

GEZELLE, PLATO EN "PLATONISME"*

Wie de literatuur over Guido Gezelle zelfs maar vluchtig doorneemt, stelt vast dat men – in pogingen om het "wereldbeeld" van Gezelle te duiden – geregeld naar de term "platonisme" grijpt. De twee meest opmerkelijke voorbeelden hiervan vindt men allicht in de studies van Urbain Van de Voorde en Albert Westerlinck. In deze bijdrage willen wij hun beweringen onderzoeken en toetsen aan enkele teksten van Plato. Tevens willen wij nagaan in welke zin over een "platonisme van Gezelle" kan worden gesproken. Dit kunnen wij echter niet loskoppelen van de vraag welke Gezelles houding ten opzichte van de (Griekse) oudheid in het algemeen was. Daarom gaan wij vooraf in het kort op deze problematiek in en trachten daarbinnen vooral de figuur van Homerus te belichten, gezien de centrale plaats die deze in Gezelles visie op de oudheid innam. In de loop van onze uiteenzetting zal de nauwe samenhang tussen het leraarschap van Gezelle en zijn poëzie eveneens vaak ter sprake komen. (In onze bijdrage richten wij de aandacht vooral op de Roeselaarse periode en de jaren die daar dicht op volgen.)

Homerus en de oudheid bij Gezelle

Vaak wordt in de secundaire literatuur gewezen op het belang van de oudheid voor Gezelle. Urbain Van de Voorde¹ zegt over Gezelles lessen en poëzie:

"Hij grijpt terug naar de Grieksche en Romeinsche Oudheid en aan de hand van Homeros, Sophokles, Aristophanes, van Horatius en Catullus, ontsluit hij, wonderbaar oorspronkelijk in zijn inductieve leermethodes, voor de gretige oogen zijner verrukte studenten, een heele wereld van voor-christelijke cultuur, van wier plastisch en synthetisch beeldingsvermogen hij zelf onmiskenbaar den invloed ondergaat, en in wier geest van levensaanvaarding en natuurbezieling hij spontaan communieert."

Een gelijkaardige idealisering treffen wij aan bij Aloïs Walgrave²:

"Bij de Ouden heeft hij geleerd, maat te houden en zich in te tomen. Ik durf hem, zoo men verder lezen zal, in aansluiting brengen met Homerus. In dezes epische gedichten ligt heel het Grieksche land, met zijn volk en zijn eeredienst

* Met dank aan Dhr. Benoit Lannoo voor de nauwgezetheid en de kritische blik waarmee hij het manuscript van dit artikel heeft nagelezen. Het verscheen eerder in het tijdschrift *Gezelliana*. Onze dank gaat ook uit naar Piet Couttenier, hoofdredacteur, voor de toestemming om deze tekst hier opnieuw te publiceren.

¹ U. Van de Voorde, *Gezelle's Eros of de leeraarstijd te Roeselare*, 1943², p. 42 (1932¹).

² A. Walgrave, *Gedichtengroei. Studiën op G. Gezelle*, 1923², p. x.

weerspiegeld in beeld en daad en landschap en legende. [...] er bestaat een treffende gelijkenis tusschen beider afkijken en weergeven der natuur; eenvoudig, streng-aan-de-wezenlijkheid-gebonden beeldvormen; dicht aansluiten bij het volksleven en meevoelen met de volksziel; wijzen naar eigen schoonheid, leven en grootheid. Zelfs zijn beider taalharmonie en woordenkeus door gelijke gemoedsbewegingen beheerscht.”

Een geest van levensaanvaarding en natuurbezieling, een beschaving gekenmerkt door maat, orde en harmonie: dat is het beeld van de Griekse cultuur dat zowel Walgrave als Van de Voorde voor ogen staat. Beide auteurs brengen het in verband met Gezelles dichterschap, en meteen valt de naam Homerus. De “oudste dichter van Europa” staat dan symbool voor “volksverbondenheid” en een soort authentiek en creatief omgaan met de taal. Zo werd in de Gezelleliteratuur een romantisch beeld van de Griekse cultuur gehanteerd waarin Homerus centraal stond. Zoals wij zullen aantonen werd hiermee in feite slechts het Homerusbeeld bestendigd dat Gezelle – zoals vele van zijn tijdgenoten – zelf huldigde.

De Homerus van Gezelle kennen wij onder meer uit enkele artikeltjes³ in *Rond den Heerd*. Meteen blijkt dat hij zich omtrent de zogenaamde Homerische kwestie niet druk gemaakt heeft: nergens is er enige aanwijzing dat hij twijfelde aan het auteurschap van Homerus voor de *Ilias* én de *Odyssee*. Integendeel, hij heeft het over diens “twee wonderlijke dichtmonumenten”⁴. Gezelle kende Homerus als een dichter van orale poëzie, die zelf het schrift niet gebruikte. Hij is voor hem een vertolker van de oeroude, ongeschreven volkswijsheid. Hij zong zijn liederen voor grote massa’s, die zo in verrukking kwamen dat sommigen het initiatief namen om zijn zangen op te tekenen en ze zo voor het nageslacht te bewaren.

Uiteraard spreekt de “poëtische vormschoonheid” en vooral de volkswijsheid die in deze dichtwerken aanwezig is, Gezelle aan. “Volksverbondenheid” staat voor hem immers gelijk met authenticiteit en zedelijke voortreffelijkheid⁵. Het is duidelijk dat het verwijzen naar Homerus als literair model⁶ voor Gezelle

³ Opgesomd door A. Walgrave, *Gedichtengroei*, p. 10, voetnoot 18: “R.d.H. 1866, 220, 243, 369; 1867, 100 [*immo* 101], 109, 177, 236, 274, 277; 1868, 122, 234, 403; 1870, 372 en nogal andere.”

⁴ *Rond den Heerd*, 1 (1866), p. 244.

⁵ *Ibid.*: “Eertijds, en nog, bij plaatsen, moest een gedacht ten eersten edel, schoon, goed en treffend zijn, ten tweeden in dichterlijk schoonen vorm uitgesproken en voor den dag gebracht, om te blijven bestaan en zijnen oorsprong te blijven overleven. Aldus staan veel volksspreuken op de tonge der menschen, zonder ooit geschreven of gedrukt te zijn.”

⁶ Men kan stellen dat Gezelle Homerus als de allergrootste dichter beschouwde. Cfr. A. Walgrave, *Het leven van Guido Gezelle, Vlaamschen priester en dichter*, 1, Amsterdam, 1923, p. 253: volgens het getuigenis van H. van Doorne was voor Gezelle Shakespeare de grootste

belangrijk is in zijn strijd voor een religieuze en literaire authenticiteit en volksverbondenheid⁷. Gezelles opvatting over Homerus is sterk romantisch en geïdealiseerd. Dat laatste blijkt eens te meer als hij een beschrijving⁸ geeft van het beroemde beeld van Homerus, gevonden in de villa van Hadrianus te Tivoli:

“De grieken dan, kinderen van zijnen geest, als zij later bedreven wierden in de kunste van marbelen beelden te scheppen, hebben Homeros gebeiteld uit het wit marbel, onder de gedaante van eenen ouden man, al hoofd en hert, geen lichaam, gedaagde wijsheid, inwendig ziende ooge, kalmte, tevredenheid, onsterfelijkheid.”

De idealisering van Homerus – we merken op dat dit gepaard gaat met ontkenning van zijn lichamelijkheid – kadert bovendien in de idealisering van de Griekse beschaving en taal⁹ in het algemeen. Gezelle stelt zich Homerus voor als een idyllisch figuur in een bucolisch landschap, zijn dagen doorbrengend in “blijde natuurbeschouwing”¹⁰.

dichter,... nà Homerus. Cfr. *Rond den Heerd*, 3 (1868), p. 122, waar Homerus samen met onder andere Vergilius, Tasso, Dante – de dichters van de humanistische canon – tot de “groote poëten” gerekend wordt die in hun epos een reis naar het vagevuur beschreven hebben.

⁷ Cfr. de eerste paragraaf van het artikel in *Rond den Heerd* (1, 1866, p. 369): “De kunste van drukken dient hedendaags om een onvergankelijk bestaan te geven aan de gedachten en de gezegden van de menschen, en alzoo komt het dat er nu veel onbeduidende, dwaze, verkeerde, kwaadstichtende gedachten blijven voortbestaan, op het papier, en voort kwaad stichten, in het verstand, het gevoelen en de wille van de menschen, die al lang dienden vergeten te zijn.”

⁸ *Rond den Heerd*, 1 (1866), p. 371. In het bewuste artikel is een tekening van dit beeldhouwwerk opgenomen (p. 370).

⁹ Zie ook *Rond den Heerd*, 1 (1866), p. 371: “Die hun de moeite getroosten de tale te leeren van den grooten dichter, *de tale die de heilige Kerke bewaard en geheiligd heeft*, die verdienen meer van Homeros te weten als hier geschreven staat” (cursivering JO).

¹⁰ Cfr. “Uit Homeros”, *Rond den Heerd*, 1 (1866), p. 243-244. Het artikel bevat een eigenhandige vertaling van *Ilias* 12, 195-229, waarin “’t gevecht tusschen eene adelaar en eene slange” beschreven staat, gevolgd door een aantal beschouwingen over het tafereel: “Deze dichtelijke beschrijving, die gemaakt wierd omtrent Salomons tijd, is de trouwe weergave van ’t gene Homeros in zijne dagen van blijde natuurbeschouwing dikwijls moet staan gade slaan hebben, op de bergen van zijn eiland; misschien, wie weet, zijne eigene schapen wachtende en hunne lammeren van den lammergier bevrijdende; misschien alleen in de wildernisse, ‘de diepe grondvesten leggende, - zoo sprak hij, - van zijne twee wonderlijke dichtmonumenten.” Gezelle identificeert de adelaar van Homerus met de lammergier (ibid., p. 243); met “zijn eiland” doelt hij wellicht op Chios, dat volgens Semonides de woonplaats van Homerus was. Gezelle is wel even vergeten dat Homerus volgens de overlevering blind was, een gegeven waaraan hij elders niet lijkt te twijfelen (cfr. *Rond den Heerd*, 1, 1866, p. 371).

Volgens Walgrave¹¹ volgt Gezelle in deze blijde natuurbeschouwing Homerus na, maar wellicht is het eerder omgekeerd en projecteert Gezelle zijn natuurbeleving op Homerus. Walgrave staat echter te dicht bij Gezelle om deze bedenking te maken; hij deelt immers geheel de idealisering van de Griekse dichter met Gezelle¹². Als we de getuigenissen van zijn leerlingen mogen geloven, las Gezelle samen met hen, met een aanstekelijk enthousiasme en een sterke inleving grote hoeveelheden tekst uit de *Ilias* en de *Odyssee*¹³. Er is al vaak op gewezen dat Gezelles liefde voor Homerus talrijke sporen heeft nagelaten in zijn poëzie, vooral in die van zijn leraarsperiode: verschillende gedichten hebben als motto een Homerisch vers, bepaalde verzen zijn geïnspireerd op Homerus of bevatten duidelijk aanwijsbare reminiscenties. Een gedicht als *De Waterspiegel (Dichtoefeningen, 1858)* kan worden beschouwd als een *imitatio* en *aemulatio* van de schildpassage (*Ilias* 18,478-608). Zelfs tot in het lexicon dat Gezelle hanteert, is de aanwezigheid van Homerus voelbaar¹⁴.

