

Allegorie tot het uiterste

Hesiodus' Theogonie uitgelegd

HUGO H. KONING

De *Theogonie* van Hesiodus is geen makkelijk gedicht. Ongeveer 3000 jaar na de compositie weten we nog altijd niet wat de functie van het gedicht is, hoe we zijn plaats in de epische traditie moeten duiden en welke principes ten grondslag liggen aan de structuur van het werk.¹ We weten zelfs niet precies waar het gedicht ophoudt. Daarbij komt nog dat moderne lezers dikwijls overvallen worden door het onaangename idee dat we het gereedschap ontberen om de literaire en filosofische bedoelingen van Hesiodus te bepalen, en dat het gat tussen compositie en receptie te groot is geworden om de *Theogonie* daadwerkelijk te begrijpen.

Het is niet te verwachten dat er ooit definitieve oplossingen voor deze problemen gevonden zullen worden. In plaats daarvan is er echter wel troost: wij zijn niet de enigen die de *Theogonie* moeilijk vinden. In de oudheid zelf bestond een bloeiende exegetische traditie die zich eeuwenlang bezighield met het verklaren en begrijpen van de *Theogonie*. Het werk gold in het algemeen als taai en lastig, duidelijk literatuur voor gevorderden (Cribiore 2001: 197). Populaire receptie beperkte zich tot enkele *purple passages*, zoals de dichterwijding in het *prooimion* en het ontstaan van de kosmos uit Chaos, aan het begin van het eigenlijke gedicht (Koning 2010: 19-21). Maar de beroeps-exegeten, zowel filosofen als grammatici, draaiden de hele *Theogonie* vers voor vers binnenstebuiten.

Dit essay² zal zich concentreren op een aantal van die verklarende teksten, uit de late oudheid en daarna.³ Ik hoop te laten zien wat voor soorten betekenis de oude exegeten zochten in de *Theogonie* door me te concentreren op één van hun meest krachtige gereedschappen: allegorie. De belangrijkste vraag

¹ De beste poging om te komen tot begrip van de structuur van de *Theogonie* is naar mijn mening nog altijd Hamiltons *The Architecture of Hesiodic Poetry* (1989).

² Dit essay is gebaseerd op een lezing voor het Griekenlandcentrum in Gent, gehouden op woensdag 26 oktober 2011. Ik dank Kristoffel Demoen voor zijn uitnodiging, en alle aanwezigen voor hun stimulerende vragen en commentaar.

³ Mijn fascinatie voor de antieke exegese van de *Theogonie* hangt samen met een nog te verschijnen boek waarin Glenn Most en ondergetekende alle antieke en Byzantijnse teksten bijeenbrengen en vertalen.

die ik wil stellen is hoe het principe van allegorie wordt ingezet in de exegetische teksten op Hesiodus. Bij het beantwoorden van die vraag zal het nodig zijn om sommige moderne basisideeën over het functioneren van allegorie in de latere oudheid in twijfel te trekken of te nuanceren. Op die basale aannames kom ik spoedig terug.

Corpus en aannames

Laten we eerst een blik werpen op het corpus aan teksten waar ik me in dit artikel op richt. Het zal niemand verbazen dat de *Theogonie* (net als de *Werken en Dagen*, en de epen die op naam van Homerus staan) door de hele oudheid heen onderworpen werden aan exegese en interpretatie. Sporen daarvan – impliciet of expliciet – zijn overal en nergens terug te vinden: van verwijzingen bij Solon tot (literatuur)kritiek bij Plato, van polemieken bij Heraclitus tot allegorese bij Cornutus. Die zeer heterogene en grotendeels incidentele vormen van exegese laat ik nu buiten beschouwing; in plaats daarvan concentreer ik me op drie corpora die de *Theogonie* grondig en systematisch onder de loep nemen: de *scholia vetera*, een commentaar van Diaconus en een anonieme Byzantijnse exegese.

De *scholia vetera* bevatten veel materiaal dat teruggaat op de Hellenistische periode: er zijn sporen van werk door de geleerden Zenodotus, Apollonius, Aristophanes, Aristarchus, Crates, Aristonicus en Didymus. Onze verzameling van de scholia gaat terug op een compilatie die op haar beurt weer was gebaseerd op de commentaar van Seleucus (1^{ste} eeuw n.C.). De tweede exegetische tekst is de commentaar van Diaconus, een Byzantijns werk van onbekende datum en een tamelijk hoog esoterisch gehalte. De tekst is buitengewoon geleerd en bij vlagen moeilijk te begrijpen of zelfs maar te vertalen. Het werk kent minder lemmata dan de scholia maar de afzonderlijke verklaringen zijn langer en behandelen dikwijls grotere delen van de brontekst. De interpretaties zijn relatief vaak redelijk eenduidig en maken een afgewerkte indruk. Tot slot is er nog een anonieme exegese, afkomstig uit een niet nader te bepalen periode uit de Byzantijnse tijd. De anonymus heeft zijn werk voor een groot deel op de scholia gebaseerd, maar komt ook met voor ons nog onbekende en dus misschien wel originele interpretaties. Vaak ontwikkelt hij bepaalde ideeën in de scholia ook nog wat verder. Dit zijn de drie meest omvangrijke en systematische exegetische corpora op de *Theogonie*.

Ik kom nu graag terug op de drie basale aannames van moderne geleerden over de praktijk van allegorie bij antieke (en Byzantijnse) exegeten. Ik

gebruik deze aannames als het skelet voor dit essay en zal proberen ze alle drie aan te vallen of althans te nuanceren.⁴

De eerste aanname is dat antieke exegeten vooral op zoek gaan naar een diepere betekenis en een allegorische verklaring als de door hen behandelde tekst op de één of andere manier aanstoot geeft: wat de dichter (letterlijk) zegt is onovertuigend of historisch onjuist (absurd), moreel laakbaar (schandalig), of in strijd met eerdere uitspraken (inconsistent). Dit soort afwijkingen zien de exegeten als een signaal dat er een diepere boodschap onder de oppervlakte schuilgaat.

De tweede aanname betreft de wetenschap van de etymologie, een *ancilla* voor allegoristen. Etymologie zou (aldus de moderne *communis opinio* over oude etymologen) worden toegepast om een ‘originele’ vorm van een bepaald woord te achterhalen, zodat we met die originele vorm ook de ‘originele’ waarheid van het verhaal terugvinden, dat door de tand des tijds gecorrumpert is.

Tot slot wordt vaak aangenomen dat bij de praktijk van antieke allegorie ongeveer alles mogelijk is: criteria voor het onderscheiden van waarschijnlijke en uiterst onwaarschijnlijke verklaringen zijn er niet of nauwelijks, en de exegeet mag het dus zo bont maken als hij zelf wil. Ook bij het aanleveren van allegorische interpretaties uit het verleden is hij niet kritisch: hij geeft gewoon alles door in de vorm waarin hij ze heeft aangetroffen of verzameld.

