

HET MENSBEELD IN DE GRIEKSE CULTUUR*

Bij het begin van de Griekse cultuur, ten tijde van Homerus, was het mensbeeld nog mijlenver verwijderd van het humanisme dat de klassieke filosofen hebben ontwikkeld. De identiteit van de mens berustte in de eerste plaats op zijn lichamelijke en niet in een geestelijk beginsel, de ψυχή. Dit blijkt in alle duidelijkheid van bij de eerste verzen van de Ilias (3-5):

'Talloze krachtige heldenschimmen stortte hij in de Hades;
henzelf gaf hij als buit aan de snelle honden en aan de talrijke roofvogels'

Het mensbeeld had nog iets grimmigs, wellicht ook wel verbonden met het onderwerp van het oorlogsepos. Niettemin is er reeds bij Homerus een onmiskenbare aanzet tot humanisme, omdat de dichter telkens weer een moment van inkeer en medelijden introduceert wanneer het lijden te groot wordt: de goden dulden geen excessen en ook de stoerste helden laten zich overmannen door meer 'verheven' gevoelens, zoals wanneer de oude Priamus Achilles komt smeken het lijk van zijn zoon te mogen begraven: *'ik ben des te medelijdenswaardiger, want ik heb gedurfd wat geen sterveling mij ooit heeft voorgedaan: ik heb mijn lippen gedrukt op de hand van de man die mijn zoon heeft gedood'*.¹

De homerische menselijkheid uit zich in het thema van de dood, dat alomtegenwoordig is en dat steeds weer zijn grenzen aan de levensvreugde stelt.² De ψυχαί gaan naar de Hades, maar het zélf vergaat samen met het lichaam. Het levensbeginsel is een anonieme zucht, die met de laatste ademtocht wordt uitgeblazen.³ In het dodenrijk waarin ieder mens ten onder gaat, vervaagt het bewustzijn en blijven slechts schimmen over, wezenloze geesten, die men niet kan vatten.⁴ Sommige mythen, die een nederdaling in de onderwereld beschrijven, zoals de welbekende mythe van Orpheus, vertellen hoe degene die de onderwereld bezoekt één van de daar aanwezige schimmen (dikwijls is dat de ψυχή van een overleden familielid) tracht vast te nemen, maar dat hij in zijn handen slechts lucht voelt. De ψυχαί blijven bovendien

* De auteur denkt terug aan zijn Gentse jaren en inzonderheid aan zijn promotor, Prof. em. dr. Raymond Bogaert, die in januari 2006 op bijzondere wijze wordt gehuldigd en gevierd.

¹ Hom., *Il.* 24: 504-506; J. de Romilly, *Homère* (Que sais-je? 2218), Parijs 1985, p. 100-101, 115-116.

² De Romilly, *Homère*, p. 107-113.

³ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* (Bibliothek klassischer Texte), Darmstadt 1952² (1994), dl. 1, p. 364; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967, dl. 1, p. 194.

⁴ E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1921, dl. 1, p. 37.

eeuwig en altijd wat zij waren op het moment dat zij de aarde verlaten hebben (zodat sommigen een droef lot, een eeuwige straf moeten ondergaan, zoals Sisyphus met zijn welbekende, nooit meer eindigende Sisyphusarbeid); zij kunnen niets meer verlangen of ondernemen. De Hades is daarom een troosteloze en donkere plaats; bij latere Griekse auteurs zal er vanuit die oerchaos hoogstens een vaag schijnsel in gloren.⁵ De homerische ψυχή is onpersoonlijk; bij de dood past slechts berusting, zoniet vertwijfeling. Alleen de naam van de mens die eens bij een lichaam hoorde, blijft leven in de verzen van de dichter – althans wanneer het om beroemde mensen gaat die een plaats krijgen in een epos – en in de vervagende herinnering van de nabestaanden.

De Griekse cultuur bevond zich daarmee in de tijd van Homerus nog in een animistisch stadium:⁶ het volle menselijk bewustzijn bestaat slechts zolang de ψυχή in de wereld vertoeft en aan een lichaam is gehecht: zólang beschikt de mens over zijn geestelijke vermogens, kan hij verlangen, bedenken, begrijpen en beminnen. De ψυχή na de dood is slechts een schaduw, een virtuele afbeelding van de mens die de ψυχή belichaamde vóór de dood en die nu futloos en doelloos voortleeft in een ijle wereld. In de onderwereld blijft het individu nog wel vaag herkenbaar, maar het heeft geen enkele betrekking meer op de dingen en dus ook geen echte persoonlijkheid, geen subjectiviteit.⁷ Dit primaire mensbeeld is de gehele antieke cultuurgeschiedenis door blijven bestaan. Het is bijvoorbeeld duidelijk herkenbaar in de *Aeneis* van Vergilius, zoals in de ontmoeting die Aeneas heeft met zijn gestorven vader Anchises tijdens zijn nederdaling in de onderwereld:⁸

(...) «Laat me uw hand nemen,
vader, en onttrek u niet aan mijn omhelzing.»
Terwijl hij dit zei, stroomden de tranen over zijn gezicht.
Driemaal trachtte hij zijn armen om zijn hals te slaan,
driemaal greep hij in het ijle en ontglipte hem het beeld,
gelijkend op een schrale wind of een vluchtige droom.⁷

Ook helemaal aan het einde van de *Aeneis* getuigt de dichter nogmaals van dit mensbeeld, zoals blijkt uit het slotvers: 'vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras', 'en klagend vluchtte het leven ontsiemd naar de schimmenwereld'. De Griekse literatuur blijft deze oorspronkelijke mensopvatting eveneens nog heel vaak getrouw. Zo treffen we haar aan in de keizertijd, in de fijne, ironiserende

⁵ J. Fontenrose, *Python. A study of Delphic Myth and its origin*, Berkeley-Los Angeles, 1959 (1980), p. 228; D.C. Kurtz & J. Boardman, *Thanatos. Tod und Jenseits bei den Griechen* (Kulturgeschichte der antiken Welt 23), Mainz 1985, p. 249.

