

J.H. Leopold: *Doctus poeta!*

Zijn klassieke en Arabische bronnen

door

J.M.F. VAN REETH

In deze bijdrage willen we trachten aan te tonen hoe Leopold in esoterische verzen een geheel eigen syncretisme heeft tot stand gebracht tussen antiek gedachtengoed en de mystiek van oosterse literaturen, omdat deze unieke synthese ten nauwste aansluit bij zijn levensbeschouwing.

DE SCHRIJVER

Leopolds grote zorg voor vormelijke schoonheid, hem voorzeker bijgebleven vanuit zijn klassieke filologische opleiding, komt wellicht het beste tot uiting in het symbolistische gedicht *De Schrijver*, dat we daarom ter inleiding behandelen, aangezien hij erin zijn opvattingen over de dichtkunst heeft uitgedrukt.

Leopold voert ter vergelijking een middeleeuws kopiïst ten tonele. Doch haast ongemerkt laat hij daarbij iets merkwaardigs geschieden: hij doet alsof hij niet weet dat handschriften in de middeleeuwen doorgaans in ateliers werden vervaardigd, zodat verschillende handen instonden voor respectievelijk het overschrijven, rubriceren en verlichten van het boek. Bij Leopold is heel het manuscript het werk van slechts één auteur. Wie dus met de techniek van het boek in oudheid en middeleeuwen minder vertrouwd is, zal de finesse van het gedicht grotendeels onthouden blijven: tot een organische eenheid gebracht¹, gaat de kunstzinnige vormgeving, de presentatie van de tekst, iets wezenlijks bijdragen tot de inhoud. Het boek is immers de enige band tussen de auteur en zijn lezer, die bij de lectuur aan de tekst een nieuwe betekenis zal hechten². Het geschrift

1. K. MEEUWESSE, De slotverzen van „Cheops“, *Verslagen en Mededelingen van de Kon. Vl. Acad. voor Taal- en Letterkunde* 1970.3, 550.

2. G. DORLEIJN, Bron of verwijzing? Opmerkingen bij het onderzoek naar de bronnen van Leopolds poëzie, in: P. VAN DEN HEUVEL, P. SIMONS, *Leopold en zijn „school“* (Leopold-cahier 3) Tilburg 1984, 59; cf. G. STUIVELING, *Jacques Perks Gedichten volgens de eerste druk (1882) met de voorrede van Mr. C. Vosmaer, de inleiding van Willem Kloos, en andere door Kloos geschreven Perk — beschouwingen*, Culemborg 1976³, 58.

bestaat voor Leopold dan wel uit „*in zich zelf teruggetogen inkt / die norsch op de gekreukte vellen zinkt*”; bij lezing gaat nochtans alles herleven, zoals het eens is ontstaan onder de „*aaneengesloten bevingering*” van de schrijvershanden :

Twecvoudig in het bedoelen dat sloop
over dit groeiend pad, dat ieder teeken
zijn oud-beduide < zin nu > uit mag spreken
(*mijn aanvulling*)

(...) dat dit schrift nu gansch
een wellust werd, een afzonderlijk genot,
een vleidend gebaar, uit hem zelf ontloken tot
bezonken pracht * * om opgetogen
* * * * * na te oogen
en te volgen.

En zoals elke tekst vergroeid is met zijn substraat en weldra een nieuw leven gaat leiden³, zo bezingt Leopold in het tweede deel van zijn gedicht de eenheid die vervolgens moet ontstaan tussen de lezer en de verzen, door de auteur aan het publiek prijsgeven :

En ik, bij het stil toezien
* * en mij verdiepen mag
in deze bezigheid en wat zij mag beduiden,
wat hier geschiedt, in dezès mans arbeid,
wordt plotseling het verband en de brug gelegd
van het herkennen, van het vinden
in mijn gedachten, voor het eerst geweten :
(...)
zooals hier deze letters staan, onbegrepen
in hunne afkomst, niet zonder meer
in hun oorspronkelijk bedoelen
en wier zin verscholen
en nu enkel tot symbolen / geworden,
nieuwe schoonheid ontloken,
zoo ook mijn werk.

Het gedicht eindigt dan ook met de omschrijving van een klassiek schoonheidsideaal: vorm en inhoud worden harmonisch tot verzen versmolten⁴; de „*schorsige woorden*” worden „*omgebogen*” tot

des dichters klank, vorm en zin
en rythme
het is al een.

3. MEEUWESSE, *l.c.* 550 *sq.*; DORLEIJN, *l.c.* 60.

4. MEEUWESSE, *l.c.* 551. Natuurlijk klinkt hier ook een ideaal van de Tachtigers door, zoals bijvoorbeeld uitgedrukt in de beroemde Inleiding van W. KLOOS op de *Gedichten* van J. Perk: STUIVELING, *o.c.* 53, 56.

CHEOPS: DE MYTHE VAN DE DODE GOD OF DE DESACRALISATIE VAN EEN MYSTERIE

„En vanouds doorschouw ik de sferen en doorkruis de eeuwige en goddelijke loopbaan; uit mijn zwakheid heb ik me opgebeurd en ik ben een ander mens geworden” (Ps.-Plato), *Axiochus* 370 e.

Maqrîzî

Bij nadere beschouwing treffen we in Leopolds Oosterse verzen een gelijkaardige polariteit aan: zijn oriëntalisme is in hoge mate slechts een uiterlijke vorm waaronder hij antiek gedachtengoed laat schuilgaan⁵. Vooreerst heeft hij daarmee uitdrukking gegeven aan zijn sentimentele ontgoocheling om de voor immer verloren liefde, doch meer fundamenteel beantwoordde daaraan ook een gevoel van religieuze ontdaanheid, dat de late Leopold steeds sterker overviel⁶. Dit heeft hij uitgedrukt met zijn *Cheops*, een duister werk in tweehonderd en twaalf onberijmde verzen⁷, dat door velen als zijn meesterstuk wordt beschouwd. Er werden reeds diverse proeven van interpretaties gegeven, hetzij vanuit Egyptologische hoek, hetzij vanuit de klassieke oudheid, aangezien Leopold voor het eerst aan deze compositie zou gedacht hebben tijdens een Herodotusles⁸. En inderdaad heeft deze historicus in zijn tweede boek (124-129) over Cheops geschreven; allicht gaat zo de negatieve beoordeling van de farao in vv. 155 sq. (*meedogenlooze / eigenzinnigen despoot*) op die van Herodotus terug, die het over de *κακότης* van de farao heeft⁹. Toch zijn deze verklaringen ten dele mislukt en kwamen zij niet tot een eenheidsbeeld¹⁰. We willen daarom een nieuwe interpretatie

5. Ook MEEUWESSE, *l.c.* 551 sq. vergeleek *Cheops* met het gedicht *De Schrijver*; op het doorwerken van Grieks gedachtengoed in Leopolds bewerkingen van Arabische en Perzische literatuur wees ook J.B.W. POLAK, Bij: de laatste wil van Alexander, *Hermeneus* 39.2, 1967/68, 30.

6. Cf. M.J.G. DE JONG, *Leopolds 'Cheops'* (Aurea 1) Leiden 1966, 60 sq.

7. J.B.W. POLAK, J.F. STAAL, Mijn hart neemt velelei gestalten aan III. Kanttekeningen bij het gedicht *Cheops* van J.H. Leopold, *Amsterdams Tijdschrift voor Letterkunde* 1.3, 1953, 123; DE JONG, *o.c.* 24.

8. POLAK-STAAL, *l.c.* 120; J.C. KAMERBEEK, Leopold en de Oudheid, *De Nieuwe Stem* 11.1, 1956, 99; DE JONG, *o.c.* 54; J.D.F. VAN HALSEMA, Enkele bronnen van Leopolds *Cheops*, in: D. KROON (ed.), *In deze weidsche vlucht de koning Cheops. Teksten omtrent Cheops van J.H. Leopold*, 's Gravenhage 1983, 149 - vgl. R. Th. VAN DER PAARDT, *Cheops Revisited*, *Hermeneus* 56.5, 1984, 339. Voor andere getuigenissen over de late Leopold: J. SJ. BROUWER, *Het Vaderland* 1925 en 1930; R. JACOBSEN, Leopold, zoals ik me hem herinner, *De Gids* 120.5, 1957, 308-324; M. STUIVELING-VAN VIERSSEN TRIP, Leopold als leraar, *Hermeneus* 50.3, 1978, 207-214.

9. Hdt. 2: 124; POLAK-STAAL, *l.c.* 120-122; R.F. LISSENS, Nogmaals „Cheops”, *Spiegel der Letteren* 12, 1970, 291.

10. DE JONG, *o.c.* 54 meent dat Leopold zich al schrijvend van zijn model, Herodotus, heeft verwijderd. De verwijzing bij MEEUWESSE, *l.c.* 545 naar Manetho opent geen ondubbelzinnige

voorstellen, vertrekkende vanuit de Arabische letterkunde. Deze zal het raam bieden, waarlangs antieke filosofie naar de eigen tijd toe wordt vertaald.

Anno 1900 verscheen in de „*Mémoires*” van de Franse archeologische missie in Kairo van de hand van Bouriant een vertaling van Maqrîzî's beroemde beschrijving van Egypte; op zijn beurt heeft Graefe in 1911, een goede drie jaar dus vóór de eerste publicatie van *Cheops*, het kapitel over de piramiden uit ditzelfde werk uitgegeven en vertaald¹¹. We zullen trachten aan te tonen dat Leopold dit hoofdstuk voor zijn gedicht grondig heeft benut.

Een essentiële aanwijzing is het feit dat de farao dood is in het gedicht¹² en dat zijn mummie wordt uiteengehaald: voorwaar niet passend in een Oudegyptisch kader¹³! Maar Leopold beschreef de piramide evenmin vanuit het standpunt van de 20^e eeuw: hij verplaatst zich naar de islamitische middeleeuwen om zijn boodschap te brengen als in een vlucht doorheen de tijd. In de Arabische testimonia, die Maqrîzî verzameld heeft, keert steeds de opvatting weer dat de piramide gebouwd werd vóór de zondvloed, door één van de grote profeten, nl. de legendarische Idrîs, gelijkgesteld met Hermes Trismegistus hetzij Henoeh. En inderdaad dateert de piramide ook bij Leopold „uit 's werelds voortijd” (v. 130). Het zou één der weinige overblijfselen zijn geweest na de wereldramp: „*doch er zou iets van de wereld gespaard blijven, (...) van de ongeëvenaarde en wonderbaarlijke kunstwerken, waaronder de piramiden en de tempelcomplexen*”¹⁴ — bijna woordelijk overgenomen in vv. 133-135:

kijk op het oude Egypte: Manetho is immers een late bron die bijgevolg deels van Herodotus afhankelijk kan zijn.