Op zoek naar de diepere laag

Laten we beginnen met de eerste van deze aannames, te weten dat absurde, schandalige of inconsistente passages in de bestudeerde tekst juist daardoor aandringen op een allegorische duiding. Volgens moderne werken die aandacht besteden aan de exegetische traditie in de oudheid zagen Griekse interpreten gebreken in het verhaal van de schrijver of dichter als een aanmoediging om dieper te gaan zoeken. Dat is inderdaad dikwijls hoe het gaat – de praktijk wordt soms expliciet beschreven. Zo wijst Peter Struck naar de activiteiten van de Homerische geleerde Porphyrius, die de vreemde beschrijving van de beroemde grot op Ithaka ziet “as a place to initiate critical activity” (Struck 2004: 22). James Coulter citeert een stukje Proclus die stelt dat het juist ‘het grimmige, monsterlijke en onnatuurlijke karakter van poëtische fictie’ is dat ons tot allegorie aanzet.⁵ Deze focus heeft uiteraard nauw te

⁴ Enkele waardevolle besprekingen van antieke allegorie zijn Most (2010), Obbink (2010) en Whithman (1999).

⁵ Coulter (1976: 57), verwijzend naar Proclus’ *In Republicam* 1.85.

maken met het feit dat dergelijke aanstootgevende passages al eeuwenlang werden aangevallen door filosofen, moraalridders en andere critici: allegorie als verdediging van de dichters is al zo oud als de 6^{de} eeuw v.C. Voor de helderheid van mijn betoog is het echter wel wenselijk om die twee dingen gescheiden te houden: vroege aanvallen op de dichters zorgen al vóór de klassieke periode voor allegorische verdediging – maar deze exegeten zien de aanstootgevende passages in de canonieke werken als een bewuste aanmoediging om ons op het spoor van een diepere betekenis te zetten.

In de teksten uit ons corpus vinden we hetzelfde principe af en toe in min of meer expliciete mate terug, zoals in het scholion op vers 779, waar Hesiodus over het huis van Styx in de Onderwereld zegt dat het “is vastgezet op zilveren zuilen aan iedere kant, die tot de hemel reiken”. De scholiast reageert dan met de opmerking:

κίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται:

εἰς ὑπερβολὴν καὶ ἀδύνατον· οὐ γὰρ ἄχρις οὐρανοῦ οἱ κίονες ἐκ Ταρτάρου. ἢ διὰ τὴν ἀνάδοσιν τοῦ εἰς οὐρανὸν ὕδατος.

Is vastgezet (op) zilveren zuilen die tot de hemel (reiken):

Hyperbolisch en onmogelijk: want de zuilen uit de Tartarus reiken niet tot aan de hemel. Of vanwege de teruggave van water naar de hemel.

De scholiast merkt op dat de uitdrukking van de dichter niet letterlijk kan zijn en oppert dan een (gebruikelijke) allegorische verklaring van natuurkundige aard: Hesiodus heeft het vast over verdamping (de “teruggave van water naar de hemel”). Hetzelfde principe zien we ook in de programmatische bewering in het voorwoord van de commentaar van Diaconus:

πολλῶν δὲ τῶν παρ’ Ἑλλησι βίβλων οὐσῶν, ἐν αἷς μῦθοι καὶ τερατολογίαί τινὲς ἐπιφέρονται καὶ ἀναπλάσματα, τῆς Ἑλληνικῆς τε κακοδαιμονίας σεβάσματα, τὴν Ἡσιόδου Θεογονίαν ἡμεῖς μεταχειριούμεθα· πλήρης γὰρ ἐστὶ τῶν τοιούτων τερατολογιῶν, καὶ τὴν ἐγκεκρυμμένην ἐν ταύτῃ ἀλήθειαν τοῖς βουλομένοις ἀνακαλύψομεν, κἂν οἱ τῇ πλάνῃ κατεχόμενοι Ἕλληνες τὰ τῆς ψυχῆς μύσαντες αἰσθητήρια τὴν ἐναντίαν ἐτρέποντο·

Aangezien er veel geschriften bij de Grieken zijn, waarin mythen, monsterverhalen en verzinsels worden opgevoerd, de objecten van de bijgelovige verering van de Grieken, zullen wij nu de *Theogonie* van Hesiodus ter hand nemen; want die staat vol met dergelijke monsterverhalen, en wij zullen de waarheid die daarin verborgen is, onthullen voor degenen die het willen (weten), ook al kozen de Grieken zelf, omdat ze bevangen zijn door dwaasheid na het afsluiten van de zintuigen van de ziel, voor het tegenovergestelde pad.

Diaconus spreekt hier over monsterverhalen in de *Theogonie*, die waarheid bevatten onder die mythische bovenlaag, een waarheid die de Grieken er zelf niet uithaalden, heidenen dat ze zijn. Diaconus beweert niet expliciet dat er sprake is van allegorieën *omdat* de bovenlaag ontoereikend is, maar de notie lijkt wel aanwezig: het is juist onder de meest ongerijmde verzinsels dat er ἀλήθεια (‘waarheid’) te vinden is.

Duidelijke voorbeelden, zou men misschien zeggen – maar voorzichtigheid is geboden. Het is namelijk geheel onjuist om te beweren dat allegorische verklaringsmogelijkheden alleen worden aangesproken in gevallen waarbij de bestudeerde tekst moeilijkheden oplevert.⁶ Integendeel zelfs: in bijna alle gevallen wordt allegorische interpretatie toegepast op passages die zeer begrijpelijk zijn, geen aanstoot geven in de morele zin des woords en volkomen consistent zijn met de rest van het verhaal van de auteur. Eén voorbeeld vinden we in een verklaring van *Theogonie* 215, waar Hesiodus spreekt over de Hesperiden, ‘die zorg dragen voor de gouden, mooie appels’. De scholiast beweert dan:

Ἑσπερίδας:

τὰς ἑσπερινὰς ὥρας λέγει. μήλα δὲ χρυσὰ τὰ ἄστρα. αὐταῖς δὲ μέλει, ἐπειδὴ ἐν αὐταῖς ταῦτα ὀρώμεν. Ἑρακλέα δὲ τὸν ἥλιον. λέγει δὲ τοῦτο ὅτι παρερχομένου τοῦ ἡλίου οὐ φαίνονται τὰ ἄστρα, ὃ ἔστι τὸ τρυγῆσαι τὸν Ἑρακλέα τὰ μήλα.