⁶ Nilsson, *Geschichte griech. Rel.*, dl. 1, p. 192.

⁷ Rohde, *Psyche*, p. 2-5; Nilsson, *Geschichte griech. Rel.*, dl. 1, p. 194-195.

⁸ Verg., *Aen.* 6: 697-702, cf. E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1957⁴, p. 295, 304.

persiflage die een veelzijdig stilkunstenaar ervan gaf: de tweede-eeuwse Lucianus, in zijn Gesprekken met de doden (Νεκρικοὶ Διάλογοι). Doch de schalkse auteur gaf er wel een diepere, filosofische (meer bepaald cynische) betekenis aan.

Tussen Homerus en Lucianus ligt evenwel een spanne van ruim duizend jaar Griekse cultuur. Welnu, tijdens de archaïsche periode en vooral naar het einde toe van dit tijdvak, in de pre-klassieke tijd, heeft er zich een ontwikkeling voorgedaan, waardoor de kunst zich ging onderscheiden van alle andere kunstwerken uit de voorafgaande fase en uit de omgevende culturen. Zij heeft voor ons de heerlijkheid van het menselijk bestaan ontdekt en in haar literatuur en plastische kunsten gestalte gegeven. Om aan te duiden waarin dat vernieuwende bestaat, dringt een vergelijking zich op met het mensbeeld van het Oude Nabije Oosten, hoe summier dit in ons bestek ook dient te gebeuren.

Immers, door het vermeerderen van de kennis van de culturen van vooral Voor-Azië (Fenicïë, de Hettieten), waarmee de Grieken op directe wijze in aanraking kwamen, is men zich in de loop van de 20e eeuw steeds meer bewust geworden van het belang van de invloed van de oosterse wereld op de Griekse cultuur in het algemeen. Ook het Griekse mensbeeld ging daardoor radicaal afwijken van datgene wat we tot nu toe beschreven hebben, ook al vinden we de eerste sporen hiervan misschien al bij Homerus zelf.⁹

Behalve de voorstelling van de schimmen die na de dood afdalen in een onherbergzame onderwereld, duikt bij de Grieken reeds vroeg de gedachte op, dat zij als geesten opstijgen om de stralende wereld van de goden te vervoegen. Zij verdwijnen dan niet meer in de duisternis van de onderwereld, maar verrijzen naar de hemel, waar zij voortleven als geesten.

Xenofanes, die rond 570 v.C. te Colofon in Ionië werd geboren, lijkt hier een wegbereider te zijn geweest, want Diogenes Laërtius getuigt vele eeuwen later over hem: 'als eerste verkondigde hij dat de ziel (ψυχή) een geest (πνεῦμα) is'¹⁰. In zijn voetspoor (en wellicht ook onder invloed van Diogenes van Apollonia, een tijdgenoot van Socrates) beschrijft Euripides herhaaldelijk hoe de zielen na het leven opgaan in de ether van de goden.¹¹ Zo lezen we in zijn tragedie Helena: 'Er bestaat immers een bestraffing voor de stervelingen, zoals voor hen daarboven en voor alle mensen: de geest (νοῦς) van de afgestorvenen leeft dan

⁹ Cf. V. Bérard, *La résurrection d'Homère, au temps des héros*, Parijs 1930, p. 35-60; J. Vercoutter, *Essai sur les relations entre Égyptiens et préhellènes*, Parijs 1954; J. Chadwick, *The Mycenaean World*, Cambridge 1976 (1988), p. 144; G. Quispel, The Demiurge in the Apocryphon of John, in: R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the first international congress of Coptology, Cairo 1976* (Nag Hammadi Studies 14), Leiden 1978, p. 11-16; V. Haas, *Vorzeitmythen und Götterberge in altorientalischer und griechischer Überlieferung* (Konstanzer Universitätsreden 145), Konstanz 1983.

¹⁰ Diog. Laert. 9: 19: πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχή πνεῦμα, Rohde, *Psyche*, p. 258 n. 3.

¹¹ Rohde, *Psyche*, p. 257-259.

wel niet, maar het bewustzijn (γνώμη) is onsterfelijk, opgenomen in de onsterfelijke ether.¹² Het zélf is blijkbaar niet langer het lichaam, maar wel iets geestelijks. Dit pneumatisch beginsel bevat het bewustzijn, dat de identiteit aan de persoon verleent.

Door de overheersende invloed van Plato komt het antieke mensbeeld ons doorgaans haast exclusief dualistisch voor en ook wij denken tot op heden vaak in termen van lichaam en ziel, alsof er in iedere mens een uitwendig geestelijk wezen is gevestigd dat na het efemere bestaan weer uit hem verscheiden zal,¹³ zoals de welbekende formule σῶμα σῆμα – het lichaam is een graf – het kernachtig verwoordt. Deze gedachte is in de oudheid echter allerminst de enig gangbare geweest.