¹¹ *Gedichtengroei*, p.11.

¹² Zie zijn beschrijving van Gezelles lessen in *Eene studie over Gezelle's Kerkhofblommen (1858)*, Hoogstraten, 1937¹⁰, p. 17: "Homerus [...] was niet meer dit oude, doffe schoolboek met onverstaanbaar Grieksch, hij was geworden de eeuwenoude getuige van 't menselijk gemoed, de Dichter der dichteren, vol schoonheid en wijsheid. De meester had hun getoond hoe land en lucht en zon en water met al hunne kleuren lagen te stralen in die natuurbeelden; hoe lief en leed, moed en vaderlandsliefde, wrok en teederheid, fierheid en smert in de herten van die mensen, al heetten ze nu ook Achilleus en Priam, Agamemnoon en Hector en Andromache, lagen te roeren en te wagen, in éénvoudige waarheid. Alzoo was 't gegaan met al wat hij hun doen leeren en bezien had."

¹³ Cfr. H. Verriest, geciteerd door A. Walgrave, *Het leven van Guido Gezelle*, 1, p. 149: "Wij lazén Homeros, altijd voort, altijd voort, en voelden hier en daar zijne stemme trillen, en zagen hem met stil genietend gemoed wat rusten bij de heerlijke beelden van den dichter." Zie ook G. Verriest, "Eeredag van Guido Gezelle", in *Dietsche Warande en Belfort*, 1906, p. 439: "Van Homerus lazén wij zang op zang, zoo van de *Ilias* als van de *Odyssea*, en hier, midden deze heerlijke beelden, zoo waar en zoo rijk, zoo kristalklaar geteekend, verwijlde de Meester met innig genoegen." De enorme hoeveelheid tekst die Gezelle samen met zijn leerlingen las, liet niet toe bij elke passage langdurig stil te staan; *ibid.*: "Voor de oude talen, en bijzonder het grieksch, gebruikte hij twee verschillende soorten van lessen: bij de eerste ging hij buitengewoon langzaam voorwaarts, overal dringend in het wezen der woorden; bij de andere lazén wij ter loops, met juist zoo veel vertaling als nood deed, en hij liet ons daar bij den dichter zelf aanschouwen."

¹⁴ Voor de Homerische invloed verwijzen wij naar A. Walgrave, *Gedichtengroei*, p. 1-13 en *passim*; *Eene studie over Gezelle's Kerkhofblommen (1858)*, p. 33; 43-44; 52; 58-59 en *passim*; A. Westerlinck, *De oude taaltovenaar Guido Gezelle*, Beveren - Nijmegen, 1981, p. 71-72. I.v.m. het gedicht *Tranen*: cfr. *Jubileumuitgave. Gedichten, Gezangen en Gebeden en Kleingedichtjes*, tekstkritisch uitgegeven door P. Allossery, IIe deel, p. 132-136 (de formule φιλῆν ἐς πατρίδα γαίαν komt weliswaar 29 maal voor bij Homerus; het is dus wellicht niet juist te beweren dat het gedicht geïnspireerd is op *Ilias* 2,140); *Guido Gezelle, Verzameld Dichtwerk*, deel 2, red. J. Boets, p. 113; C. D'haen, *De wonde in 't hert. Guido Gezelle: een*

De plaats die Gezelle binnen zijn lessen en in zijn eerste bundels aan Homerus en aan de Griekse beschaving in het algemeen toekende, kan op het eerste zicht merkwaardig lijken, aangezien Gezelle van meet af aan, bijvoorbeeld in de *Prospectus* bij *Dichtoefeningen*, het Vlaamse karakter van zijn poëzie onderstreept. De verdediging van de oude Vlaamse taal en van de katholieke godsdienst en zeden gaan hand in hand, zoals ook blijkt uit *Tot de studenten van 't kleen Seminarie te Rousselaere*. In het bijbehorende gedicht neemt hij uitdrukkelijk stelling tegen de antieke mythologie: in zijn poëzie geen *Eool* of *Naiaden*; *Philomele* heet er gewoon "Nachtgale". Hij weigert gebruik te maken van het mythologisch apparaat, omdat dit niet zou stroken met de Vlaamse en katholieke aard van zijn poëzie. Door het vermijden van verwijzingen naar de antieke mythologie is Gezelles poëzie anti-renaissancistisch en anti-classicistisch¹⁵.

Anti-renaissancistische tendenzen

Gezelles standpunt hangt, zoals genoegzaam bekend, samen met een invloedrijke stroming binnen het katholicisme van Gezelles tijd, de neo-gotiek, een poging tot herbronning van het kristendom in de middeleeuwen en bevrijding van het Renaissance-omhulsel, en dit onder meer op het gebied van de opvoeding en de literatuur¹⁶. Vooral de geschriften van mgr. Gaume, en met name *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation* (Brussel, 1851), hadden het probleem acuut in de actualiteit gesteld. De auteur schildert een levendig portret van de gruwelen, "les horreurs", en de uitwassen van de Renaissance-geest binnen Kerk, cultuur en samenleving. Gaume opponeert

dichtersbiografie, Tielt, 1980, p. 132; A. Walgrave, *Gedichtengroei*, p. 9. Verder vermelden wij dat de metafoer van de stem als honing mede geïnspireerd kan zijn door Homerus; Gezelle vertaalde de woorden ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίω ῥέειν (Il. 3,223) in *Rond den Heerd*, 1, 1866, 371: "en van zijne tong rolde dit altemaal, zoeter gezeid en gezongen als honing." De metafoer komt ook voor in *Odyssee* 12, 187 en vooral in de zgn. *Homerische hymnen*; cfr. *Hymne* 19 (Pan), 18: ὄρνις ἰάχει μέλιτην ἀοιδίην ("de vogel zingt een honingzoet lied"), *Hymne* 3 (Apollo), 519: ἐν στήθεσιν ἔθηκε θεὰ μέλιτην ἀοιδίην ("in zijn borst plaatste de godin een honingzoete zang"). Bij Gezelle kan men denken aan *O Lied* (GGG), *Meizang* (*Rijmsnoer*). Ook in *Het bietje maakt den heuning* (zoals de dichter zijn lied) (1859, *Kleengedichtjes*, *Eerste XXXIII*, 8) is de honing het woord. Uiteraard is de metafoer van de taal als honing verwant met de metaforen in verband met de bij, de bloem en de honing bij Gezelle, bv. in *Wat hangt gij daar te praten* (*Tijdkrans*, 13.6.1882), *Het honingt en het hemelt mij* (28.9.1896, *Rijmsnoer*), *O zoete honing, zeem* (1895, *Rijmsnoer*).

¹⁵ Cfr. C. D'haen, *De wonde in 't hert*, p. 114-115.

¹⁶ Cfr. M. Van der Plas, *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter (1830-1899)*, Tielt, 1990, p. 167.

de ideale, harmonieuze middeleeuwse samenleving aan de teloorgang van de wereld nadien en vraagt zich af wat aan de basis ligt van deze verandering. Het antwoord is vlug gevonden: de toenemende aanwezigheid van de heidense oudheid in opvoeding en cultuur. Zijn remedie is drastisch: ban de klassieke auteurs uit het opvoedingssysteem. De lectuur van het Grieks moet weliswaar gestimuleerd worden, maar dan bij voorkeur de werken van de kerkvaders. Als de heidense auteurs dan toch aan bod moeten komen, dient men erop toe te zien dat dit vanuit een christelijke invalshoek gebeurt. We kennen een brief uit 1858 van Alberdingk Thijm aan Gezelle¹⁷ over het werk van Gaume. Hierin kunnen we lezen:

“...O, dat wij er nog eens in slagen konden een einde te maken aan “cette éducation payenne, sapoudrée [*immo saupoudrée*] de christianisme. [...] Dat men meer en meer onze eigen katholieke klassieken, de filosofen en dichters die men de *Vaderen* noemt, in beoefening nam, en eerst in later tijd met de Heidenen kennis maakte, als het oordeel genoeg gerijpt, het hart genoeg gesterkt is, om niet van mythologisme tot sensualisme en ongelooft te worden gebracht.”

Uit diezelfde brief wordt echter ook duidelijk dat Alberdingk Thijm en wellicht ook Gezelle het standpunt van Gaume eenzijdig en overdreven vonden. Uit een andere briefwisseling, namelijk die van Gezelle met de Gentse industrieel Joseph de Hemptinne, zou dan weer een sympathie voor de denkbeelden van Gaume blijken die verder ging dan die van Gezelles eigen bisschop¹⁸. In ieder geval neemt Gezelle in wat we als programmatische teksten kunnen beschouwen — in de geest van mgr. Gaume — nadrukkelijk afstand van het classicistisch, renaissancistisch mythologisch apparaat, van de poëtica gebaseerd op Boileau en Fénelon en van de retoriek in de trant van Cicero. De polemieken van Gezelle lijkt voornamelijk gericht tegen het gebruik van de antieke mythologie in de eigen Vlaamse literatuur en tegen modellen als Fénelon, “de dichter der gevaarten van dien heidenschen Sint Telemachus, die zoovele onzer vlaamsche en christelijke gedachten verduisterd heeft, met uitheemsche en onchristelijke fabels!”¹⁹

Dit zou de indruk kunnen wekken dat Gezelle ook afkerig stond ten opzichte van de literatuur uit de oudheid, maar dit blijkt helemaal niet het geval te zijn. Hij wil een nieuwe Vlaamse en christelijke dichtschoon stichten, in reactie tegen de literatuur van zijn tijd, die volgens hem de eigen Vlaamse volksaard en - in onmiddellijke samenhang daarmee - de oude christelijke moraal verwerpt. Wanneer hij aan Van Oye over diens gedicht de *Vlaemsche Maegd* schrijft : “de

¹⁷ Geciteerd door F. Baur, *Uit Gezelle's leven en werk*, s.l., Davidsfonds, 1930, p. 145.

¹⁸ Cfr. J. van Iseghem, *Guido Gezelles “Vlaemsche Dichtoefeningen” (1858). Een benadering van de dichter en het werk*, Gent, 1993, p. 285-287.

¹⁹ Geciteerd in F. Baur, *Uit Gezelle's leven en werk*, p. 146.

stofte zelve is te ijdel beeldachtig, daer en is geen lijf en leven genoeg in, 't is te waeijerig, te luchtig", dan verklaart hij dat als de nadelige invloed van de eigentijdse literatuur, "een handvol artificiële bloemen", niet veel meer dan "jongfransch Romantisme, Schwärmerei en Religiosität &c."²⁰.

Gezelle beschouwde het dus als zijn roeping om als reactie tegen het modernisme, de liberalisering en de secularisering een nieuwe Vlaamse dichterschool op te richten, waarin de oude Vlaamse en christelijke waarden in eer zouden worden hersteld, maar waarin hij ook plaats liet voor de Griekse en Latijnse literatuur. Dit literair-pedagogisch programma stond trouwens onder de uitdrukkelijke goedkeuring van de geestelijke overheid. In de strijd tegen de Schwärmerei en de lichtzinnige religiositeit moest de Vlaamse literatuur zich "herbronnen" en teruggrijpen naar de antieke modellen, met hun ernst en verhevenheid, hun gevoel voor maat, orde en harmonie en hun inzicht in de schoonheid. Gezelle verwerpt dus de heidense literatuur en cultuur niet, maar wil ze integreren in het eigen christelijk literair en maatschappelijk project, zoals hij schrijft in de reeds eerder aangehaalde brief uit februari 1858 aan Eugène Van Oye²¹:

"[...] laet *onze* nieuwe kristen vlaemsche dichterschool de oude voorbeelden niet verstooten, laet ons ook onze reis naer Roomen doen, ik zoo wel als gij, en de heidensche kunst, zij heete alzoo, aen Kristus & aen Vlaendren onder den voet brengen. Meestendeels bevatten de jongens niet waerom men Latijn & Grieksch moet leeren, om hunzelve niet, maar als sleutel tot de toegangen van het dichterlijk schoone [...]."

