

# *(On)eigen(tijdse) beschouwingen over Griekse tragedie*

## *Tweemaal Smekende vrouwen*

KRISTOFFEL DEMOEN

Ter nagedachtenis van Guido Demoen (1927-2021)  
en Guido Dobbelaere (1929-2023)

*Les temps ont bien changé depuis l'époque où les lettres classiques ne  
pouvaient et ne devaient être considérées que comme une élégante  
réserve de figures poétiques ou littéraires.*

Maurizio Bettini (2020: 131)

De titel van dit artikel en van de lezingen waarop het gebaseerd is, verwijst enigszins pretentius naar de vier *Unzeitgemässe Betrachtungen* die Friedrich Nietzsche publiceerde tussen 1873 en 1876. Ze zijn in het Nederlands vertaald als *Oneigentijdse beschouwingen*, wat ik wel een aardige vlag vond voor de persoonlijke reflecties waaruit dit essay bestaat. Uit eerlijke schaamte ben ik de *Betrachtungen* dan maar gaan ontlenen in de faculteitsbibliotheek, en heb vastgesteld dat vooral het tweede traktaat ook echt relevant is voor mijn betoog. Straks 150 jaar geleden schreef de dertigjarige Nietzsche, toen reeds/nog hoogleraar Griekse filologie in Bazel, zijn tweede beschouwing: *Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven* – anno 2023 een *hot topic* in Vlaanderen, zeker als we ‘leven’ door ‘identiteit’ zouden vervangen.

In dat traktaat onderscheidt Nietzsche drie benaderingswijzen van de geschiedenis, met elk hun sterktes en risico's.

1) de monumentale geschiedenis: die is een zaak van de “actieve en machtige mens”, die stimulerende voorbeelden zoekt in het verleden. Deze benaderingswijze kan misleidend zijn door te simpele analogieën en riskeert het onderscheid te vervagen tussen monumentaal verleden en mythische fictie;

2) de antiquarische geschiedenis: die is eigen aan de “conserverende en bewonderende mens, die trouw en liefdevol terugblijkt op dat waaruit hij afkomstig is”. Ook die vorm van geschiedenis houdt een risico in: ze “ontaardt zodra het frisse leven van het heden haar niet meer bezielt en enthousias-

meert”: dan “draait ze egoïstisch-zelfvoldaan in haar eigen kring rond” en stelt zich tevreden met “bibliografische beuzelarijen” (Nietzsche 1998: 107, 110);<sup>1</sup>

3) de kritische geschiedenis, voor mensen “die lijden en verlossing behoeven”: zij doen dit door het verleden “voor het gerecht te dagen, nauwkeurig te ondervragen en ten slotte te vonnissen”, en “de bijl aan de wortels” te leggen (100-111).

Elk van de drie vormen, stelt Nietzsche, “komt slechts op één bodem en onder één klimaat tot haar recht” (106); hij wil het dan ook “uitsluitend hebben over de Duitsers van vandaag”, zijn eigen tijd (116), maar stelt ook dat ieder mens en elk volk kennis van het verleden nodig heeft, “niet als weetgierige enkelingen, voor wie vermeerdering van de kennis het doel is, maar altijd alleen ten dienste van het leven” (112-113). Dat is ook zijn credo als hellenist, “want ik zou niet weten wat voor andere zin de klassieke filologie in onze tijd zou kunnen hebben dan oneigentijds te zijn – dat wil zeggen tegen de tijd en daardoor óp de tijd invloed uit te oefenen, en hopelijk ten gunste van een toekomstige tijd” (90).

Onderstaande beschouwingen koesteren niet echt de ambitie om invloed uit te oefenen op heden en toekomst, maar ze zijn wel oneigentijds, weliswaar door verschillende haakjes gemoduleerd tot eigen, oneigen, en eigentijds. *Eigen*, want naar aanleiding van het jaarthema van het Griekenlandcentrum, ‘Grieks theater’, heb ik teruggeblikt op een kwarteeuw doceren van cursussen waarin tragedie aan bod komt of centraal staat: wat spreekt mij nog altijd zo aan in die oude stukken? Mijn persoonlijke respons zal vooral impliciet blijven – zoals ze dat, denk ik, ook in mijn lessen is – en blijken uit de selectie van de besproken stukken en hun thema’s. *Oneigen*, want wat valt er nog voor nieuws te zeggen over een genre dat al eeuwen voorwerp is van overvloedige academische studie en creatieve receptie? Zowel de algemeenheden over de klassieke tragedie als de besprekingen van de twee stukken die de titel *Hiketides* dragen (Ἰκέτιδες, Smekende vrouwen), zijn grotendeels gebaseerd op bestaand onderzoek en bieden *common knowledge* voor wie de materie kent. *Oneigentijds*, niet alleen omdat dit per definitie zo hoort te zijn volgens Nietzsche, maar ook omdat ik niet zal ingaan op het gepolariseerde hedendaagse debat rond de gecontesteerde positie van de klassieke oudheid in het (hoger) onderwijs, vooral in de Angelsaksische wereld.<sup>2</sup> En omdat ik het wel degelijk belangrijk vind om

<sup>1</sup> In het Duits klinkt het mooier: een antiquarische houding dreigt ‘Neubegier’ (nieuwsgierigheid) te doen omslaan in ‘Alt- und Allbegier’ (oud- en allesgierigheid, Nietzsche 1980: 268).

<sup>2</sup> De posities in dat debat doen denken aan respectievelijk Nietzsches antiquarische en kritische geschiedopvatting. De behoedend-vererende tendens vind je terug bij wie het blijft hebben over de Grieks-Romeinse oudheid als de “wortels” of de “bakermat” van “onze” (Europese) beschaving – zie daarover het scherpzinnige pamflet van Maurizio Bettini, *Contre les racines* (2017). De kritische tendens, die “de bijl aan de wortels legt” in Nietzsches bewoordingen, benadrukt dat de antieke cultuur er een is van ‘dead white male racist patriarchs’. Die kritische

historische context en oudfilologische analyse mee te nemen in een bespreking van antieke teksten. Maar toch ook *eigentijds*, want tragedie blijft relevant vandaag, zo suggereren de talrijke opvoeringen en bewerkingen van ‘de Grieken’ op theaterpodia in Nederland en Vlaanderen, zoals ook elders in Europa en daarbuiten. Ook wie de theaterteksten *leest* in plaats van ze op toneel te horen en zien – een oneigenlijk gebruik dat minstens tot Aristoteles teruggaat – zal merken dat die tragedies belangrijke, moeilijke en actuele vragen stellen. Het gaat om de bekende waarde en zin van de studie van de klassieken: ze roepen een vruchtbare, betekenisvolle spanning op tussen oud en actueel, tussen vreemd en vertrouwd, en soms ook suggereren ze antwoorden of tonen misschien zelfs voorbeelden van menselijkheid.<sup>3</sup>

Dat laatste is in elk geval wat de Italiaanse classicus en antropoloog Maurizio Bettini betoogt in het boekje waaruit het openingscitaat van dit artikel komt. In *Homo sum* (vertaald als *Contre les barbares*) gaat hij op zoek naar gelijkenissen en verschillen tussen de moderne (Verklaring van de) rechten van de mens en antieke opvattingen over de – vaak religieus gesanctioneerde – basisverplichtingen van de mens tegenover de medemens (Seneca’s *humanum officium*). Hij vertrekt vanuit het eerste boek van de *Aeneis*, waar de Trojaanse vluchtelingen, drenkelingen in de Middellandse Zee, bij Dido in Carthago gastvrijheid vragen en krijgen als een menselijk en goddelijk recht – enkel barbaren weigeren gastvrijheid, *hospitium* (zo Ilioneus in *Aeneis* 1.539-543). Bettini kijkt naar de drenkelingen in dezelfde zee vandaag, en leest de *Aeneis* anders dan hij ooit deed als student: “Je repense avec douceur et nostalgie à l’époque, désormais lointaine, où l’*Énéide* se composait de figures poétiques ; mais je sais que si je m’obstinais à perpétuer ce temps, sans tenir compte de ce qui se passe tout autour de nous, je me sentirais coupable.” (Bettini 2020: 11).<sup>4</sup>

Twee van de in antieke teksten steeds weerkerende menselijke plichten zullen ook centraal staan in de stukken die ik verderop zal bespreken: het gastvrij ontvangen van en hulp bieden aan vreemdelingen in nood, en het begraven van doden (Bettini bespreekt voor het tweede thema de ‘usual suspects’: zang 24

---

tendens wordt soms geframed – of presenteert zichzelf – als ‘woke’, en kan geassocieerd worden met ‘cancel culture’ als bedreiging voor *classics* als een discipline. Voor een uitgesproken en genuanceerde stem uit expliciet progressief-feministische hoek (de online publicatie *Eidolon*) over de kritische studie van Griekse tragedie: Donna Zuckerberg 2015.