Rond het midden van de 8e eeuw v. Chr. breekt de zogeheten oriëntaliserende periode aan, die ongeveer een eeuw heeft geduurd. Zij is duidelijk herkenbaar aan het verschijnen van epische motieven met oosterse inslag op het vaatwerk. Allerhande oosterse fabelwezens worden afgebeeld: sfinxen, griffoenen en andere gevleugelde monsters en mengwezens. Griekenland ondergaat een diepe invloed vanuit de omringende levantiense culturen – ‘aufs engste mit der gleichzeitigen Geschichte des Vorderen Orients verflochten’.¹⁴

Welnu, de Semitische antropologie – in tegenstelling tot het Indogermaans en vooral Iraans dualisme – wordt van bij de aanvang en tot op vandaag gekenmerkt, niet door een tweevoudigheid,¹⁵ maar wel door een fundamentele driedeling.¹⁶

Vooreerst bestaat de mens uit een lichaam (in bijbelse termen is dat het ‘vlees’). Dit is de stoffelijke component, die echter wel geïndividualiseerd is, want alle mensen zien er verschillend uit.¹⁷

Ten tweede is er een geestelijk principe, de goddelijke influx of levensadem. Volgens het bijbelse scheppingsverhaal heeft Jhwh deze bij Adam ingeblazen.¹⁸

¹² Eur., *Hel.* 1013-1016, cf. H. Van Looy, *Zes verloren tragedies van Euripides*, Brussel 1964, p. 151; W. Beinert, *Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie*, Keulen 2002, p. 10. Men vermoedt ook een orfische invloed achter deze verzen.

¹³ Beinert, *Leib-Seele*, p. 10.

¹⁴ H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit* (Handbuch d. Altertumswiss. 3.4), München 1977⁵, p. 74.

¹⁵ Zo is het te verklaren dat het vóór-platonische begrip ψυχή zulke “überraschende Gemeinsamkeiten mit dem alttestamentlichen aufweist”; H. Seebass, *nepeš* in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, dl. 5, Stuttgart 1986, kol. 537; C. Westermann, *nafaš*, Seele, in: E. Jenni & C. Westermann (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1978-1979, dl. 2, p. 95.

¹⁶ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, dl. 2, Leipzig 1935, p. 75; J. Scharbert, *Fleisch, Geist und Seele im Pentateuch: ein Beitrag zur Anthropologie der Pentateuchquellen* (Stuttgarter Bibelstudien 19) Stuttgart 1966.

¹⁷ Beinert, *Leib-Seele*, p. 12-13.

Het is de Geest van God (rūh Elōhīm) die zweefde over de oerwateren, die de schepping zal bezielen en die ook de levensadem is van de mens en van alle levende wezens: 'Toen vormde Jhwh Elōhīm de mens uit klei en blies levensadem in zijn neus; zo werd de mens een levend wezen.' (Gen. 2: 7). De Canisius-vertaling noteert hierbij: '<dit is> *het hogere levensbeginsel in de mens nl. zijn redelijke ziel. Daarom blaast God de dieren hun levensadem niet in*'. Maar het lijkt uitgesloten dat de auteur van deze oeroude tekst de (scholastische) notie van de 'anima rationalis', de 'redelijke ziel' zou gekend hebben. Édouard Dhorme interpreteerde de tekst veel voorzichtiger als 'une haleine d'esprit de vie' die van de mens 'une âme vivante' maakt of een 'animal vivant'¹⁹. Het gaat veeleer om een onpersoonlijk beginsel dat voor alle mensen en misschien wel voor alle levende wezens gelijk is en dat van god komt. Het is het goddelijke, maar materiële principe dat maakt dat levende wezens levend zijn en ademen. Bij de dood verdwijnt het met de laatste ademtocht. Het gaat dus om iets dat uit een soort ijle, etherische stof bestaat.

Dit pneumatisch, goddelijk levensbeginsel lokaliseerde men vaak ergens in het lichaam en dikwijls in het bloed, omdat men had opgemerkt dat het bij een belangrijke verwonding samen met het bloed lijkt weg te vloeien. Zo komt het dat het bloed in vele Semitische culturen iets heiligs is, dat aan god toebehoort, zodat men het niet mag eten of drinken.²⁰ Hier vinden we dan ook de verklaring voor het 'rituele slachten' bij Joden en moslims – ook al zijn zij zich niet meer bewust van de oorspronkelijke betekenis van deze verplichting – waarbij de dieren gekeeld moeten worden zodat het bloed uit het vlees weg kan vloeien. Dit blijkt bijvoorbeeld duidelijk uit Leviticus 17: 11: '*want in het bloed zit het leven van een wezen. Daarom heb ik het u enkel voor het altaar gegeven, om voor u verzoening te verkrijgen; want het bloed verkrijgt verzoening door het leven*' en Genesis 9: 4: '*het vlees, waarin de ziel nog woont, die het bloed is, moogt gij niet eten*'.

Daarnaast is er echter een derde component, de ziel (nafš). Deze nafš is voor Semieten niet iets louter geestelijks; zij houdt het midden tussen het materiële en het pneumatische, doordat zij lichaam en geest met elkaar verbindt. Zij verleent aan elke individuele mens zijn identiteit; zij is het 'zelf'. Wat meer is: de Semitische talen, die geen wederkerig voornaamwoord hebben, gebruiken het woord nafš om ons begrip 'zelf' uit te drukken. De ziel is dus de band tussen lichaam en geest. Zij is niet van God afkomstig, maar maakt deel uit van de mens. De mens vormt een fundamentele eenheid, hij is een 'kommunikative, kommunionale, dialogische Existenz'²¹.

¹⁸ L. Rost & B. Reicke, Geist, in: *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962; Beinert, *Leib-Seele*, p. 12.

¹⁹ É. Dhorme, *La Bible 1. L'Ancien Testament* (Pléiade), dl. 1, Parijs 1956, p. 7 (+ nota).

²⁰ Seebass, *nepeš*, kol. 549.

²¹ Beinert, *Leib-Seele*, p. 13; Eichrodt, *Theologie*, p. 67-69, 75; Seebass, *nepeš*, kol. 545-546, 550.