11. U. BOURIANT, *Maqrîzî. Description topographique de l'Égypte* (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire 17) Parijs 1900; E. GRAEFE, *Das Pyramidenkapitel in al-Maqrîzî's „Ḥiṭāt”* (Leipziger semitische Studien 5) 1911; eerste uitgave van *Cheops* in *De Nieuwe Gids*, januari 1915. — Taqiyyu ḏ-Dīn al-Maqrîzî (1364-1442) is een typische compiler van de latere Arabische letterkunde, die vele interessante fragmenten uit oudere schrijvers voor ons heeft bewaard, en waarbij hij zijn bron doorgaans bij name vermeldt.

12. VAN HALSEMA, *l.c.* 163.

13. DE JONG, *o.c.* 53 wijst op nog andere motieven die in het kader van een Oudegyptisch wereldbeeld onmogelijk zijn; daarmee ondergraaft DE JONG echter wel tegelijk de waarde van het vergelijkingsmateriaal dat hij zelf had aangebracht!

14. BOURIANT, *o.c.* 339, GRAEFE, *o.c.* 30/75. — De precieze bewoording is hier bijzonder interessant: het Arabisch woord dat we door „tempelcomplex” hebben vertaald luidt *birba*; het wordt alleen voor Egyptische tempels gebezigd. Immers, de term gaat via het Koptisch op het Oudegyptisch terug en betekent etymologisch de *schijndeur* die de grafkamer afsluit en waarlangs de dode geacht werd naar buiten te treden om de dodenoffers in ontvangst te nemen; als *pars pro toto* werd het weldra voor elke cultusplaats gebruikt (*cf.* W. VYČIČL, *Dict. étym. de la langue copte*, Leuven 1983, 176 — deze verwijzing dank ik Dr. A. De Caluwe). Het is merkwaardig dat Leopold deze grondbetekenis omstandig tot uitdrukking heeft gebracht met de woorden: „zijn onontsloten / binnenste woon en geheimzinnigheid”. Uit de vertalingen van BOURIANT of GRAEFE, die eenvoudig „tempel” bieden, kan hij dit niet hebben. Maar ook in de literatuur voor Leopold ontbreekt de precieze etymologie. J. GREAVES, *Pyra-*

die ongeschonden toonde
zijn held'ren tempel en zijn onontsloten
binnenste woon en geheimzinnigheid.

In een Mas^{ûdi}-citaat vinden we het voorbeeld voor de gewichtige beginverzen: „*Volgens hen zijn de profeten zuivere zielen, ontdaan en gereinigd van de smetten dezer wereld, aangezien met hen hemelse substanties verenigd zijn. Zij berichten aangaande de voorvallen alvorens zij geschieden en over de geheimen van de wereld*”¹⁵. Dit wordt bij Leopold:

Na zijn ontvangst, na te zijn opgenomen
in de doorluchte drommen en den stoet
der smetteloos verzeenen, die dreven
door alle hemelen, het groot gevolg,
dat vergezelt en toch is ver gebleven
en nimmer naderde de onontwijde

En hiermee is een eerste, belangrijk thema ingeleid: de Arabische auteurs delen mee hoe in de piramide de wijsheid met de orakels van voornoemde profeten was opgesloten — en er werd blijkens de getuigenissen altijd wel een Koptische monnik gevonden die vanuit de

midographia, Londen 1646, 44, weet alleen dat de piramide een graf zou zijn; Th. SHAW, *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, Oxford 1738 biedt p. 422 een beschrijving van *cryptae*, onder de piramiden verborgen, die de *adyta* van de priesters onderling verbonden (naar dit werk verwijst ook M. RUSSELL, *Egypt: Ancient and Modern*, Londen 1857, 111-113). Pas SILVESTRE DE SACY heeft de correcte woordvorming onderkend, maar niet de etymologie, en meldt dat het een Koptisch woord is dat „tempel” betekent (Le Livre des étoiles errantes, qui contient l'histoire de l'Egypte et du Caire, par le Scheikh Schemseddin-Mohammed ben Abilsourou al Bakri al Sadiki, *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du Roi* 1, 1787, 270 n. d; ID., Observations sur l'origine du nom donné par les Grecs et les Arabes aux Pyramides d'Egypte, *Magasin Encyclopédique* 6, 31 sq.; ID., *Relation d'Egypte par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad*, Parijs 1810, 229 n. 48). E. QUATREMERE, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Parijs 1808, 43, 278 sqq. argumenteert uitvoerig waarom hij zich bij DE SACY aansloot. M.E. JOMARD, in de beroemde *Description de l'Egypte. Antiquités* 9, 1829, 479 sqq., heeft hier niet veel aan toe te voegen. Zowel in zijn woordenboek — dat Leopold overigens bezwaarlijk geconsulteerd kan hebben — als in zijn uitgave, in samenwerking met M.J. DE GOEJE, van de *Descriptions de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, Leiden 1866 (1968) 54, beperkte R. DOZY er zich toe naar de publicatie van QUATREMERE te verwijzen. CARRA DE VAUX, *L'abrégé des merveilles traduit de l'arabe*, Parijs 1898, 161 (vertaling van de *Akhhâr az-Zamân* van Mas^{ûdi}) verstaat onder *birba* „les constructions antiques de l'Egypte”. Ook E. REITEMEYER, *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber*, Leipzig 1903 geeft geen etymologie, maar verwijst p. 119 wel naar een interessante tekst van Jâkûr, die reeds had opgemerkt dat het een oud Koptisch woord betrof. Aan de basis lijkt bijgevolg eerder een inlichting vanwege een oriëntalist te liggen: o.m. hieruit blijkt dat iemand de Arabische tekst van Maqrîzî voor Leopold heeft doorgenomen en van geleerde commentaar voorzien. Zouden we daarvoor ondanks alles toch aan Leopolds vriend, de oriëntalist Van Vloten moeten denken, de inspirator van diens andere Oosterse verzen (cf. J. HULSKER, De bronnen van Leopolds Oostersche gedichten, *De Gids* 99.4, 1935, 57)? Nochtans was Van Vloten reeds in 1903 overleden, ruim acht jaar dus vóór de publicatie van GRAEFE en bijna twaalf jaar vóór die van *Cheops*.

15. BOURIANT, o.c. 332, GRAEFE, o.c. 18/65.

hiërogliften de meest fantastische apocalyptische voorspiegelingen wist te verzinnen. Leopold heeft uit dit alles een grandioos vizioen gedistilleerd, maar dan wel met een nieuwe dimensie, waarop we aanstonds ingaan.

Aan de occulte wetenschap der oude profeten: wiskunde, geometrie, astrologie, geneeskunde en magie¹⁶, zou bovendien ook de pyramidale vorm hebben beantwoord, als een „uit eigen wezen voortgekomen wet” (v. 97). We kunnen in dit opzicht weerom twee perikopen vergelijken:

„dat de eminentste geleerdheid er zich in heeft uitgedrukt, het heldere verstand er zijn beste krachten heeft aan gewijd, verlichte geesten het edelste dat ze bezaten eraan hebben gependeed en de meetkundige verworvenheden zich in deze realisatie als in een toonbeeld hebben geuit, ...”. Dit geeft bij Leopold (vv. 121-129):

gestalte, zoo bezonnen en doordacht,
van zulk een eendracht en een samenhang
en innerlijk verband, of zij ontstond
uit ééne oorzaak, dat zij leek ontsprongen
uit ééne spanning, die het al bedong,
dat het daar veilig op de vlakke zat
als een kristal, een zout, dat afgezet
op dezen bodem werd en grijs gestolten
zijn overoud figuur verhief, ...¹⁷

16. Vgl. JOMARD, *o.c.* 493. VAN HALSEMA, *l.c.* 149 heeft het in dit verband over Cheops als de schrijver van een heilig boek. W.J. LUKKENAER, *Cheops: held of schurk. Een onderzoek naar de receptie van Leopolds gedicht, mede bedoeld als eerste aanzet tot een andere interpretatie*, Leiden 1977, 56 noemt dit een „loose end” in het betoog van VAN HALSEMA; in het kader van de Arabische bron is het dit echter allerminst!

17. BOURRIANT, *o.c.* 345, GRAEFE, *o.c.* 39-40/82. — Anderzijds zijn er een reeks woordelijke reminiscenties aan Leopolds vertaling van Marcus Aurelius 5: 8-9 (*Stoische Wijsheid - Verz. W.* 495-497), waarover ook VAN HALSEMA, *l.c.* 153 *sq.*, 164, 168 het heeft. Deze zijn des te opvallender wanneer men ze naast elkaar plaatst in een vergelijkende tabel:

Stoische Wijsheid

vierkante steenen - pyramiden
aansluiten - samenpassen
ééne harmonie - is uit al de oorzaken het
noodlot tot zulk een oorzaak
saamgesteld
heeft goedgevonden
en tot den ongestoorden voortgang
en het welvaren van de hoogste Godheid
als van het begin af aan uit de oudste
oorzaken saamgeweven
volmaking - bestand
samenhang en het verband
weer er naar terugkeeren en
tevreden zijn
gehoorzamen aan de rede

Cheops

v. 138 kantig
v. 122 eendracht - samenhang

v. 124 *sq.* ééne oorzaak - uit ééne spanning
v. 23 terecht gevonden
133 *sq.* ongeschonden - onontsloten

v. 130 *sq.* uit 's werelds voortijd van
tesaamgeschoten/bundels
v. 209 bestand
v. 57 samenhang en het verband
v. 105 *sqq.* ging-zich gaarne wenden,
zonderde zich af en keerde zich
v. 25 zich te minderen

Wanneer we de lange apocalyptische passage bij Maqrîzî erop na-
lezen, dan vinden we nog vele gelijkenissen. De koning verschijnt er
zoals bij Leopold: „in mijn droom zag ik hoe ik met de koning ge-
zeten was midden op de toren die bij Amsûs staat, en zie: het uit-
spansel kwam naar beneden van zijn plaats totdat het ons hoofd
raakte en zich boven ons bevond, alsof het ons als een koepel om-
gaf”¹⁸. Het hemelgewelf dat zich opent en weer sluit¹⁹ vinden we
terug in de verzen 36 en 39, alsmede in het „bliksemend verschiet”
van vers 9. De vallende sterren die krakend tegen elkander bon-
ken²⁰ zijn het firmament, „waardoor bijwijlen / ruige kometen,
spattend meteor- / gesteente stooft” (vv. 82 sq.).

qui inexpugnabilia saeculis... prosternant

Evenwel heeft Leopold, zoals reeds aangestipt, in deze voorspel-
lende verzen nieuwe elementen verweven. Om de draagwijdte daar-
van te begrijpen, moeten wij het motto ontleden. In de editie name-
lijk van *Cheops* uit 1916 liet Leopold vooraan de zinsnede: „et in-
expugnabile seclum” afdrukken, doch heeft deze later weer ge-
schrap. In deze woorden, die al tot diverse interpretaties aanleiding
hebben gegeven; omdat men ze nergens in de Latijnse literatuur let-
terlijk vermocht terug te vinden, moeten we niettemin de kern van
het gedicht kunnen ontdekken²¹.