<sup>3</sup> Fred Naiden, wiens boek verderop nog aan bod komt, formuleert het als volgt: “I invite a comparison, not a contrast, with antiquity (...). The strangeness, the pastness of the past needs preservation. But the humanity of the past needs preservation, too.”

<sup>4</sup> Het hele traktaat van Bettini is een impliciet en expliciet pleidooi voor de Romeinse ‘humanitas’-gedachte, een combinatie van de Griekse noties ‘paideia’ (παιδεία: cultuur en opvoeding) en ‘philanthropia’ (φιλανθρωπία: medemenselijkheid).

van de *Ilias* en Sophokles' *Antigone*). Maar eerst breng ik in herinnering wat een klassiek-Griekse tragedie eigenlijk was, of niet was.<sup>5</sup>

### De onzuivere erfenis van Aristoteles

“Theresa May is zoals een figuur uit een Griekse tragedie, waarin het hoofdpersonage een beslissing neemt die goed lijkt, maar onvermijdelijk eindigt het slecht”, zo zegt Stefaan De Rynck, adviseur van Michel Barnier, Europees hoofdonderhandelaar over de Brexit (*De Standaard* 17/1/23, interview door buitenlandredacteur en classicus Bart Beirlant). In dezelfde krant beschreef sportjournalist Bart Lagae de ontknoping van de Belgische voetbalcompetitie in 2022, waarbij Union op het eind de duimen moest leggen voor Club Brugge, als volgt (*DS* 9/5/22):

Als de titeljacht van Union de structuur van een Grieks drama volgt, begon zondag de voorlaatste akte: de catastrofe. (...) Helden worden antihelden. (...) De negatieve hoofdrol was voor Dante Vanzeir, die oog in oog met uitblinker Simon Mignolet een penalty miste. In de vorige akte was Union naar een climax gegaan. (...) Lawrence Visser wees naar de stip. Dante Vanzeir eiste de bal op. Nadat hij vanwege een vuistslag vijf wedstrijden lang zijn team in de steek had gelaten, kon hij alles goed maken met één trap. De scenarioschrijver wreef zich in de handen. Dit moest Vanzeirs moment van zuivering worden. Maar eens te meer liet het voetbal zich niet vangen in voorbedachte scenario's....

We herkennen in beide krantenstukken de clichés die vaak met Griekse tragedie worden geassocieerd, en die ten dele teruggaan op termen en ideeën uit Aristoteles' *Poetica*: een hoofdpersonage dat een fatale beslissing neemt (ἁμαρτία, 'hamartia', de tragische fout); een onvermijdelijke slechte afloop; een vaste structuur (“voorbedachte scenario's”) met climax en catastrofe (geen van beide termen komt voor in de *Poetica*); een ommekeer van geluk naar ongeluk (“helden worden antihelden”, περιπέτεια, de peripetie); een zuivering (κάθαρσις, 'katharsis', wat dat voor Aristoteles ook betekent).

---

<sup>5</sup> Ik verwijfs de lezer graag naar een aantal artikels over Griekse tragedie in eerdere volumes van dit tijdschrift: Freddy Decreus over het koor; Herman Van Looy over Euripides; en Leen Gyselinck over Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*: vol. 4 (1995); Katrien Vanacker over retoriek bij Euripides: vol. 9 (2000); Kimberley Mouvet over epilepsie in Sophokles' *Philoktetes*: vol. 18 (2009); Isolde Ruelens over zieners in de tragedie: vol. 21 (2012); Sarah-Helena Van den Brande over tragische verantwoordelijkheid in Aischylos' *Zeven*: vol. 25 (2016); Ludo Hugaerts over maatschappelijke debatten bij Euripides; en Lieven Vanhoutte over de schuldproblematiek in de Orestes-tragedies: vol. 26 (2017).

Soortgelijk gebruik van terminologie en beeldspraak die naar het Griekse drama verwijst, is zeer frequent. We kunnen er nog de ‘deus ex machina’ aan toevoegen (Aristoteles vond dat die niét bij de ontknoping van een goede plot thuishoort). Of de ‘hybris’ (overmoed, brutaliteit) die door ‘nemesis’ (goddelijke bestraffing) zou gewroken worden.<sup>6</sup> En dan is er natuurlijk het begrip ‘tragisch’ zelf, waarvan noch de filosofische betekenis (een levensgevoel of een wereldbeeld), noch de verwaterde toepassing (zoals in “een tragisch ongeval”) door Aristoteles geïnspireerd worden. Die heeft het wel – naast hogergenoemde begrippen – over angst en medelijden als tragische emoties; over de eenheid van handeling; over de plot die belangrijker is dan karaktertekening; over het belang van de samenhang van de gebeurtenissen, gebaseerd op waarschijnlijkheid of causale noodzaak; over lijden en herkenning als vaste plot-elementen. De invloed van zijn briljante *Poetica* is zo groot geweest dat we dreigen te vergeten dat Aristoteles een blauwdruk geeft van wat hij zelf als de ideale tragedie beschouwt. Die blauwdruk is sterk geïnspireerd door Sophokles’ *Koning Oidipous*. Slechts weinige bewaarde stukken beantwoorden helemaal aan deze Aristotelische stereotypering. Wat kunnen we wel zeggen over de Griekse tragedie vanuit ‘antiquarisch’ standpunt?

In het klassieke Athene (5<sup>de</sup>-4<sup>de</sup> eeuw) voerden jaarlijks in de lente drie dichters elk vier stukken op (drie tragedies en een saterspel) tijdens een theaterwedstrijd in het Dionysostheater, als onderdeel van een religieus festival voor Dionysos. In het publiek zaten vele duizenden Atheense burgers, vooral of uitsluitend mannen, misschien ook gasten zonder burgerrecht. De polis subsidieerde dit theater, door de producties te financieren via belastingen en misschien ook via toegangstickets. Er waren twee, later drie acteurs die een gestileerd Attisch spraken, in verzen; er waren twaalf, later vijftien koorleden die liederen zongen in een gestileerd Dorisch en daarbij dansten – we kunnen ons afvragen hoeveel de gemiddelde toehoorder daarvan begreep. Alle uitvoerders waren Atheense mannen, net als de jury. Die jury was uitgeloot volgens de democratische procedures die het Athene van de 5<sup>de</sup> eeuw kenmerkten. Alles wijst dus op een nauwe samenhang van het dramatische genre met de politieke en religieuze context van Athene.

Er zijn weinig volledige tragedies bewaard<sup>7</sup>, en dan nog enkel van de grote drie uit de 5<sup>de</sup> eeuw: we hebben er 32 van de meer dan duizend die in die tijd moeten zijn gecreëerd. Ook dat moet ons voorzichtig stemmen bij veralgemeningen. Op één na (Aischylos’ *Perzen*) zijn alle bewaarde tragedies gebaseerd op mythologische verhalen, die voor minstens een deel van het publiek bekend

<sup>6</sup> Je leest wel eens dat de basisstructuur van een tragedie zou bestaan uit hybris – nemesis – katharsis. Dat is een curieuze misvatting. Aristoteles gebruikt overigens geen van de twee eerste termen in zijn *Poetica*.