Daarom geloofde men oorspronkelijk dat de *rūh* bij de dood naar God terugkeert, de *nafs* of ziel daarentegen niet, die bij de dood samen met het lichaam ophoudt te bestaan. In de bijbelse wereld bestaat de idee van de onsterfelijkheid van de ziel niet. In het jodendom verschijnt zij voor het eerst tijdens het hellenisme, onder Griekse filosofische invloed. Vandaar dat volgens Flavius Josephus de Farizeeën de stoïcijnen zijn onder de Joden omdat zij aannemen dat de zielen van de bozen eeuwig gestraft worden in de Hades, terwijl de zielen van de anderen reïncarneren;²² de Sadduceeën echter, die traditionalisten waren, geloofden helemaal niet in enig voortbestaan na de dood.²³

De driedeling van de mens is ook te vinden bij het begin van het Johannes-evangelie (1: 13), waar gezegd wordt dat Jezus en met hem al zijn volgelingen, niet geboren worden uit bloed (d.i. het *πνεῦμα*, dat van God komt), niet uit de wil van het vlees (het lichaam, waarmee de auteur wellicht ook wel de vrouw bedoelt) en ook niet uit de wil van een man (dit wil zeggen van de mens: dit is de ziel, die de identiteit verleent).²⁴ Nog duidelijker blijkt dit in het zgn. Comma Johanneum.²⁵

‘Zodat er drie zijn, die getuigenis afleggen [in de hemel: De Vader, het Woord en de H. Geest; en deze drie zijn één in Christus Jezus. En drie zijn er die getuigenis afleggen] op aarde: de Geest, het Water en het Bloed. En deze drie zijn één.’

Origenes zou later uitdrukkelijk ingaan op deze problematiek in zijn *Disputatio* met Heraclides, bisschop van de Arabieren, waarbij hij de vraag trachtte te beantwoorden ‘of de ziel samengaat met het bloed’²⁶. We weten dat dit het geldende mensbeeld was in de Arabische wereld: het duikt immers opnieuw op in de Koran, Soera 22: 5: ‘En wij hebben u geschapen uit stof, vervolgens uit een druppel, vervolgens uit een bloedklomp, vervolgens uit een vleesklomp, gevormd en niet-gevormd’.

Hierbij passen twee bedenkingen. Vooreerst dat de tweeledige antropologie met een onderscheid tussen lichaam en ziel, die algemeen ingang heeft gevonden in

²² Flav. Jos., *Bellum Jud.* 2: 164: μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα.

²³ M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Études bibliques), Parijs 1931, p. 353-354; S.W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, dl. 2, Parijs 1957, p. 642 = n. 48.

²⁴ Joh. 1: 13: οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

²⁵ ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. – *Quoniam tres sunt, qui testimonium dicunt in caelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt in Christo Jesu.* (8) *Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus, et aqua, et sanguis: et hi tres unum sunt.* Dit is een 4^e eeuwse interpolatie in 1 Joh. 5: 7-8, vanuit de voorstelling van de Drievuldigheid bij Tertullianus en Cyprianus, cf. W. Thiele, *Untersuchungen zu den altlateinische Texten der drei Johannesbriefe*, Tübingen 1956.

²⁶ Origenes, *Dial. c. Her.* 10: Εἰ ἡ ψυχὴ τὸ αἷμα.

het Westen en waarin de meeste mensen onbewust denken, allesbehalve Bijbels is; ze is eigenlijk ook fundamenteel onchristelijk.²⁷ Wanneer zij samen met de opvatting van de onsterfelijkheid van de ziel in het christendom is binnengedrongen en algemeen geldend werd, is dat een gevolg van de invloed van het platonisme. In het Westen heeft Augustinus hierin een grote rol gespeeld, die door vele Griekse theologen nog altijd beschouwd wordt als iemand die het oorspronkelijke christendom heeft vervreemd; zoals bekend was hij in zijn jeugd jaren nog een tijdlang Manicheeër geweest en geraakte zo doordrongen van het Iraanse dualisme. Nog bij Paulus overheerst evenwel de opvatting dat de mens als een eenheid verrijzen moet, als lichaam én ziel, zoals blijkt uit de volgende – moeilijke – tekst:

‘Een psychisch lichaam wordt gezaaid, een pneumatisch (geestelijk) lichaam wordt opgewekt. Voor zover er een psychisch (beziel) lichaam is, is er ook een pneumatisch. Zo staat er ook geschreven: «De eerste mens Adam werd tot een levende psyche²⁸; de laatste Adam tot een levendmakend pneuma (geest)». Maar niet is het pneumatische (τὸ πνευματικόν, het geestelijke) eerst, doch wel het psychische (τὸ ψυχικόν), vervolgens (komt) het pneumatische.²⁹

Ook Origenes wijst hierop:

‘Dat de mens samengesteld is, leren we uit de H. Schrift, want de Apostel zegt (1Thess. 5:23): «God heilige uw geest, uw ziel en uw lichaam», en verder (Rom. 8:16): «Hij heilige u geheel en al, zodat geheel uw geest, uw ziel en uw lichaam (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) onberispelijk bewaard blijve met het oog op de parousie (wederkomst) van onze Heer Jezus Christus. De «geest» (τὸ πνεῦμα) die hier <bedoeld wordt> is niet de Heilige Geest, maar duidt op een deel waaruit de mens is samengesteld (μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως).³⁰

Deze Semitische antropologie wordt ook weerspiegeld in plastische voorstellingen. We denken hier aan de zogenaamde nefesh-zuilen, waarvan men de duidelijkste voorbeelden kan vinden in de monumentale graven van Petra.³¹

²⁷ Eichrodt, *Theologie*, p. 76; Beinert, *Leib-Seele*, p. 14.

²⁸ Gen. 2: 7: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

²⁹ 1 Cor. 15:44-46: σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν· ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιούν. ἀλλ’ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

³⁰ Origenes, *Dial. c. Her.* 6: Ὁριγένης εἶπεν· "Σύνθετον εἶναι τὸν ἄνθρωπον μεμαθήκαμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραφῶν. Φησὶν γὰρ ὁ ἀπόστολος· "Ὁ δὲ Θεὸς ἀγίασαι ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα·" τὸ δὲ "Ἀγίασαι ὑμᾶς ὀλοτελεῖς, καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθεῖ", — τοῦτο τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως.