Zo worden de "heidense" Ouden door Gezelle en zijn omgeving als bondgenoten beschouwd in de strijd van de Kerk tegen de decadentie en de secularisatie, wat op het eerste zicht misschien vreemd lijkt. Maar dit wordt begrijpelijk als men bedenkt dat de strijd voor het geloof vaak als het bekampen van nieuwlichterijen gezien werd. In dit perspectief wordt de band tussen het traditionalisme van de Kerk en het beklemtonen van de waarde van de antieke auteurs duidelijk. Dit verklaart ook de zeer belangrijke plaats die deze auteurs in het onderwijssysteem innamen. De antieke literatuur werd dan gezien als een literatuur van maat en harmonie, de poëzie als authentieke poëtische expressie.

Tegen deze achtergrond dient een mogelijk platonisme van Gezelle te worden bekeken. Immers, viel ook Plato niet onder de banvloek van mgr. Gaume? In het vijftiende hoofdstuk van zijn *Ver rongeur* betoogt Gaume inderdaad dat de renaissance de Griekse filosofie boven de middeleeuws-christelijke tra-

²⁰ Jubileumuitgave *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 4a (28.2.1858), p. 3.

²¹ Jubileumuitgave *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 4a (28.2.1858), p. 3.

ditie heeft proberen te verheffen. Het platonisme en het aristotelisme (die aan de basis liggen van respectievelijk het idealisme en het empirisme) waren daarbij de dominerende stromingen. Hun invloed was nefast²². In zijn versie van de geschiedenis van de antieke wijsbegeerte, krijgt Plato van alle heidense filosofen toch nog het meeste krediet. Socrates trachtte een dijk op te werpen tegen de vloedgolf van de twijfel en het scepticisme; in zijn navolging deed Plato zijn best om het spiritualisme in ere te herstellen. Aristoteles daarentegen deed het empirisme zegevieren, dat spoedig in het materialisme zou uitmonden²³. Plato's naam valt ook in een andere context, namelijk als voorloper van het "socialisme", dat de fundamenteën van de samenleving ondermijnt: het gezin, het individuele bezit en de individuele vrijheid. Plato was degene die het huwelijk aan militairen verbood, maar om bevolkingsproblemen te vermijden – ter compensatie – de promiscuïteit verheerlijkte. Daarbij komt nog Plato's verdediging van de slavernij. Dit alles is volgens Gaume het logische uitvloeisel van zijn filosofische systeem²⁴. Gaumes houding tegenover Plato is dus enigszins ambigu en het lijdt weinig twijfel dat Gezelle dit standpunt gekend heeft. De vraag is nu of Gezelle het werk en het gedachtengoed van Plato of andere vormen van platonisme ook zelf kende, en of de halve veroordeling door Gaume hem er niet van weerhouden heeft bepaalde platonische denkbeelden over te nemen.

Het platonistisch dualisme en de platonistische esthetica

Albert Westerlinck heeft namelijk in zijn boek *De innerlijke wereld van Guido Gezelle* uiteengezet dat het denken van Gezelle in grote mate door het platonisme bepaald werd. Westerlinck situeert Gezelles "wereldbeeld" meer bepaald in de platonisch-christelijke traditie²⁵, waartoe vooral het dualisme van

²² Cfr. J. Gaume, *Le ver rongeur des sociétés modernes ou le paganisme dans l'éducation*, Brussel, 1851, p. 117-118: "Les prétentions superbes et l'impuissance absolue, les tâtonnements éternels, les fluctuations, les contradictions, les erreurs monstrueuses, les applications formidables de cette philosophie païenne, dans l'Europe moderne, sont exactement les mêmes qu'au sein de l'antique Grèce. Aujourd'hui comme autrefois, elle peut écrire sur la porte de ses écoles: *C'est ici l'officine de toutes les absurdités.*" De gecursiveerde woorden worden door Gaume voorgesteld als een vertaling van Cicero's woorden "Nihil tam absurdi quod non dicatur ab aliquo philosopho" [eigenlijk "nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum", *De divin.* 2,119], maar Gaume verdraait er de betekenis van. Cicero schreef dat elke ongerijmdheid al wel eens ooit door een filosoof beweerd werd, terwijl Gaume ervan maakt dat alle (heidense) filosofische scholen absurditeiten verkondigen.

²³ Cfr. *Le Ver rongeur*, p. 118.

²⁴ Cfr. *Le Ver rongeur*, p. 179-181.

²⁵ *De innerlijke wereld van Guido Gezelle*, Nijmegen - Brugge, [1977], p. 98.

de stof en de geest, de aarde en de hogere wereld van het ideële, het lichaam en de ziel behoren. De stoffelijke wereld is slechts schijn.

"Alle geschapenheden zijn eeuwig door de 'geest', al ontbindt zich hun stoffelijk omhulsel. Er is dus een schijnwereld, die bestaat uit het zintuigelijk waarneembare en er is een werkelijke wereld, die bestaat uit geestelijke essenties : ideeën"²⁶.

Typisch is ook de drang het aardse te ontvluchten, het doodsverlangen. Deze "drang naar onaardsheid" bij Gezelle wordt door Westerlinck als volgt gedefinieerd: "Bij Gezelle leeft van zeer vroeg het verlangen om zoveel mogelijk, en zo spoedig mogelijk definitief, met de ziel in een onstoffelijke, bovenaardse sfeer te leven, zuiver ziel of geest te zijn"²⁷. Deze drang naar verlossing uit zich in de beelden van het vliegen, de vogel, de sterren. De invloed van het platonistisch dualisme is volgens Westerlinck duidelijk aanwezig in de gedichten *De Tale des Vaderlands*, *Aurora*, *Brief*, *Zoo menig blomme*, *Schuldeloos blommeke*, *Mochte ik in de ziele u schrijven*, *Van de Wilgen* en *Een dreupel poësj*.²⁸

Ook Plato's voorstelling van het lichaam als een gevangenis, de "kerker van de ziel"²⁹, is zeer belangrijk geweest voor de christelijke (dualistische) visie op ziel en lichaam. Niet alleen het lichaam, maar het hele aardse bestaan is een gevangenis, een ballingschap. De allegorie van de grot uit het zevende boek van de *Republica (Staat)* krijgt vanaf het vroege christendom een algemeen-existentiële interpretatie en is in de hele christelijke wereld bewaard gebleven. De beeldspraak van het menselijk bestaan als een gevangenisleven is voornamelijk van platonische oorsprong en komt ook bij Gezelle voor:

"Beelden als de "kerker" met de "ketenen", de "banden", de "gevangenis", het "graf", en verwant daarmee de "ballingschap", komen bij Gezelle herhaaldelijk voor. [...] Zij zijn gekoppeld aan "duisternis" en "lijden". Deze beeldenfamilie hoort thuis in de platonische traditie en in de christelijke richtingen,

²⁶ *De innerlijke wereld*, p. 94.

²⁷ *De innerlijke wereld*, p. 97.

²⁸ *De innerlijke wereld*, p. 94-113.

²⁹ *Crat.* 400C, *Phaedo* 62B. In de eerste tekst wordt deze theorie expliciet aan de Orfici toegeschreven, in de tweede aan "de mysteriën", wat zou kunnen refereren naar het Orfici of naar de Pythagoreeërs. Cfr. *Phaedrus*, 250C: in hun pre-existentie waren de mensen ingewijd in de mysteriën van "het allerzaligste", maar deze kennis is bij de incarnatie verloren gegaan. Deze mysteriën "werden ons onthuld in zuivere glans op het ogenblik dat wijzelf rein waren en niet gemerktekend met wat we nu met ons omdragen en wat we lichaam noemen, doch dat ons omkluistert als de schelp de oester..." (vert. X. De Win). Het orfisme was een religieuze beweging waarvoor de bronnen uiterst schaars zijn, tenminste voor de vroegste periode ervan. Eén van de belangrijkste, zo niet de belangrijkste bron voor het vroege orfisme zijn precies de dialogen van Plato. Zelfs als bepaalde beelden van oorsprong orfisch zijn, is het toch voornamelijk door Plato dat ze bewaard zijn.

die er zich aan hebben gevoed. Ook vindt men die beelden terug in het Oude Testament, inzonderheid in de psalmen en bij de profeten”³⁰.

Hoe verraderlijk het is hier voort te gaan op louter gelijkenissen om te besluiten tot een afhankelijkheidsrelatie tussen Plato's geschriften en Gezelles poëzie, blijkt uit Westerlincks bespreking van *De tale des Vaderlands* (*Gedichten, Gezangen en Gebeden*, 1859). Dit gedicht is met de boven genoemde beelden doordrenkt. De ziel wordt er vergeleken met een edel kind dat gekerkerd droeve dagen en nachten in een vreemd land slijt en door “beulen” mishandeld wordt. Nooit hoort het zijn eigen taal spreken, tot het plots in de slaap een stem hoort spreken die het aanspreekt in zijn eigen taal, “de tale des hemels, de tale des vaderlands. Welke zoetigheid zoo lang zij luidt! Eilaas een oogenblik en 't is voorbij! 't Lichaam en de banden Adams eischen hunne rechten weêrom [...]” De (ziel van de) mens is een banneling of een gevangene op deze wereld. De ziel tracht uit deze wereld te ontsnappen, wil haar ketens, de banden van het lichaam, verbreken en opstijgen naar een hogere realiteit. Het is een gegeven dat in talloze gedichten terugkeert³¹. Het zou evenwel beslist onjuist zijn hier van een directe invloed van Plato te gewagen: het gaat immers om een erg verspreide metaforiek. Westerlinck vermeldt het invloedrijke *Paroles d'un Croyant* van Lammenais, waaruit in 1856 in het tijdschrift *Hekel en Luim* het stuk *De Balling* gepubliceerd werd, een vertaling van het hoofdstuk XV³². *Paroles d'un Croyant* was zeer belangrijk voor de doorbraak van het prozagedicht in Vlaanderen en dit is des te interessanter daar ook precies *De tale des Vader-*

³⁰ A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 103.