Hesperiden:

Hij doelt op de uren van de avond (*hesperinas*). De gouden appels zijn de sterren. Het is hun zorg, omdat we hen [d.w.z. de sterren]

⁶ Zelfs bij het scholion op vers 779 is het nog mogelijk dat de scholiast niet zozeer wijst op een absurditeit die een verklaring behoeft, maar dat hij de tekst als een poëtisch product benadert en aldus een interessant stijlfiguur benoemt (de hyperbool).

daarin [d.w.z. de avonduren] zien. Herakles is de zon. Hij zegt dit omdat, als de zon langskomt, de sterren niet verschijnen – dat wil zeggen, Herakles heeft de appels geplukt.

In de betreffende passage uit de *Theogonie* zegt Hesiodus niets meer dan dat de Hesperiden zorg dragen voor de ‘gouden, schitterende appels voorbij de roemrijke Oceanus en voor de bomen die dit fruit dragen.’ Over Herakles wordt met geen woord gerept. Het vers is in de directe context volstrekt begrijpelijk, maar desalniettemin wordt een allegorische verklaring geboden om ons duidelijk te maken wat de verborgen betekenis is.

De verklaring van de naam van de Hesperiden is een voorbeeld van de standaard procedure die antieke exegeten op de *Theogonie* toepassen. Zeer begrijpelijke, fatsoenlijke en consistente passages worden evengoed onderworpen aan allegorische interpretatie. Eén conclusie ligt voor de hand: het verhaal van de dichter wordt in het algemeen gezien als een oppervlakkige betekenislaag die doorbroken moet worden om tot dieper inzicht en begrip van de tekst te komen.⁷ De technische term voor die tekst aan de oppervlakte is ‘mythe’. Wanneer een Griekse tekstgeleerde spreekt over de ‘mythische’ laag van de tekst, refereert hij aan het verhaal zoals dat zich op het eerste gezicht aan ons presenteert; ons woord ‘letterlijk’ komt in de buurt.

De exegeet is niet uitsluitend op zoek naar absurde passages die hij dan vervolgens op een allegorische manier kan duiden – zijn standaard opvatting over de relatie tussen letterlijke tekst en diepere of ‘echte’ betekenis is er één van min of meer bewuste verdraaiing en verhulling door de dichter. Een fraaie illustratie van deze basishouding is het scholion op vers 565, met afstand het langste en meest uitgewerkte van de *scholia vetera*, dat handelt over Prometheus en Pandora. Het scholion legt de mythe uit als een (sterk platoniserende) verhandeling over de verhouding tussen lichaam en geest. Hoe interessant dat ook moge zijn, het is op dit moment vooral de slotopmerking die van groot belang is. De scholiast geeft enkele verklaringen voor Hesiodus’ opmerking dat Pandora op de godinnen lijkt. Hij sluit dan af met:

ἢ τὸ ‘ἀθανάτοις δὲ θεαῖς εἰς ὧπα εἰσκειν’ ὡς μυθικὸν ἀπλῶς
τέθειται καὶ εἰς ἐπικάλυσιν τῆς ἀληθείας·

⁷ Uiteraard wordt de tekst naast dit allegoriserende graafwerk naar diepere betekenissen soms ook benaderd als een poëtisch product, een gedicht, en levert de exegeet literair-kritisch commentaar: hij geeft aan dat de dichter van onderwerp verandert, signaleert het gebruik van een bepaald stijlfiguur, merkt op dat zich iets vergelijkbaars voordoet in de *Werken en Dagen*, enz. Deze benadering is in vergelijking met de allegorese tamelijk zeldzaam.

Of de uitdrukking ‘gelijkend in haar gezicht op de onsterfelijke godinnen’ wordt simpelweg ingevoegd als iets mythisch en omwille van de verhulling van de waarheid.

Iets wat ‘mythisch’ gezegd wordt, heeft betrekking op de bovenste betekenislaag van de tekst – die *ipso facto* de waarheid verbergt en dus de diepere laag verhult. Dat is de reden waarom de exegeten de tekst moeten verklaren.

Een zeer interessante opmerking uit de anonieme exegese illustreert ook de relatie tussen de mythische en de diepere betekenis van de bestudeerde tekst. In de (in de oudheid ook zeer bekende) passage over de castratie van Ouranos, vertelt Hesiodus: “En toen hij [= Kronos] zijn genitaliën had afgehakt met de adamanten sikkel en die van het land weggooide in de hevig klotzende zee, droeg de open zee ze lange tijd (πουλὸν χρόνον) met zich mee, en een wit schuim rees op uit het onsterfelijke vlees [...]” (188-191). De anony-mus reageert dan met de volgende woorden:

οὐκ ἄλλως ἂν νοηθεῖη τοῦτο ἢ οὕτως, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς εἰσεκομίσθη ὁ σῖτος καὶ εἰς πλοῖα εἰσεβλήθη, οὕτως ἐφέρετο ἀνὰ τὸ πέλαγος πολὺν χρόνον. οἱ γὰρ ἔμποροι οὐκ ἄλλως τὸν σῖτον εἰς πλοῖα ἐνιάσιν, ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἄλλην χώραν μετακομίσαιτο. διὸ καὶ τὸ πολὺν χρόνον προσέθηκεν. εἰ μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ μύθου ἐτίθει, τὸ αἰὲ προσέθηκεν ἄν. ἐπὶ δὲ τῆς ἀλληγορίας οὐκέτι ἀλλὰ πολὺν χρόνον, τουτέστι τοσοῦτον χρόνον φέρεται ἀνὰ τὸ πέλαγος, ὅσον μετακομισθῆναι δεήσει πρὸς ἄλλας χώρας.

Dit kan niet anders worden geïnterpreteerd dan als volgt: zoals in het begin het voedsel is binnengebracht en in de schepen is gegooid, zo werd het lange tijd meegevoerd op de open zee. Want kooplui plaatsen het voedsel niet in hun schepen om een andere reden dan om het mee te nemen naar een ander land. Dat is ook waarom hij ‘lange tijd’ heeft toegevoegd. Als hij het namelijk op het mythische niveau had geplaatst, had hij (in plaats van ‘lange tijd’) ‘altijd’ toegevoegd. In de allegorie (staat dat er) niet meer, maar (staat er) ‘lange tijd’, dat wil zeggen, het wordt zoveel tijd meegevoerd over de open zee als nodig is om naar andere landen gebracht te worden.