³¹ L. Koehler - W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, Leiden 1967, p. 672 sq.; R. Duval, *Note sur le monument funéraire appelé nefs*, *Revue sémitique* 2, 1894, p. 259-260; Nilsson, *Geschichte griech. Rel.*, dl. 1, p.192; F. Zayadine, in: D. Homès-Fredericq (ed.),

De overledenen worden er voorgesteld als een soort obelisk, waarvan er soms meerdere naast elkaar te zien zijn, indien er in het graf meerdere personen zijn bijgezet. Sommige nefes̄-zuilen, vooral in het gebied van de Ḥawrān in Zuid-Syrië, vertonen bovenaan een figuratieve uitbeelding (een mensenhoofd). Wat deze zuilen voorstellen is in essentie de ziel (nafš): nl. wat het wezen is van de mens en wat in feite geabstraheerd kan worden en tot het uiterste gestileerd. Als een godheid die woont in een stenen idool, wilde men ook de menselijke levenskracht die in elke mens schuilt, het vitaal principe, voor eeuwig fixeren tot een soort betyle, in een steen die deze levenskracht gaat huisvesten, los van elke concrete lichamelijke verschijning.

De tweede bedenking voert ons meteen terug tot een belangrijke component van de Griekse cultuur. Het is een opvallend feit, waaraan men nochtans in de literatuur bijna nooit aandacht besteedt. Hoewel de stoïcijnen werkzaam waren in Athene, zijn een groot aantal van hen – en dan nog vooral de grondleggers van de school – allen van Syro-Fenicische afkomst. Zeno van Citium, een plaats op Cyprus, had Fenicische ouders (op Cyprus woonden – en wonen! – er van oudsher talrijke Levantijnen ten gevolge van de zeehandel). Chrysippus was afkomstig uit Soli in Cilicië, maar had hoogstwaarschijnlijk eveneens Fenicische ouders. De banden tussen Cilicië en het nabijgelegen Syrië (Antiochië ligt vlakbij) zijn trouwens altijd zeer intens geweest. Tenslotte is er in de Romeinse tijd de beroemde – en in het wetenschappelijk onderzoek beruchte – figuur van Posidonius van Apamea, de grote stad in het hart van Syrië.³² Posidonius oefende een grote, hoewel controversiële invloed uit op vele Romeinse intellectuelen van zijn tijd, onder wie niet in het minst Cicero.

Nu is het bekend dat één van de kernstukken uit de leer van de stoïcijnen het (goddelijke) πνεῦμα is. Het is wel bijzonder opvallend hoe hierin opnieuw de oude Semitische voorstelling van de nafš opduikt! Volgens de stoa bestaat de hele werkelijkheid, zowel de levende als al het andere, uit twee materiële principes. Het eerste is een vormeloze stoffelijkheid, ἄπειρος ὕλη. Daarnaast is er een redelijk principe (λόγος), een goddelijk scheppend Vuur (πῦρ τεχνικόν), dat heel deze materie doordringt en vorm geeft. Van dit goddelijk πνεῦμα zijn de levendmakende beginselen die mensen en dieren bezielen een emanatie.

Zeno leidde vanuit die band van de menselijke ziel met de godheid de universele verwantschap van alle mensen af, zowel van Grieken als barbaren, slaven en vrijen, en legde zo de basis voor een nieuwe, broederlijke wereldgemeenschap, die de kosmische eenheid weerspiegelen moest. Voortaan

Inoubliable Petra. Le royaume nabatéen aux confins du désert, Brussel 1980, p. 37; Seebass, *nepes̄*, kol. 533 en mijn art.: Syméon stylite l'ancien. Le Saint qui s'est fait colonne, *Acta Orientalia Belgica* 10, 1995, p. 117.

³² Vgl. de mooie mozaïeken en andere archeologische vondsten in het museum ter plaatse alsook in de Koninklijke Musea voor Kunst- en Geschiedenis te Brussel (met een afgietsel van een deel van de grote zuilengaanaderij).

konden de grote hellenistische steden een smeltkroes van volkeren worden. In de Romeinse tijd zal de gedachte een grote rol blijven spelen, in de eenmakende romanisatie-beweging die zich daar heeft voorgedaan.³³

Daarbij is menselijke ziel niet meer dan een onderdeel van een goddelijk πνεῦμα, dat materieel van aard is, zoals ook het Semitische nafs-begrip aan het lichaam gebonden is omdat hij een verbindend element is tussen levensadem en lichaam. Aan deze opvatting is het te danken, dat men de mens als een eenheid kon denken want de ziel is het, die de verbinding maakt – in plaats van hem te laten uiteenvallen in twee stukken, die bij de menswording tijdelijk en toevallig zijn samengekomen. Dit zal van groot belang blijken voor de toekomst: wat de mens tot mens maakt, hoeft niet iets te zijn dat van buitenaf komt en dat vanuit een bovenaardse wereld in hem is komen wonen; binnen de grenzen van de aardse werkelijkheid kan de mens de grondslag van kennis en waarheid voortaan in zichzelf vinden.

Het onderscheid tussen ψυχή en πνεῦμα is evenwel ouder dan de stoïcijnen. Grieken als Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes van Apollonia en Euripides noemden het etherisch, geestelijk element πνεῦμα. Het Semitisch begrip van de ziel wordt op de term ψυχή overgedragen.³⁴ Vooral Aristoteles heeft een merkwaardige en geniale uitwerking gegeven aan een dergelijke zielsleer.