In de tweede zang van de *Georgica* maakt Vergilius de vergelijking
tussen het geluk van de wetenschapper en dat van zichzelf, de onge-
compliceerde dichter. Daarbij prijst hij degene die de fysische wet-
matigheden doorvorsen kan en de vrees voor de natuurkrachten, *et
inexorabile fatum* (v. 491) overwint. Het lijkt duidelijk dat Leopold
naar dit gelijkaardige halfvers verwezen heeft met een gelijkkluidend
hemistische. Van Halsema heeft zijnerzijds omstandig bewezen dat
Leopold in *Cheops* stoïcijns, doch vooral *epicurisch* gedachtengoed
heeft verwerkt. Welnu, meestal neemt men aan dat Vergilius met be-
wuste verzen een *eresaluut* heeft willen uitbrengen voor zijn grote
voorganger Lucretius²². Zulks zou betekenen dat Leopold, *via* een

18. BOURIANT, o.c. 322, GRAEFE, o.c. 3/50.

19. BOURIANT, o.c. 322, GRAEFE, o.c. 3/51.

20. BOURIANT, o.c. 321, GRAEFE, o.c. 2/50.

21. Een analoge redenering volgt A.L. SÖTEMANN, Leopold en Chrysippus, *De Nieuwe Taal-
gids* 60, 1967, 158 met betrekking tot het gedicht Οἶνον ἕνα σταλαγμόν. Een negatieve of on-
verschillige ingesteldheid (VAN HALSEMA, l.c. 150 sq.; DORLEIJN, l.c. 52) is dan ook onwen-
selijk.

22. Deze interpretatie kon Leopold, voor zover dit voor hem nog nodig was, in de toenma-
lige geleerde commentaren gemakkelijk vinden: Th. LADEWIG, C. SCHAPER, P. DEUTICKE, P.
JAHN, *Vergil's Gedichte* 1. *Bukolika und Georgika*, 1915⁹ (Zürich 1973¹⁰) 170 sq.; J. CO-
NINGTON, H. NETTLESHIP, F. HAVERFIELD, *The Works of Virgil with a Commentary* 1. *Eclo-*

allusie op Vergilius, zijn gedicht heeft willen stellen tegen de achtergrond van het werk van Lucretius, wat dus inderdaad met de geest van zijn concept overeenkomt²³. Nochtans heeft Leopold de woorden van Vergilius ook veranderd: het *fatum*, het Lot, is tot *seclum* geworden, dat wil zeggen de *aeon* (zie v. 88!). Daarmee geeft Leopold het Lucretiaanse gedachtengoed minder een ruimtelijke, dan wel een tijdsdimensie, deze van de onpeilbare voortgang der eeuwen²⁴. Hierin beantwoordt hij ten volle aan Maqrîzî's citaat uit 'Umâra al-Yamânî: „Gebouwen waarvoor de tijd terugdeinst, en toch vreest al wat er is in de zichtbare wereld de tijd”²⁵.

We weten dat voor Leopold aan de aangehaalde verzen van Vergilius veel gelegen was, want in zijn geleerd artikel over Marcus Aurelius beschouwt hij ze als een „Leitmotiv” voor het filosofisch werk van de keizer²⁶. Herhaaldelijk komt in diens betoog de grenzeloze tijd ter sprake die elk mensenleven voorafgaat en volgt; we citeren één plaats in de vertaling van Leopold bij wijze van voorbeeld: „... hoe kort de tijd is van geboorte tot ontbinding en eindeloos de tijd voor de geboorte, zoals ook die na de ontbinding eindeloos eveneens”²⁷.

In een boek dat Leopold heeft gerecenseerd heeft E. Norden een indrukwekkende lijst paralleelpassages verzameld voor kwestieuze verzen van Vergilius. Norden wees op verbanden met de „Mysteriesprache” alsook met Posidonius, de befaamde stoïcijn van Syrische afkomst uit de 1^e eeuw v. Chr., bij wie onder anderen ook Cicero in de leer is geweest²⁸. Zo heeft reeds Polak een invloed aange-

gues and Georgics, Londen 1898⁵ (Hildesheim 1963) 276. Daarmee was hij dan tegelijk de andere parallellen die we nog zullen aanduiden op het spoor.

23. Cf. VAN DER PAARDT, *l.c.* 339; VAN HALSEMA, *Bijeen het vroeger en het later. De dichter Leopold en zijn bronnen*, Utrecht/Antwerpen 1989, 453, die zonder meer in het vers van Vergilius „het model van het *Cheops* — motto” herkent. We vinden deze gedachte ook zeer nadrukkelijk bij A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II: 564 - Buch 4 Kap.41 (HÜBSCHER, Diogenes, Zürich 1977).

24. VAN HALSEMA, *l.c.* 164; ID., *o.c.* 454 (volgens VAN HALSEMA is voor Leopold het *fatum* wél, het *seclum* niet overwinbaar, in de zin van een beperkte wereld, uitgedrukt in de piramide, als een beeld dat de mens aan de werkelijkheid oplegt. Daarbij geeft VAN HALSEMA aan de term „*seclum*” echter een al te particuliere, materiële betekenis, en niet deze van het *aeuum*, hetzij de *aion*); W. BLOK, Terug naar de piramide. Een interpretatie van Leopolds „*Cheops*”, *De Nieuwe Taalgids* 72.1, 1979, 32.

25. BOURRIANT, *o.c.* 347, GRAEFE, *o.c.* 44/86; vgl. ook het gedicht van Abû 'l-Abbâs Ahmad b. Yûsuf at-Tifâshî, BOURRIANT 349, GRAEFE 46/88 en het commentaar van FISCHER: „Der Sinn des Gedichtes ist, (...) daß a l l e s auf Erden dem Hinsterben, der Vergänglichkeit geweiht ist” (bij GRAEFE, *o.c.* 94).

26. J.H. LEOPOLD, Ad Marci Antonini commentarios, *Mnemosyne* 31, 1903, 346.

27. M. Aur. 5: 32; zie verder 2: 14, 17; 3: 10; 4: 3, 17, 50; 5: 23 *sq.*, 32; 6: 36; 7: 70; 9: 32, 35; 10: 17; 12: 7, 32. Deze gedachte vinden we ook bij Lucretius 3: 1071 *sqq.*, C. GIUSSANI, *T. Lucreti Cari de rerum natura*, Turijn 1897 (New York 1980) 3: 136, alsook bij SCHOPENHAUER, *o.c.* 547, 573.

28. E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913 (1974⁹) 99-101; J.H. LEOPOLD, *Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis* 21.8, 1914, 305-310.

nomen van Posidonius op Leopolds Οἴνου ἕνα σταλαγμόν²⁹. Welnu, ook Seneca heeft veel aan Posidonius ontleend. Zulks is bijzonder het geval in het vijftiende boek van zijn brieven aan Lucilius, waar hij Posidonius meermaals bij name vermeldt³⁰. Daarbij heeft Seneca op zijn beurt de zaligspreking van Vergilius hernomen: ook hij laat zich in lovende termen uit over degene die doordringt in de wetten en geheimen van de natuur, waarbij hij vaak letterlijk de bewoordingen van Vergilius in de mond neemt³¹. Meer bepaald in zijn 94^e brief snijdt hij het probleem aan, of men genoeg kan nemen met het formuleren van louter theoretische en fundamentele ethische precepten vanuit de notie van de rechtvaardigheid zelf, dan wel of er daarbij ook nog behoefte bestaat aan praktische leefregels³². Seneca acht deze, ondanks Ariston, onontbeerlijk voor het bereiken van het „gezond geestelijk evenwicht”, van de *tranquillitas*³³, die zich niet laat deren door de zogeheten grootse heldendaden van beroemdheden „die bolwerken omverwerpen welke al eeuwen onneembaar en generaties lang veilig zijn”. Van deze passus luidt de Latijnse tekst: *qui inexpugnabilia saeculis* et per aliquot aetates tuta prosternant³⁴. Het lijdt geen twijfel dat Leopold aan de hand van deze uitdrukking van Seneca het vers van Vergilius heeft herschreven. Zo kon hij zijn motto tegelijk een moraliserende ondertoon meegeven. Seneca voegt er immers onmiddellijk aan toe, dat ook deze grote mannen „om de vijand te laten zwichten zelf moeten zwichten voor hun begeerten. Als zij komen kan niemand hun weerstand bieden, maar zij zelf hebben geen weerstand kunnen bieden aan hun eerzucht en hun wreedheid. Op het moment dat zij anderen leken voort te drijven, werden zij zelf voortgedreven” (vert. Verhoeven). En dat is het nu precies wat Leopold aan Cheops „verwijt”: om stoïcijn te worden na zijn dood moet de farao zich leren „minderen”, zijn wil terug kunnen dringen, „meegesleept als door een wervelwind die alles wat hij opneemt laat draaien”³⁵.

29. J.B.W. POLAK, Een nieuwe bijdrage tot verklaring van Leopolds gedicht „Eén druppel wijn”, *Hermeneus* 29.4, 1957, 53, 54.

30. Cf. L.E. EDELSTEIN, I.G. KIDD, *Posidonius I. The Fragments*, Cambridge 1972, 248 sqq. (fragm. 284); zie ook Sen., *epist.* 15: 94, 38 (de brief waaruit Leopold zijn motto heeft gepuurd, cf. *infra*).

31. Sen., *epist.* 15: 93, 9; 94, 56 sq.

32. Sen., *epist.* 15: 94, 11.

33. *Ibid.* 94, 60.

34. *Ibid.* 94, 61 - vert. C. VERHOEVEN, *Lucius Annaeus Seneca, Brieven aan Lucilius*, Baarn 1980, 353. Het eerder zeldzame woord *inexpugnabilis* (en afleidingen) komt bij Seneca 14 maal voor; zo gebruikt hij het overdrachtelijk voor de oninneembare vesting van de Lotsbeschikking: *epist.* 74: 19; 57: 4.

35. *Cheops* 23-30; Sen., *epist.* 15: 94, 67 - vert. VERHOEVEN.

