polis vergeleken met die van een christelijk martelaar onder het Romeinse imperium. Ook met de Tiresias-episoden (en hun gevolgen!) voor ogen kan men toch moeilijk twijfelen aan de positiviteit van een sterk religieus geloof van de dichter.

Aan de Grieken was het gegeven, „alles im Ganzen und auf das Ganze hin zu sehen ⁵⁾). Auch im Gegensätzlichen erlebten sie nicht die Unverträglichkeit des Widerspruchs. Sie sahen im Entgegengesetzten vielmehr die zueinander gehörenden Pole, zwischen

¹⁾ Vgl. Kitto, *Gr. Tr.*², 131: „As elsewhere in Greek poetry (see Jaeger, *Paid.* I, 52, Engl. edn.) the action is seen on two planes at once, human and divine”.

²⁾ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 16 vv. (*Wijsgerig Geloof*, Nederl. vert., 14 vv.). Het omvangende wordt hier als tegelijk transcendent en immanent opgevat; vgl. hierboven blz. 14. Vgl. ook Neb., *Weltangst*, 205.

³⁾ Als *Ζεὺς Χθόνιος* (*O.C.*, 1606).

⁴⁾ *O.C.*, 1654 v.; vgl. *Antig.*, 450 v.

⁵⁾ Vgl. Kitto, *Gr.*, 169: „A sense of the wholeness of things is perhaps the most typical feature of the Greek mind”.

denen je ein Ganzes schwingt. In der Entzweiung bewies sich ihnen die Einheit der Welt. Und ihre Kraft, ganz zu sein, war so gross, dass die schönste Ganzheit sich ihnen gerade im Gefüge widerstrebender Kräfte aufzubauen schien, so im Bauwerk wie im Bild wie im Gedicht: „Harmonie” ist der wundervolle Name für ein solches aus widerstrebenden Kräften zusammengebändigt Gefüge — ein Wort, das in unserem alltäglichen Gebrauch leider so abgegriffen wurde, dass man unter ihm gewöhnlich nur eine blasse Ausgeglichenheit versteht, aber an die Spannungen, die dahinter stehen, an die Leistung, die es erfordert, kaum mehr denkt. Was sich in Sophokles zum Erstaunen herrlich darstellt, ist die griechische Harmonie des Freudigen und der Trauer, des Festlichen und des namenlosen Leids ¹⁾”. Men mag hieraan gerust toevoegen: „des Göttlichen und des Menschlichen”. Deze harmonie is niet de idylle van een verloren paradijs, waarin, om met Shelley te spreken, de mens „sinless” was „through ignorance”, maar de kracht en de rijkdom van een door lijden en geduld langzaam herwonnen paradijs, waarin de mens, verinnerlijkt, „virtuous” werd „through wisdom” ²⁾.

Evenals ik niet zou kunnen zeggen, wat in een cirkel of een bol, de vormen, die voor de Grieken in de planimetrie en in de stereometrie de meest volmaakte waren, meer essentieel is, de omtrek en de oppervlakte of het middelpunt, zo ongeveer is het voor mij ook met Sophocles' dichtwerk onder het in deze studie ingenomen gezichtspunt. Ik zou niet kunnen zeggen, of ik daarin de mens of de godheid van meer essentiële betekenis moet achten. Beiden hebben hun eigen plaats, maar men kan zich de één niet zonder de ander denken. Beiden leven in het geheim van de dichtelijke persoonlijkheid en in de klassieke harmonie van het dichtwerk, waartegen alle, overigens stellig noodzakelijke, analyse, die het niet in laatste instantie als een ondeelbaar geheel zou willen erkennen en overgeven aan ons synthetisch vermogen, machteloos is. De magistrale synthese echter is ons alleen gegeven in het kunstwerk zelf.

¹⁾ Schad., *Soph.*, 30; vgl. Opst., *Soph.*, 182 v., 191 vv.

²⁾ Note on *Prometheus Unbound*, by Mrs. Shelley.