Aristoteles definieert de ψυχή als ‘de eerste entelechie van een natuurlijk, georganiseerd lichaam’: dit wil zeggen dat door de aanwezigheid van de ziel het lichaam geactualiseerd kan worden, omdat de ziel aan het lichaam zijn identiteit verleent en het maakt tot deze of gene concrete mens. In de mens vormen beide een onafscheidelijke, organische eenheid. Bij de dood verdwijnt deze band en de vorm, de ziel, vervliedt.³⁵

Vervolgens onderscheidt Aristoteles graden (faculteiten) in de ziel, die de mens verder definiëren en hem in steeds toenemende en hogere mate actualiseren. Via het voorstellingsvermogen (φαντασία), legt het verstand (νοῦς) verbanden tussen de fenomenen zoals zij uit de zintuiglijke waarneming naar voren komen. Op het hoogste niveau – dat van het actieve intellect – resulteren deze verbanden in het denkend bewustzijn, dat gescheiden is van de materie en dus ook van het lichaam; het is een uitwendige geest, die van buitenuit in de mens

³³ Cf. mijn art. Hellenisering en hersyrisering van Syrië in de Romeinse tijd, *Handelingen der Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 52, 1998, p. 258.

³⁴ Eichrodt, *Theologie*, p. 76.

³⁵ Ar., *De anima* 1, 412b 5-6: ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, Rohde, *Psyche*, dl. 2, p. 301-302; L. Robin, *La pensée grecque*, Parijs 1948², p. 353; E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, Antwerpen 1967, p. 142.

komt huizen,³⁶ onvermengd, onlijdelijk, zonder organische band.³⁷ Men zal hierin de goddelijke denkkraft herkennen in de mens, die na de dood overleeft. Toch nam Aristoteles geen persoonlijke onsterfelijkheid aan; De Strycker noteerde hierbij: ‘De Arabische commentator Averroës heeft goed gezien dat het hier om een geestelijke substantie gaat, die aan alle mensen gemeenschappelijk is.’³⁸ Is het niet opvallend dat juist een Arabisch auteur in de voorstelling van de geest bij Aristoteles een fundamenteel Semitische opvatting van de ziel heeft herkend?

Averroës besloot dan ook uit Aristoteles dat het menselijk geslacht – en niet zozeer de mens als individu – oneindig en dus onsterfelijk moet zijn, omdat zijn speculatief intellect onvergankelijk is.³⁹ Hij komt daarmee merkwaardig dicht bij het onsterfelijkheidsgeloof van de antieke stoïcijnen! Er zijn overigens nog andere verbanden tussen de stoa en het klassieke islamitische denken (de zogenaamde *falsafa*, een leenwoord uit het Grieks).⁴⁰ Maar Averroës wijkt daarmee wel erg af van het geloof in een paradijselijk voortbestaan, zoals het wordt voorgesteld in de Koran en de ‘orthodoxe’ islamitische leer.

Het dient gezegd te worden dat de precieze bedoeling van Aristoteles niet altijd duidelijk is. Soms is zijn tekst duister en voor verschillende interpretaties vatbaar: de grote Stagiriet deed op het vlak van de psychologie dan ook waar pionierswerk. Zo brengt hij de menselijke geest nergens uitdrukkelijk in verband met de goddelijke $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Deze identificatie komt er pas later, met Alexander van Afrodiasias, die van 198 tot 211 peripatetische filosofie doceerde in Athene.

Zo heeft reeds eeuwen vóór Averroës, Alexander de stelling verdedigd dat ieder mens geboren wordt met een potentiële theoretische intelligentie. Het hoogste niveau daarvan, het productieve of speculatieve, heeft een onstoffelijk en bovennatuurlijk karakter. Het is de mens transcendent ($\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$); onvermengd, onlijdelijk ($\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$) en onveranderlijk valt het samen met Aristoteles’ eerste oorzaak. Met andere woorden: het is goddelijk van aard. Wie bijgevolg deel wil hebben aan de goddelijke wereld, wie zich met god wil verenigen in een filosofische extase, moet volgens Alexander deelnemen aan de productieve intelligentie en zijn kennis ontwikkelen. Als kennend wezen draagt de mens op die wijze iets van de godheid in zich en wel door zich denkend aan god

³⁶ $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$, Ar., *De generatione animalium* 744b 21 en 736b 28; Robin, *Pensée grecque*, p. 361-365; Beinert, *Leib-Seele*, p. 17.

³⁷ Ar., *De anima* 3, 429a 26-27; Rohde, *Psyche*, dl. 2, p. 302-305.

³⁸ De Strycker, *Antieke filosofie*, p. 144.

³⁹ Ph. Merlan, *Monopsychism - Mysticism - Metaconsciousness*, Den Haag 1969, p. 86-88.

⁴⁰ Cf. F. Jadaane, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane* (Recherches ILO Beyrouth 1.41) Beiroet, 1968.

gelijkvormig te maken – door een ὁμοίωσις θεῶ. Zo heeft het Griekse denken uiteindelijk de mens vergoddelijkt en verheerlijkt.⁴¹

De manier waarop Aristoteles het denkproces beschreven heeft, was baanbrekend.⁴² Zoals Bergson het vele eeuwen na hem zou overdoen, analyseerde Aristoteles heel minutieus hoe een voorstelling (φάντασμα) in het bewustzijn tot stand komt; hij merkt op dat het menselijk verstand nooit helemaal los kan werken van het concrete, van de empirie, maar steeds op zoek gaat naar analoge beelden in het geheugen door een proces van anamnese – een term die aldus bij Aristoteles een andere, meer ‘diesseitige’ zin krijgt dan bij Plato. Onlosmakelijk met de waarneming verbonden is voor Aristoteles ook de lust, de afkeer, de beweging naar iets, die bij een dier na een eenmalige ervaring gefixeerd kunnen geraken in het bewustzijn; de mens daarentegen bezit hier bovenop een oordeelsvermogen, dat boven de afzonderlijke waarnemingen uitstijgt, door slechts het intelligibele ervan over te houden.