De peripetieën van de ziel

Doch de verwijzing reikte bij Leopold nog veel dieper: op zijn beurt immers had Vergilius de argumenten waarmee hij zich tegenover Lucretius profileerde aan de *Phaedo* van Plato ontleend³⁶. Wanneer Vergilius één vers hoger dan het geciteerde *et inexorabile fatum* aldus schreef: „Gelukkig hij, die de oorzaken der dingen mocht doorgronden” (*rerum cognoscere causas*), dan liet hij zich onbetwistbaar inspireren door de woorden die Socrates tot Cebes richtte: „In mijn ogen lag er immers iets verhevens in, de oorzaken van alles te kennen (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου) en te weten waarom elk ding ontstaat, waarom het vergaat, waarom het bestaat!” (96a - vert. De Win)³⁷. Maar net als Socrates, achtte Vergilius zich daartoe onbekwaam. Socrates had zich (*Phaedo* 96b) onder meer afgevraagd of het met het bloed was, dat de mens zou denken; Vergilius van zijn kant heeft opgemerkt dat Plato daarmee naar de kenleer van Empedocles verwees³⁸ en ging hierop verder in: „Maar indien ik geen toegang zou kunnen verkrijgen tot deze domeinen van de natuur, omdat een kille bloedstroom mijn hart omklemt, dan moge mij...”, een uiting van zelfkennis waarmee hij zich opnieuw bij Socrates aansloot, die immers eveneens besloot: „Zo kwam ik tenslotte tot de overtuiging, dat ik voor dat onderzoek gewoon geen aanleg had” (*Phaedo* 96c).

Evenzeer lijkt het ons zeker dat ook de geleerde classicus Leopold deze impliciete verwijzing naar Plato, te zamen met Vergilius, heeft gemaakt, en meer bepaald naar één bladzijde hoger, waar Socrates de bezwaren van Cebes tegen de onsterfelijkheid van de ziel samenvat. Het blijken precies ook deze zelfde bezwaren te zijn die Leopold in *Cheops* tot de zijne heeft gemaakt. Cebes had zopas beweerd dat het vóór bestaan van de ziel geen bewijs is voor onsterfelijkheid: het ware immers best mogelijk dat een ziel, al is zij dan van goddelijke oorsprong, na eindeloze peripetieën tenslotte in een lichaam terecht komt, en dat precies deze binding met een sterfelijk lichaam haar noodlottig wordt en het begin betekent van haar uiteindelijke ondergang. En is het niet dat wat in *Cheops* wordt beschreven: die lange omzwervingen van een ziel, die finaal met haar lichaam vergaat en zodoende blijft hangen in het voormalige (v. 212) of, om het met

36. Ook POLAK-STAAAL, *l.c.* 124 heeft reeds een verwijzing naar de *Phaedo*; vgl. verder DE JONG, *o.c.* 54.

37. Andere parallellen zijn Empedocles (Clem. Alex., *Strom.* 5: 140.5 = DK 31 B 132) en Lucretius 3: 1072, cf. LADEWIG, *o.c.* 171; CONINGTON, *o.c.* 278.

38. Porph., *De Syge*, ap. Stob. 1: 424, 17 sq. = DK 31 B 105. Ook Lucretius 3: 43 kent deze opvatting: LADEWIG, *o.c.* 171, CONINGTON, *o.c.* 277; zie eveneens M. Aur. 5: 33 — Leopold, *Verz. W.* 504.

Socrates te zeggen: „het leven dat ze hier leidt zou wel eens één moeizaam zwoegen kunnen zijn, waarna ze tenslotte te gronde gaat in wat we de dood heten” (95d-vert. De Win).

Dit onmetelijke vóórbestaan van de ziel, zoals zij voortkomt uit een ver verleden om, aan een lichaam gebonden, te vergaan, drukt Plato uit met volgende zinsnede: καὶ ἦν που ἀμήχανον ὅσον χρόνον. Weliswaar geeft het *Lexicon Platonicum* van Astius voor deze passage de vertaling „*immensus, mirus*” op, maar de eerste betekenis voor ἀμήχανος luidt ook bij Astius *inexpugnabilis*. Leopold heeft de onderhavige Plato-passage dan ook naar de letter opgevat en zowel in de tekst van Vergilius als in die van Seneca herkend, in die mate dat hij haar aan de hand van deze laatste woordelijk kon vertalen met *et inexpugnabile seclum*: uit 's werelds voortijd stamt de ziel, maar in de mens en diens lichaam gaat zij onherroepelijk te gronde³⁹, ongeacht of men nu een epicurisch dan wel een stoïcijns wereldbeeld aanneemt, dat immers al evenmin ruimte biedt voor een persoonlijk voortbestaan na de dood.

Bij al het voorgaande wordt er in de oude Vergiliuscommentaren bij vers 491 (*et inexorabile fatum*) ook nog in het bijzonder verwezen naar het einde van het derde boek van Lucretius' *De rerum natura*⁴⁰. Lang niet alle filologen hebben de consequenties van deze referentie ingezien, althans niet met dezelfde scherpzinnigheid waarmee Leopold haar, zoals dra zal blijken, heeft verstaan. De Lucretiuscommentaar van Ernout en Robin, die er omstandig op ingaat, merkt, weerom met een verwijzing naar de *Phaedo*, hoe Lucretius de *sterfelijkheid* van de ziel aantoot met dezelfde argumenten die Plato voor haar *onsterfelijkheid* liet gelden⁴¹: Lucretius keerde daarbij de redenering van Plato eenvoudig om, net zoals Leopold Vergilius' gedachtengang, die zich mèt Plato tegen Lucretius had afgezet, andermaal heeft omgedraaid om zich opnieuw bij Lucretius aan te sluiten. Maar Leopold ging tegelijk een stap verder. Hij heeft de contradicties waarin Lucretius vervallen was — en waarop Ernout-Robin hebben gewezen — tot het hoofdonderwerp van zijn gedicht verheven: „puisque la mort est chose indifférente, se plaindre de mourir est une absurdité dans laquelle on ne saurait, par conséquent, chercher la preuve d'une vérité”⁴² (nl. voor de sterfelijkheid van de ziel). Leopold nu speelde beide contradictorische stellingen tegen elkaar uit, onder hun onderscheidelijke stoïcijnse en epicuristische gedaante.

39. VAN HALSEMA, *l.c.* 169. Vgl. ook A. ROLAND HOLST, *Over den dichter Leopold (De Gids 1921) 1926 ('s-Gravenhage 1980) 53.*

40. LADEWIG, *o.c.* 172; CONINGTON, *o.c.* 278.

41. A. ERNOUT, L. ROBIN, *Lucretius de rerum natura. Commentaire exégétique et critique* 2, Parijs 1925-28, 1962², 94.

42. *Ibid.* 95.

Deze versmelting van stoa en epicurisme is nochtans geen verzinsel van Leopold, zoals de studie van Van Halsema lijkt te suggereren: ze bestond al in de oudheid. Zo was ook Lucretius niet toevallig in deze tegenstrijdigheid terechtgekomen: er bestond vóór hem namelijk al een traktaatje, de apocriefe, pseudo-platonische dialoog *Axiochus* die, op een manier typisch voor het latere hellenisme, een poging omvat om de platonische onsterfelijkheidsleer van de *Phaedo* te gronden op epicurische onderstellingen. Zoals Souilhé in de inleiding op zijn uitgave van deze tekst uiteenzet, moet hij waarschijnlijk worden gedateerd in de Romeinse tijd, in de eerste eeuw vóór Christus⁴³. Bijgevolg biedt deze tekst een uitmuntend voorbeeld van wat een filosofisch opstel kan zijn geweest van één van die Griekse leraren, bij wie welgestelde Romeinse jongelui uit de tijd van Lucretius en Vergilius hoger onderwijs plachten te genieten: bij uitstek dus een geschikte bron voor deze dichters. Ook in de *Axiochus* treft men het argument aan, in omgekeerde zin dan wel, dat de dood niemand aangaat, noch de levenden, noch de doden, die er immers niet meer zijn⁴⁴. Daarom kan de dood alleen maar een bevrijding betekenen voor de ziel uit de kluisters van haar lichaam, een louter *er-niet-meer-zijn* (hier vermengt de *Axiochus* 365e-366a, overduidelijk stellingen van Epicurus bij Plato!). Herhaaldelijk horen we daarbij motieven van *Cheops* doorklinken: de ziel gaat immers „verlangen naar de hemelse ether, waartmee ze natuurverwant is, waarnaar ze dorst uit verlangen naar het leven dat ginds geleid, en de reidansen die ginds uitgevoerd worden” (366a - vert. De Win; cf. vv. 105-107, 157-159); aan dezelfde *Axiochus* ontleenden we ook de uitspraak die we bovenaan onze bespreking van *Cheops* hebben geplaatst en die om zo te zeggen een synthese biedt van het gedicht; ook Vergilius (*Georg.* 2: 541) heeft er wellicht naar verwezen⁴⁵.

Vergilius kon nog andere aanknopingspunten in de *Axiochus* vinden: de vermelding van het geluk van de landbouwer (368c) vergeleken bij het geluk van degene die in vredige rust een kommerloos leven wijdt aan natuurwetenschap en filosofie (370d), vinden we terug in de tegenstelling van *Georg.* 2: 490 en 493. Er is de breedvoelige beschrijving van natuurverschijnselen, voorwerp van het wetenschappelijk onderzoek, in *Axiochus* 370b-c, die geheel parallel verloopt aan die bij Vergilius (verzen 477-482), en die al evenzeer doet

43. J. SOUILHÉ, *Platon*. Tome 13.3: *Dialogues apocryphes* 132, 135, cf. J. CHEVALIER, *Etude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochus*, Parijs 1915, 115.

44. *Axiochus* 369 b-c, ERNOUT-ROBIN, *o.c.* 125; GIUSSANI, *o.c.* 146 *sqq.*; C. BAILEY, *Titi Lucreti Cari de rerum natura*, Oxford (1947) 1966, 2: 1133. Vgl. ook SCHOPENHAUER, *o.c.* 548.

45. Vgl. de commentaar bij J.P. HERSHBELL, *Pseudo-Plato, Axiochus*, Ann Arbor (Michigan) 1981, 65.

denken aan de grootse evocatie van de kosmos bij Leopold. En tenslotte is er de eschatologische mythe aan het einde van de dialoog, waarmee Socrates Axiochus vertelt over het dodenverblijf, waarin Pluto de aflijvigen geborgen houdt achter ijzeren grendels en grendelpinnen. Ook dit motief werkte na bij Vergilius (*Georg.* 2: 492), alsook in *Cheops* 165-168.

De wederopleving van Cheops

De duidelijk zeer heterogene, eclecticische argumentatie van de *Axiochus*, die precies door deze verscheidenheid wel wat van haar draagkracht inboet, laat evenwel toch ook niet na zèlf de contradictie op te merken, waarop we hoger, samen met Ernout-Robin, voor Lucretius hebben gewezen: wanneer Axiochus angst heeft voor de pijn die hij als dode zou kunnen lijden, dan verliest hij wel één ding uit het oog, zo werpt Socrates hem tegen. Er ontgaat hem namelijk hetzelfde als wat ook Cheops in zijn gedicht „vergeet”: dat hij dood is (369e - vgl. nota 12)! Hoe kan men immers zich onbewust bewust zijn van smart? Axiochus nam eenzelfde bewustzijn aan vóór en nà de dood, eenzelfde gewaarwording, die nochtans een activiteit van de ziel veronderstelt⁴⁶. Hij verwacht daarmee twee toestanden: de aan- en afwezigheid van de ziel. Zo vervalt hij onvermijdelijk, nèt als Cheops, in hartverscheurende tegenstrijdigheden: hij zit gekneld tussen twee wereldbeelden en als dode waart zijn schim rusteloos om tussen de hemel en het huis van het graf. Pas nadat Socrates hem dit deed inzien, ging ook hij zich evenals de farao „gaarne wenden” (370e, 372b - vgl. 105 sq.)!