<sup>7</sup> In vergelijking met de overlevering van de Romeinse republikeinse tragedie mogen we daarmee nochtans niet klagen, zoals Matthew Payne elders in dit nummer opmerkt.

waren. De grote lijnen van de plot lagen dus vast – en de “tragische” gebeurtenissen of afloop zijn dus meestal inherent aan de bestaande mythen, geen uitvinding van de tragediedichters. Die dichters konden overigens behoorlijk vrij omspringen met de traditionele goden- en heldenverhalen: hun originaliteit zat in de selectie en behandeling van de bekende stof, waarbij ze niet vies waren van anachronismen en actualisering. Ze schreven dus eerder monumentaal en kritisch dan antiquarisch. Soms vormden de drie tragedies een samenhangende trilogie (één voorbeeld bewaard: Aischylos’ *Oresteia*), soms niet. Sommige stukken lopen slecht af (moord, zelfdoding, zelfverminking), andere goed, of met een open einde. Sommige stukken eindigen met een goddelijke interventie (de ‘deus ex machina’). Vele stukken concentreren zich op één afgelijnd thema, andere kennen geen “eenheid van handeling”. Soms is er een duidelijke protagonist, maar lang niet altijd. De meeste stukken spelen zich af op één plaats, maar niet allemaal (bijvoorbeeld Sophokles’ *Aias*). Soms is er een herkenningsscène. Soms kun je een inschattingsfout aanwijzen. Soms voel je als toeschouwer of lezer angst of medelijden. Soms ook onbegrip, of verontwaardiging, ongelof, walging, fascinatie, verveling, intellectueel plezier, plaatsvervangende schaamte. Of helemaal niets. Maar dat laatste is niet de bedoeling.

### **Hiketeia en asiel. Goddelijk recht en menselijke plicht?**

Alleen al door hun titel is duidelijk dat de ‘Hiketides’ van Aischylos en Euripides draaien rond een gebruik dat we kennen van in de vroegste stadia van de Griekse cultuur en literatuur: de ‘hiketeia’ (ἱκετεία of ἱκεσία, Latijn ‘supplicium’).<sup>8</sup> De term wordt in het Nederlands gewoonlijk vertaald als “smeebede” (in het Engels als ‘supplication’), maar dat is een te beperkte invulling van de complexe interactie die in dit gebeuren plaatsvindt tussen een hulpbehoevende persoon of groep personen (de smekeling[en], de ‘supplex/supplīces’ – *Supplīces* is de traditionele Latijnse titel van beide Griekse drama’s) die een beroep doet op een machtige(r) persoon of instantie (de ‘supplicandus’).

Die interactie verliep in de Griekse wereld volgens een min of meer geïkt patroon. De smekeling neemt het initiatief, in drie stappen:

1. de aankomst of toenadering. Die stap zit in het woord ‘hiketeia’ zelf: ἱκετεία of ἱκεσία, en het substantief ἱκέτης, vr. ἱκέτις (‘smekeling’) zijn

<sup>8</sup> Bespreking geïnspireerd op Gould 1973, Chaniotis 1996 (vooral historische en legale bronnen), Gödde 2000: 23-45 (vooral gebaseerd op literaire teksten), Naiden 2009 en Peels 2016: 113-124. Naidens monografie behandelt Griekenland en Rome, met gebruik van zeer uiteenlopende literaire, historische, juridische en materiële bronnen. Hij incorporeert ook antropologische en socio-biologische studies. Er blijven onduidelijkheden over de precieze relatie tussen de literaire voorstellingen en de historische realiteit van de hiketeia in de klassieke periode.

net als het werkwoord ἱκετεύειν ('smeken') verwant aan het werkwoord ἱκνεῖσθαι, dat in eerste instantie 'ergens aankomen' betekent, maar ook gebruikt wordt voor 'smeken'. Een smekeling is dus iemand die ergens aankomt, meestal uit den vreemde: vaak is hij een 'xenos' (ξένος), soms ook een vluchteling of een balling – in het Grieks allebei 'phygas' (φυγάς). De plek waar wordt gesmeekt kan publiek zijn (vaak een heiligdom of een altaar, maar bijvoorbeeld ook een slagveld, zo in de *Ilias*) of privaat (een huis, een tent, een paleis, in zekere zin ook een strand, denk aan de *Odyssee*). Bij aankomst is het voor de smekelingen zaak goed in te schatten wie controle heeft over de plek waar ze zijn aangekomen, dus tot wie ze zich moeten wenden.

2. gebaren en handelingen. Een gekend symbool is de twijg of tak, die wordt neergelegd op het altaar: de ἱκετηρία ἔλαία of 'olijftak van de smekelingen', soms omwikkeld met wol. Ook de houding en de kledij kunnen een herkenningsteken zijn. Bij de fysieke toenadering van de 'supplicandus' zijn verschillende handelingen geattesteerd: voor de voeten vallen en/of aanraken van een lichaamsdeel, met name de knieën, de handen of de kin. Dit is een vast onderdeel van de representatie van de hiketeia zowel in geschreven als in figuratieve bronnen.
3. de eigenlijke smeekbede. De smekeling formuleert de inhoud van het verzoek. De hulpvraag kan voor de smekeling zelf of voor anderen bedoeld zijn. De vraag kan gepaard gaan met een gebed tot of een beroep op de lokale goden en/of op Zeus Hikesios (ἱκέσιος, 'beschermers van de smekelingen'), met argumenten, met een verhaal over de eigen voorgeschiedenis. Het pleidooi kan evenzeer gericht zijn op medelijden (ἔλεος) of op overtuiging als op een gevoel van religieuze plicht.

De reactie van de 'supplicandus' kan een direct besluit zijn, of een verkennend gesprek, of een uitstel van beslissing, bijvoorbeeld omdat een andere instantie bevoegd is of moet geconsulteerd worden, of omdat het gaat om een conflict met een derde partij die de smekelingen achtervolgt of bedreigt. De uitkomst is niet per definitie positief. Het verzoek wordt soms verworpen, zowel in de historische realiteit als in de literaire representatie, al gebeurt dat zelden in de bewaarde tragedies.<sup>9</sup> Een positief resultaat kan diverse vormen aannemen, uiteraard afhankelijk van de context en het verzoek: genade (het sparen van een leven), bescherming of hulp; kwijschelding van schuld; gastvriendschap (ξενία: de 'xenos', vreemde, wordt 'xenos', gast); opname in de gemeenschap als volwaardig lid, of als niet-burger (μετοικία, statuut van metoik), soms als

<sup>9</sup> Een overzicht van smekelingenscènes in de Griekse en Latijnse klassieke literatuur, met uitkomst: Naiden 2009: 301-363.

slaaf. De toezegging wordt gewoonlijk bezegeld met een plechtige belofte, al dan niet ondersteund door een religieuze eed.

Van oudsher heeft de hiketeia een sterke link met de religieuze sfeer. Dat is al duidelijk in de frequente toevlucht bij een altaar in stap één. Een heiligdom is een veilige plek, een ‘hieron asylon’ (ἱερόν ἄσυλον), en biedt dus ‘asylia’ (ἀσυλία, onschendbaarheid – de Griekse term dekt verschillende ladingen). Los van een eventuele schuldvraag krijgen asiel-zoekers hier een bijzondere status: ze staan onder de goddelijke bescherming van Zeus Hikesios. Gewelddadige verwijdering is een inbreuk op het gewijde karakter van het heiligdom. Maar die bescherming biedt geen garantie dat de smeekbede aan de lokale verantwoordelijke (priester, koning, polis-gemeenschap) ook succesvol zal zijn.

Bovenstaand scenario is dus aanvankelijk een goddelijk gesanctioneerd gebruik, en vertoont kenmerken van een ritueel, al is het minder vast gereguleerd dan bijvoorbeeld een offer of een gebed. Geleidelijk aan werd dit gebruik in de Griekse wereld aangevuld met wettelijk geregelde procedures om misbruik van asyilia tegen te gaan (Chaniotis 1996: 72-83). Die seculiere wetgeving was niet uniform voor de verschillende poleis, en ging nooit regelrecht in tegen de sacrale tradities; het onderscheid tussen religieus en seculier of tussen ongeschreven normen en geschreven wetten is eigenlijk niet scherp te trekken. Het Griekse woord ‘nomos’ (νόμος) betekent niet voor niets zowel ‘gebruik’ als ‘wet’.