In dit commentaar zien we ten minste twee interessante zaken. De ene is dat de geleerde bij zijn analyse van de tekst onderscheid maakt tussen de mythi-

sche laag en de diepere laag. Niet alleen heeft hij inzicht in dat verschil – hij weet ook zeer concreet aan te geven welke uitdrukking in welk van de twee lagen het meest gepast is. De tijdsbepaling ‘lange tijd’ detoneert in de mythische laag en valt dus op: het is een woord dat past in de allegorische laag, het woord dat ons dus in feite op het spoor van de diepere betekenis brengt. Had Hesiodus de mythische bovenlaag intact willen houden, dan had hij in zijn verhaal het woord ‘altijd’ moeten gebruiken.⁸ Hij heeft dat kennelijk niet gewild en zo zijn exegeten een handje geholpen.⁹

Mijn tweede punt over de bovengenoemde tekst brengt me langzamerhand naar de tweede van de basisideeën over tekstverklaring die ik in dit artikel zou willen nuanceren. Dit punt heeft te maken met het gereedschap dat de exegeet kan gebruiken om door de oppervlakte van de tekst heen te breken. Om de tekst te kraken, moet de interpreter op zoek naar een ‘contactpunt’ waar de mythische laag en de diepere laag bij elkaar komen, of, misschien beter gezegd, waar de diepere laag naar de oppervlakte komt. Het is dat punt dat hem in staat stelt door de mythe heen toegang te krijgen tot de diepere betekenis. In het voorbeeld uit de anonieme exegeese hierboven wordt het contactpunt al kant en klaar aangeleverd door de auteur zelf, een woord dat niet past in de mythe en rechtstreekse doorgang biedt tot de allegorische betekenis.

Een ander voorbeeld van een dergelijke praktijk vinden we niet ver van de bovengenoemde tekst in hetzelfde corpus, te weten het commentaar op *Theogonie* 174. In dit vers spreekt Hesiodus over de sikkel die Gaia aan Kronos geeft, het wapen waarmee hij haar kan bevrijden:

εἶσε δὲ μιν κρύψασα λόχῳ:

ὥσπερ οἱ λοχῶντες καθήμενοι ἐνεδρεύουσι καὶ κρύπτονται, οὕτως οἱ θερίζοντες οἴονεῖ τιμὴν λόχῳ προσκαθήμενοι τὰς στάχνας ἐκθερίζουσιν. ἐδίδαξεν οὖν, φησί, τοὺς ἀνθρώπους ἢ γῆ, πῶς δεῖ ταῦτα μετέρχεσθαι. δέδωκε δὲ αὐτοῖς καὶ δρέπανον κεχαραγμένους ὀδόντας ἔχον καὶ ὑπέθετο τούτοις πάντα τὰ τεχνάσματα. τὸ δὲ λοιπὸν μυθικόν ἐστι.

⁸ Waarom dat woord gepast is in de ‘mythe’, is mij onduidelijk: ook in de mythe moet op een gegeven moment Aphrodite geboren worden uit het schuim en kan het afgehakte lichaamsdeel van Ouranos niet ‘altijd’ blijven drijven. Het zou kunnen dat voor de exegeet de mythe buiten de tijd staat en dus (tijdloos en) ‘eeuwig’ is (ik dank deze suggestie aan Kristoffel Demoen).

⁹ De exegeese is overigens minder vergezocht dan men in eerste instantie zou denken en ongetwijfeld ingegeven door het feit dat Kronos bij zijn actie de sikkel hanteerde, een werktuig dat in de niet-mythische wereld voor de oogst wordt gebruikt.

Ze plaatste hem in een hinderlaag, verborgen uit het zicht:

Net zoals mensen die in een hinderlaag zitten zich verdekt opstellen en verborgen zijn, zo zitten mensen die aan het oogsten zijn als het ware in een hinderlaag, wanneer ze de korenaren afsnijden. De aarde, zegt hij, heeft de mensen dus geleerd hoe ze dat moeten aanpakken. Ze gaf hun ook een sikkel met kartelige tanden en legde alle technieken aan hen uit. De rest is mythisch.

De sikkel fungeert bij deze exegese als een contactpunt, een venster op de diepere betekenis. Hesiodus levert de ‘rest die mythisch is’, terwijl de interpreten de sikkel kunnen gebruiken om te begrijpen dat hij ‘in werkelijkheid’ spreekt over het begin van de landbouw.

Etymologie

Dit soort kant en klare ingangen naar de diepere betekenislaag van een tekst zijn echter tamelijk zeldzaam; meestal zijn de contactpunten versleuteld. De woorden die toegang bieden tot de allegorische lading zijn wel in de mythische laag te vinden, maar geven niet zo direct hun betekenis op – en dan is de wetenschap van de etymologie nodig. Meestal is het zo dat slechts één etymologie genoeg is voor een uitgebreidere allegorie; het ene contactpunt heeft dan een bredere context voor een allegoriserende interpretatie ontvankelijk gemaakt. Een mooi voorbeeld – van vele mogelijke voorbeelden – komt uit de oude scholia: het is het commentaar op vers 148, waar Hesiodus de namen van de Honderdhanders geeft:

οὐκ ὀνομαστοί:

ἦτοι οὗς οὐ δύναται τις ὀνομάσαι, δεινοί. ἐπιφέρει γοῦν αὐτῶν τὰ ὀνόματα. καὶ Κόττον μὲν φησιν τὴν κινητικὴν δύναμιν, παρὰ τὸ κοτεῖν· Βριάρεων δὲ τὸ ἰσχυρόν· Γύγην τὴν δύναμιν. οὗτοι δὲ λέγονται ἐκνεφία ἄνεμοι· εἰσὶ δὲ ἀρπακτικοὶ πάνυ. διὰ τοῦτο καὶ ἐκατόγχιρες μυθικῶς, διὰ τὸ ὀρμητικὸν τῆς μάχης. Κόττος, Βριάρεως καὶ Γύγης οἱ τρεῖς καιροὶ εἰσι· Κόττος ἢ ὄργη τοῦ καύματος, ἦτοι ὁ θερινός· Βριάρεως τὸ ἔαρ, παρὰ τὸ βρῦειν καὶ ἀξάνειν τὰ φυτά· Γύγης δὲ ὁ χειμερινὸς καιρός. οὗς καὶ ἐκατόγχιρας καλεῖ διὰ τὸ πολλὰς ἐνεργείας ἔχειν. ὁ δὲ Ὅμηρος τὸν Βριάρεων καλεῖ ἐκατόγχιρα δι’ αὐτὸ τοῦτο.