³¹ Zie bv. in *Van de wilgen* (GGG, 1859, aan Victor Van Coillie: “zoo breekt gij, mijn ziele, uwe banden wel eens | en staat ge op uw eigene vleugelen”); *Kleengedichtjes, Laatste XXXIII*, 8; *Onze Bewaarengel (Dichtoefeningen)*, 1856: “o Engel, [...] verwekt in mij die vlam die 't lichaam trillen doet | bij 't pogen van de ziel, als z' hemelwaard gedreven | 't gevang te vluchten zoekt waarin ze treuren moet.”); *Uit een jubeldicht voor een priester* (vóór 1865, *Zantekoorn: Guido Gezelle's Dichtwerken*. Tekstbezorging, inleiding en lexicon door F. Baur, *Gelegenheidspoëzie*, derde, herziene druk, Amsterdam, 1951, p. 730); *Ter inleidinge* (GGG, 1859/1862) v. 30; *Blijdschap* (GGG, einde 1859 ?) vv. 25-28. Ook in het latere werk vinden we deze beelden: cfr. bv. *Komt, herte om hert' gegeven* (*Tijdkrans*, 5.6.1891) en ook *Neen, vogelloos en blijft de blauwe lucht niet* (*Tijdkrans*, 1.5.1893):

o Wonderbaarig beeld des zwaluws, ik beken
mij machteloos om u, reisveerdig nagespoeid,
te volgen, al te vast geveterd als ik ben,
en immer vlerkeloos, aan 's werelds wiel geboeid:
vaart wel gij; en ik kan, gekerkerd en geband,
maar wenschen nog, eilaas, naar 't vrije Vaderland.

Het gevleugeld zijn van de ziel is eveneens een beeld van Plato: cfr. *infra*; “aan 's werelds wiel geboeid” is wellicht een allusie op de mythe van Ixion.

³² *Taalkunst van Guido Gezelle*, Brugge - Nijmegen, [1980], p. 94-96.

lands een prozagedicht was. Tussen deze twee prozagedichten zijn er trouwens heel wat punten van verwantschap³³. Westerlinck³⁴ wijst verder onder meer nog op parallellen met het toneelstuk *La Vida es sueño* van Calderon de la Barca. De intertekstualiteit van een gedicht als *De tale des Vaderlands* is dus heel wat complexer dan wat de omschrijving "platonische invloed" uitdrukt.

Naast het door Westerlinck aangehaalde metafysisch dualisme met de daarbij horende metaforen treffen wij bij Gezelle ook een theorie van de Schoonheid aan die in wezen een christelijke interpretatie van een platonische theorie is³⁵. Gezelle spreekt bijvoorbeeld van de "kunstenaar die eenen appel napoetst" in tegenstelling tot "de wezentlijkheid van die appel zelve"³⁶. In een gedichtje uit maart 1858³⁷ beschouwt hij de schone dingen op aarde als afspiegelingen van de Opperschoonheid:

Hoe schoon de morgendauw,
hoe schoon de versche bloemen,
hoe schoon de zonnestraal,
die door dien dreupel beeft ;
hoe schoon moet ginder zijn
dat wij hier schoonheid nommen
en dat maar eenen glim
van de Opperschoonheid heeft !

Het meest expliciet is een passage uit *Uitstap in de Warande*³⁸, waar Gezelle een esthetische theorie uiteenzet die onmiskenbaar naar Plato verwijst. De Schoonheid is de Idee, door God geschapen, die de kunstenaar en de dichter moeten vatten en weergeven. Het is duidelijk hoezeer hier een Griekse filosofische esthetica verchristelijkt is:

"Zoo verre waren de Grieksche beeldmakers in dien tijd gevorderd, dat de brokken en de stukken van hetgene zij maakten, bij voorbeeld die peerdenkop, nu nog lijk als tabernakellampen dienen, waaraan alle andere latergekomen kunstenaars, door hun zelve of door hunne meesters, hunne lichtjes gaan ontsteken; Ja, hij had 't peerd beschouwd, die dien kop gemaakt heeft, in den krijg, langs de renbaan, rustend, loopend, neiend, strijdend, en uit al de me-

³³ Cfr. A. Westerlinck, *Taalkunst van Guido Gezelle*, p. 97: de parabelvorm, de sterk emotionele en emfatische stijl, de thematiek van de aardse ballingschap tegenover het latere goddelijke leven. Aan de opsomming van Westerlinck kan nog toegevoegd worden: de balling *van wie de taal niet verstaan wordt*.

³⁴ *De innerlijke wereld*, p. 98.

³⁵ *De innerlijke wereld*, p. 442.

³⁶ *Conventie*, geciteerd in A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 448.

³⁷ *Kleengedichtjes*, Eerste XXXIII, 21.

³⁸ *Jubileumuitgave, Uitstap in de Warande*, tekstkritisch uitgegeven en ingeleid door P. Allossery, 1930, p. 112-113.

nigvuldige schoonheden, die hij beschouwd en ingedronken had, is er in zijn geest een overtreffelijk schoonbeeld of *ideaal* ontstaan, dat hij uitgewrocht heeft, in 't wit *marmor*.

Als het beeld dat wij van het scepstel om zeggens afgetrokken hebben zoo eerlijk is, wat moet het oerbeeld dan zijn, zeg maar van peerdenschoonheid, dat van vóór alle eeuwen bestaat in den scheppenden Geest van God? En wat moet dan de schoonheid van het menschenbeeld zijn, bij Hem die den mensch gemaakt heeft? En het beeld van de ziele des menschen? Ah! hier zijn wij al hooge, maar nog hooger throont de schoonheid eener onbevleete ziele, zoo Maria's ziele is, en de Alschoonheid van Hem die een afgrond is en eene wentelzee alder onuitpeizelijke volmaaktheden."

Deze beschouwingen kaderen in wat men als een platonische ideeënleer zou kunnen omschrijven. Ze hangen samen met de reeds genoemde idealisering – ditmaal ook in zijn etymologische betekenis – van de Griekse kunst, van een beeld van Phidias in dit geval. Dit is echter beslist niet de ideeënleer zoals we die in de dialogen van Plato aantreffen. De theorie van de ideeën als bestaande in de goddelijke geest is pas later in de geschiedenis van het platonisme opgedoken en is wellicht niet ouder dan de eerste eeuw voor Christus. De voorstelling van de kunstenaar in wiens geest een ideaalbeeld als model fungeert, kan wel worden beschouwd als platonisch in de ruime zin.

De klassieke tekst voor het verschil tussen aardse en ideële schoonheid is Plato's *Symposium* 211AB, maar de hierboven geciteerde tekst van Gezelle vertoont vooral opvallende overeenkomsten met Cicero's uiteenzetting van de platonische theorie in *Orator* 7-10. Ook Cicero neemt als voorbeeld Phidias' schepping van een beeld; hij spreekt over een "overtreffelijk" beeld van schoonheid, aanwezig in de geest van de schepper (*ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat*), van het soort dat door Plato "idee" wordt genoemd (*has rerum formas appellat* ijdeva" [...] Plato). Het is zelfs niet nodig – zij het ook niet onwaarschijnlijk – dat Gezelle dit werk van Cicero onder ogen heeft gehad. Deze passage is immers in één of andere vorm in de meeste retorische handboeken verwerkt. Dat was het geval in het op het Klein Seminarie gebruikte handboek van J. Broeckaert, die eerst beschrijft hoe de kunstenaar tot "le beau idéal"³⁹ komt en vervolgens Cicero citeert⁴⁰:

³⁹ *Le guide du jeune littérateur*, deuxième partie, *Éloquence, poésie et histoire*, Genève, 1852², p. 10: "il décompose les objets par une vertu propre à son imagination, il en détache les détails qu'il veut, il rassemble ensuite ce qu'il a emprunté à mille objets divers, il compose, il crée pour ainsi dire (ποιεῖ) un objet nouveau, un beau idéal qui, pour la reproduction artistique, lui sert de *modèle*, de *type*." Zie ook p. 16: "[...] nul autre que Platon n'a recommandé plus éloquemment de reproduire non le réel, le relatif, mais l'idéal et l'absolu [...]" en p. 23, noot 4.

“ [...] l'on peut dire de l'artiste éminent en général ce que Cicéron a dit de Phidias: 'En sculptant la statue de Jupiter et de Minerve, il n'avait pas devant les yeux un modèle sensible, mais dans son esprit se trouvait gravée l'image d'une beauté supérieure à toute beauté réelle, et c'est par la contemplation de cette beauté idéale qu'il dirigeait son travail.'”

Bij Gezelle vinden we eveneens het beeld van de gevleugelde ziel dat ook bij Plato voorkomt. Door haar vleugels kan de ziel zich verlossen van haar boeien en uit deze wereld opstijgen naar de hogere realiteit. Met zijn vleugels kan de vogel de aarde ontvluchten en naar de hemel opstijgen. Dit gegeven komt bij voorbeeld voor in *Een dreupel poëzij (Gedichten, Gezangen en Gebeden, 1859)*⁴¹:

Hoe blij is de arme vogel toen
hij, lange lang geboeid,
weërom zijn vlerk mag opendoen
en in den hemel roeit !

De vogel staat symbool voor de ziel. De ziel (of “het hert”) tracht de aardse banden te verbreken en zijn vlerken te ontvouwen om op te stijgen⁴². Ook in *Dichtoefeningen* is deze metaforiek aanwezig, bijvoorbeeld in *Aan de leeuwerke in de lucht*.

Uiteraard gaat het ook hier om een zeer wijdverspreide metafoor, zodat we niet kunnen stellen dat Gezelle deze aan Plato ontleend heeft. In een brief aan Eugène Van Oye schrijft Gezelle:

“You are not made for the world, tell me [...] can you creep like the lijk-worm? or do you feel wings at your shoulders (go away Horace), wings unfolding in your soul, wings must fly to heaven, a lark must sing up into the sky, let the cage be ever so nice and gaudy...”⁴³.

⁴⁰ *Le guide du jeune littérateur*, deuxième partie, *Éloquence, poésie et histoire*, Genève, 1852², p. 11 (in een voetnoot wordt een uitvoerig Latijns citaat uit Cicero's *Orator* gegeven).

⁴¹ Het is eveneens conventioneel de vlucht van de vogels als “roeien met vleugels” te omschrijven. De metafoor is zeer oud: cfr. Aeschylus, *Ag.*, 52, Euripides, *Iphig. Taur.*, 289, Vergilius, *Aen.* 1, 301; 6, 19.

⁴² Dit gegeven wordt geïllustreerd door een gedichtje uit 1860, dat is opgenomen in de *Kleengedichtjes (Andere XXXIII, 8)*: Brandt los, mijn hert, van al dat uw | gevlerkte vlucht ombindt; | brandt los van kot en ketens, nu | de weenende ooge ontblind ; | brandt los, mijn hert, 't is nu, 't is nu | dat de hemelvaart begint. Het motto “Nunc pede libero” komt uit Horatius, *Ode* 1, 37: *nunc est bibendum, nunc pede libero | pulsanda tellus* (nu moet gedronken worden, nu vrij met lichte voet op de grond gestampt). Horatius beschrijft de vreugde-uitbarsting na de overwinning op Cleopatra. De plotse bevrijding uit een ellendige situatie is de band met Gezelles *Kleengedichtje*. In Horatius, *Ode* 1, 37 is geen verwijzing naar ketens of gevangenschap, noch naar het gevleugeld opstijgen.

⁴³ *Jubileumuitgave Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 16b, p. 48 (11.4.1859).

Gezelle denkt hier dus op de eerste plaats aan Horatius. Vermoedelijk verwijst hij naar *Ode 2, 20*, waar de dichter in een visioen de gedaante van een vogel (een zwaan) krijgt en opstijgt; hij verheft zich boven alle afgunst en vliegt naar de uiteinden van de wereld, waar hij door barbaarse volkeren bestudeerd zal worden. Horatius droomt dus van een wereldwijde faam. Hij beschrijft zijn metamorfose als volgt:

iam iam residunt cruribus asperae
 pelles et album mutor in alitem
 superne nascuntur leves
 per digitos umerosque plumae.