Daarom staan we in de controverse die er bestaat tussen de Cheopsinterpretaties van Stenfert Kroese en Kroon, eerder een middenweg voor: de „ziel des ouden Pharaoh's” (v. 105) is dan wel niet de reiziger in wie de farao na eeuwen nog voortleeft (wat dat dan ook moge betekenen), hij is dus geen „tourist” zoals Kroon geloofde (en zo belichaamt hij gewis ook niet de dichter, die in gedachten op reis is in Egypte)⁴⁷; maar al evenmin is hij eenvoudig te vereenzelvigen met de schim van Cheops in het dodenrijk⁴⁸. We staan hier dan ook voor de kerngedachte van het gedicht: Leopold heeft namelijk een stoïcijnse leerstelling, toegeschreven aan Chrysippus, die echter ook door Epicurus werd overgenomen, eveneens tot de zijne maakt. Volgens deze is het immers best mogelijk dat na een $\chi\rho\acute{o}\nu\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\varsigma$, een onbepaalde tijd, en geheel toevallig, „aangezien de ato-

46. *Axiochus* 370a, cf. HERSHBELL, o.c. 63.

47. W.H. STENFERT KROESE, Leopolds Cheops: tourist of farao, *Tirade* 28, 1984, 302, 299.

48. STENFERT KROESE, l.c. 306, 310.

men onvergankelijk zijn, zij opnieuw zouden samenkomen, daarbij eenzelfde opstelling en positie innemen om zo hetzelfde lichaam samen te stellen dat voordien al daaruit was ontstaan''⁴⁹. Het is de leer van de *παλιγγενεσία*: op die manier zouden we na onze dood nog eenmaal opnieuw tot leven kunnen komen. Maar, zo voegt Lucretius hieraan toe, dan nõg zou dit nieuwe, herlevende wezen van zijn vroeger, verscheiden evenbeeld gescheiden blijven door de dood, zodat het zich niets meer van zijn voormalig bestaan zou herinneren⁵⁰.

Deze voorstelling is door Schopenhauer weerom in de filosofische actualiteit gebracht. Volgens Schopenhauer blijft slechts de levensdrang, de wil, die alleen onsterfelijk is, behouden, maar dan wel telkens aan een nieuw individu gehecht⁵¹. Aldus is de dood het cruciale, meest positieve moment van het leven, omdat daarin de substantie, de wil, bevrijd wordt van de vorm van het intellect⁵². De gedachte van het „terug te dringen / den eigen scherpsten wil'' (vv. 25 sq.) kon Leopold dan ook al bij Schopenhauer lezen⁵³: zij geldt als „das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint''⁵⁴. Schopenhauer stond daarmee echter niet alleen; reeds H. Heine heeft in een toevoeging op zijn „Reise von München nach Genua'' beschreven hoe tijdens het beluisteren van muziek, die aan hem eeuwigheden deed voorbysuizen, in hem de gedachte opkwam dat de atomen zich telkens weer combineren tot nieuwe maar analoge complexen — „und so wird es einst geschehen, daß wieder ein Mann geboren wird, ganz wie ich...''⁵⁵. Verder heeft Blanqui, veroordeeld tot levenslang voor zijn actieve deelname aan de „Commune'', in zijn cel in het fort van Taureau een soort kosmologisch manifest geschreven, waarin hij de miljarden sterren beschreef, alsook de ontelbare reeksen zich herhalende dubbelgangers van alle mensen, die telkens uit zichzelf ontstaan en vergaan⁵⁶. Zo-

49. Justinus, *De resurr.* 6; Chrys., SVF 2: n. 263; Varro, *ap. Aug., De civ. Dei* 22: 28; GIUSSANTI, *o.c.* 104 sq.; BAILEY, *o.c.* 1134 sq. Cf. SCHOPENHAUER, *o.c.* 556.

50. Lucr. 3: 847-861; cf. E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1907) Tübingen⁷⁻⁸, 1921, 2: 332.

51. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* 6: 294 (HÜBSCHER); ID., *Welt als Wille...* 4: 561 sq., 573 sq., 591.

52. ID., *Welt als Wille...* 587 sq., 594.

53. *Ibid.* 561, 581, 584, 587 sq.

54. *Ibid.* 596. Zo ook noteerde NIETZSCHE bij zijn wilsbegrip: „Die Skepsis gegen den Pessimismus gewendet'', *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass* (BÄUMLER, Kröners Taschenausgabe 83) 486 (nr. 1363); „Man muß vergehen wollen, um wieder entstehen zu können'', p. 461 (nr. 1299). Uiteindelijk gaat deze gedachte op SPINOZA (filosoof die ook Leopold bestudeerd heeft — zie verder) terug, waar deze voorhoudt dat de mens zich in *amor Dei intellectualis* aan Gods wil moet onderwerpen.

55. HEINRICH HEINE, *Sämtliche Schriften* 2 (BRIEGLER, Darmstadt 1969) 616 sq.; H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, Parijs 1900⁵, 189 n.l.

56. A. BLANQUI, L'éternité par les astres, *La revue scientifique* 2^e sér. 1 nr. 34, 1872, 800 sq.; LICHTENBERGER, *o.c.* 185-187; BLANQUI 802: „Par cela seul qu'il existe, tout astre a tou-

als bekend bestaan er ook banden tussen Schopenhauer en Freud, maar er zijn nog andere psychologen en sociologen die vergelijkbare ideeën verkondigd hebben. Zo meende Le Bon dat de wereld uit een „série éternelle de naissances et de destructions” zou bestaan, maar dan wel met een eindig aantal mogelijke combinaties⁵⁷. Opvallend is bij al deze auteurs het grote pessimisme. Echte vooruitgang is immers niet mogelijk; alle kwalen volgen elkaar op in een troosteloze kadans: „au fond, elle est mélancolique cette éternité de l'homme par les astres”⁵⁸. Een analoge theorie van palingenie vindt men tenslotte nog in de dierkundige school van Darwin bij Haeckel, volgens dewelke de ontwikkeling van elke soort zich in deze van het individu weerspiegelt⁵⁹.

Toch is het vooral Nietzsche die de leer van de palingenie andermaal centraal heeft gesteld. In zijn *Ecce Homo* vertelt hij hoe hij tot dit inzicht gekomen is tijdens een wandeling door het woud nabij het Silvaplana-meer „bei einem mächtigen pyramidal aufgetürmten Block unweit Surlei”⁶⁰, en het vervolgens uitdrukte in een ontwerp van augustus 1881 onder de titel „6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit”. Het is opvallend hoe het beeld van de piramide telkens weer opduikt in de context van palingenie. Ook Schopenhauer beschrijft de „Stufenleiter der Wesen” als een „wundervolle Pyramide” die door voortplanting over de dood heen blijft bestaan in eindeloze tijd⁶¹. Voor Nietzsche was de palingenie „la grande idée que Zathustra apporte aux hommes en termes voilés et avec une sorte

jours, non pas dans sa personnalité actuelle, temporaire et périssable, mais dans une série infinie de personnalités semblables, qui se produisent à travers les siècles. (...) Ainsi, par la grâce de sa planète, chaque homme possède dans l'étendue un nombre sans fin de doublures qui vivent sa vie, absolument telle qu'il la vit lui-même”.

57. G. LE BON, *L'homme et les sociétés. 2. Les sociétés. Leurs origines et leur développement*, Parijs 1881, 420: „Bien des fois sans doute, des civilisations semblables aux nôtres, des oeuvres identiques aux nôtres, ont dû précéder notre univers. Comme Sisyphes roulant toujours le même rocher, nous répétons sans cesse la même tâche, sans que rien puisse mettre un terme à ce fatal toujours. Cf. LICHTENBERGER, o.c. 187 sq.

58. BLANQUI, l.c. 803; cf. SCHOPENHAUER, o.c. 576, NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht* (BÄUMLER, Kröners Taschenausg. 78) 569 (nr. 846), en de invloed hiervan op Nietzsche zelf, *ibid.* 324 (nr. 463).

59. E. HAECKEL, *Die Gastrula und die Eifurchung der Thiere*, *Jenaische Zeitschrift für Naturwissenschaft* 9, 1875, 409 sq. Men vergelijkte hiermee NIETZSCHE, *Nachlass*, 462 (nr. 1303): „In jeder Handlung, die du tust, ist alles Geschehens Geschichte wiederholt und abgekürzt”.

60. NIETZSCHE, *Ecce Homo* (Bäumler, Kröners Taschenausg. 77) 370 sq., LICHTENBERGER, o.c. 160.

61. SCHOPENHAUER, o.c. 569. De gedachte *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* (p. 571, verwijzend naar Lucretius, Epicurus en M. Aurelius) vond SCHOPENHAUER 564 ook terug bij DIDEROT (*Jacques le fataliste*, Parijs 1796, 1: 65): un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez”. Zijn deze woorden niet op Cheops, en vooral op het einde van het gedicht toepasbaar? (Men vergelijkte ook NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen* II (Bäumler, Kröners T. 71) 112.

d'horreur sacrée''⁶², waarbij hij zich afvraagt: „müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? — und wiederkommen (...) — müssen wir nicht ewig wiederkommen?''⁶³ Een systematische formulering van de leer vinden we pas in zijn nagelaten geschriften. Het uitgangspunt luidt: „Ein unendlicher Prozeß kan gar nicht anders gedacht werden als periodisch''⁶⁴; welnu, enerzijds is de tijd oneindig, anderzijds zijn de krachten werkzaam in het universum eindig⁶⁵ — das heißt alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein''. Natuurlijk blijft Nietzsche er zich daarbij wel terdege van bewust dat elke cyclus „zwar ungeheuer groß und praktisch unermesslich'' is⁶⁶.