Onuitsprekelijk:

Dat wil zeggen, ‘die niet genoemd kunnen worden’, ‘verschrikkelijk’. Want hij geeft in feite hun namen. En met Kottos bedoelt hij de kracht van beweging, van ‘kwaad zijn’ (*kotein*). Briareos is wat sterk is; Gyges is kracht. Zij worden de stormwinden genoemd; ze zijn erg vernietigend. Daarom zijn ze ook de Honderdhanders in de mythe, vanwege hun driestheid in de strijd. Kottos, Briareos en Gyges zijn de drie seizoenen: Kottos is de woede van de hitte, dat wil zeggen, de zomer; Briareos is de lente, van het ‘zwellen’ (*bruein*) en het laten groeien van planten; Gyges is het winterseizoen. Hij noemt hen ook Honderdhanders omdat ze veel bezigheden hebben. Homeros noemt Briareos een Honderdhander vanwege precies dezelfde reden.¹⁰

Er worden hier, zoals we dikwijls zien in de scholia, verschillende mogelijkheden geboden om de mythische tekst (allegorisch) te duiden. Eén verklaring ziet de Honderdhanders als abstracte manifestaties van macht of kracht, een andere duidt hen als de seizoenen. In het eerste geval wordt de naam Kottos afgeleid van *kotein*, dat verwijst naar de diepere betekenis, de kracht van beweging. Uiteraard gaat het me niet om wat we tegenwoordig vinden van de kwaliteit van deze etymologie – mijn punt is dat wanneer deze naam eenmaal ontsleuteld is, de andere Honderdhanders ook geïdentificeerd kunnen worden met abstracte machten, zonder dat voor hun namen nog etymologieën gevonden hoeven te worden. Zo werkt het ook met de alternatieve verklaring: het is de naam van Briareos die ons de mogelijkheid biedt om de Honderdhanders als seizoenen te verklaren. Ook hier zijn er geen aparte etymologieën nodig voor de andere twee: dat zij de andere seizoenen vertegenwoordigen is afdoende bewezen door de link tussen *bruein* en Briareos. De exegeet voelt zich kennelijk niet geroepen om voor iedere entiteit in de mythische tekst een (min of meer overtuigende) etymologie te vinden; de strategie is erop gericht tenminste één etymologie aan te dragen met de potentie om door de buitenste laag van de tekst heen te breken. Daarmee is dan een bredere context of passage verklaard.

Het is overigens goed mogelijk dat het volgen van een bijna tegenovergestelde strategie, namelijk het geven van zoveel mogelijk etymologieën binnen

¹⁰ De verwijzing is naar *Ilias* 1.402-3.

één en dezelfde allegorische interpretatie, een manier is om die interpretatie sterker en overtuigender neer te zetten. Een voorbeeld daarvan is de onderstaande passage uit het scholion op *Theogonie* 134:

Κοῖόν τε Κρείόν τε:

διὰ τῶν τοιούτων ὀνομάτων συμβαίνει νοεῖσθαι τῶν ὑομένων ὑδάτων τὴν ἐτυμολογίαν. διὰ μὲν γὰρ τοῦ Κοίου τὸ ποιὸν νοεῖται τοῦ ὀμβρίμου ὕδατος, διὰ δὲ τοῦ Κρείου τὸ ἀκράτητον τοῦ ὕδατος τῆς γῆς, διὰ δὲ τοῦ Ὑπερίονος τὸ ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς κατέρχεσθαι τόπου, διὰ δὲ τοῦ Ἰαπετοῦ τὸ ἴεσθαι καὶ πέτεσθαι, διὰ δὲ τῆς Θείας τὴν θεῦσιν καὶ τὴν ταχύτητα τῶν ὑδάτων, διὰ τῆς Φοίβης τὸ καθαρώτατον τούτων καὶ εὐειδέες, διὰ δὲ τῆς Θεμίδος τὴν θέσιν τοῦ ὕδατος καὶ διευθέτησιν [...]

Koios en Kreios:

Het is vanwege dergelijke namen dat de etymologie van regenwater begrepen wordt. Want met de naam Koios wordt de kwaliteit (*poion*) van het hemelwater bedoeld, en door de naam Kreios de onbeheersbare aard (*akratêton*) van het water van de aarde, door de naam Hyperion dat het neerdaalt van de plaats boven (*hyper*) ons, door Iapetos dat het wordt gestuurd (*iesthai*) en vliegt (*petesthai*), door Theia het lopen (*theusis*) en de snelheid van de wateren, door Phoibe de uitzonderlijk reine aard van deze wateren en hun schoonheid, door Themis het plaatsen (*thesis*) van het water en zijn juiste opstelling (*dieuthetêsis*) [...]

In dit geval doet de interpreter zijn best om zijn allegorie aan zoveel mogelijk contactpunten op te hangen. Het zou kunnen dat dit soort grondigheid nodig is bij interpretaties die nieuw zijn (of ooit nieuw waren). Wellicht is dit een passage die beïnvloed is door antieke lespraktijk: studenten zouden dan ooit hebben moeten leren door de mythische laag te breken door zoveel mogelijk zo passend mogelijke etymologieën te zoeken.¹¹

Hoewel er dus andere manieren dan etymologie zijn om de ‘contactpunten’ tussen de oppervlakte en de diepere laag te vinden en gebruiken, is de band tussen etymologie en allegorie zo sterk dat de twee concepten soms bijna door

¹¹ Deze verklaring dank ik aan een suggestie van Johannes Haubold.

elkaar gebruikt worden. Die overlap zien we in de verklarende teksten dikwijls terug, zoals wanneer de oude scholia op *Theogonie* 134 melden dat ἀλληγοροῦσι δὲ <ἄλλως> τὸν μὲν Κοῖον εἶναι τὴν ποιότητα καὶ Κρεῖον τὴν διάκρισιν (“ze Koios allegoriseren als kwaliteit (*poiotés*) en Kreios als scheidend (*diakrisis*)”); of wanneer de anonymus bij *Theogonie* 277 opmerkt dat κατὰ ἀλληγορίαν δὲ Χρυσάωρ παρὰ τὸ χρυσῶ εἰκέναι (“Chrysaor op allegorische wijze wordt vergeleken met goud”). In deze voorbeelden wordt de eerste stap van de etymologie (het zoeken naar en construeren van contactpunten) samengevoegd met de tweede stap, de daadwerkelijke allegorese: “ze allegoriseren Koios als kwaliteit” omdat Koios’ naam wordt afgeleid van ‘kwaliteit’, en zo gaat het ook met Chrysaor uit het tweede voorbeeld: hij wordt op allegorische wijze verbonden met goud omdat zijn naam lijkt op het woord goud.