TOT BESLUIT

Men veroorlove mij in aansluiting bij het bovenstaande, maar in enigszins lossen verband, nog een kort woord tot besluit. De mens is geneigd zich in zijn geluksvoorstelling een ruime mate van rust en stabiliteit voor te spiegelen. De Grieken, in hun moedige tragedie, aanvaardden de strijd, die, als over het algemeen hun geestelijke strijd, een strijd was om geluk ¹⁾. Die strijd is gericht tegen de als destructief gevoelde machten. Door nederlaag en overwinning heen kan het loon bereikt worden ener rijpe levenswijsheden, die de plaats van de mens in deze wereld beseft, maar juist daarom altijd op haar hoede zal moeten blijven. Het bereikte evenwicht immers is niet zwak, maar wel bedreigd. Alle beschaving — ook wij leerden het — zweeft boven een afgrond. Uit de Griekse wereld treedt in de tragedie de mens in zijn worsteling om zijn sterke vitaliteit en zijn niet minder sterke logos te laten samenwerken, in zijn behoren tot de natuur enerzijds en zijn geroepen-zijn tot het vrije rijk van de geest anderzijds, in zijn „grandeur et misère”, als een tragische paradox prachtig naar voren. „La sagesse antique rejoint l'héroïsme moderne” ²⁾. Nog meer voel ik er voor het heroïsme van beide tijden in zijn edelste vorm nader te bepalen in de geest van Charles Péguy, voor wie „l'héroïsme est d'incarner le spirituel dans l'histoire” ³⁾, men zou ook kunnen zeggen „dans le monde”, of „dans le temps”. Tegenwoordig moet er vooral voor gestreden worden het rijk van de ziel te behouden tussen het beton en staal van deze tijd. Er zijn waarden onvergankelijker dan deze, maar ook zij leggen strijd en lijden op. Het is naïef te menen, dat voor mens en mensheid ooit een tijd van rust en zonder lijden zou aanbreken; maar het is nog altijd beter te lijden met een onvolmaakt Christendom dan te gronde te gaan onder een volmaakte atoombom. Voor zulk een strijd, die in onze tijd van zich verbredende ruwheid en vervlakking soms weer een heroïsch karakter kan aannemen, vindt ook de moderne mens zijn grote voorbeelden nog altijd in Hellas en, op andere wijze, in Christus. In het begin van deze studie wees ik op enkele verschillen tussen helleense en christelijke opvattingen. Maar „incarner le spirituel dans le temps” geldt, ruim genomen, evenzeer van

¹⁾ Zeer bewust wordt dit al zo gezien bij Plato en Aristoteles.

²⁾ A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, 187.

³⁾ Ik citeer hier naar Pierre-Henri Simon, *Témoins de l'Homme*, 187. Onder „le spirituel” is natuurlijk niet alleen „de rede” te verstaan, maar ook „het hart”.

Prometheus en Socrates als van Christus. De Grieken zochten hun geluk in de wijsheid. De ontwikkeling van helleense naar christelijke geest, en hun onderlinge verhouding tarten natuurlijk iedere poging tot korte formulering op de pijnlijkste wijze, maar iets juist zit er toch in, wanneer ik zeg, dat de liefde voor de wijsheid der Grieken in Christus verkeerde tot de wijsheid der liefde. Wij zagen, dat in Sophocles en zijn werk niet alleen Eros, maar ook de liefde, die zich, vrij van alle sentimentaliteit natuurlijk, ontfermt over de lijdende mens, reeds zichtbaar wordt. Niet echter ontmoet de Griekse mens in die liefde zijn godheid, zoals de Christenen. Zo ergens, dan is hierbij niet van religieus geloof van Sophocles sprake, maar van zijn persoonlijke humaniteit. Deze tast evenwel, in haar bezonnen grensbesef, zijn eerbied voor de bovenmenselijke macht en het bovenmenselijk inzicht der onsterfelijken, kortom zijn religieus geloof, niet aan.

's-Gravenhage, Augustus 1953.