“Reeds nu hecht zich aan mijn schenen een ruwe
 huid en verander ik van boven in een
 witte vogel en groeien op mijn
 vingers en mijn schouders lichte veren” (vert.: Louis van de Laar, 1987).

De reden voor Gezelles “go away Horace” is wellicht dat hij niet wil dat Eugène van Oye denkt aan dit gedicht - dat ze samen hebben gelezen? - waardoor hij zou kunnen veronderstellen dat Gezelle uit is op persoonlijke roem. Gezelle wil hier zijn leerling de keuze tussen de “lijkworm” en “heaven, the sky” voor ogen stellen. Het opstijgen van de ziel (of de leeuwerik) past beter in een platonische context (cfr. *Phaedrus*, 246D; 251C). Het is overigens duidelijk dat de term “platonisch” hier zeer ruim moet worden opgevat. Gezelle maakt hier gebruik van een gemeengoed geworden metafoer, die uit Plato’s geschriften afkomstig is. De beelden van het vliegen en de vogel geven uitdrukking aan de drang naar verlossing uit het dualisme.

De door ons en door vroegere interpretatoren opgesomde “platonische” metaforen en denkbeelden kunnen niet rechtstreeks aan een bepaalde tekst van Plato gerelateerd worden. Hun overleveringsgeschiedenis is zeer complex en Gezelle moet ermee vertrouwd zijn geweest door de omgang met allerlei humanistische, classicistische literatuur. In die zin kan men gerust spreken van een invloed van het (verchristelijkt) “platonisme”. Het lijkt er dus op dat Guido Gezelle Plato vooral kende uit levensbeschouwelijke (filosofische, theologische, pedagogische,...) handboeken en via de literaire traditie. Ook Westerlinck heeft terecht nooit gesteld dat Gezelle de door hem aangehaalde beschouwingen en beeldspraak rechtstreeks uit de lectuur van Plato geput heeft. Integendeel, door bijna steeds te spreken van een platonisch-*christelijk* gedachtengoed wijst hij veeleer op het bestaan van een lange traditie waaraan Gezelle schatplichtig was. Deze traditie sluit overigens nauwer aan bij het neoplatonisme dan bij de filosofie van Plato zelf.

Gezelle en zijn leerlingen

Urbain Van de Voorde daarentegen is duidelijk verder gegaan in het suggereren van een "invloed" van het werk van Plato. In zijn *Gezelle's Eros of de leeraarstijd te Roeselare* bespreekt hij de gelijkenis tussen de platonische Eros en Gezelles opvattingen over de vriendschap, in een poging om de netelige kwestie van Gezelles verhouding tot zijn leerlingen vanuit deze invalshoek meer bespreekbaar te maken. Hoewel Van de Voorde eerder een gelijkenis in geesteshouding dan een directe beïnvloeding bemerkt⁴⁴, blijkt uit zijn tekst nergens dat hij een rechtstreekse kennis van bepaalde dialogen van Plato zou uitsluiten. Hij stelt daarentegen dat meer bepaald de *Phaedrus* en het *Symposium* inspirerend hebben gewerkt⁴⁵. Dit zou kunnen betekenen dat Gezelle volgens hem zelf deze en/of andere dialogen geheel of gedeeltelijk, al dan niet in vertaling, heeft gelezen, of toch minstens dat hij werken heeft gelezen die (rechtstreeks of onrechtstreeks) op deze dialogen teruggaan. Gezelle trachtte volgens hem zijn problematische relatie tot zijn leerlingen in het teken te stellen van een pedagogische, religieuze taak, waarbij de vriendschapsband tot doel heeft de jongere in te wijden in de morele en religieuze Schoonheid en hem zo dichterbij God te brengen.

Tegen deze stelling werd fel en in emotionele bewoordingen gereageerd door voornamelijk katholieke interpretatoren, op de eerste plaats door Frank Baur⁴⁶: volgens hem mag men hier niet spreken van *eros*, maar is *caritas* de enige juiste term. Niet Plato, maar Augustinus zou model gestaan hebben voor de "louter bovenzinnelijke" relatie met Eugène Van Oye. Hij verwijst ook naar de beginselverklaring bij de oprichting van de Engelse "confraternity", waarin Gezelle zelf uitdrukkelijk de christelijke vriendschap tussen David en Jonathan

⁴⁴ Cfr. *Gezelle's Eros of de leeraarstijd te Roeselare*, 1943², p. 17: "Wie zou ooit gedacht hebben, dat een geestelijke constellatie, die onmiskenbaar de wederkeer in den tijd van een essentieel platonisch college beteekent, ruim twee-en-twintig eeuwen later aan den versomberden, aan den bijna barbaarsch-duisteren hemel van het Vlaanderen van omstreeks 1860 zou opgaan?" *Id.*, p. 35-36: "Zooals in den aanvang der Renaissance, die een wederbelichaming was van den Grieksch geest, het platonisch Griekendom opnieuw werd geboren en productief is geworden, zoo heeft de metaphysische erotiek van Plato zich aan den dageraad der nieuwe Vlaamsche beschaving in Gezelle gereïncarneerd."

⁴⁵ *Gezelle's Eros*, p. 7; 44.

⁴⁶ *Uit Gezelle's leven en werk*, s.l., Davidsfonds, 1930, p. 101 en 172-174. Bauer kenschets de geschriften van zijn opponenten als "zwaarwichtige, pseudo-geleerde betoogen" (p. 172): "Want er is niets gevoelerig-menschelijks, niets *onbewust-erotisch* in dat bedelen om de negen aanhankelijkheid dier kinderen: Gezelle zoekt nooit zichzelf, al heeft het er wel eens den schijn van, al werd het vroeger *sub rosa* gevezeld en thans in zwaarwichtige, pseudo-geleerde betoogen voor vast beweerde!" Deze uitval is gericht tegen Van de Voorde en Henriette Roland Holst-Van der Schalck.

en tussen Sint-Gregorius en Sint-Basilius als model vooropstelt, met een expliciete verwerping van de heidense vriendschap⁴⁷. Baur wordt in zijn standpunt gevolgd door onder andere Anton Van Wilderode⁴⁸, Bernard-Frans van Vlieden⁴⁹ en recent nog door Michel Van der Plas⁵⁰.

Maar Christine D'haen werpt op dat dit christelijke vriendschapsmodel geen *voldoende* verklaring⁵¹ biedt voor de complexe relaties tussen Gezelle en zijn leerlingen. Zij heeft de hypothese van Van de Voorde nieuw leven ingeblazen door te wijzen op een mogelijke invloed van Plato op Gezelles versie van de christelijke vriendschap⁵². Deze invloed zou er dan in bestaan dat Gezelle de christelijke vriendschap niet opvatte als wederzijdse heiliging van vrienden, zoals andere christelijke schrijvers dat deden, maar als een relatie van een oudere tot een jongere, van leraar tot leerling⁵³.

De discussie over de aard van Gezelles relatie met zijn leerlingen is echter complex en delikaat en het gaat er ons niet om hierin een origineel standpunt in te nemen of zelfs maar positie te kiezen.

⁴⁷ Cfr. *Jubileumuitgave van Guido Gezelle's volledige werken. Brieven van, aan en over Gezelle*. II. *Uit velerlei briefwisseling*, bezorgd door F. Baur, Amsterdam, 1939, brief 38, p. 43: "taking it as a very lamentable fact that not only here, but in all colleges, *friendship*, like to that of David and Jonathan, St. Gregory and St. Basil, is hardly to be met with; that on the contrary, it most *unchristianly* prostitutes and degrades itself so far as to be like of old, more worthy of the *auspices* of the lusty pagan goddess than of the sweet *patronage* of Her, who was called *Mater pulchrae dilectionis*, let us sanctify our friendship by making it subservient to the love of Him, who is the friend of all and whom we are bound to love with all our hearts." Zie ook *Jubileumuitgave Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 9b, p. 21 (13.7.1858): "There is a pagan romantic love, but there is also a stronger one a blessed half sacramental Christian friendship pourtrayed in David and Jonathan, in Gregory and Basil, super amorem mulieris." Deze vriendschap, die Gezelle aan Van Oye als ideaal voorhoudt, wordt dus hoger gewaardeerd dan de heteroseksuele liefde.

⁴⁸ *De dubbelfluit*, 1, Antwerpen - Utrecht, 1969², p. 409-410.

⁴⁹ *Guido Gezelle tegenover het dichterschap*, Antwerpen, 1967, p. 82-83.

⁵⁰ *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter (1830-1899)*, Tiel, 1990, p. 99; 131.

⁵¹ Het bevat volgens haar wel een zeer belangrijk element van verklaring. Zij wijst verder ook op de paradigmatische waarde van de relatie tussen Christus en Johannes (*De wonde in 't hert*, p. 169).

⁵² *De wonde in 't hert*, p. 169: "Bij G. is er altijd sprake van een relatie tussen een oudere en een jongere, een leraar en een discipel. De heiliging gaat van de oudere tot de jongere. [...] Misschien is er ook een reminiscentie aan *Plato*, waar twee elkaar beminnde vrienden elkaar veredelen, en waar de liefde het mogelijk maakt trapsgewijs op te stijgen tot de volmaaktheid."

⁵³ Op de asymmetrie in Gezelles model van de vriendschap wordt trouwens ook gewezen door A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 348: "Zijn zieleleiding geeft dan ook in het algemeen de dwingerige indruk van een tendens, die de andere ziel naar hem wil ombuigen."

Wij willen slechts onderzoeken of een verwijzing naar het platonisme in deze context relevant is. Het is immers opvallend hoe door verschillende auteurs een beroep gedaan wordt op het platonisme ter verheldering van Gezelles verhouding tot zijn leerlingen. Die zou er een zijn van gesublimeerde erotiek⁵⁴ of van metafysische zielserotiek⁵⁵. Het kan interessant zijn de oorspronkelijke hypothese van Van de Voorde meer in detail te onderzoeken.

De Gezelliaanse en platonische *eros* hebben volgens Van de Voorde gemeen dat het niet om een lage vorm van *eros* gaat, maar om een hogere, hemelse *eros*. Deze is ver verwijderd van "een gegeven onzedelijkheid thans nog aan zekere Oostersche volkeren eigen"⁵⁶, met andere woorden, ver van een geslachtelijke erotiek:

"In bewuste vijandschap tegen alle geslachtelijkheid wendt zich de platonsche liefde (in de primordiale betekenis van het woord) het zuiver-geestelijke toe en, uitlaaiend boven stof en tijd, betreft zij zich vastberaden op de eeuwigheid. Den goddelijken Plato komt de onvergankelijke glorie toe, een vóór zijn verschijning in de wereld louter dierlijken drang definitief uit een uitsluitende animaliteit te hebben verlost, zijn aardsch, vleeschelijk karakter naar het tweede plan te hebben teruggedrongen en zijn uit de primitieve geslachtelijkheid geabstraheerde essentie te hebben betrokken op iets bovenaardsch en bovennatuurlijks, op de ideeën namelijk van het Goede, het Schoone, het Ware"⁵⁷.