Het is op deze plaats wellicht nuttig nog eens te benadrukken dat etymologie in de exegetische teksten alleen wordt gebruikt als een gereedschap voor interpretatie, met het doel door de mythische laag heen te breken en zo de verborgen betekenis van het verhaal te vinden. Etymologie wordt in deze teksten in het geheel niet in de praktijk gebracht vanwege de wetenschap zelf: er is weinig tot geen interesse voor het vinden van een ‘originele’ vorm van een woord, en er is ook hoegenaamd geen notie van het gebruiken van etymologie om een door de tijd gecorrumpeerde tekst te reconstrueren en terug te brengen naar een ‘oorspronkelijke’ vorm.¹² De tekst is obscuur omdat het een mythe is, niet omdat het verhaal oud is en door de eeuwen heen is verdraaid. Dit algemene idee, dat impliciet is in de tekstverklaringen, wordt door Diaconus expliciet gemaakt wanneer hij ingaat op de vraag waarom woorden soms zo verdraaid zijn dat we de wetenschap van de etymologie nodig hebben. Als hij de curieuze spelling van het woord chimaira bespreekt in zijn commentaar op *Theogonie* 325, merkt hij op:

[...] πολλὰ γὰρ τοιαῦτα εὐρήσεις ἐκτραπέντα τοῦ πρωτοτύπου ἢ διὰ τὴν τοῦ δηλουμένου πράγματος κρύψιν τε καὶ ἀσάφειαν ἢ κατὰ ἐναλλαγὴν ἢ διὰ τὴν τῶν γραφόντων ἀπροσεξίαν ἢ διὰ μέτρον ἢ δι’ ἕθος:

[...] want je zult merken dat veel van dit soort dingen zijn afgewend van hun eigenlijke vorm, ofwel omdat het onderwerp is ver-

¹² Zie ook Herbermann 1991: 365-6 voor de notie dat antieke allegorie vooral synchroon en a-historisch is.

borgen of verduisterd ofwel vanwege enallage ('letterverandering') ofwel vanwege de onoplettendheid van de schrijvers ofwel vanwege het metrum ofwel vanwege gewoonte.

Er is hier niet – zoals in de Stoïsche voorstelling van zaken – sprake van een oraculaire oertaal die nog net is opgevangen door de dichters, die daardoor hun obscure wijsheden overleveren in een taal die we moeten reconstrueren – sommige letters staan eenvoudigweg verkeerd of zijn verdwenen. In veel gevallen is daar een praktische, soms zelfs onbenullige, reden voor, en het precieze proces waarin de letters verdraaid zijn geraakt, is voor de exegeet van secundair belang. De interpreten zijn niet op zoek naar de oorspronkelijke vorm van het woord omdat ze als filologen de tekst in ere willen herstellen, maar ze willen het *πρωτότυπον* ('prototype') hebben omdat het toegang verschaft tot een systeem dat betekenis genereert achter de mythe, onder het verhaal aan de oppervlakte.

Een kritische methode?

Nu rest mij nog een korte behandeling van de derde van de moderne basisideeën over antieke allegorese, te weten de vermeende nonchalante houding van oude exegeten ten opzichte van verklaringen en de methoden om die te vinden. Antieke allegorese werd vroeger al en ook tegenwoordig nog dikwijls belachelijk gemaakt vanwege het gebrek aan criteria, de ongefundeerde analogieën en de onmogelijke etymologieën. Deze sceptische houding is natuurlijk niet onterecht, zoals we al hebben kunnen zien aan een aantal voorbeelden, maar ze is slechts ten dele juist. Ik ga nu proberen om een paar argumenten naar voren te brengen die aantonen dat er toch wel enige principes van organisatie en kritische opstelling te vinden zijn in de exegetische werken, en dat interpreten soms wel degelijk bepaalde criteria hanteren.

In eerste instantie dient in dit verband opgemerkt te worden dat we af en toe kritiek op bepaalde etymologieën tegenkomen. De anonieme exegeet doet bijvoorbeeld – als hij de rol van Zeus in de mythe van Demeter wil verklaren – eerst een poging om Zeus als 'geest' te interpreteren, maar zegt daarna 'het is beter om hem als de zon te begrijpen', en komt dan op de proppen met een alternatieve verklaring. Helaas licht hij niet toe hoe hij tot die afweging komt, en dat is een typisch kenmerk van de exegeet: slechts zelden treedt hij op de voorgrond en formuleert hij een mening of beoordeling over de verklaringen die hij oppert. Desalniettemin nemen we soms sporen van selectie en kritische navolging waar, vooral in de Byzantijnse teksten, die vaak wat eenduidiger

zijn: de auteurs verzamelen minder willekeurig en zijn over het algemeen meer uit op het bieden van complete en min of meer afgeronde verklaringen.

In dit kader passen ook de zeer interessante pogingen om de polyinterpretabiliteit van de brontekst te beheersen. De bestudeerde tekst heeft de mogelijkheid te exploderen met betekenis, en exegeten zoeken manieren om dat tegen te gaan. Zo tegen het eind van dit artikel wil ik twee van dat soort beperkingsstrategieën bespreken. De eerste daarvan vloeit waarschijnlijk voort uit het vrijwel unaniem gedeelde idee dat de auteur, Hesiodus, een bewuste allegorist was, of in de technische term van Long, dat we ‘sterke’ allegorieën lezen in zijn *Theogonie*:¹³ de allegorieën, die expliciet worden gemaakt en verklaard worden door de interpreten, zijn – zo is de heersende idee – ook zo bedoeld door de auteur. De allegorese is een poging om in simpele en heldere, dat wil zeggen niet-mythische taal uit te leggen wat Hesiodus eigenlijk ‘bedoelt’ (λέγει).

Desalniettemin lijkt er buitengewoon veel mogelijk. Herakles, bijvoorbeeld, wordt in verschillende *scholia vetera* verklaard als de zon, de warmte van de lucht en de zintuiglijke of sensibele geest; Zeus kan staan voor uiteenlopende zaken als het leven, de zaden van planten, de menselijke geest, voorkennis en het lot. In één en hetzelfde scholion worden maar liefst vier alternatieve verklaringen geboden voor Chaos: ruimte, scheiding, water en lucht. Maar dit zijn niet zomaar lukrake verzamelingen van een compiler die bang is om keuzes te maken, of niet weet hoe. Er is tevens een besef dat dichters eenvoudigweg op die manier te werk gaan, zoals expliciet wordt gemaakt door de anonymus die een toelichting geeft op vers 453. Hij heeft in een lemma net hiervoor beweerd dat Styx staat voor materie, en doet in het volgende lemma de uitspraak dat Rhea ook materie vertegenwoordigt. Hij gaat dan verder:

[...] καὶ μὴ θαυμάσης, εἰ νῦν μὲν τὴν Στύγα ὕλην εἶπε, νῦν δὲ τὴν Ῥεάν. δόξει γὰρ ἦσαν ἄλλαι ἄλλοις ἐμπίπτουσαι. καὶ Ὅμηρος δὲ τοῦτο πολλακίς ποιεῖ. τὴν γὰρ ἄλλοις ἄλλως δόξαν καὶ ἄλλως ἄλλοις οὗτος συνάγων, νῦν μὲν οὕτως, νῦν δὲ ἄλλως φησίν.