De 5<sup>de</sup>-eeuwse Attische tragedies werken met oude mythen, gesitueerd in een heroïsche wereld waar het religieuze de norm bepaalde, maar ze verwerken die mythen op een manier die voor een eigentijds Atheens publiek herkenbaar was. Ze thematiseren dikwijls de soms moeilijke verhouding tussen goddelijk en menselijk recht, tussen religieuze en politieke autoriteit – denk natuurlijk aan de *Antigone*. Die potentiële belangenconflicten en dilemma’s duiken ook op in de vele smekelingsscènes die bij alle drie de tragici te vinden zijn. We zullen ze zien in de discussies tussen smekelingen, supplicandi en derde partijen in de twee stukken met dezelfde naam: *Hiketides*.

### **Aischylos, *Meisjes zoeken asiel***

Waarschijnlijk ergens tussen 466 en 460 (Rösler 2007: 195) won Aischylos de tragediewedstrijd met een trilogie over de mythe van de Danaïden. *Hiketides* was het eerste of tweede stuk, van de andere twee weten we niet veel meer dan de titels, *Egyptenaren* (mogelijks het openingsstuk) en *Danaïden* (zeker het derde en laatste). We kennen, bespreken en interpreteren dus slechts één aflevering uit een miniserie. Dat verhindert niet dat we ons zullen afvragen waarom Aischylos die episode dan en op deze manier heeft geselecteerd en uitge-



werkt, wat het effect kan zijn geweest op zijn Atheense publiek, en wat de tragedie ons vertelt over toen en voorhoudt over nu.

De oude mythe van de Danaïden begint met een twist tussen de broers Danaos en Aigyptos, nakomelingen van Io (die als koe van Argos naar Egypte vluchtte) en Zeus. Danaos heeft 50 dochters, de Danaïden, zijn broer 50 zonen. De meisjes willen niet ingaan op de avances van hun neven, en vluchten met hun vader naar Argos, de stad van hun oudbetovergrootmoeder. Hier situeert zich de bewaarde tragedie, waarin ze bescherming krijgen. Nadien worden ze toch tot het huwelijk gedwongen, maar de meisjes vermoorden hun mannen in de huwelijksnacht, op één na, Hypermestra. De 49 worden in de bekendste versie van de mythe veroordeeld tot een eeuwige straf in de onderwereld (het vat van de Danaïden), Hypermestra en haar gespaarde echtgenoot worden de grondleggers van een nieuwe dynastie in Argos. Voortaan zullen de Argivers ook Danaërs heten.

In onze tragedie zien we dus de belaagde meisjes uit Noord-Afrika bescherming zoeken in Griekenland. Zij vormen het koor, dat ook het collectieve titelpersonage is. In de openingsscène komen ze, begeleid door hun vader Danaos, aan bij een heiligdom van de verzamelde goden bij Argos. Dit zijn hun eerste woorden: “Zeus, beschermer van smekelingen<sup>10</sup>, moge welwillend op ons neerkijken”. Zo krijgt hun zoektocht naar asiel meteen een religieuze fundering, helemaal in lijn met de eerste stap in de traditionele hiketeia. En nauwelijks 25 verzen later roepen ze alweer Ζεὺς σωτήρ (Zeus de Redder) aan (v. 26). Dezelfde toon klinkt ook in verdere passages uit het lange openingslied, waarin het asielrecht wordt geëxpliciteerd, en Zeus nog eens verschijnt, nu als Xenios in de overtreffende trap:

Voor mensen op de vlucht voor oorlog (φυγάσιν)  
biedt een altaar (βωμός) beschutting tegen geweld,  
beschutting die wordt gerespecteerd door de goden.<sup>11</sup> (vv. 83-85)

Wij, een geslacht met zwarte huid (μελανθῆς γένος),  
geslagen door de zon, wij zullen Zeus smeken (ἰξόμεθα),  
de meest gastvrije (πολυξενώτατον). (vv. 154-157)

Na het gezongen openingsgebed geeft Danaos zijn dochters advies over de houding die ze moeten aannemen tegenover de plaatselijke overheid. Veilig gezeten aan een altaar (“een onbreekbaar schild, sterker dan een toren”, v. 190) moeten ze hun witte smekelingentakken tonen (ἰκετηρίας, v. 192) en zich nederig opstellen:

<sup>10</sup> Ζεὺς ἀφίκτηρ, letterlijk “die toeziet op wie ergens aankomt”. Het epitheton is een equivalent van ἰκέσιος.

<sup>11</sup> Alle vertalingen in dit artikel zijn van eigen hand.

Denk eraan: plooi. Je bent behoeftig,  
een vreemdeling (ξένη), een vluchteling (φυγάς).  
Een grote mond opzetten doe je beter niet als je zo zwak staat  
(vv. 202-203)

Pelasgos, de koning van Argos, komt op en vraagt zich af wie die groep mensen is, “in hun barbaarse gewaden en hoofddoeken” (v. 237). Ze zien er dan wel niet Grieks uit, maar:

Toch liggen er naast jullie, volgens onze gebruiken (κατὰ νόμους),  
twijgen van smekelingen (ἀφικτόρων) voor de verzamelde goden.  
(vv. 241-242)

De meisjes vertellen dat hun familie van Argos afkomstig is, en bewijzen dat met het verhaal van Io, Zeus, Hera, Argos, Hermes... en Io's nakomelingen tot Danaos en Aigyptos. Dat brengt ze tot de inhoud van hun smeekbede (ικνεῖσθαι, v. 333): bescherming tegen de Egyptenaren die hen achtervolgen. Pelasgos ziet meteen het dilemma: asiel verlenen houdt het risico in op oorlog met Egypte, de meisjes uitleveren kan de zware toorn van Zeus Hikesios opwekken (βαρὺς Ζητὸς ἰκεσίου κότος, v. 347). Wanneer het koor zichzelf opnieuw definieert als “smekeling-vluchteling” (ἰκέτιν φυγάδα, v. 350) herhaalt de koning zijn probleem:

Ik zie deze groep in de schaduw van vers geplukte twijgen,  
ze smeken bij de verzamelde goden.  
Dat de kwestie van die vreemdelingen (ἀστοξένων)  
maar niet tot problemen leidt, dat er geen onenigheid ontstaat  
in de stad door deze onvoorziene en ongewenste gebeurtenissen:  
dat kan de polis missen als de pest. (vv. 354-358)

Hierop krijgen we een interessante discussie over de bevoegdheidsvraag. Pelasgos schuift de verantwoordelijkheid door naar de burgers, maar krijgt een duidelijke reactie van het koor:

- Pel. Het is niet *mijn* haard waaraan jullie zijn komen zitten.  
Als de polis bezoedeld wordt,  
moet het hele volk de gevolgen dragen.  
*Ik* kan niets beloven,  
voordat ik alle burgers hierover heb geraadpleegd.
- Koor *U* bent de polis. *U* bent het volk.  
Als leider, die geen verantwoording moet afleggen,  
controleert u dit altaar, de haard van het land (...)  
*U* bepaalt alles. Zorg dat u geen bezoedeling treft! (vv. 365-375)

Het gesprek blijft in cirkeltjes draaien: Pelasgos staat voor een dilemma (“ik kan jullie niet helpen zonder schade”, v. 377) en verwijst naar het volk:

Dit is echt geen gemakkelijke beslissing (κρῖμα).

Vraag mij niet ze te nemen.

Ik heb het al gezegd: zonder instemming van het volk

wil ik niets doen, al ben ik aan de macht.

Want het volk zou zeggen, als er iets fout loopt:

“door vreemdelingen te helpen hebt u de polis geruïneerd”.

(vv. 397-401)

Inderdaad: “het volk geeft graag kritiek op de machthebbers” (v. 485). Omgekeerd blijven de meisjes hameren op het goddelijk recht (vv. 395-6) en waarschuwen voor de straf van Zeus Hikesios (opnieuw Ζηνὸς ἱκταίου κότος, v. 385 en 478-9). In wanhoop dreigen ze zich te verhangen aan de godenbeelden, een bezoedeling (μίασμα, v. 473) die Pelasgos absoluut wil vermijden.

Om uit de impasse te geraken, vertrekken Danaos en Pelasgos naar de stad, waar ze de zaak gaan voorleggen aan de volksvergadering. Na een koorzang, alweer over Io, komt het verdict: op voorspraak van Pelasgos en bij democratische<sup>12</sup> stemming verleent Argos aan Danaos en zijn dochters asiel (ἀσυλία, v. 610) en ‘metoikia’, het recht om als vrije mensen in het land te wonen (μετοικεῖν ἐλευθέρους, v. 609). De meisjes danken met een koorlied waarin ze Zeus Xenios bidden om Argos welgezind te zijn, en ervoor te zorgen dat de stad een evenwicht vindt tussen de voorrechten voor haar burgers en weloverwogen rechten voor vreemdelingen (vv. 698-703).