Van de Voorde wil niet weten van "literaire struisvogelpolitiek"⁵⁸, die erin zou bestaan te ontkennen dat Gezelles gevoelens voor zijn leerlingen van "erotische aard waren". Wel stelt hij dat er een onderscheid dient gemaakt tussen *Sexus* en *Eros*: "Deze metafysische erotiek, ook al gaat zij in haar eersten aandrift van een levend object uit, is louter ziel in haar essentie en betreft zich in haar manifestaties dan ook minder op de lichamelijke verschijning van het geliefde wesen, dan op zijn eeuwig oerbeeld, op zijn ziel, op zijn Idee"⁵⁹. We kunnen dus spreken van een filosofische *eros*, een zielsgemeenschap⁶⁰, waarin de jongere tot de contemplatie van de opperste Schoonheid wordt gebracht, wat in christelijke context wordt omgeduid tot het ware geloof in God. Tussen Gezelle en zijn leerlingen bestond "een geestelijke gemeenschap gedragen op een oneindig teeder zielsvertrouwen en geruggesteund door een wederzijdsch ondergaan van

⁵⁴ Cfr. A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 331; 347.

⁵⁵ Cfr. U. Van de Voorde, *Gezelle's Eros*, p. 39; 41.

⁵⁶ *Gezelle's Eros*, p. 6.

⁵⁷ *Gezelle's Eros*, p. 7-8.

⁵⁸ *Gezelle's Eros*, p. 22; 35.

⁵⁹ *Gezelle's Eros*, p. 39. Plato zou de eerste geweest zijn die deze hemelse *eros* ontdekte; cfr. p. 4.

⁶⁰ A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 323 gebruikt de term "zielseros".

alle schoonheid en alle extazen des gemoeds”⁶¹. Deze geestelijke *eros* was ook de inspiratiebron voor zijn poëzie: “Uit die innige betrekkingen van ziel tot ziel zijn dan die enkele toppunten van lyriek ontstaan”⁶².

Het loont wellicht de moeite deze bevindingen te confronteren met de teksten van Plato zelf. Van de Voorde⁶³ verwijst in zijn betoog op de eerste plaats naar Plato’s *Symposium* (of *Gastmaal*; ondertitel: *Over Eros*), en dan meer bepaald naar het tweede, filosofische deel (199C-212C) van dit werk. Het *Symposium* is het verhaal van een drinkgelag of gastmaal, waaraan alle aanwezigen hun deel moeten bijdragen in de vorm van een redevoering. In de inleiding was “de lof van Eros” als thema van de redes vastgelegd. Het eerste, “niet-filosofische” deel omvat de redevoeringen van de verschillende gasten (behalve Socrates). In het tweede deel is het de beurt aan Socrates. Hij is ontevreden over de redevoeringen van zijn vrienden, omdat deze volgens hem Eros niet op de gepaste, dit wil zeggen waarheidsgetrouwe, manier hebben geprezen. Hijzelf zal uiteenzetten wat Diotima, een wijze vrouw uit Mantinea, hem ooit over Eros geleerd heeft. Eros is een *daemon*, een wezen dat zich tussen goed en slecht, mooi en lelijk, alwetend en onwetend in situeert. Eros is mens noch god, maar de middelaar tussen goden en mensen; hij is de “tolk en overzetter”, het “middel waardoor alle omgang en elk gesprek gebeurt tussen goden en mensen”; hij “brengt aan de goden over wat van de mensen komt, en aan de mensen wat van de goden komt”; zijn taak is “alles wat met het priesterambt te maken heeft” (202E; 203A). Eros staat tussen de wijze en de onwetende en is dan ook onvermijdelijk een wijs-geer (φιλόσοφος): hij bezit het inzicht niet, maar streeft ernaar, evenzo voor de schoonheid; uiteindelijk zal trouwens de opperste wijsheid met de opperste schoonheid en goedheid samenvallen. Omdat Eros streeft naar het eeuwige bezit van het goede, is zijn activiteit het “verwekken en voortbrengen in schoonheid, zowel naar lichaam als naar geest”. De zwangerschap en het voortbrengen is een goddelijk element aanwezig in de mens, en geeft aan dit sterfelijk wezen een dimensie van onsterfelijkheid (*Symp.* 206E-207A; 207D).

Het voortbrengen kan zowel betrekking hebben op het lichaam als op de ziel. Het geestelijk voortbrengen is de opperste vorm van *eros*, eigen aan dichters (ποιηταί, “scheppers”) en filosofen:

“Zij nu, wier vruchtbaarheid lichamelijk is, voelen zich bij voorkeur aange-trokken tot de vrouwen, en hun erotiek gaat die kant uit, omdat zij denken aldus tot het einde der tijden onsterfelijkheid, blijvend aandenken en zaligheid te winnen door het verwekken van kinderen. Zij echter, wier vruchtbaarheid geestelijk is [...] - ja er zijn mensen, sprak zij [sc. Diotima], die in hun ziel

⁶¹ U. Van de Voorde, *Gezelle's Eros*, p. 43.

⁶² *Gezelle's Eros*, p. 28 (over zijn relatie met Eugène Van Oye).

⁶³ Cfr. *Gezelle's Eros*, p. 6 (Diotima en de filosofische hogere eros); 44.

nog méér dan in hun lichaam vruchtbaar zijn aan datgene wat een ziel behoort te verwekken en voort te brengen. En wat is dat ? Inzicht en elke andere vorm van deugd" (208E-209A; vert. X. De Win).

Wie van wijsheid vruchtbaar is, zal pas gelukkig zijn als hij een edele ziel (van een jongere) in de waarheid en de deugd kan onderrichten en hem uiteindelijk kan brengen tot het visioen van de opperste Schoonheid en Goedheid. Dit is wat Diotima noemt: de inwijding in de mysteriën van Eros.

Deze inwijding dient stapsgewijs te gebeuren. Het eerste object van *eros* is de lichamelijke schoonheid (210A). Aanvankelijk zal de verliefdheid als object één enkel lichaam hebben. Daarna moet het inzicht gewekt worden dat er verschillende schone lichamen zijn en dat er dus een universeel element in de lichamelijke schoonheid aanwezig is. De edele ziel zal dus door een soort des-individualisatie-beweging op alle schone lichamen verliefd raken. Daarmee is de eerste stap voltooid. In een tweede stap moet de geestelijke leidsman de jongere leren de geestelijke schoonheid te beminnen. De *eros* richt zich nu op een schone ziel, ook als het bijbehorend lichaam onaantrekkelijk is. Ook dit mag niet beperkt blijven tot de verliefdheid op één individuele ziel. De verliefdheid moet verruimd worden tot alle schone zielen; de leerling moet leren inzien wat zedelijke schoonheid is (210B-E). Zo zal hij in staat zijn zich nog meer te bevrijden van de aantrekkingskracht van het lichamelijke. In een derde stap richt de *eros* zich vervolgens op het nog universelere niveau van de kennis: de wetenschappen en filosofie.

Het eindpunt van de initiatie is de aanschouwing van de opperste schoonheid, "een schoonheid die eeuwig is, vrij van alle ontstaan en vergaan, van groeien en kwijnen" (211A), met andere woorden, de idee "Schoonheid", die alleen zichtbaar is voor het oog van de geest. Om tot de idee zelf van de Schoonheid te komen, moet men dus vertrekken van de lichamelijke *eros*⁶⁴ en langzaam opklimmen naar steeds hogere en abstractere vormen van schoonheid⁶⁵.

De teksten uit het *Symposium* kunnen o.i. op een zinvolle manier in verband gebracht worden met Gezelles opvattingen over zijn vriendschap met zijn

⁶⁴ Cfr. U. Van de Voorde, *Gezelle's Eros*, p. 9: "Platonisch is de liefde tot een bepaald persoon slechts aanvangsstadium, uitgangspunt, de weg tot deze liefde die zich op de absolute Schoonheid, op de eeuwige Ideeën betreft."

⁶⁵ Het derde deel van het *Symposium* wordt beheerst door de onverwachte binnenkomst van Alcibiades. Diens lofrede op Socrates toont dat de ideale Eros gerealiseerd is in de persoon van Socrates. Verder blijkt dat kuisheid inzake *eros* voorwaarde is voor het bereiken van de geestelijke liefde en dat het streven naar fysieke bevrediging (zoals in de verleidingspogingen van Alcibiades) de contemplatie van de ware Schoonheid onmogelijk maakt.

leerlingen. Volgens Van de Voorde⁶⁶ vinden we dezelfde pedagogische relatie tussen Gezelle en zijn leerlingen en is deze ook de bron van zijn poëzie: “Zoo staat Gezelle’s poëtisch ontgloeien onmiskenbaar in het teeken van den Platonschen Eros, zooals hij wordt bepaald in ‘Phaedros’ en in ‘Het Gastmaal’, den Eros die, zich vermeiend in de argelooze schoonheid van den opgroeienden knaap en dezen opvoedend in goedheid en deugd, de minnende ziel zelf opvoert tot de onsterfelijke ideeën van het Ware, het Schoone, het Goede, de hoeksteen tevens die steunden zijn liefde tot Vlaanderen en zijn verwaarloosd volk.” Ook Westerlinck⁶⁷ beschrijft Gezelles houding ten opzichte van zijn leerlingen in termen die sterk aan Plato doen denken: “Zijn voornaamste doel was [...] via zijn pedagogische eros zijn ideologie in de ziel van de jeugd in te prenten.” Westerlinck wijst echter ook op een dubbelzinnigheid in Gezelles beweegredenen. Daarom ook formuleerde Gezelle zijn pedagogische doelstellingen uitdrukkelijk. Naast zijn verheven pedagogisch ideaal speelt ook zijn “grenzeloze honger naar contact”⁶⁸. Gezelle had de liefde van en voor zijn leerlingen nodig uit een persoonlijke behoefte. We kunnen hier verwijzen naar een brief van Guido Gezelle aan Eugène Van Oye uit 1864 waarin hij hem eraan herinnert dat zijn aanwezigheid voor het tot stand komen van zijn gedichten onmisbaar was: “You remember how your presence and influence was in times gone by ! a stimulant to my poetical effusions ; do not imagine that it would be otherwise now, I think both our souls have understood one another pretty well always”⁶⁹.

Anderzijds trachtte Gezelle de relatie met zijn leerlingen, en vooral dan met Eugène Van Oye, voortdurend te duiden in het kader van zijn apostolaat en geestelijk leiderschap. In zijn briefwisseling ontkent Gezelle tegen Van Oye dat zijn bedoelingen iets anders zouden zijn dan hem tegen de wereld te beschermen en voor God te winnen: “nu zult gij peize ik al verstaen hebben om wat reden ik zegge *dierbaer* kind om u niet noch om mijn voldoeninge, maer om God wiens wille en welbehagen immer en altijd voortaan het uwe en het mijne moge wezen”⁷⁰. Westerlinck⁷¹ is van oordeel men hier met de nodige nuance-

⁶⁶ *Gezelle's Eros*, p. 44-45.

⁶⁷ *De innerlijke wereld*, p. 328.

⁶⁸ *De innerlijke wereld*, p. 322.

⁶⁹ *Jubileumuitgave. Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 61b (2.11.64), p. 152.

⁷⁰ *Jubileumuitgave Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 4a (28.2.1858), p. 5.

⁷¹ *De innerlijke wereld*, p. 351: “Katholieke interpretatoren hebben in het verleden het loutere bovennatuurlijke karakter van Gezelles relatie met zijn leerlingen verdedigd, zonder de felheid van zijn natuurlijke gehechtheid te willen zien. Onzerzijds hebben wij in het voorgaande duidelijk het bovennatuurlijke en kuise karakter van die verhoudingen onderstreept, doch

ring mag spreken van een sublimatieproces van erotische gevoelens ten opzichte van leerlingen met behulp van een platonisch model. Ook Van de Voorde⁷² beklemtoont – “met de platonische ideeënleer voor oogen” – naast het kuis karakter van Gezelles omgang met zijn leerlingen ook de erotische dimensie ervan.