Door zó, voor de eerste keer, heel nauwkeurig (en we hebben zijn analyse sterk geresumeerd) het denkproces te beschrijven, wist Aristoteles de bepaling van wat de mens is en wat hem onderscheidt van het dier, een wetenschappelijke grondslag te geven. Wij kunnen vandaag nauwelijks nog inschatten, hoe vernieuwend dat in zijn tijd moet zijn geweest.

Zo keren we, na deze oosterse en peripatetische verkenning, terug naar de wieg van het Griekse mensbeeld. Want tussen het begin van de oriëntaliserende periode en de tijd van het klassieke Athene is de Griekse cultuur ontloken. Vroeger sprak men nogal eens over ‘le miracle grec’, als iets wat plotseling, als het ware uit het niets verschenen is. Nu wij meer de Levantijnse en Egyptische bronnen kennen van de helleense kunst, zijn we meteen beter toegerust om het originele, onthutsend nieuwe van het oude Hellas te herkennen. En berust niet veeleer daarin het wonderbaarlijke van dat Griekse mirakel?⁴³

Protagoras van Abdera (490- ca. 430/429) was hier een ware mijlpaal in de geschiedenis, met zijn beroemde uitspraak dat ‘van alle dingen de mens de maat is, van het zijnde voor hun bestaan, van het niet-zijnde voor hun niet-zijn’⁴⁴.

Vooraf door de kritiek die Plato op de sofisten heeft uitgebracht, riskeert men het waarlijk grote van hun denken te miskennen. De term ‘s sofist’ is een afkeurende kwalificatie geworden. We moeten echter trachten hun denken onbevengend tegemoet te treden.⁴⁵

⁴¹ Cf. Merlan, *Monopsychism*, p. 14-16.

⁴² Robin, *Pensée grecque*, p. 362: “tout le meilleur de la psychologie classique jusqu’à la fin du XIX^e siècle est en somme contenu dans quelques pages d’Aristote.”

⁴³ J.-P. Vernant, La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, in: Id. & P. Vidal-Naquet, *Le Grèce ancienne* 1. Du mythe à la raison, Parijs 1990, p. 197.

⁴⁴ Fr. 1 = Plato, *Theaetetus* 152a: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

⁴⁵ H.I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’antiquité*, Parijs 1948, p. 94.

Wat Protagoras bedoelt, is dat de mens, om te oordelen over het bestaan, over de existentie van iets, alleen beschikt over zijn particuliere waarneming, die evenwel van nature contingent is, gebonden aan de toevallige omstandigheden waarin het waarnemende individu verkeert: voor iemand met ijskoude handen voelt koel water warm aan. Maar het waarheidscriterium berust voor Protagoras wel in de mens. De waarheid komt voortaan voor de Grieken niet meer van een koning of van een mythe die het eenheidsdenken bepaalt.⁴⁶

De sofisten hebben, bij de dageraad van de klassiek Griekse cultuur, de mens definitief ontvoegd en hem in de wereld autonoom verklaard. Dat kon pas in een welbepaalde politieke constellatie, binnen een samenleving waarin niet langer de mening van één instantie telde, maar waarin burgers op voet van gelijkheid discussiëren en beslissen, ieder vanuit zijn waarheid, als vrije mensen.⁴⁷ Dat kan in een democratie, maar eveneens in een oligarchie: in beide systemen bestaat er immers een klasse van gelijken (de burgers – de ὄμοιοι).

Wel zegt Protagoras niet dat er geen goden zouden zijn, integendeel stelt hij: 'over de goden kan ik niet uitmaken of ze bestaan of niet bestaan of wat ze zouden zijn volgens hun natuur. Teveel belet ons dit te weten: hun onzichtbaarheid en de korte duur van het menselijk leven'⁴⁸. Dit wil zeggen: de menselijke waarneming laat niet toe de godenwereld te schouwen en ons leven is te kort om uit constanten in de waarneming een bovennatuurlijke onveranderlijkheid te kunnen afleiden. De mens kan enkel vertrouwen op een relatieve waarheid, die hij kent uit zijn particuliere waarnemingen;⁴⁹ hij kan zich slechts door zijn oordeel laten leiden. Protagoras zegt dus niet méér dan dat de mens de maat is *van de dingen*. Hier, in het 'diesseitige', is de mens aangewezen op zichzelf.

Dit is dé grote revolutie, dé grote ontdekking en verworvenheid van de Griekse cultuur voor die van de hele wereld erna: de mens die autonoom wordt,⁵⁰ de ontvoegding van de vrije burger!

Het meest direct kunnen we dit waarnemen in de plastische kunst. Een beetje zoals in de Romaanse kathedralen, maakten in het oude Oosten beeldhouwwerken nagenoeg steeds deel uit van het monument waarvoor ze bestemd waren, als reliëfs op tempelwanden en graven, terwijl de losse beelden

⁴⁶ H. De Ley, Protagoras en de almacht van de Logos, *Handelingen van de Kon. Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 42, 1988, p. 71-72.

⁴⁷ Vernant, *La formation de la pensée positive*, p. 215, 217; P. Vidal Naquet, *La raison grecque et la cité*, *ibidem*, p. 248-250, 254; De Ley, Protagoras, p. 62.

⁴⁸ Fr. 4 = Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 14, 3.7; De Strycker, *Antieke filosofie*, p. 59.

⁴⁹ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlijn 1936², dl. 1, p. 382-383.