Paniek breekt uit wanneer de Egyptenaren in aantocht zijn “met een zwart leger” (v. 745). De meisjes weten dat hun belagers “zich niets aantrekken van altaren” en “geen respect hebben voor de goden” (vv. 752/5). Terwijl Danaos hulp gaat halen zingen ze dat ze nog liever sterven dan te huwen met hun achtervolgers. De Egyptenaren dreigen met geweld, en bevestigen dat ze “geen schrik hebben van de goden van dit land” (v. 894). Een interventie van Pelasgos – nu wél decisief en combattief – doet de Egyptenaren afdruipen. De koning beschrijft dan het onthaal dat de asielzoekers krijgen: hijzelf en de stad zullen optreden als hun patroon (προστάτης, v. 963), en ze krijgen kosteloos onderdak in publieke woonblokken of in private woningen die hijzelf ter beschikking stelt – ze mogen kiezen. De meisjes reageren dankbaar en voorzichtig, zoals hun vader opnieuw adviseert. Want, beseffen ze:

<sup>12</sup> Sommerstein (2008: 286-287) wijst erop dat Aischylos’ tragedie de vroegste omschrijvingen bevat van de term ‘democratie’ uit de bewaarde Griekse literatuur: δῆμου κρατούσα χεῖρ (v. 604) en τὸ δάμιον, τὸ πτόλιν κρατύνει (v. 699).

Ook al is een land welwillend, de individuele mens  
is snel geneigd kwaad te spreken  
over mensen van vreemde origine. (vv. 972-974, gelijkaardig 994-995)

Iedereen blij naar de stad. Happy end. Geen doden. Geen fatale vergissing. Geen echte peripetie. Maar zoals gezegd, *Hiketides* is maar één stuk uit een verloren gegane trilogie.

Voor het Atheense publiek van Aischylos moet veel vertrouwd zijn overgekomen: een hiketeia volgens Griekse gewoontes (de olijftakken), met bescherming vanwege de goden; een procedure met cruciale inspraak van de volksvergadering; het onthaal van nieuwkomers als metoiken, aan wie een patroon moet worden toegewezen. Het Argos uit de vroegste mythische tijden doet in Aischylos' bewerking erg denken aan het Athene van de eerste helft van de 5<sup>de</sup> eeuw (Tzanetou 2012: 9-16): dat kende een gestage instroom van immigranten, en was trots op de nog relatief jonge democratie. De discussie tussen de Griekse koning, die zijn volk wil raadplegen, en de Noord-Afrikaanse smeelingen, die dat niet begrijpen ("u bent de polis!"), is op dat punt veelzeggend – ondanks het evident anachronistische karakter ervan.<sup>13</sup> Voor het Atheense publiek betekende deze democratische procedure zelfbevestiging en herkenning.

### **Euripides, *Dwaze moeders smeken om recht***

Zelfbevestiging en herkenning: dat zal ook aan de orde geweest zijn toen Euripides ongeveer 40 jaar later, rond 423, op zijn beurt een *Hiketides* liet opvoeren.<sup>14</sup> De context was wel sterk veranderd sinds de 'golden sixties' waarin Aischylos zijn stuk schreef. Sinds een jaar of acht was de afmattende oorlog met Sparta aan de gang, en die was nauwelijks begonnen of een epidemie kostte Athene talloze doden, onder wie ook de grote Perikles, in 429. Bovendien stonden de traditionele normen en waarden onder druk, onder meer door de invloed van de sofisten en het optreden van Sokrates – in 423 door Aristophanes in een komedie opgevoerd als zo'n sofist, die geen respect had voor recht en waarheid, en al helemaal niet voor de goden van de stad. Om van zijn

---

<sup>13</sup> Naiden (2009: 176-177) meent uit deze en gelijkaardige scènes in andere vluchtelingentragedies te kunnen afleiden dat een "dubbele evaluatie" (door koning en volk) een oude historische realiteit was: "To judge from these plays, dual evaluation is a tradition inherited from Athenian heroes and not a democratic innovation". Mij lijkt het dat de verwijzingen naar het beslissingsrecht van het volk onderdeel zijn van de eigentijdse adaptaties die de tragici maakten van de mythische stof.

<sup>14</sup> Over Euripides' *Hiketides* schreef ik al uitvoeriger in Demoen (2008), daar in combinatie met *Herakliden*, ook van Euripides.

kritiek op het democratische systeem nog te zwijgen (al zal die sterk uitver-groot worden door Plato, nu nog een kleuter).

Euripides enceneert een minder bekende episode uit de verhalencyclus rond Thebe. Ze is direct gelieerd, ook thematisch, aan de stof van Sophokles' *Antigone* (uit 442, de oudere toeschouwers zullen het zich herinneren): het stuk draait om de vraag of de zeven gesneuvelde aanvoerders van de oorlog tegen Thebe (zie Aischylos' *Zeven tegen Thebe*) begraven mogen worden. Onder hen bevindt zich Oidipous' zoon en Antigone's broer Polyneikes, over wie Sophokles het had; bij Euripides draait het rond de geallieerden die met hem optrokken. Dat deden ze vanuit Argos. (In de mythische tijd zijn we daar ondertussen vele generaties verder dan de Danaïden.)

Ergens in de 5<sup>de</sup> eeuw is een versie ontstaan waarbij Athene intervenueert in dit conflict tussen Thebe en Argos. De vroegste bewaarde getuigen daarvan zijn Euripides' tragedie en een passage bij Herodotos (*Historiae* 9.27), waar een Atheense generaal voor de veldslag bij Plataiai (479) trots verwijst naar de oorlog die Athene met Thebe voerde om de Argivische lijken in Eleusis te begraven. Het is niet onmogelijk dat Herodotos zich inspireerde op Euripides' tragedie. Feit is dat deze episode later deel ging uitmaken van Het Verhaal van Athene, en geregeld opgehaald wordt bij de Attische redenaars (McClure 2017: 178-180). In het oudste manuscript met Euripides' tragedie (Laur. Plut. 32.2, 14<sup>de</sup> eeuw) staat trouwens aan het begin van de *Hiketides* een notitie van een anonieme antieke commentator, die het stuk "een lofzang op Athene" noemt (ἐγκώμιον Ἀθηναίων). Laten we kijken en luisteren.

Eleusis, een symbolische plaats aan de oostelijke grenzen van Attika, dicht bij de weg van Argos naar Thebe. Voor de tempel van Demeter zit een groep oude vrouwen. Daarnaast één man en een groep jongens. Allen zijn herkenbaar als smekelingen: daarop wijzen hun kledij, hun houding, hun positie bij het heiligdom, de twijgen die ze dragen. Een vrouw die niet tot dit gezelschap behoort, neemt het woord. Het is Aithra, de moeder van de Atheense koning Theseus. Zij vertelt dat de groep uit Argos komt en hulp zoekt: "met smekelingentakken (ἰκτῆρι θαλλῶ) vallen ze aan mijn knieën" (v. 10). De man is koning Adrastos, die een veldtocht tegen Thebe heeft georganiseerd op vraag van zijn schoonzoon Polyneikes: diens broer Eteokles had hem zijn deel van de macht over Thebe ontnomen. Bij de expeditie zijn alle zeven aanvoerders van het leger van Argos gesneuveld. De Thebanen, "die geen respect hebben voor de goddelijke wetten" (v. 19), weigeren hun lijken vrij te geven, en nu komen hun oude moeders en hun jonge zonen, samen met Adrastos, hulp vragen "aan mijn zoon en de stad Athene" (vv. 27-28). Aithra zelf was hier juist voor een offerfeest. Ze heeft een bode gestuurd naar haar zoon, de koning. Ze laat hem vragen correct (ὄσιον) te handelen en de plichten tegenover smekelingen (ἀνάγκας ἰκεσίους, vv. 39-40) in te lossen, want:

Ik heb medelijden (οἰκτίρουσα μὲν)  
met die grijze moeders die hun kinderen verloren  
en voel eerbied (σέβουσα δέ) voor hun heilige bladertakken.  
(vv. 34-36)

Het koor van oude vrouwen – de smekelingen uit de titel – barst uit in iets wat het midden houdt tussen een klaagzang en een smeekbede. Hun allereerste woord is “ik smeeek u” (ἰκετεύω σε, v. 43, opnieuw in v. 68), en ze hanteren het hele repertorium van hiketeia-terminologie en -handelingen. Ze beroepen zich op het universele recht op begrafenissen (“want de ritens voor de doden sieren de levenden”, v. 77) en op medelijden (“want het vreselijke verdriet om gestorven kinderen doet elke vrouw huilen”, vv. 83-85).