Zonder de psychologiserende toon die de opstellen van Van de Voorde en Westerlinck kenmerkt te willen overnemen, kunnen we toch besluiten dat er een sterke gelijkenis bestaat tussen de platonische *eros*, zoals deze in het *Symposium* beschreven staat, en Gezelles opvattingen over de pedagogische vriendschap. Maar men kan daarom nog niet stellen dat het de lectuur van Plato was die Gezelle tot deze opvattingen heeft gebracht. Van een eventuele lectuur van de genoemde dialogen hebben wij alleszins niet direct sporen gevonden. Platonisch geïnspireerde theorieën waren bovendien ten tijde van Gezelle vrij ruim verspreid⁷³. Misschien echter kunnen we nog iets verder gaan in het aanwijzen van parallellen.

Ook de *Phaedrus*, dialoog die inhoudelijk sterke overeenkomsten vertoont met het *Symposium*, verdient het in deze context te worden vermeld. Het kernstuk van deze dialoog is de zogenaamde mythe van de ziel, waar de metafoor gebruikt wordt van de onsterfelijke ziel die met haar vleugels tracht op te stijgen naar een hogere realiteit⁷⁴. Welnu, *eros* is een soort waanzin, “de waanzin namelijk die oorzaak is dat een mens voor een waanzinnige gehouden wordt wanneer hij, bij het zien van schoonheid-hierbeneden, zich de ware schoonheid

anderzijds de felheid van zijn erotische binding met hen in het licht gesteld.” Zie ook p. 347: “Dat de *eros* van Gezelle, die zo fel naar intieme hartsgemeenschap stuwt, zich reveleert in een angelistische intimiteit, wijst op een radicale sublimering van deze *eros*, die met een grondige verdringing van de vitale impulsen is gepaard gegaan.”

⁷² *Gezelle's Eros*, p. 32-33.

⁷³ Het is hier wellicht instructief te verwijzen naar gangbare opvoedingstheorieën ten tijde van Guido Gezelle. C. D'haen (*De wonde in 't hert*, p. 158) vermeldt onder andere de theorie van J. Kneppelhout, die in zijn *L'Education par L'amitié* (1835) de vriendschap in pedagogische context verheerlijkt. “Daarin ontleende K. de grondgedachte aan Plato's *Symposion*, dat opvoeding samen moet gaan met vriendschap. K. schrijft dat ieder mens als dichter wordt geboren en dat de vriendschap het vermogen heeft deze dichter in ieder mens te voorschijn te roepen.”

⁷⁴ Cfr. *Phaedr.* 246DE (vert. X. Dewin): “In de vleugel ligt van nature het vermogen om het zware omhoog te heffen, door het op te tillen naar het verblijf van het geslacht der goden: en van al wat lichamelijk is heeft de vleugel in zeker zin het meeste met het goddelijke gemeen. Het goddelijke nu is schoon, wijs, goed en bezit al dergelijke treffelijkheden meer. Hiermee juist wordt de bevedering der ziel bij uitstek gevoed en versterkt, terwijl hij door het lelijke en slechte en door de andere tegengestelde gebreken verkommert en vergaat.”

herinnert en bevederd wordt en, zijn vleugelen reppend, zich inspant om op te vliegen, doch het niet vermag en, als een vogel omhoog blikkend, zich niet gelegen laat liggen aan de dingen hierbeneden” (249D-E). Verliefdheid (*eros*) doet de vleugels van de ziel weer groeien: bij het aanschouwen van de aardse schoonheid wordt de edele ziel met ontzag vervuld en naar de opperste Schoonheid zelf gevoerd. Steeds heeft de *eros* een pedagogische dimensie (252E-253C). Eros zal de geliefde helpen om tussen de twee wegen die openstaan de juiste te kiezen en zijn leven uitsluitend te wijden aan wijsgerige gesprekken (257B).

Het is bijzonder interessant deze opvattingen van Plato te vergelijken met wat Gezelle in zijn gedichten en brieven schrijft. Vooral uit de correspondentie met Eugène Van Oye blijkt ons inziens dat Gezelle een pedagogische relatie voor ogen had die sterk aan Plato doet denken. In een brief van 2 april 1858⁷⁵ verdedigt hij zijn opvatting over hun vriendschap:

“mijn genegentheid tot u en is geen eigen voldoening-zoeken, daer is iets hoogers bij, ‘t is ‘t uitbeelden van een ideaal dat ik o zoo klaer voor mijne oogen zie: ‘t is dat ik bij u vermeene de stoffe gevonden t’ hebben, oh hoe kan ik de ziel toch een stoffe heeten, waeruit een vlaemsch kristen jongeling worden kan zoals hij gedurig voor mij zweeft, zoo als mij, verhope ik, God hem toogt en zoo als hij zou moeten wezen. te weten verliefd op alles wat *goed* en *schoon* is, daarna werkende en strevende, (tegen onze slechtere lusten als zij in den weg komen), doende reeds, *in speculo* in den speegel der *schoone* en *goede* schepsels, *schoone* en *goede* gevoelens, *schoone* en *goede* werken, wat wij eens voor eeuwig doen zullen in den eeuwig schoon en goeden *God* !”

Gezelle wil de ziel van zijn leerling bewerken en leiden naar God, analoog met het model beschreven in het *Symposium* en de *Phaedrus*. Ook de opvatting dat de aardse schoonheid een *weerspiegeling* is van de hemelse Schoonheid, de idee van het schone, is een platonische gedachte. Gezelle stelt het pedagogische doel, zijn leerling tot Jezus te brengen, boven alles - dat houdt hij zichzelf althans voor (uit dezelfde brief aan Van Oye)⁷⁶:

“ha! wat is verzen maken, wat is alles, vergeleken bij *eene* ziele, het edelste dat ooit uit Scheppers handen gekomen zij, eene edele zuivere *versche* ziele, als de Uwe is, noch edelder, noch zuiverder te kunnen maken. O ! Die hemelsche goddelijke soort van Poesis, Die Liefde, Die soort van in en dóór een dringen der ziele eens Vaders in Christo met die zijnes kindes, dat heet men

⁷⁵ *Jubileumuitgave. Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 7a, p. 12.

⁷⁶ *Jubileumuitgave. Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 7a, p. 12. Het bespotten, voor de gek houden - “een neus zetten of krijgen” - doet onwillekeurig denken aan de allegorie van de grot, waar de geïnitieerden omwille van hun onaangepast gedrag het voorwerp van spot zijn voor de gevangenen in de grot (*Staat*, 7, 517A; 517E).

somtjds hier, materialistice genoeg, eene neus krijgen of geven; dat wat enkele liefde en genegenheid is tot God in het edelste zijner schepselen moogt gij somtjds wel zelf alzoo geheeten hebben, zoodanig geraken wij den dagelijkschen slenter van zaken gewend."

De Westvlaamse priester wil de ziel van Van Oye redden van de wereld, *in concreto* hem overtuigen af te zien van zijn medische studies, en hem winnen voor het priesterschap. Zijn gevoelens noemt hij wel degelijk liefde, maar het is een Liefde in en voor Christus:

"C'est dans Lui & pour lui que vous m'aimez autant qu'un enfant aime sa mère et que je vous aime plus que vous ne comprenez encore"⁷⁷.

In een andere brief aan Van Oye wil hij zelfs alles wat hem dierbaar is verloochenen om zijn leerling voor God te winnen:

"Poetry & flemish and all friendship too and all the sweetness of your most valuable and sincere love I consider *nothing* unless it can be a *means* for me to gain you to Jesus Christ"⁷⁸.

Ook in zijn gedichten verbindt Gezelle het liefdes- of vriendschapsmotief met de liefde voor Jezus⁷⁹. Tegenover Van Oye is Gezelle zeer openhartig. Het is mogelijk dat hij op Plato alludeert (*Symposium* of *Phaedrus*) als hij aan Van Oye schrijft over de "Hymne van de Liefde".

"En er is een vergelijking tusschen dien liefdezang des boetzuchtigen Christen, en de oude liefdezangen die gy kent."⁸⁰

Heeft Gezelle het hier inderdaad over vóór-christelijke liefdezangen?

Geïnspireerd dichterschap

Gezelles opvattingen over de vriendschap en de relatie tussen meester en leerlingen houden nauw verband met zijn visie op het dichterschap. In de relatie met zijn leerlingen speelde poëzie een zeer belangrijke rol. Gezelle legde dus een band tussen zijn concept van de religieuze, "metafysische" vriendschap en zijn dichterschap. Dat poëzie en religie verwant zijn, is een gegeven dat ook in

⁷⁷ Jubileumuitgave *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 10a (15.7.1858), p. 28.

⁷⁸ Jubileumuitgave *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 19b, p. 53 (20.10.1858).

⁷⁹ Cfr. bv. *Antwoorde aan een vriend (Dichtoefeningen, 13/14.7.1858)*. Het duidelijkst is dit misschien in *Mocht ik (GGG, 1859?)*, gericht aan een Roeselaarse leerling (H. van Doorne?, Pol Demonie?): "Mocht ik met een dichtje uw herte winnen [...] Maar ik zou dan weêr dat herte dragen naar ... gij weet?...Genoeg ! 'k Gev' Hem wat ik win [...]"

⁸⁰ Jubileumuitgave *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 8a, p. 18 (22.6.1858).

de *Phaedrus* voorkomt: de dichters zijn bij uitstek priesters. Het is een belangrijke romantische gedachte, maar haar eerste duidelijke verwoording vinden we bij Plato⁸¹.

In een brief aan Van Oye van 11 april 1859⁸² schrijft Gezelle:

“Oh ! Flanders wants wants wants Christian poetry much of it indeed and who can be a poet, who can love the angel of Poetry better than a priest, a thinking, meditating world abhorring priest. [...] Flanders wants Priests with much Poetry to make its children enthusiastic about its religion, its language, its morals, its traditions, its selfsameness. Do you love your country and your God, well then again be what you are, work yourself out ποιεῖ σαυτον.”

De laatste woorden, in het Grieks en uiteraard een toespeling op de Delfische maxime γυνῶθι σαυτόν (*Ken uzelf*), kunnen erop wijzen dat Gezelles opvatting over poëzie en religie méér is dan een romantische gemeenplaats en voor een deel rechtstreeks gebaseerd is op zijn kennis van opvattingen uit de oudheid. Daarop wijst trouwens ook volgend fragment, afkomstig uit een onafgewerkt stuk, waarschijnlijk bedoeld als “voorboodschap” van *Gedichten, Gezangen en Gebeden*⁸³:

“...de priesters waren immers van ouds her, van in ‘t heidendom de dichters.”