BIBLIOGRAPHIE

- Ant. Trag.* — *De Antieke Tragedie* door prof. dr W. Vollgraff e.a., Leiden, 1947.
 Arr., *Réfl.* — *Réflexions et Maximes*.
 Bonn., *Trag.* — André Bonnard, *La Tragédie et l'Homme*, 1951.
 Bowra, *Soph.* — C. M. Bowra, *Sophoclean Tragedy*, 1944.
 Deichgr., *Trug.* — K. Deichgräber, *Der listensinnende Trug des Gottes*, 1952.
 Diller, *Göttl.* — H. Diller, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophocles*, 1950.
 Dirlm., *Oed.* — F. Dirlmeier, *Der Mythos von König Oedipus*, 1948.
 Egerm., *Att. M.* — F. Egermann, *Vom Attischen Menschenbild*, 1952.
 Else, *Whitm.* — Gerald F. Else, Bespreking van Whitmans *Sophocles* in *Class. Philol.* 1953, 56–58.
 Fromm, *Lang.* — E. Fromm, *The forgotten Language*, 1952.
 Greene, *Moir.* — W. C. Greene, *Moir.*, 1944.
 Greenwood, *Asp.* — L. H. G. Greenwood, *Aspects of Euripidean Tragedy*, 1953.
 v. Gron., *Gr. G.* — B. A. van Groningen, *Griekse Geest*, 1950.
 v. Gron., *Grip* — B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, 1953.
 v. Gron., *Voordr.* — B. A. van Groningen, *Vier Voordrachten over de Griekse Tragedie*, Gids 1949.
 Jasp., *Trag.* — K. Jaspers, *Über das Tragische*, 1952 (Sonderabdruck uit *Von der Wahrheit*, 1947).
 Kamerb., *Héracl.* — J. C. Kamerbeek, *Sophocle et Héraclite*, *Studia Vollgraff*, 1948, 84–98.
 Kamerb., *Theom.* — J. C. Kamerbeek, *On the Conception of ΟΕΟΜΑΧΟΣ in Relation with Greek Tragedy*, *Mnem.*, 1948, 272 vv.
 Kitto, *Gr.* — H. D. F. Kitto, *The Greeks*, 1951.
 Kitto, *Gr. Tr.* — H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy*, 2nd ed., 1950.
 Lesky, *Forsch.-Ber.* — A. Lesky, *Forschungsbericht, Griechische Tragödie, Sophocles: Anz. f. d. Altertumsw.*, 1949, 1. Heft., 1–11 3. H., 73; 1950, 4. H., 209–12; 1952, 3. H., 132–4, 141–6.
 Lesky, *Interpr.* — A. Lesky, *Zwei Sophokles-Interpretationen*, *Hermes*, 1952, 91–105.
 Lesky, *Soph., Hum.* — A. Lesky, *Sophokles und das Humane*, *Alman. der Österr. Akad. d. Wiss.*, 1952, 222–247.
 Lett. *Soph.* — F. J. H. Letters, *The Life and Work of Sophocles*, 1953.
 Linf. *Relig.* — I. M. Linforth, *Religion and Drama in „Oedipus at Colonus“*, 1951.
 Lucas — D. W. Lucas, Bespreking van Whitmans *Sophocles* in *Gnomon*, 1952, 109 v.
 Neb., *Weltangst.* — G. Nebel, *Weltangst und Götterzorn*, 1951.
 Norwood — G. Norwood, Bespreking van Bowra, *Soph.* in *Class. Philol.*, Jan. '46.
 Norwood — G. Norwood, Bespreking van Whitmans *Sophocles* in *Am. J. Philol.*, 1953, 168–174.
 Opst., *Soph.* — J. C. Opstelten, *Sophocles en het Griekse Pessimisme*, 1945.
 v. Pesch., *Bep.* — H. W. van Pesch, *De Idee van de menselijke Beperktheit bij Sophocles*, 1953.
 Reinh., *Soph.* — K. Reinhardt, *Sophokles*, 3e Ausg., 1947.
 Schad., *Soph.* — W. Schadewaldt, *Sophokles und das Leid*, 1948.
 Schles., *Edip.* — E. Schlesinger, *El Edipo rey de Sophocles*, 1950.

- Schloesser, *Mensch.* — Irmgard Schloesser, *Das Menschenbild der Antike in der griechischen Tragödie*, 1947.
- Shepp., *Wisd.* — J. F. Sheppard, *The Wisdom of Sophocles*, 1947.
- v. d. St., *Oid.* — H. A. van der Sterren, *De Lotgevallen van Koning Oidipus*, 1948.
- Tourn., *Soph.* — R. Tournaud, *Essai sur Sophocle*, „Lettres d'Humanité" (Budé), 1942, blz. 3-139.
- Wald., *Soph.* — A. J. A. Waldock, *Sophocles the Dramatist*, 1951.
- Webst., *Soph.*, — T. B. L. Webster, *An Introduction to Sophocles*, 1936.
- Weinst., *Soph.* — H. Weinstock, *Sophokles*, 2. Aug., 1937.
- Whitman, *Soph.* — Cedric H. Whitman, *Sophocles, A Study of heroic Humanism*, 1951.
- Wolf, *Gr. R.* — E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. II, 1952, 198-336 (over Sophocles).
- N.B. Ruth Camerer, *Zorn und Groll in der Sophokleischen Tragödie*, is uitverkocht, en ik heb het niet kunnen raadplegen.

INDEX

- aanvaarding: 13, 15, 40.
 Aeschylus: 10, 22, 25, 39, 41.
Aias: 22, 25, 34, 41.
 anthropocentrisch: 7, 24, 31, 35,
 41 v.
Antigone: 20 v., 26 v., 33, 39 v., 42.
 antithese: 7, 9, 10; — en synthese:
 35 vv., 42 v.
 Aristoteles: 10, 16.
 autonomie: 9 v.

 beperktheid (v. d. mens): 11, 31 v.
 met noot 2.