Theseus komt aan, en Aithra legt de situatie uit. Adrastos neemt het woord, “als smekeling van u, Theseus, en uw stad” (v. 114), en formuleert het verzoek: “alle nakomelingen van Danaos smeken u om hun doden te begraven” (v. 130).<sup>15</sup> Maar Theseus onderwerpt hem meteen aan een kruisverhoor. Daaruit blijkt dat Adrastos in de aanloop naar de oorlog verschillende orakels en goddelijke voortekens verkeerd begrepen of genegeerd heeft. Adrastos is beschaamd en schuldbeuwest, maar grijpt Theseus bij de knie en vraagt medelijden, “want het is wijs dat een rijke armoede onder ogen ziet, en dat gelukkige mensen oog hebben voor wat meelijwekkend is” (vv. 176-177). Theseus antwoordt met een lange (filosofische, retorische, sofistieke) speech, die neerkomt op ‘eigen schuld, dikke bult’. Anders dan Pelasgos lijkt deze koning geen religieuze scrupules te hebben tegenover de smekelingen voor hem. De conclusie is een afwijzing van de vraag, met ontgoochelde reacties van de moeders en Adrastos:

Theseus En dan moet ik jouw bondgenoot worden?  
Welke redelijke uitleg moet ik daarvoor geven  
aan mijn burgers?  
Ga maar, vaarwel! Als jij zelf onbezonnen handelde,  
waarom moet jouw lot ons dan meesleuren?  
Koor Hij was fout (ἥμαρτεν). Dat overkomt jonge mensen.  
U moet hem vergeven.  
Adrastos Ik koos u niet om te oordelen over mijn fouten, heer,  
of om mij te straffen of terecht te wijzen  
als ik verkeerd handelde,  
maar om mij te helpen. Wilt u dat niet,  
dan moet ik me daarbij neerleggen. (vv. 246-257).

<sup>15</sup> Misschien is ἰκνοῦνται Δαναΐδας een knipooog naar Aischylos' *Hiketides*?

Zich erbij neerleggen doet Adrastos niet echt: hij vraagt het koor Demeter (godin van Eleusis) tot getuige te nemen dat de smeekbeden in naam van de goden (λιταὶ θεῶν, v. 262) geen effect hadden, en hij verwijt Theseus dat zelfs wilde dieren een ‘safe space’ (καταφυγήν) kennen (in een grot), net als slaven (bij altaren: βωμοὺς θεῶν, vv. 267-268). Ook de moeders herhalen hun smeekbede, met de bijhorende termen en gebaren, maar Theseus wil enkel luisteren naar zijn eigen moeder, Aithra. Die weent zelf om de ongelukkige vrouwen, tot onbegrip van haar zoon: “Jij hoeft om hun situatie toch niet te huilen. Jij bent niet een van hen” (vv. 291-292) – medelijden is voor deze jonge vorst blijkbaar exclusief voor het eigen volk. Aithra vindt dat Theseus wel moet helpen, en haalt daarbij een reeks argumenten aan van religieuze, morele en politieke aard: smekelingen genieten goddelijke bijstand; doden begraven is in heel Griekenland een basisrecht (νόμιμα πάσης Ἑλλάδος, v. 311); een militaire interventie kan Athene roem opleveren; een rechtvaardige oorlog zal goddelijke steun krijgen.

Theseus blijft erbij dat hij gelijk had met zijn verwijten aan Adrastos, maar laat zich overtuigen door zijn moeder en wisselt zijn aanvankelijke isolationisme in voor interventionisme. Hij verwijst naar de Atheense reputatie als handhaver van de orde in de wereld: “Met talrijke acties heb ik aan de Grieken gedemonstreerd dat het onze gewoonte is op te treden als bestraffer van het kwade” (vv. 339-341). Maar ook deze koning wil eerst het volk raadplegen:

Ik heb voor mijn plan wel de instemming nodig van de hele stad,  
 en die zál instemmen als ik dat wil. Als ik er ook argumenten  
 bij geef, zal het volk nog welwillender zijn.  
 Ik heb het volk toch soeverein gemaakt,  
 en heb deze stad bevrijd en algemeen stemrecht gegeven.

(vv. 349-353)

Hij wil in Thebe de lijken halen, als het kan langs diplomatieke weg, als het moet gewapenderhand. Terwijl Theseus naar de stad gaat, waar hij de democratische instemming van het volk inderdaad zal krijgen, roept het koor Argos en Athene op vriendschap te sluiten, en prijst Athene: “Bescherm de moeders, stad van Pallas, bescherm ze, dat de menselijke wetten (νόμους βροτῶν) niet bezoedeld worden. U respecteert het recht, u misprijst onrecht en helpt altijd bij ongeluk” (vv. 377-381).

Op het moment dat Theseus een diplomaat naar Thebe wil sturen, komt een gezant van Kreon aan, de koning van Thebe. De gezant vraagt wie de lokale heerser is (τύραννος, tiran, v. 399). In zijn antwoord herhaalt Theseus dat Athene een democratie is:

Eerst en vooral, vreemdeling, zit je fout  
 door te informeren naar de plaatselijke “tiran”. Deze stad

wordt niet door één man geregeerd maar is vrij.  
 Het volk is de baas, met jaarlijks wisselende functies,  
 en geeft aan de rijken niet meer macht dan aan de armen.

(vv. 403-408)

Hierop ontspint zich een lang constitutioneel debat, met kritiek op en verdediging van het democratische systeem – vele argumenten klinken bekend in de oren. De anti-democratische Thebaan wijst op het gevaar van demagogie, de kortzichtigheid van het “gepeupel”,<sup>16</sup> de noodzaak aan kennis en ervaring voor bestuurlijke functies. Theseus pleit hartstochtelijk voor een liberale democratische egalitaire rechtsstaat. Het blijft een dovemansgesprek.

Dan komt de Thebaanse gezant ter zake: Athene heeft, als niet-betrokken partij, niet het recht om tussen te komen. Hij geeft stof tot nadenken met uitspraken over oorlog en vrede (“vrede is de grootste vriend van de Muzen”, v. 489) en over het vrijblijvende gemak waarmee een volksvergadering troepen naar de oorlog kan sturen. Hij herinnert aan de overmoed waarmee Argos ten aanval is getrokken, en stelt dat een wijs man zich met zijn eigen zaken bemoeit en zich voor de rest gedeisd houdt. Theseus beklemtoont dat hij geen agressor is en enkel het recht opeist de gesneuvelden te begraven, “in overeenstemming met de conventie van de Verenigde Grieken” (τὸν Πανελληνίων νόμον σφῆζων, vv. 526-527). Desnoods komt er oorlog van. Want “nooit zal Griekenland horen dat de oude goddelijke wet (νόμος παλαιὸς δαιμόνων) wordt verkracht als op mij en op Athene een beroep wordt gedaan” (vv. 561-563). De reputatie van Athene als interventionistische wereldmacht blijkt ten overvloede uit deze oneliners:

Gezant U en die stad van u bemoeien zich altijd met alles.

Theseus Juist! Door zoveel inspanningen te doen  
 is ze ook zo welvarend.

(vv. 576-577)

De gezant vertrekt. Diplomatie heeft gefaald. Er komt een algemene mobilisatie en Theseus vertrekt op expeditie tegen Thebe. Een angstig-hoopvolle koorzang overbrugt de tijd van de strijd.