[...] En je moet niet verrast zijn als hij de ene keer met ‘Styx’ materie bedoelt, en de andere keer met ‘Rhea’. Want noties werden

¹³ Zie Long (1992) voor het verschil tussen *strong allegory* (“the author composes a text with the intention of being interpreted allegorically”) en *weak allegory* (“the allegory is not something we know to be present in the text as originally constructed”).

nu eens onder de ene naam, en dan weer onder de andere naam ondergebracht. Homerus doet dat ook vaak. Want hij brengt een notie die op telkens andere manieren wordt uitgedrukt samen, en noemt ze nu eens zus, en dan weer zo.

Hoewel ik onzeker ben over de precieze interpretatie (en de vertaling) van dit buitengewoon interessante fragment, is het nochtans duidelijk dat de interpreet opmerkt dat het voor een dichter gebruikelijk is om verschillende mythische figuren te gebruiken om dezelfde diepere betekenis achter te verbergen – “Homerus doet het ook de hele tijd”.

Dat betekent echter niet dat alles mogelijk is en de interpreet maar kan doen wat hij wil. Het betekent wel dat exegeten niet verplicht zijn om op zoek te gaan naar een compleet systeem waarvolgens alle mythische figuren netjes corresponderen met één entiteit in onze eigen fysische, psychische of metafysische werkelijkheid. De dichter heeft een zekere vrijheid, maar de tekst heeft geen onbeperkte betekenis. Dit wordt bevestigd door het exegetische materiaal: er is een redelijk beperkte set aan natuurlijke processen, zoals de bevruchting van de aarde, de baan van de sterren, en de verdamping van het water, die telkens weer terugkomen in de allegorische verklaringen van verschillende passages met verschillende mythologische hoofdrolspelers.

Een andere strategie om de allegorische betekenis van een tekst te beperken heeft te maken met de manier waarop die betekenissen worden gecategoriseerd. Ook bij deze strategie zullen we zien dat verschillende verklaringen van één en dezelfde passage of mythische ‘unit’ niet per se wijzen op onlogisch of inconsistent denken door de interpreet.

Zoals wel bekend is, wordt allegorie meestal (en met reden) ingedeeld in drie categorieën, gedefinieerd door de ‘wetenschap’, zagezegd, waar de diepere betekenis van de tekst toe behoort: fysische, psychologische of ethische allegorie (soms nog aangevuld door de minder vaak voorkomende categorie van de historische allegorie, ook wel de ‘euhemeristische’ aanpak). Het is niet zo verrassend dat de fysische allegorie met afstand de meest voorkomende soort is. De eerste woorden van het voorwoord tot de oude scholia zeggen dat “het verhaal van de *Theogonie* een fysische verhandeling van de werkelijkheid impliceert” (ὁ τῆς Θεογονίας λόγος φυσικὴν διήγησιν τῶν ὄντων ὑπαγορεύει). Dit is een zeer bondige en ook grotendeels correcte samenvatting van interpretaties van de *Theogonie* (die misschien wel eerder een conclusie achteraf was dan een benadering waarmee de allegorieën werden verzameld en uitgelegd). In een vergelijkbaar geval beweert Diaconus in het

voorwoord van zijn collectie dat de *Theogonie* vanwege de allegorische inhoud net zo goed *Physiogonie* had kunnen heten.

Over het algemeen gesproken beschouwden de antieke interpreten ook zelf die categorieën als verschillend. In de *scholia vetera* worden ze dikwijls van elkaar gescheiden door het frequente woordje ἄλλως ('anders'), dat aangeeft dat er een alternatieve verklaringmogelijkheid zal volgen. Een zeer duidelijk en representatief voorbeeld is het scholion op *Theogonie* 276:

Σθενώ τ' Εὐρυάλη τε:

τὸ δυνατὸν καὶ κατάμηκες πέλαγός φησι, Μέδουσαν δὲ τὴν λεπτοτάτην οὐσίαν. Περσέα δὲ τὸν ἥλιον καλεῖ παρὰ τὸ περισσῶς σεύειν, τουτέστιν ὀρμᾶν· καὶ φησιν ὅτι ὁ ἥλιος κινούμενος τῇ οὐρανίᾳ φορᾷ τὴν μὲν Σθενὼ καὶ τὴν Εὐρυάλειαν, ἤγουν τὸ δυνατὸν καὶ κατάμηκες πέλαγος τῆς θαλάσσης, οὐκ ἀναιρεῖ, ἤγουν οὐκ ἀνιμάται· τὴν δὲ Μέδουσαν ὡς θνητὴν ἀναιρεῖ, ἤγουν τὸ βασιλικώτατον καὶ λεπτὸν τῇ κινήσει τῇ ἑαυτοῦ ἀνιμάται. ὀρμᾷ δὲ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ὁ Πήγασος ἀνιμωμένου γὰρ τοῦ ἡλίου καὶ τοῦ ἀέρος, τὸ κεφαλιῶδες καὶ ἀτμῶδες συμβαίνει τὸ βαρύτερον ἀναφερόμενον κάτω πηγάζειν καὶ χέεσθαι. <ἄλλως.> Μέδουσα ὁ πρὸς καιρὸν φόβος καὶ ἡ φροντίς, ἢ ἡ ἀναδιδομένη ἄνω δύναμις τῶν κυμάτων. Περσεὺς δὲ ὁ ἥλιος ὁ πρὸς ἑαυτὸν ἔλκων τὴν ἰκμάδα, ὡς ἀποτέμων αὐτὴν.

Sthenô en Euryale:

Hij bedoelt de krachtige en uitgestrekte zee; met Medusa (bedoelt hij) de fijnste substantie. Hij noemt de zon Perseus, van 'excessief najagen' (*perissôs seuein*), d.w.z. voortjagen. En hij zegt dat als de zon wordt voortbewogen door de beweging van de hemel, hij Sthenô en Euryale, d.w.z. de krachtige en uitgestrekte zee, niet doodt, d.w.z. niet verdampt; maar Medusa, aangezien zij sterfelijk is, doodt hij wel, d.w.z. hij verdampt door zijn eigen beweging dat wat het meest koninklijk en fijn is. Uit haar hoofd springt Pegasos tevoorschijn. Want als de zon en de lucht gevuld zijn met water, dan gebeurt het dat het voornaamste en vaporeuze deel, dat zwaarder was, opstijgt en dan voortspuit (*pégazein*) en neerstroomt. <Anders.> Medusa is de angst en zorg om het juiste tijdstip, of de verdampende kracht van de golven. Perseus is (dan) de zon die het vocht naar zich toetrekt, alsof hij haar hoofd afsnijdt.