Gezelle gelooft dat Eugène van Oye in staat is beide roepingen te combineren; dat schrijft hij hem althans in zijn brief van 15 juli 1858:

“[...] nous nous ressemblons par bien des points. Hé bien: *Il y a le coeur et l'ame de toute la poésie du prêtre dans vous.*”⁸⁴

In de *Phaedrus*, in de context van de mythe van de ziel, wordt een onderscheid gemaakt tussen geïnspireerde en niet-geïnspireerde dichters en wordt het priesterschap met het geïnspireerde dichterschap in verband gebracht. De geïnspireerde poëzie is een “goddelijke waanzin” (245A). Deze waanzin is een geschenk van de goden en zet de dichter aan het profeteren, waardoor hij de gewone stervelingen in contact kan brengen met het goddelijke. Verzenmakers

⁸¹ Cfr. A. Westerlinck, *De innerlijke wereld*, p. 437-438: “Een der belangrijkste grondbeginselen van de romantische poëtiëk is dat godsdienst en poëzie één zijn. De poëzie is van goddelijke oorsprong, zij is genade, in-spiratie. Een belangrijke gedachte van Bilderdijk, die zich door hem over het Nederlandse taalgebied heeft verspreid, is dat godsdienst poëzie is en poëzie godsdienst. Deze idee is in feite oeroud, ze stamt uit de Pseudo-Longinus en het platonisme.” Zie *Phaedrus* 245A.

⁸² *Jubileumuitgave Briefwisseling Gezelle - van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 16b, p. 49.

⁸³ *Jubileumuitgave. Gedichten, Gezangen en Gebeden en Kleengedichtjes*, tekstkritisch uitgegeven door P. Allossery, IIe deel, p. 290.

⁸⁴ *Jubileumuitgave Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 10a, p. 28.

zonder goddelijke inspiratie daarentegen, zijn knoeiers. Een gelijkaardig onderscheid kan men in het werk van Gezelle opmerken. Zo kan in *De tale des Vaderlands* de ziel opstijgen naar haar Vaderland door "de droom des dichters". *En durft gij mij van dichten spreken (GGG)* is daarentegen een verontwaardigde veroordeling van zijn kritikasters die zelf de goddelijke gave van het Woord ontberen. Het onderscheid tussen geïnspireerde dichters en gewone verzenmakers is uiteraard een romantische gemeenplaats. In de poetica van J.J. Nyssen⁸⁵, gebruikt in het Klein Seminarie, wordt expliciet de band met Plato gelegd: "Platon, qui avoit été lui-même ravi par les élans de l'enthousiasme, l'appelle une fureur divine."

Slotvoorbeelden en -bemerkingen

Ik zou nog even willen wijzen op platonische elementen in enkele bekende gedichten, zonder mij uit te spreken over de vraag of Gezelle wist dat hiervoor parallellen in het werk van Plato te vinden zijn. Wel valt op dat een "platonische" teneur vooral aanwijsbaar is in bepaalde gedichten die aan een leerling gericht zijn.

Mocht ik in de ziele U schrijven (Gedichten, Gezangen en Gebeden) is gericht aan Edmond van Hee. We vinden er het typische dualisme: Gezelle, een "droevig eerbewoner", droomt ervan in de ziel van zijn leerling te schrijven en de hemel te bereiken. Een dergelijk gedicht zou een beeld van "hemelzuiverheid" zijn. Wat echter vooral treft aan dit gedicht, is het verlangen rechtstreeks in de ziel van de leerling te kunnen schrijven: "Mocht ik in de ziele u schrijven | als ik op dit blad papier | schrijf, dat zal geschreven blijven | 'k weet niet hoeveel tijd van hier !"

Het idee van het schrijven in de ziel van een leerling vinden we in de *Phaedrus*. Plato stelt er de superioriteit van het gesproken over het geschreven woord. Het geschreven woord is zwak omdat het bij afwezigheid van de schrijver niet in staat is zich te verdedigen; het is star en zegt altijd hetzelfde. Bovendien weet het niet tot wie het zich richten moet en tot wie niet, en belandt het evengoed bij bevoegden als bij onbevoegden. In tegenstelling daarmee staat een beter, edelgeboren woord, dat "rechtvaardigheid en schoonheid en goedheid tot voorwerp heeft, en dat lering beoogt en waarlijk in de ziel wordt geschreven" (278AB). Het schrijven in de ziel is duurzaam en de godheid welgevallig. Het is tegengesteld aan het woord dat in water, al is het dan zwart water (inkt) wordt geschreven (276C)⁸⁶. Tenslotte vermelden we nog dat men in de

⁸⁵ J.J. Nyssen, *Essai de poétique*, Liège, 1842, p. 41; zie ook p. 51 over het onderscheid dat Plato maakt tussen moreel hoogstaande – goddelijke – en verwerpelijke poëzie.

⁸⁶ Men kan misschien denken aan *Op stake op steen (GGG)*: "in letters, klaar van goud, geprent, | in 't water, ja, dat niet en houdt | van al dat ge er op schrijven zoudt".

tweede strofe van het gedicht een religieuze en “erotisch-pedagogische” dimensie in platonische zin kan onderkennen: “Kon ik een gedicht U maken: | beeld van hemelzuiverheid, | met godvreezend liefdeblaken | krachtig door malkaar geleid”.

Het is interessant dit gedicht te vergelijken met (de eerste helft van) *Brief*, gericht aan Gustaaf Verriest (GGG, 12.1.1859), door A. Westerlinck⁸⁷ “een belijdenisgedicht waarin het opgekropt verdriet, radeloos doorkruist van schuldgevoelens en doodsverlangen, zich uitstort in het gemoed van een amper zestienjarige leerling” genoemd: “Ik zoek en zoek schier vruchteloos het blanke vlies | waar in ‘k mijn ziel, mijn eigen zelve prenten zal, | nu ik alleen, met God bij mij, met God, op u | te denken zit, mijn dichterlijk mijn dierbaar kind ! | Och ware ik op der aarde niet, en ver van hier, | en ginder hoog, waar, vrij en vrank, de ziele zweeft | en leeft in Hem van Wien zij beeld en schepsel is !” Ook hier is het verlangen aanwezig te schrijven in de ziel van het kind, zijn eigen ziel te prenten in die van de leerling. Er is het pijnlijk besef van de splitsing tussen deze wereld van zonde en de hemelse zuiverheid (“het blanke vlies”), wat gepaard gaat met een nadrukkelijk doodsverlangen⁸⁸.

Met dit verlangen naar zielscommunicatie kunnen eveneens Gezelles beschouwingen over “de taal van de ziel”, worden verbonden, bijvoorbeeld in het reeds vermelde *Tale des Vaderlands*, in *Gij dichter die de leeuwzang zingt* (*Gedichten, Gezangen en Gebeden*, februari 1859), maar ook in de briefwisseling met Van Oye⁸⁹: De hemelse taal is voor de ziel direct inzichtelijk en staat in tegenstelling tot de historische talen⁹⁰.

⁸⁷ *De innerlijke wereld*, p. 21.

⁸⁸ De vermelding van “de bittere kelk [...] waar uit de mensch van kindsbeen af het sterven drinkt !” is misschien een allusie op Socrates’ gifdood.

⁸⁹ In een brief aan Van Oye van 1858 spreekt Gezelle over de dichter, die de taal van de geest kent, maar om met zijn medemensen te communiceren zich aan hun taal moet aanpassen: “[...] maer wij hebben een tael die toch maer tot een zekere graed buigbaer is; wij leven bij menschen wier zielen maer door gewone klanken en woorden raekbaer zijn, dus ligt de volmaektheid van ‘t geen poesis aengaet, in die matigheid van te kunnen in de bestaende dichtspraeck [...] zijn *conceptie* uitgeven. Gekortvlerkt, ja, wordt daerdoor de vrije ziele des dichters; dichten kan hij bij zich zelve zonder sprake, alléén in den Geest, maer wil hij uit komen, zoo moet hij gekleed gaen op zulke manier dat hij kennelijk is, zulke *keten* is zoo eerlijk om dragen als de keten die onze vrij-willigheid aen God en aen de kerke vastbindt” (*Jubileumuitgave. Brieven van, aan en over Gezelle*, I. *Briefwisseling Gezelle - Van Oye*, uitgegeven door F. Baur en R. Verdeyen, brief 6a, p. 7-8, cursivering GG). De verzuchting naar zielscommunicatie blijkt bv. ook uit brief 8a, met nogmaals het beeld van de gevleugelde ziel (*o.c.*, p. 17).

⁹⁰ De hemelse taal is superieur, ook tegenover het Vlaams: cfr. *O lieden van te lande* (GGG, 1859?): “vraagt dat ik eens - aan God den Heer - | eens hemelwaards gerezen, eenen blijden keer, | daar blijve en niet meer neêr en daal’ | om vlaamsch noch om welk andere taal [...]” Toch participeren alle talen aan de hemelse taal: cfr. *Blijdschap* (GGG, 1859?), vv. 29-31.

In *Phaedrus* (278A) worden de woorden "zonen" van de spreker of schrijver genoemd. Deze metafoor komt ook voor in Gezelles *'t Laatste. Aan den onbekenden lezer*, het gedicht dat oorspronkelijk de bundel *Gedichten, Gezangen en Gebeden* afsloot. Gezelle spreekt er zijn "dichten" aan als zijn "geliefde kroost" en noemt zichzelf "uw vader den Poëet"⁹¹. In de *Phaedrus* wordt de spreker of schrijver eveneens "vader van het woord" genoemd en zijn de woorden zijn "kinderen". Het woord "heeft altijd de bijstand van zijn vader nodig" (275E). Eigenlijk kan men alleen gesproken woorden als echte, "wettige" zonen (278A) beschouwen. Het geschreven woord gaat echter een eigen leven leiden en is niet meer controleerbaar. Zonder de bijstand van de vader is het ook uiterst kwetsbaar.

In *'t Laatste* denkt de dichter er precies aan hoe zijn gedichten een eigen leven gaan leiden, "u volgend waar gij loopt op uw gezwinde wereldreis". Aanvankelijk wordt de zelfstandigheid van de gedichten, in tegenstelling tot wat Plato leert, ervaren als een hoopvol element. Zijn gedichten kunnen andere mensen troosten, verblijden, genezen, ondanks de zonde, de ziekte, de droefheid van de maker ervan. Hij vraagt aan zijn gedichten voor hem bij God ten beste te spreken. Maar plots slaat de toon om: de dichter beschouwt hen plots als "krankgeboornen" en vreest dat ze hem schade kunnen berokkenen. De idee dat neergeschreven gedichten ("wezen" dus) in plaats van "de vader" moeten spreken, is volledig tegengesteld aan Plato's veroordeling van het geschreven woord. Het hele gedicht kan bijna als een negatieve commentaar erop gezien worden. Het is mogelijk dat Gezelle bij het schrijven van *'t Laatste* deze tekst voor ogen had.

Zo kunnen in Gezelles gedichten, in zijn briefwisseling en in andere prozateksten heel wat "platonische" elementen aangewezen worden. Het is een samenraapsel van denkbeelden en metaforen van diverse origine die uiteindelijk wel als platonisch kunnen worden geduid. Mogelijk kende Gezelle bepaalde elementen ervan door lectuur van bepaalde van Plato's dialogen. In ieder geval waren de – spirituele – platonische voorstellingen die Gezelle er op nahield zozeer versmolten met christelijke opvattingen dat ze zeker buiten schot bleven van de kritiek op Plato zoals verwoord door mgr. Gaume. Het lijkt ons echter wel duidelijk dat Gezelles opvattingen over de vriendschap in ieder geval ook op platonische pedagogische idealen gemodelleerd zijn.

Jan OPSOMER

⁹¹ Anderzijds is de dichter eveneens de moeder van de gedichten. Cfr. vv. 25-28: "O Dichten, die 'k gedregen, die 'k | gebaard hebbe, in de pijn | des dichtens, en gevoesterd aan | dit arem herte mijn."