 Christendom: 7 vv.
 Christus: 44 v., zie ook onder
 „Christendom”.
 compromis: 37.
 condition humaine: 10, 16, 20.

 determinisme: 31; zie ook onder
 „noodlot”.

 eenheid van tegendelen: 42 v.
 eenzaamheid (van de tragische held):
 42.
 „eeuwige wetten”: 14, 26 met noten,
 33, 42.
Electra: 16, 22, 33, 41.
 Eros: 12, 45.
 Euripides: 15, 27 v., 41.
 eusebeia: 33, 35.
 evenwicht: 10, 36, 42 v.

 geloof: 8, 14, 17, 21, 35, 42, 45; zie
 ook onder „godheid” en „religieus”.
 geluk: 44.
 godheid: 7, 11 v., 16, 19, 27 vv.,
 32 vv., 36 v., 41 v.
 Goethe: 20.
 grensbesef: Zie onder „sophrosyne”.

 harmonie: 11 v., 29, 37, 43.
 heilige: 13.
 held (tragische): 13, 16 vv., 22, 24–6,
 29, 31 v., 36, 41 v.
 Helleense religie en Christendom:
 8 vv.
 henotheïsme: 12.

 Heracles: 17, 35.
 Heraclitus: 39.
 heroïsme: 11 v., 18, 22 v., 44; zie
 ook onder „held”.
 Homerus: 13, 29.
 humanisme: 7, 20 vv.
 humanistisch: 7, 16, 19 vv., 27, 31,
 37 noot 1.
 humaniteit: 28, 41, 45.

 immanent: 14, 28, 30 noot 6, 31.
 irrationeel: 31 v., 36 met noot 1, 39
 noot 1.
 Israël: 9 vv.

 karakter: 37, 41.
 katharsis: 10.
 klassiek: 36 v., 43.
 koor: 22 vv.
 kwaad (het): 11 v.

 „laudes Atticae”: 35.
 levenswijsheid: 15, 23, 40 v., 44.
 liefde: 8, 12 v., 40 v., 45.
 logos: 44.
 lijden: 9 v., 12, 15, 21, 28, 38 vv.,
 43 v.

 Neoptolemus: 25, 40.
 noodlot: 17 v., 37.

 Odysseus: 24.
Oedipus Coloneus: 16 v., 21, 25, 35,
 37 v., 40 v., 42.
Oedipus Rex: 14, 26, 32 met noot 3,
 33, 36, 41.
 Oedipus-sage: 18, 32 met noot 3.
Orestie: 10, 18.
 orphisch: 11.

 pantheïstisch: 11, 31 met noot 1.
 Parmenides: 30.
 persoonlijke stem van de dichter:
 26 v.
Philoctetes: 16, 22, 35, 41.
 Plato: 25, 30.
 Platonische ideeën: 10 v.
Prometheus-(trilogie): 10, 12, 25, 45.
 psychologie: 32 met noot 3.

- recht en onrecht (goddelijk): 22, 27 v., 34; zie ook onder „recht en rechtsnormen”.
- recht en rechts-normen: 11, 18 v., 32 vv.
- religieus: 7 vv., 13, 16, 19, 23 v., 36 v., 38, 41 vv., zie ook onder „godheid” en „geloof”.
- romantiek en romantisch: 15, 26.
- sagesse: Zie onder „levenswijsheid”.
- schijn en wezen: 19, 30, 32.
- Seneca: 17.
- Shakespeare: 23, 39 noot 7.
- Shelley: 43.
- Socrates: 25, 45.
- sophrosyne: 24 vv., 45.
- strijd: 44.
- synthese: 9, 35 vv., 42 v.
- theodicee: 22, 34, 41.
- theocentrisch: 7, 41 vv.
- Theognis: 39.
- theomachie: 16, 38.
- theo-sferisch: 42.
- Theseus: 25, 40, 41 v.
- Trachiniai*: 14, 33.
- tragische (het): 10, 15 v., 17, 29, 36, 42; zie ook onder „held”.
- tragische ironie: 19.
- transcendentie: 9 vv., 28.
- tijd: 15, 39.
- verantwoordelijkheidsgevoel: 9, 27.
- verlossingsreligie: 11.
- vermenselijking van de mythe: 16, 19, 28 v., 41.
- vitaliteit: 44.
- volmaakt (het volmaakte en de Volmaakte): 12 met noot 2, 43.
- vrijheid: 9, 10, 12, 44.
- wereldorde: 27, 37.
- Westerse cultuur: 9 vv., 13.
- zelfontplooiing: 12 v.
- zelfverloochening: 13.
- Zeus: 8, 13, 18, 25, 35, 42.