Nietzsche zag in Spinoza een van zijn voorlopers, daar de palingenese volgens Nietzsche bijna noodzakelijk uit diens pantheïsme voortvloeit. Hij wijst er dan ook op dat het systeem van Spinoza dicht bij het zijne komt, van zodra men het godsbegrip eruit weglaat⁶⁷. In 1905 gaf Leopold op zijn beurt een artikel uit over Spinoza in *De Nederlandsche Spectator*, waarin hij — het is niet onbelangrijk voor onze hypothese — herhaaldelijk ook naar Seneca verwijst. Vijf jaar tevoren had Bertrand Russell zijn monumentale studie over Leibniz uitgebracht die Leopold, als Spinoza-kenner, zeker gelezen heeft; zijn opstel over Spinoza opent ten andere met een verwijzing naar Leibniz. Nu speelt in Leibniz' systeem de leer van de *preformatie* een belangrijke rol. Deze sluit ten nauwste aan bij de palingenese, zoals blijkt uit de definitie die Russell ervan geeft: „As every monad is eternal, the monad which is myself must have previously existed. (...) Leibniz wishes to maintain that human beings cannot naturally, after death, sink to the level of mere sensitive monads''⁶⁸.

Drie jaar later gaf Russell in *The Independent Review* een essai uit onder de titel „A Free Man's Worship''. Het opent met een Faustus-passage, waarin Mephistopheles zijn scheppingsverhaal doet: een hete

62. LICHTENBERGER, o.c. 164. De gedachte beangstigde Nietzsche inderdaad ten zeerste, zoals blijkt uit zijn eerste publicatie ervan in *Die Fröhliche Wissenschaft* („La Gaya Scienza'', BÄUMLER, Kr. T. 74) 231; LICHTENBERGER 163.

63. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* 3: Vom Gesicht und Rätsel (2).

64. ID., *Nachlass* 462 (nr. 1304).

65. *Ibidem*, 464, 473 (nr. 1332): deze krachten nemen niet af, „denn sonst wäre sie in der unendlichen Zeit schwach geworden und zugrunde gegangen''; omgekeerd: „Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein (*Wille zur Macht* 692, nr. 1062); „Sie (*sc.* die Welt) lebt von sich selber: ihre Exkrementen sind ihre Nahrung'' (*Ibid.* 694, nr. 1066).

66. ID., *Nachlass* 463, LICHTENBERGER, o.c. 161. Vgl. ook de knappe samenvatting van het systeem in *Wille zur Macht* 696 (nr. 1066).

67. ID., *Wille* 44 (nr. 55), 692 sq. (nr. 1062).

68. B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, 154 (nr. 94); zie de teksten van Leibniz p. 274 sq. Ook Russell heeft een levenslange belangstelling voor Spinoza gehad, cf. K. BLACKWELL, *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell*, Londen 1985, 25 sq., 101.

nevel warrelt doorheen de kosmos, totdat deze eindelijk vorm krijgt en aarde, planten en dieren het ontstaan geeft. Tenslotte verschijnt ook de mens die zichzelf een God creëert, „resolving that God intended harmony to come out of chaos by human efforts”⁶⁹. Zo ontvouwt zich de geschiedenis totdat „God smiled; and when he saw that Man had become perfect in renunciation and worship, he sent another sun through the sky, which crashed into Man's sun; and all returned again to nebula. (...) Such — zo besluit Russell — is the world which Science presents for our belief”⁷⁰.

Een soortgelijke kosmologische voorstelling lazten we bij Blanqui, die in poëtische termen kometen hun cyclische baan laat beschrijven doorheen het universum⁷¹. Dit alles roept de sfeer op die ook de grootse kosmische evocatie bij Leopold ademt. En ook Nietzsche bezong in het apocalyptische lied van de Zeven Zegels hoe hij de graven van oude goden en „Welt-Verleumder” heeft opengebrouken om het geheim van de „Ring der Ringe”, van de „Ring der Wiederkunft” te vinden⁷², terwijl de sterren in barensnood dansen en de wereld bij toeval verwekken. Evenzeer beschouwde Russell de geschiedenis als een eeuwige processie van talloze generaties; doch alleen het verleden bestaat daarbij werkelijk, het heden gaat er voortdurend in over. Alleen de dood blijft; „the lives of the dead are complete, free from the sway of Time, the all but omnipotent lord of the world”⁷³.

Aldus laat Leopold nu aan zijn farao Cheops geschiedenis, en we zullen zo dadelijk nog zien wie voor zijn „reïncarnatie” moet gelden: want in feite is het een *Cheops redivivus*, een herboren Cheops, die, eeuwen later opnieuw tezamen gesteld uit dezelfde atomen als deze waaruit hij eertijds had bestaan, terug op aarde verschijnt en daarbij toevallig ook de overblijfselen van zijn vergaan rijk nog eenmaal bezoekt.

Maar thans komt hij als in een andere wereld terecht: hij krijgt maar geen vat op de dingen die eens de zijne waren en die hem nu, verstomd, andermaal omringen. Hij bevraagt zich nog wel, hij is geboeid, maar hij zweeft, hij hangt tussen heden en verleden (v. 211 sq.). In die zin sluiten we ons aan bij Lukkenaer: de koning ontdekte pas ten volle dat hij dood is, wanneer hij terugkeerde naar zijn graf; zijn rijk is versteend in de voltooide tijd⁷⁴. Daarin zit hij nu gevan-

69. Essai opgenomen in B. RUSSELL, *Mysticism and Logic, and other Essays*, Londen 1917 (1976) 40.

70. *Ibidem* 41.

71. BLANQUI, *l.c.* 798 sq.

72. NIETZSCHE, *Zarathustra* 3: Die sieben Siegel (1 & 2); vgl. de „godenzoon” van v. 208 bij Leopold.

73. B. RUSSELL, On History, *The Independent Review*, juli 1904 = *Philosophical Essays*, New York 1966, 67-69.

74. LUKKENAER, *o.c.* 58.

gen als in een onontwarbaar rag⁷⁵. Hij rust niet in vrede; hij blijft hangen in zijn schijnwereld en vol vrees bevrijdt hij zich niet — zoals het een epicurist zou betamen — uit de boeien van het religieuze. Immers, ook tijdens zijn aardse bestaan had de meedogenloze niet geleefd volgens de ethische inzichten van het epicurisme: hoe kan hij dan, „die zijn aardse leven niet *algemeen menselijk* heeft geleefd, postuum tot de *vrije mens* worden die zijn nieuwe inzichten vereisen?“⁷⁶

De vermenselijking: van monisme tot atheïsme

Zulks geeft dan ook een verklaring voor het door Stenfert Kroese nogmaals aan de orde gestelde probleem, waarom Leopold de schim van Cheops naar de piramide laat terugkeren; Stenfert Kroese stelt daarbij terecht dat Leopold een voorkeur wilde uitdrukken voor een wetenschappelijke creativiteit, die hij schatte boven alle ijdele bespiegelingen over een illusoir hiernamaals⁷⁷. Méeer: we geloven dat het precies dat is wat Leopold in de Cheops zoals die door Herodotus wordt getekend, bij de klasselectuur moet hebben aangetrokken en geïnspireerd. De aanleiding voor het gedicht is dan ook minder het despotisch karakter van de farao geweest, doch wel zijn godsdienstvijandige houding, die hem ertoe gebracht zou hebben de tempels te sluiten en alle offers te verbieden, om zodoende een personencultus te zijner ere in de plaats te stellen (Her. 2: 124).

We menen daarom dat men onvoorwaardelijk Leopolds eigen interpretatie van zijn *Cheops* moet bijtreden, zoals Brouwer ze ons heeft overgeleverd: Toen hij mij op een avond een exemplaar van zijn Cheops gaf, zei hij: „Dit is voor jou. Je zult erin vinden uitgedrukt, dat de voorstellingen van het leven na de dood, waar we op getraceerd worden, voor unser einer niets aantrekkelijks hebben, integendeel“⁷⁸.

In feite opent *Cheops* met een stoïcijnse beschouwing — deze van de jonge dichter — van de ziel van de farao. De vorst doorkruist ijlings de hemelse sferen⁷⁹. Maar schielijk komt hij, haast ongemerkt,

75. A.L. SÖTEMANN, Gerrit Kouwenaar en de poëzie, *De Nieuwe Taalgids* 68, 1975, 358. BLOK, *l.c.* 35; vgl. W. SPILLEBEEN, *J.H. Leopold* (Grote ontmoetingen) Brugge 1978, 92. Bij NIETZSCHE, *Zarathustra* 3: Vom Vorübergehen, lezen we een analoge gedachte: „Siehst du nicht die Seelen hängen wie schlaffe schmutzige Lumpen?“ (cf. v. 212: „hij hangt er in“!); vgl. SCHOPENHAUER, *o.c.* 570: aangezien de bron van alle werkelijkheid in het subject ligt, kan men zich de tijd niet voorstellen dat men dood zal zijn; „die Zeit, da icht nicht seyn werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen“.

76. LUKKENAER, *o.c.* 58.

77. STENFERT KROESE, *l.c.* 308 sq.

78. J. SJ. BROUWER, *Het Vaderland* 18-7-1930; de reserves van KROON, *o.c.* 314 bij dergelijke getuigenissen van de auteur over zichzelf lijken ons niet noodzakelijk.

79. VAN HALSEMA, *l.c.* 172 sq. + n. 38.

in een ander systeem, in een ander wereldbeeld terecht, dat van het epicurisme: de kosmos blijkt slechts het toevallige resultaat van een reeks contingenties, waardoor de stof zich aaneensloot in de ledige ruimte, vanuit een eigen, uit eigen wezen voortgekomen wet (v. 97), niet gevolg gevend aan enige hogere wetmatigheid⁸⁰. Van zodra de mens wil doordringen in het transcendente, zoals Cheops het deed na zijn dood, blijken alle religieuze constructies fictief⁸¹. Hierin schuilt bijgevolg de tweespalt waarover Leopold het heeft in zijn artikel over *Omar Khayyam*, in 1906 verschenen in *De Nederlandsche Spectator*: de mens moet leren de „volledige werkelijkheid” te aangaarden, dit is de „onvoldaanheid” en ontgoocheling over het dilemma „tusschen den ingeboren drang naar het redelijke en de niet beantwoordende werkelijkheid”. De wereld van Cheops was onwezenlijk geworden.

Leopold was tot het besef gekomen dat de opname van de farao onder de goden, het weze als de wedergeboorte van Cheops als Osiris, slechts een illusie is. De vlucht in het religieuze, met verlies van de individualiteit, om zich in te schakelen in een goddelijke, kosmische orde in de zin van de Stoa, vervalt daarmee tot een zinloze overgave: Cheops „wendt” zich, hij distantieert zich van de stoet der verzezenen⁸².