De tweede helft van de tragedie barst van de pathetiek, en vertoont geen hecht plotverloop – ze is geen toonbeeld van de Aristotelische eenheid van handeling. Een bode brengt Adrastos en de moeders het nieuws van de Atheense overwinning. Het lange oorlogsrelaas eindigt met een typische waarschuwing tegen hybris: “Door steeds meer te willen, verliest een overmoedig volk (ὕβριστὴν λαόν) de welvaart waarvan het had kunnen genieten” (vv. 728-730 – een statement dat eigenlijk toepasselijker is voor het imperialistische Athene

<sup>16</sup> In v. 411 klinkt het begrip “ochlocratie” (de pejoratieve term voor democratie) door: ὄχλω κρατύεται.



van de 5<sup>de</sup> eeuw dan voor het Thebe uit het mythische verhaal). De bode vertelt verder dat de omstreden lijken door Theseus zijn meegebracht naar Attika, en nu door hemzelf gewassen worden. Reactie op dat laatste van koning Adrastos: “Een vreselijke en beschamende taak!” Maar de bode, een gewone(re) mens: “Wat is er beschamend aan de ellende van een medemens?” (vv. 767-768).

Tijd voor rouw- en andere begrafenisrituelen. De moeders zingen alweer een klaaglied om hun dode zonen. Op vraag van Theseus spreekt Adrastos een lijkrede uit (ἔπαινος, lofrede, v. 858) over de generaals van zijn eigen mislukte expeditie. Daarin prijst Adrastos onder meer zijn gesneuvelde schoonzoon Parthenopaios. Die was de ideale metoik: “zoals past voor vreemdelingen met verblijfsvergunning (μετοικοῦντας ξένους, *metoikountas xenous*) bezorgde hij de stad geen last, gaf geen aanstoot, en had niet overal kritiek op, iets wat onverdraaglijk is zowel vanwege burger als vanwege vreemdeling” (vv. 892-895). Na de lijkrede volgt de crematie. Op weg naar de brandstapel geeft Adrastos nog volgende algemene raad:

Ongelukkige stervelingen.

Waarom de wapens opnemen en elkaar vermoorden?

Stop met die ellende en draag zorg voor jullie steden,  
in onderlinge rust. Ons leven is kort.

Laten we het zo kalm mogelijk leiden,  
zonder problemen te zoeken.

(vv. 949-954)

De crematieplechtigheid wordt onverwacht onderbroken door de verschijning van Euadne, de weduwe van een van de officieren. Met haar klaagzang voegt ze aan het verdriet van moeders, zonen en schoonvader het perspectief toe van de achterblijvende partner. En dat blijkt helemaal ondraaglijk: ze springt, voor de ogen van haar net aangekomen vader, op de brandstapel waarop haar man gecremeerd wordt. Opnieuw groot rouwmisbaar van wezen en oorlogsmoeders. Ook in de slotscène duikt nog een nieuw personage op: de godin Athena. Als ‘*dea ex machina*’ vraagt zij aan Adrastos een eed te zweren: dat Argos uit dankbaarheid aan Atheense zijde zal strijden als Athene door anderen aangevallen wordt.

Zo kent ook deze tragedie, ondanks alle oorlogsellende en verdriet, eigenlijk geen slechte afloop. De eindsituatie is duidelijk positiever dan de beginsituatie: de smekelingen krijgen gehoor, de doden worden begraven, de geënerveerde antipathie tussen Theseus en Adrastos maakt plaats voor een respectvolle alliantie tussen Athene en Argos, de zelfbewuste democratie heeft de rancuneuze tirannie een lesje geleerd.

Het Atheense publiek zal, zoals gezegd, veel herkend hebben in de gebeurtenissen en discussies die Euripides ten tonele bracht, en zich bevestigd gevoeld

hebben door de lofprijzingen die het koor voor hun stad zong. Eens te meer zag het een Griekse koning – in dit geval zelfs de mythische stichter van hun eigen stad – democratische standpunten huldigen en procedures volgen, en die democratie expliciet verdedigen tegenover aanhangers van andere politieke systemen. Tijdens de aanslepende oorlog van Athene tegen het niet-democratische Sparta zal dat extra geresoneerd hebben. Dat Thebe in die oorlog met Sparta meevocht, moet de discussie tussen Theseus en de Thebaanse gezant nog sterker gekleurd hebben. Zoals de voorlopig neutrale positie van Argos in de Peloponnesische oorlog in herinnering zal zijn gebracht bij het zweren van Adrastos' eed op Athena's vraag. In 420 zou Argos trouwens alsnog een verdrag sluiten met Athene.

Nog herkenbaar: de lijkrede voor de gesneuvelde soldaten. Dat was een Atheense gewoonte – we kennen het gebruik vooral van Thoukydides, die de eerste jaarlijkse staatsbegrafenis tijdens de oorlog met Sparta beschrijft, met de beroemde lijkrede van Perikles. Maar natuurlijk ook pijnlijk herkenbaar: de rouw om die gesneuvelden, van moeders en vaders, echtgenotes en kinderen.

Ook los van de actuele militaire gebeurtenissen moet het Athene van Theseus een (anachronistische) weerspiegeling hebben geleken van dat van de 5<sup>de</sup> eeuw.<sup>17</sup> Met name de herhaalde beschrijvingen van de correcte, dat wil zeggen nederige en dankbare houding van smekelingen en metoiken tegenover de polis lijken te suggereren dat het samenleven van autochtone burgers en stads-genoten met een migratieachtergrond soms wel een issue was.

Ten slotte is het misschien, voorzichtig, mogelijk uit een vergelijking met Aischylos' gelijknamige stuk een evolutie af te leiden in de Atheense hiketeia-cultuur tussen de eerste en de tweede helft van de 5<sup>de</sup> eeuw, van een meer religieuze naar een meer seculiere benadering. De koning bij Aischylos overwoog op geen enkel moment ernstig om de smekelingen af te wijzen, hoezeer hij ook vreesde voor de gevolgen voor de stad. Zijn angst voor de goden was daarvoor te groot. Omgekeerd was het ook op dat respect voor Zeus Hikesios/Xenios dat de Danaïden voortdurend en bijna exclusief hamerden. Bij Euripides is dat anders. Theseus is aanvankelijk wel degelijk van plan Adrastos en de Argivische vrouwen wandelen te sturen. En de argumentatie die hem van gedachten doet veranderen, vooral geformuleerd door zijn moeder Aithra,<sup>18</sup> doet maar in beperkte mate een beroep op religieuze, en veel meer op politieke en morele overwegingen. De goddelijke 'nomos' lijkt minder belangrijk te zijn geworden

<sup>17</sup> De parallelie is aan te duiden – niet altijd met dezelfde waarschijnlijkheid – tot in de details van sommige gerepresenteerde gebruiken en rituelen, onder meer met die van het theaterfestival voor Dionysos zelf (Morwood 2020: 186, 190, 196-197).

<sup>18</sup> De belangrijke rol van Aithra is, net als de scène met Euadne op het einde, wellicht een innovatie van Euripides binnen de traditionele verhaallijn van de mythe. Zie Mendelsohn 2002: 135-223 voor een genderkritische bespreking van zijn *Hiketides*.

dan de menselijke, algemeen-Griekse. Het is in elk geval opvallend dat in de hele tragedie van Euripides Zeus Hikesios of Xenios niet één keer wordt genoemd.

## Europa, 21ste eeuw

In het najaar van 2016 was mijn masterseminarie Oudgriekse letterkunde gewijd aan de beeldvorming van ‘de ander’ in de Griekse literatuur van de oudheid: het wij/zij denken, identitaire kwesties, stereotypen, oriëntalisme. Voor de presentaties die bij dat vak horen, mochten de studenten per twee of drie kiezen uit een open lijst primaire teksten. Twee Griekse studentes, die via het Erasmusprogramma aan het vak deelnamen, kozen voor Aischylos’ *Hiketides*. Hun motivatie was voor mijzelf en de Vlaamse studenten een *reality check*: Danai en Eva waren in Athene dagelijks geconfronteerd geweest met de gevolgen van de vluchtelingen crisis, die bovenop de Griekse financiële crisis kwam. Eén van hen had bovendien in de zomer daarvoor vrijwilligerswerk gedaan in de beruchte opvangcentra op Lesbos. Hun presentatie in de les zelf was ‘antiquarisch’: ze legden geen expliciete verbanden met de actualiteit, maar wezen er wel op dat Aischylos zelf het stuk schreef “in a period when Athens comes to face an increasing number of newcomers and tries to find solutions”, en dat de gebeurtenissen in het stuk “reflect the reality of Aeschylus’s age” (ik citeer uit hun les-slides).