De scholiast biedt hier een goed uitgewerkte allegorische interpretatie van de Gorgonen, drie zussen waarvan er één sterfelijk is. Wat mij vooral boeit, is dat één type van verklaring Medusa fysisch interpreteert, als de “fijnste substantie” (waarschijnlijk de meest ijle of verdunde vorm van water die voor verdamping in aanmerking komt); het andere type interpreteert haar als een menselijke emotie, namelijk angst en zorg (“om het juiste tijdstip”).

Studie van de allegorische verklaringen in de drie corpora van exegetische teksten wijst uit dat de drie verschillende categorieën netjes van elkaar gescheiden blijven. Het is erg onwaarschijnlijk dat een antieke exegeet de drie Honderdhanders Gyges, Kottos en Briareos, om maar een voorbeeld te noemen, zal interpreteren als ‘lente’, ‘woede’ en ‘kwaad’ – binnen één en dezelfde verklaring moeten de ontmythologiseerde figuren in dezelfde categorie vallen. Sterker nog: de anonieme interpreter doet zo z’n best om de fysische en psychologische allegorese gescheiden te houden dat hij gescheiden scholia presenteert voor de lemmata op de verzen 295, 304, 306 en 319, een strategie die ik verder nog nooit ben tegengekomen. In de eerste van de vier, de verklaring van vers 295, kondigt hij aan:

[...] ἐντεῦθεν οὐκέτι περὶ ὧν ἔλεγε διεξέρχεται, ἀλλὰ περὶ τὰ καθ’ ἡμᾶς διατρίβη, καὶ φησιν, ὅτι τῇ Ἐχίδνῃ [...] συνελθὼν ὁ Τυφῶν, ἥτοι ἡ θερμότης τοῦ ἔρωτος, ἡ ἐν ἡμῖν οὐσα [...]

[...] hier spreekt hij niet langer in detail over de dingen waarover hij bezig was te vertellen, maar het is taal die verwijst naar de dingen in ons, en hij zegt dat Typhôn, d.w.z. de warmte van begeerte, die in ons is, nadat hij gemeenschap had met Echidna [...]

Het is hier de frase περὶ τὰ καθ’ ἡμᾶς διατρίβη (“taal die verwijst naar ons” of “taal die verwijst naar onze emoties”) die opvalt. De interpreter stopt met zijn lange reeks fysische allegorieën en begint Orthos (de monsterlijke hond van Geryoneus) uit te leggen als de impuls richting emotie, Kerberos als de onderdrukking van het hart en Chimaira als schaamteloosheid. Aan het eind van de bespreking van vers 319 zegt de exegeet dat hij weer zal terugkeren naar een eerder vers: ἀλλ’ ἰτέον πάλιν ἐπὶ τὰ ἐξ ἀρχῆς καὶ θεωρητέον, εἴπερ καὶ ἄλλως νοοῖντο (“we moeten nu terugkeren naar het begin en zien of zij ook anders begrepen kunnen worden”). En dan wordt Orthos geïnterpreteerd als het vermengen van de wolken, Kerberos als de vallende duisternis, en Chimaira als winter.

Deze passage is het meest treffende bewijs dat de verschillende interpretatieve mogelijkheden, die ons worden geleverd door de scholiast of andere expert, niet altijd het resultaat zijn van ondoordachte verzamelwoede. Vaak zijn de diverse opties even valide, hoewel ze verschillen door hun invalshoek.

Conclusie

Ik kom nu aan het eind van een misschien wat schetsende en provisorische analyse van de drie grootste Griekse exegetische teksten over de *Theogonie*. De Byzantijnse commentaren en met name de scholia zijn uniek vanwege hun dominerende allegoriserende inslag. Deze teksten lenen zich dus bij uitstek voor een studie van de praktijk van allegorese in de (latere) oudheid. Mijn eigen studie is *work in progress* maar geeft toch aanleiding om kritische kanttekeningen te plaatsen bij een drietal moderne basis-ideeën over antieke allegorese.

Ten eerste kunnen we stellen dat het niet alleen maar anomalieën in de oppervlaktetekst zijn die tot allegorie uitnodigen; veeleer heerst bij interpreteren een algemeen idee over een betekenislaag aan de oppervlakte, die ‘mythe’ genoemd wordt, en een diepere laag die onder die mythe verborgen zit. Mythe is per definitie cryptisch. Ten tweede lijkt het erop dat etymologie, een belangrijke hulpwetenschap voor allegorese, in de ogen van de interpreten geen of weinig historische waarde bezit – ze wordt vooral gezien als een gereedschap dat geschikt is om contactpunten in de mythische tekst te ontsleutelen en aldus de diepere betekenis bloot te leggen. Ten derde zijn er aanwijzingen om aan te nemen dat allegorese geen ongecontroleerd spel is van *anything goes*, zoals tegenwoordig dikwijls wordt gedacht. Er bestaan enkele strategieën die de interpreter in staat stellen zijn exegete te beheersen en voor chaos te behoeden, vooral de aanname dat Hesiodus een sterke allegorist is en dat allegorese kan plaatsvinden vanuit verschillende gezichtspunten, die netjes gescheiden worden gehouden.

Het is onzin om te beweren dat er geen enkele waarheid schuilt in de drie basisideeën over antieke allegorese, die in dit artikel mijn polemische doelwit vormden. Desalniettemin dienen ze naar mijn mening wel allemaal verder genuanceerd en gekwalificeerd te worden. Ook voor de exegetische teksten geldt dat er een laag is die het meest in het oog springt, en een laag van een dieper gelegen grondhouding ten opzichte van de brontekst. Beide lagen spelen een rol bij het begrijpen van deze fascinerende teksten.

Bibliografie

- Coulter, J.A. 1976. *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden: Brill.
- Cribiore, R. 2001. *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Hamilton, R. 1989. *The Architecture of Hesiodic Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Herbermann, C.-P. 1996. "Antike Etymologie", in: P. Schmitter (ed.), *Geschichte der Sprachtheorie 2: Sprachtheorien der abendlandischen Antike*. Tübingen: Günter Narr, 353-376.
- Koning, H.H. 2010. *Hesiod: The Other Poet*. Leiden: Brill.
- Long, A.A. 1992. "Stoic Readings of Homer", in: R. Lamberton & J.J. Keaney (eds.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, 41-66.
- Most, G.W. 2010. "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", in: R. Copeland & P.T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 26-38.
- Obbink, D. 2010. "Early Greek allegory", in: R. Copeland & P.T. Struck (eds.), *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-25.
- Struck, P.T. 2004. *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*. Princeton: Princeton University Press.
- Whitman, J. 1999. *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Oxford: Clarendon Press.