Het symbool van ordening en samenspel, het synthetisch object dat de piramide is⁸³, blijkt slechts een loze constructie van de menselijke geest, geen transcendentale realiteit, zich uitend in een natuurlijke wetmatigheid, die uit de wereldorde zou kunnen worden afgelezen. Lissens heeft er dan ook terecht op gewezen, dat Cheops zich afwendde van de kosmos, aangezien hij daarin zijn koninklijke prerogatieven moest afleggen en zich vernederen om te gaan vertoeven in een verlaten onrust en een onbewoonbare leegte⁸⁴. Leopold neemt hier namelijk het bezwaar over dat Marcus Aurelius zelf tegenover zijn stoïsch wereldbeeld geformuleerd had: hij betreurt met name dat met de dood een einde komt aan het individuele bestaan van de ziel, die dan wordt opgeslorpt door de wereldziel⁸⁵. Daarte-

80. VAN HALSEMA, *l.c.* 167.

81. VAN HALSEMA, *l.c.* 171.

82. DE JONG, *o.c.* 23 sq.; VAN HALSEMA, *l.c.* 169. Het is wellicht niet zonder belang hierbij op te merken, dat velen ook voor Vergilius een dergelijke evolutie aannemen, in omgekeerde zin dan wel, van epicurisme in zijn jeugd naar een stoïcijnse ingesteldheid op latere leeftijd, zodat zijn werk elementen van beide vertoont: J. LÜNENBORG, *Das philosophische Weltbild in Vergils Georgika*, Münster 1935, 21 sq., 78, 82; K. BÜCHNER, Vergilius, in: *Paulys Realencyclopädie* 2. 15-16, 1955-58, 1043 sq., 1337, 1463.

83. MEEUWESSE, *l.c.* 544; VAN HALSEMA, *l.c.* 152 sq.; BLOK, *l.c.* 31. Vgl. SCHOPENHAUER, *o.c.* 569!

84. DE JONG, *o.c.* 38 sqq.; LISSENS, *l.c.* 287, 289; P. MINDERAA, Leopolds Cheops, in: KROON, *o.c.* 85, 89.

85. VAN HALSEMA, *l.c.* 169. Reeds in zijn gedicht *Οἶνου ἕνα σταλαγμόν* had Leopold dit probleem, blijkens de schitterende analyse van SÖTEMANN, aan de orde gesteld en gunde hij de

genover stelt Leopold nu een heroïsch mensbeeld, dat de vertrouwde aardse dimensie niet meer verlaat, maar binnen de grenzen van de „condition humaine” weer zijn koninklijke waardigheid op zich kan laden⁸⁶. Voortaan wordt de illusie zelf geëxalteerd: omdat de mens nu eenmaal behoefte heeft aan geborgenheid, zal hij zijn enge leefwereld gaan koesteren, ook al behoort die reeds tot een ver verleden, „waar het mysterie, niet meer samenstemmend met het grote mysterie, nog gecultiveerd kan worden”⁸⁷. En zo valt de ziel van de farao, na een duizelingwekkende vlucht doorheen het heelal, die evenwel slechts een droomgezicht was, aan het begin van het tweede luik van het gedicht, terug op aarde, naar de piramide⁸⁸; dààr heerst nog eenheid, maar het is dan wel een kunstmatige schoonheid naar mensenmaat⁸⁹, te midden van de troosteloze leegte van de woestijn⁹⁰: „of heeft ooit iemand de stelling uitgebracht dat zijn ziel na de scheiding tot haar lichaam zou terugkeren”⁹¹. De ziel is na haar omzwervingen doorheen het firmament weer mens geworden, gebonden aan een nieuw menselijk lichaam, andermaal bestemd om met het koningschap te worden bekleed.

De kalief

En ja, bij nader toezien is het niet eens meer de farao, maar slechts zijn evenbeeld, zijn „reïncarnatie”, belichaamd door de kalief al-Ma'mûn (813-833), die zijn rol overneemt⁹²: hij is het resultaat van de *καλιγγενεσία* van Cheops! Deze gaat nu op zoek naar de „godenzoon” (v. 208), hij wil namelijk het godsdienstige geheim eens en voorgoed doorgronden, het religieuze taboe ontsluiëren, de godsspraak vernemen die in de piramide voor de eeuwen besloten

mens, in de lijn van Chrysippus, binnen de gedetermineerde kosmos toch nog een zekere vrijheid: SÖTEMANN, *l.c.* 162; LUKKENAER, *l.c.* 50.

86. DE JONG, *o.c.* 61; LISSENS, *l.c.* 287, 291.

87. VAN HALSEMA, *l.c.* 173; vgl. DE JONG, *o.c.* 43; BLOK, *l.c.* 31. Zo ook riep NIETZSCHE op tot een „monumentale Art der Historie”, die niet op zoek gaat naar grootse feiten op piramiden (!): „er flieht vor der Resignation zurück und gebraucht die Geschichte als Mittel gegen die Resignation” (*Unzeitgemäße...* 112).

88. In deze beweging schuilt ook de spanning tussen de centrifugale en centripetale tendens, een fundamentele stoïcijnse stelling: SÖTEMANN, *l.c.* 160; VAN HALSEMA, *l.c.* 168; BLOK, *l.c.* 32.

89. DE JONG, *o.c.* 43; VAN HALSEMA, *l.c.* 167, 170-172. Vgl. RUSSELL, *Free Man's Worship*, *l.c.* 46 sq.

90. D.i. het *κενόν* en de *ἐρημία* van het epicurisme, cf. VAN HALSEMA, *l.c.* 155-157 en LEOPOLD, *Mnemosyne* 1903, 352.

91. BOURIANT, *o.c.* 350; GRAEFE, *o.c.* 48/89.

92. Cf. D. KROON, Reiziger doet Cheops, een andere kijk op Leopold en zijn gedicht, in: KROON, *o.c.* 269, 279, 281. Zo kunnen we ook de „afstand” verklaren die volgens DE JONG, *o.c.* 27, LUKKENAER, *o.c.* 57 bestaat tussen Cheops en het standpunt van waaruit de farao wordt beschreven. Vgl. SPILLEBEEN, *o.c.* 89, 91.

ligt. Doch wat hij vindt in dit monument, bedoeld om als geen ander de tijden te trotseren, is slechts stof, alsook verstarde en ziellose sculpturen. Hij, de God Cheops: van hem blijven slechts de pezen en een verdorde huid over, te midden van zijn dodenzwachtels; de God die hij verhoopte te ontdekken, blijkt een futloos lijk; het mysterie is ontledigd.

Zo beschrijft *Cheops* tegelijk Leopolds moeizame pelgrimage naar het onthullen van dit geheim van leegte en dood, van de voortschrijdende tijd die alles verteert. Zo wordt de piramide tenslotte een symbool voor Moeder Aarde, die aan alles het leven schenkt, doch alles even onverbiddelijk weer in zich opneemt, *inexpugnabile*. De verzen van Sayf ad-Dîn b. Jubâra: „*En het is alsof zij als tenten zijn opgetrokken, maar dan wel zonder masten en koorden. Zoals bij een bruid heeft men ze hun gewaden uitgetrokken, maar niet hebben ze van hun wonderen gerept*”⁹³, worden bij Leopold (vv. 35-39):

de leege hoven, die in doodsche nacht
zoo roerloos en zoo strak geopend waren
en uitgezet, alsof zij allen stonden
onder één hooge koepeling, een dak,
dat werd getild op fonkelend gebint

Uit deze verzen blijkt overigens onbetwistbaar, hoe Asselbergs nog het dichtst bij een correcte uitlegging van *Cheops* is gekomen, waar hij meende dat dit gedicht „de koninklijke uitbreiding” is „waarmee Leopold het „Soon shall I go” uit Whinfield naar de verleden tijd had overgebracht”⁹⁴. Reeds in zijn bewerking van de *Rubâ'iyât* had Leopold zodoende het thema gevonden, dat hij in zijn *Cheops* zou uitwerken, en waarin het motief van de tent, dat we zoëven in *Cheops* en bij Maqrîzî ontmoetten, terugkeert. We citeren uit deze vertaling van 'Umar Khayyâm's gedicht het motto alsmede de laatste twee strofen:

*O wereldrad, hardvochtige despoot,
vermorzelend tot ondergang en dood!
en aarde, ach, hoe ongeteld kleinood
bevat uw ondoorgronde moederschoot!*

Tentmaker, zie, uw lichaam is een tent,
den Sultan ziel tot een kort logement.
De vorst vertrekt; straks vouwt het linnen op
de dood en geen, die nog de standplaats kent.

93. BOURIANT, *o.c.* 348; GRAEFE, *o.c.* 45/87.

94. Bedoeld wordt de 'Umar Khayyâm-vertaling van WHINFIELD die Leopold benut heeft voor zijn bundel *Oostersch*; W.J.M.A. ASSELBERGS, *Het tijdperk der vernieuwing van de Noordnederlandse Letterkunde*, in: F. BAUR e.a., *Geschiedenis van de Letterkunde der Nederlanden* 9, Antwerpen-Brussel-'s Hertogenbosch 1951, 320; HULSKER, *l.c.* 42 sq.

Ik scheidde; onverstand was allerwegen,
 van al mijn parels werd niet één geregen.
 De dwazen! honderd dingen, nooit beseft
 en nooit bereikt, zijn in mij doodgezwegen.

We laten over deze verzen even Asselbergs verder aan het woord: „De tentmaker (het Arabische woord *khayyam* betekent tentenmaker) wordt eraan herinnerd, dat zijn lichaam maar een tent is, waarin tijdelijk een vorst, de ziel, verblijft, doch als de vorst vertrokken is, vouwt de dood het tentlinnen samen en niemand weet meer, waar het uitgespannen stond. Met de dichter gaat het niet anders. Hij verzamelt in zijn verzen parels, die het onverstand niet naar waarde schat, en gaat voorbij. Waar de dwazen nooit begrip van hadden, is in hem doodgezwegen”⁹⁵.