Maar we konden er niet omheen: we lazen over een politieke leider die aarzelt om vluchtelingen te helpen (“want het volk zou zeggen, als er iets fout loopt: ‘door vreemdelingen te helpen hebt u de polis geruïneerd’”) en dachten aan Angela Merkel, die een jaar tevoren “Wir schaffen das” had gezegd. Eén student vond na afloop van de les dat we *Hiketides* moesten gaan voorlezen voor het Klein Kasteeltje in Brussel, toen nog een regulier opvangcentrum voor asielzoekers.

Op 2 februari 2023, wanneer ik de laatste hand leg aan dit artikel, schrijft hoofdcommentator Bart Eeckhout in De Morgen:

Al zowat een jaar lang intussen slaagt dit land er niet in honderden kandidaat-asielzoekers het wettelijk gegarandeerde onderdak te bieden. Mensen slapen op straat, nog altijd. (...) De politieke verantwoordelijkheid is groot. (...) Deze crisis had allang een chefsache moeten zijn, een zaak van de premier en de regeringstop. Maar zelfs duizend gerechtelijke veroordelingen zetten de coalitie niet aan tot enige urgentie. (...) De indruk zou maar eens moeten ontstaan dat iemand dakloze asielzoekers een helpende hand reikt. (...) Bij velen is de indruk ontstaan dat het verschaffen van het wettelijk voorziene onderdak

gelijkstaat aan het faciliteren van open grenzen. Maar het gaat niet om gutmensch-compassie, het gaat om respect voor de wet. Dat wegkijken is het gevolg van een beleid dat in de praktijk al jarenlang verschuift van ‘streng maar rechtvaardig’ naar ‘onmenselijk’. Politici zeggen nu het draagvlak te missen. Ze hebben het zelf kapotgeslagen.

Vergelijk met het fatsoenlijk onthaal in deftige woningen dat Pelasgos aanbiedt aan de Afrikaanse vluchtelingen. En met de manier waarop Pelasgos en Theseus – na twijfel en aarzeling, jawel, en niet blind voor de mogelijke consequenties en offers – bij hun volk gaan pleiten voor steun aan de smekelingen. Echte leiders *creëren* een democratisch draagvlak.

Natuurlijk is het niet zo dat de hier besproken tragedies zomaar kunnen dienen als leidraad voor hypercomplexe actuele problemen. In beide stukken worden de mogelijke wrijvingen tussen nieuwkomers en gevestigde burgers trouwens niet weggemoffeld. Irritatie en frustratie loeren om de hoek, beseffen ook de vluchtelingen bij Aischylos (“ook al is een land welwillend, de individuele mens is snel geneigd kwaad te spreken over mensen van vreemde origine”). Zeker Euripides toont ook de kwetsbaarheid van de democratie.

De manier waarop de twee tragediedichters de traditionele verhalen vormgeven, zorgt voor vervelende vragen zonder eenduidig antwoord. Welke offers is een democratie bereid aan haar burgers te vragen voor haar principes? Bescherm je vluchtelingen als je daarvoor een conflict riskeert met een buitenlandse mogendheid? Bestaat er zoiets als universele mensenrechten? En hoe heilig zijn die? Hoeveel respect moet je hebben voor een vreemde religie? Moet je mensen helpen die door hun eigen schuld in de miserie zitten? Geeft dat je het recht je moreel superieur op te stellen? Voorwaarden te stellen? Wat is een rechtvaardige oorlog? Wanneer is een militaire interventie bij een conflict tussen soevereine staten toegelaten? Heb je als leider van een zelfverklaarde democratie het recht een interventie-oorlog te voeren tegen een dictatuur die de mensenrechten schendt?

De bevreedende klassieke tragedie bood een forum om voor een breed publiek van duizenden ‘gewone burgers’ (of noem ze kiezers, of belastingbetalers, of ‘de mensen’) dat soort vragen te stellen via de omweg van oude verhalen. En om die vragen te behandelen vanuit verschillende perspectieven, in woord en wederwoord. Dat is een monumentale kritische erfenis.

## Bibliografie

- Aischylos, *Smekelingen*. Tekst: Sommerstein A.H. 2008. *Aeschylus. Persians – Seven against Thebes – Suppliants – Prometheus Bound*, Cambridge MA: Harvard University Press (Loeb CL 145). We wachten op Patrick Lateurs Nederlandse vertaling van de volledige Aischylos.
- Euripides, *Smekelingen*. Tekst: Kovacs D. 1998. *Euripides. Suppliant Women – Electra – Heracles*, Cambridge MA: Harvard University Press (Loeb CL 9). Vertaald door Gerard Koolschijn als *Smekende moeders*, in *Euripides. Verzameld werk 2*, Amsterdam 2002.

\* \* \*

- Bakewell, G.W. 2013. *Aeschylus' Suppliant Women. The Tragedy of Immigration*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bettini, M. 2017. *Contre les racines*. Traduit de l'italien par Pierre Vesperini. Paris: Flammarion. (Italiaans origineel: *Contro le radici. Tradizione, identità, memoria*. Bologna: Il Mulino 2017.)
- Bettini, M. 2020. *Contre les barbares. Comment l'Antiquité peut nous apprendre l'humanité*. Traduit de l'italien par Madeleine Rousset Grenon. Paris: Flammarion. (Italiaans origineel: *Homo sum. Essere « umani » nel mondo antico*. Torino: Einaudi 2019.)
- Chaniotis, A. 1996. "Conflicting Authorities. Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis", in: *Kernos* 9: 65-86.
- Demoen, K. 2008. "Altijd is dit land bereid de zwakken te helpen": vluchtelingen en smekelingen in de Griekse tragedie", in: Praet, D. (ed.), *US and THEM. Essays over filosofie, politiek, religie en cultuur van de Klassieke Oudheid tot Islam in Europa ter ere van Herman De Ley*. Gent: Academia Press, 29-52.
- Gödde, S. 2000. *Das Drama der Hikesie. Ritual und Rhetorik in Aischylos' Hiketiden*. Münster: Aschendorff.
- Gould, J. 1973. "Hiketia", in: *Journal of Hellenic Studies* 93: 74-103.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Jouan, F. 1997. "Les rites funéraires dans les *Suppliantes* d'Euripide", in: *Kernos* 10 : 215-232.
- McClure, L.K. 2017. "Suppliant Women", in: McClure, L.K. (ed.), *A Companion to Euripides*. Chichester: John Wiley & Sons, 177-190.
- Mendelsohn, D. 2002. *Gender and the City in Euripides' Political Plays*. Oxford: Oxford University Press.
- Morwood, J. 2020. "Suppliant Women", in: Markantonatos, A. (ed.), *Brill's Companion to Euripides*. Leiden: Brill, 182-202.
- Naiden, F.S. 2009. *Ancient Supplication*. Oxford: Oxford University Press.

- Nietzsche, N. 1998 [1874]. *Oneigentijdse beschouwingen*. Vertaald door Thomas Graftdijk, herzien door Paul Beers, nawoord en noten door Hans Driessen. Amsterdam: Arbeiderspers. (Duits origineel: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 1*. Berlin: De Gruyter 1980 [1967])
- Peels, S. 2016. Hosios. *A Semantic Study of Greek Piety*. (Mnemosyne Supplements 387) Leiden: Brill.
- Rösler, W. 2007. “The End of the *Hiketides* and Aischylos’ Danaid Trilogy”, in: Lloyd, M. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Aeschylus*. Oxford: Oxford University Press, 174-198.
- Storey, I.C. 2008. *Euripides: Suppliant Women*. London: Duckworth.
- Tzanetou, A. 2012. *City of Suppliants: Tragedy and the Athenian Empire*. Austin: University of Texas Press.
- Zuckerberg, D. 2015. “Not All Tragedians. Aristophanes’ *Thesmophoriazusae* and the convoluted gender politics of studying Greek drama”, *Eidolon*. pub (27/04/2015).