Herhaaldelijk keert bij Maqrîzî ook het beeld terug van de twee piramiden langs de Nijl die zich verheffen als de twee borsten van een vrouw. Zo bijvoorbeeld in de verzen: „*En het is alsof de uitgestrekte aarde, toen zij wegens de aanslepende hitte dorst kreeg in haar ingewand, haar borsten ontsluierte en naar boven stak en God aanriep omwille van het verlies van haar kroost. Nu schonk Hij haar de Nijl om haar te verzadigen door haar vloed*”⁹⁶. Dit thema wordt bij Leopold uitvoerig hernomen; en hiermee hebben we overigens een onmiskenbare aanwijzing voor zijn afhankelijkheid van Maqrîzî (vv. 45-56):

bijeen liep en ging vloeien in gebogen
 bedding, die ijlings tot een ronden kolk,
 een boezem werd, een in zich opgesloten
 holte, een kom opzwellende ten boorde
 en eindelijk een volle moederschoot,
 wier zwoegende arbeid, wier bedwongen nooden
 en zware spanning klimmend was, totdat
 ontzinde drift, razende werveling
 geboorten werden, waaraan jong ontsprongen
 glanzende lichamen, sprankelend ontdaan
 van alle hulselen, onaangerand,
 dartel en blank en nieuw van het gestoelte.⁹⁷

Dan begint de lange zoektocht naar de **marmeren** piramide — en ook dit adjectief ontleent Leopold aan Maqrîzî: de piramide van Che-

95. ASSELBERGS, *o.c.* 319; vgl. ROLAND HOLST, *o.c.* 54.

96. BOURIANT, *o.c.* 348; GRAEFE, *o.c.* 44-45/87; cf. VAN HALSEMA, *l.c.* 159.

97. VAN HALSEMA, *l.c.* 159 sq.; LUKKENAER, *o.c.* 54. VAN HALSEMA legt p. 160 een verband tussen het woord „gestoelte” en „*imas... sedes*” van Lucr. 5: 451. Leopold heeft het echter niet over het ontstaan van hemellichamen of bestanddelen van de kosmos, maar over „lichamen”, zinspelend allicht op de schepping van dieren en mensen door de pottenbakkersgod Khnum op zijn draaischijf (= het gestoelte van de god!).

ops heeft namelijk geen marmeren bekleding⁹⁸. De beschrijving loopt overigens geheel gelijk aan die bij Maqrîzî: het monument heet bij Leopold „kantig en behouwen” te zijn (v. 138); en inderdaad lezen we bij Maqrîzî: „bij het oprichten werd elk van deze piramiden in treden gebouwd, opgaande als een trap; eens hij voltooid was, werd hij door bekappen geëffend...”⁹⁹. Vervolgens drong al-Ma'mûn, de hogervermelde kalief, door via een gewelfde gang in het bouwwerk¹⁰⁰. Drie dagen lang zwoegde men om de poorten, die de toegang beletten, te openen¹⁰¹ — „de versperringen voorbij” (v. 168), en vond dan het lijk, ingewreven met reukwaren en met een goudplaat overdekt, als tevens van edelstenen voorzien. Op de wanden defileren ontzielde figuren in hun nare bedoening, de levensverrichtingen en de glorie van hun godkoning vergeefs te vereeuwigen (vv. 185 *sqq.*)¹⁰². Alleen bij Maqrîzî kan Leopold dit verhaal gelezen hebben van een kalief of koning die op zoek gaat naar de mummie, alsook de nauwkeurige beschrijving van het lijk.

De renaissance uit het bad der vergetelheid

Maar bij dit alles stelt zich nog één vraag: waarom alludeert Leopold precies op de kalief al-Ma'mûn; welke is zijn betekenis voor het gedicht? Voorzeker, hij was het nu eenmaal over wie Maqrîzî had geschreven en dit liet Leopold toe in hem zijn „*Cheops redivivus*” te herkennen, die hij nodig had om te fungeren in zijn epicurisch model.

Maar er is tegelijk een veel diepere reden: in de filosofie van de late oudheid heeft de opvatting geleefd dat, aangezien het discursieve denken blijkbaar niet voerde naar absoluut geldende kennis (wat bleek uit de elkaar tegensprekende filosofische stelsels), terwijl anderzijds in de menselijke rede zich toch telkens weer een verwijzing openbaart naar een transcendent moment, men op zoek moet gaan naar de oorsprong van deze openbaring, naar de *πρωτος εϋρητης* van de wijsbegeerte, die nog het dichtste zou staan bij de certijds gereveleerde waarheid. Daartoe moest men de wijsgerige traditie uitzuiveren en doorvorsen: de presocratische filosofie ging gelden als geïnspireerd¹⁰³.

98. GRAEFE 17/64, 37/81, *cf.* DE JONG, *o.c.* 51; VAN HALSEMA, *l.c.* 148; STENFERT KROESE, *l.c.* 305.

99. BOURIANT, *o.c.* 331-332; GRAEFE, *o.c.* 17-18/64.

100. Vers 166 - BOURIANT, *o.c.* 333, 340, 342; GRAEFE, *o.c.* 20/66, 32/76, 34-35/78.

101. BOURIANT, *o.c.* 342; GRAEFE, *o.c.* 35/78.

102. Vgl. MEEUWESSE, *l.c.* 545; BLOK, *l.c.* 34.

103. E.-A. LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea* (Mémoires de l'académie royale de Belgique) Brussel 1937, 30 *sq.* — Een soortgelijke opvatting heeft ook KLOOS over poëzie, *cf.* zijn Inleiding op de *Gedichten* van Perk pp. 53, 70 (STUIVELING).

Welnu, dergelijk zoekwerk heeft ook al-Ma'mûn ondernomen. Bij uitstek hij is het immers geweest die van overal uit de toenmalig bekende wereld handschriften liet opsporen en aanvoeren van de Griekse wijsgerige en wetenschappelijke literatuur en die aldus een weergalozes renaissance van de hellenistische denkwereld in de islam heeft ingeluid, waarbij vele geleerden, van overal bijeengekomen, het spoor zochten van de aloude kennis van onder anderen een Aristoteles, die de kalief in een droom verschenen was¹⁰⁴.

Het is deze voorname cultuurhistorische rol van al-Ma'mûn, die Leopold met zijn grote belangstelling voor de islamitische cultuur zeker niet onbekend kan zijn geweest, die de dichter nu aangrijpt om aan te tonen dat dergelijke questes naar de oorsprong van de kennis vruchteloos en onmogelijk is: wanneer hij uiteindelijk uitkomt bij één van de alleroudste koningen wiens naam nog in de geschiedenis bekend staat, Cheops namelijk, dan vindt men niets, of althans, men kan zich niets met zekerheid herinneren¹⁰⁵.

Abu t-Tayyib Ahmad b. Husayn al-Mutanabbî dichtte bij het aanschouwen van het Egyptisch bouwsel volgende bedenkingen: „*Waar leefde hij tot wiens bouwwerken de piramiden behoren? Welk was zijn volk? Welke dag was die van zijn dood? De monumenten blijven een tijd na hun bewoners bewaard, doch eens komt ook hun ondergang en volgen zij hen*”¹⁰⁶.

Leopold, wiens hele oeuvre in feite één klaagzang is geweest om een levenslange religieuze crisis, over en weer geslingerd tussen verwachting, vertrouwend op de medemens, en de ontgoocheling van de miskennis, om tenslotte alle banden met het leven los te laten, zag dit niet anders, wanneer hij zijn overwegingen bij de piramide als volgt besloot:

Ook deze schildering

volgt nu de oude, vestigt zijnen zin
op haar bestand en laat zijn aandacht dolén
alléngs; hij is gebocid door de symbolen
van het voormalige en hij hangt er in¹⁰⁷.

Men ziet het, de dichter zegt het overigens uitdrukkelijk: het blijkt onmogelijk te zijn zich te herinneren; verleden reflecties zijn voor

104. R.A. NICHOLSON, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1907 (1979) 358 sq.

105. Cf. SCHOPENHAUER, *o.c.* 574 sq.; BLANQUI, *l.c.* 802: „S'il était permis de faire passer l'histoire de sa vie (...) aux doubles qu'on possède dans l'espace, on leur épargnerait bien des sortises et des chagrins...”

106. BOURLIANT, *o.c.* 340; GRAEFE, *o.c.* 31-32/76. Een soortgelijke opvatting komt ook herhaaldelijk voor bij M. Aurelius: 4: 19, 21; 7: 19; 10: 31.

107. Men bemerkte hoe Leopold in deze verzen uitdrukkelijk aangeeft dat zijn gedicht een oude beschrijving volgt — het weze dan met name deze van Maqrîzî — er zich door laat leiden, maar er tevens een nieuwe interpretatie aan hecht: geheel in de lijn van onze bevindingen. Voor het begrip „dolen” vergelijkte men SÖTEMANN, *l.c.* 163.

immer verloren en onbekend. Elke kennis ervan is benaderend, partieel en subjectief. Dit is een bijzonder moderne gedachte, die heden, meer dan in de tijd van Leopold, gemeengoed is geworden; het blijkt bovendien dezelfde opvatting te zijn die we ook in het gedicht *De Schrijver* hebben ontmoet: de mogelijkheid van de anamnese, van het zich voor de geest heroproepen van het denken uit het verleden, en ook van de oorsprong en zin van het bestaan als zodanig, wordt afgewezen; het kunstwerk, het gedicht, ja elke tekst is losgehaakt van schrijver en omgeving, maar ook van zijn lezer, en leidt voortaan een autonoom bestaan. Het blijkt bovendien onmogelijk zichzelf in dit desintegratieproces te situeren en de (onbeduidende) schakel die men zelf is in de ontwikkelingen van het menselijke denken zal men nooit kunnen begrijpen of inschatten.

Datgene wat nog een zoektocht had willen zijn naar een deemsterend goddelijk mysterie, ontglipte Leopold meer en meer om te verkwijnen in de altoos verlijdende tijd. Daarin is ook de dichter tenslotte, vereenzaamd en gekluisd, enigermate — al weze het niet *sponte sua* — zoals zijn grote voorbeeld Lucretius, ten onder gegaan¹⁰⁸.

Hoeft het ons dan nog te verwonderen dat Ida Gerhardt, bij het akelige schouwspel van het door de oorlog verminkte Rotterdam, met een allusie op Thucydides' grafschrift op Euripides, dat aanvangt met het indrukwekkende vers: Μνᾶμα μὲν Ἑλλάς ἅπασ' Εὐριπίδου („Heel Griekenland is een grafmonument voor Euripides" — *Anth. Pal.* 7: 45, zelf inspelend op Pericles' lijkrede bij dezelfde auteur: ἀνδρῶν γὰρ ἐπιφανῶν πᾶσα γῆ τάφος, ..., „van beroemde mannen is de gehele aarde het graf" — Thuc. 2: 43.3), volgende eerbetuiging aan Leopold heeft gebracht, in diens kwatrijnen met oosterse berijming¹⁰⁹:

Heel Rotterdam, zijn huizen en zijn kaden,
bestond voor mij bij Leopolds genade.
Ik zag — een kind — hem in de avondstad
als Cheops door de sterrentuinen waden
De uitgebrande stad blijft hem herhalen.
Ik zag zijn voetstap om de puinen dwalen;
om de doorschoten toren waait zijn stem —
De driftige stroom schrijft zijn initialen.

108. „Zijn zelfgekozen eenzaamheid vertoont in latere jaren een schizoïde krampachtigheid", DE JONG, *o.c.* 69; ROLAND HOLST, *o.c.* 53-55 en in het algemeen de reeds in nota 8 geciteerde bittere getuigenis van JACOBSEN.

109. Ida GERHARDT, *Verzamelde Gedichten* (Baskerville serie) Amsterdam 1980, „Kwatrijnen in opdracht" XXIII-XXIV, 190 sq.; cf. F. BERKELMANS, *Mijn land, mijn volk, mijn taal*. Thematiek en opbouw van Ida Gerhardts Kwatrijnen in opdracht, in: P. VAN DEN HEUVEL, P. SIMONS, *o.c.* 90 sq.