⁵⁰ Waarbij het algemeen menselijke oordeel primeert op technisch kunnen, cf. Jaeger, *Paideia*, dl. 1, p. 380: "Diese grundsätzliche und klare Scheidung zwischen dem technischen Können und Wissen und der eigentlichen Bildung ist die Grundlage des Humanismus geworden."

toch een eenheid vormden met de omgeving waarvoor ze ontworpen zijn. Griekse godenbeelden daarentegen staan volkomen vrij en kunnen van alle kanten worden bekeken. Van sommige weet men niet eens of zij een mens voorstellen of een god en welke god dit zou kunnen zijn, precies omdat zij in de allereerste plaats de mens verbeelden en verheerlijken. Zo is ook de Griekse beeldhouwkunst autonoom geworden en in haar werd ook de mens autonoom.

Deze autonomie van het kunstwerk te midden van zijn omgeving, uit zich ook in de beweging, de beweeglijkheid die de figuren uit de Griekse kunst voortaan krijgen. Men groeit weg van de frontaliteit van de Egyptische beeldhouwwerken en van de oudste, archaische Griekse κούροι en κόραι. Hoogstens lijken deze statig voort te schrijden, doordat zij het éne been even voor het andere plaatsen. Zij vertonen echter al wel op hun aangezicht wat men de archaische glimlach heeft genoemd en lijken iets uit te drukken van de onbevangen vreugde van een ontdekking: die van de ontluikende Griekse cultuur en haar spontane, vrije menselijkheid. Want spoedig kwam er ook beweging in de afbeeldingen, zoals in de vele gevechtsscènes van de schitterende metopen, friezen en frontons van talloze oude Griekse tempels. Die beweging wordt steeds nadrukkelijker in de loop van de klassieke tijd. Een hoogtepunt daarbij is de beroemde Praxiteles geweest, die de welbekende contraposthouding in haar uiterste consequenties, maar toch nog steeds binnen de grenzen van de natuurlijkheid heeft doorgedreven.

Deze ontwikkeling is van een ongemeen groot belang geweest voor de wereldcultuur. In de loop van het hellenisme zien we die beweeglijkheid en vooral de contraposthouding zich verspreiden via het wereldrijk van Alexander de Grote en van de Seleuciden, maar zelfs daarbuiten langs de fameuze zijderoute.⁵¹ Was de hellenisering in het centrale Perzische gebied minder sterk, omdat zij daar op weerstand stootte van de oude en krachtige Perzische cultuur, die zich altijd moeilijk heeft laten assimileren,⁵² dan groeide het koninkrijkje ten oosten daarvan, namelijk Bactrië (tegenwoordig ongeveer overeenkomend met Noord-Afghanistan) uit tot een waar centrum voor de hellenistische cultuur.⁵³ In dit knooppunt voor de zijdehandel kwamen Griekse, Fenicische,⁵⁴

⁵¹ Deze ontwikkeling kan men bijvoorbeeld goed volgen doorheen de schitterende collectie van Aziatische kunst in het *Musée Guimet* te Parijs.

⁵² Dit blijft zelfs zo in de islamitische tijd, zoals blijkt uit de "Kulturkampf" van de zgn. *šū'ūbīya*-beweging en uit het feit dat Iran nooit gearabiseerd werd.

⁵³ D. Schlumberger, *Nachkommen der griechischen Kunst*, dans F. Altheim & J. Rehork, *Der Hellenismus in Mittelasien* (Wege der Forschung 91), Darmstadt 1969, p. 391; H. W. Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit*, Darmstadt 1992², p. 109-111.

⁵⁴ In de allereerste plaats het in de oudheid vermaarde Fenicisch glaswerk (in Fenicië werd nl. de glasblaaskunst uitgevonden!). Fenicië was voorts het voornaamste eindpunt van de zijderoute in het Romeinse Rijk, omdat zich in haar steden de beroemde purperververijen bevonden.

lokale Perzische, Indische (ivoor) en Chinese invloeden samen. Dáár heeft zich in de Romeinse tijd de boeddhistische iconografie en beeldhouwkunst ontwikkeld – waarvan de reuzenbeelden die enkele jaren geleden door de Talibân vernield werden, de meest monumentale uitdrukking waren. De Griekse invloed is hier onmiskenbaar; de ongemeen mooie beelden van vooral Ghandara en van Begrâm stralen een humanisme uit, dat de boeddhistische kunst daarna nog maar zelden zal bereiken. Deze boeddhistische kunst verspreidde een Griekse vormtaal over heel Azië, tot in de uithoeken aan de verste zeeën: plots zien we overal de vertrouwde contraposthouding verschijnen op tempels en stoepa's, soms doorgedreven tot vormen van stilering die de natuurlijkheid doorbreken, tot in het karikaturale van het maniërisme in Indische tempelsculpturen.

Zóver gaat de invloed van de Griekse beeldhouwkunst, die voor het eerst in de geschiedenis van de plastiek aan de beweging uitdrukking heeft gegeven, aan de mens die zich vrij en autonoom in de ruimte beweegt.

Behalve de mens als handelend wezen, wordt ook de gedachte autonoom, en niet alleen de gedachte zelf, maar zelfs de uitdrukking ervan.

In het centrum staat immers voortaan het waarnemende en oordelende subject. Aan hem verschijnt de objectieve werkelijkheid als relatief. Heel de literatuur verandert daarmee van gelaat.

Niet voor niets behoort de periëgetische literatuur tot het oudste Griekse proza. Men trekt de wereld rond en vol prille verbazing kijkt men naar het vreemdsoortige, naar alles wat anders is, naar het unieke van de ontelbare omringende culturen. Herodotus heeft deze fundamentele Griekse nieuwsgierigheid zeer mooi uitgedrukt in verband met de Atheense staatsman Solon.⁵⁵

Solon, die voor de Atheners op hun verzoek nieuwe wetten had gemaakt, vertrok daarna voor tien jaar op reis, naar hij zelf beweerde *κατὰ θεωρίας πρόφασιν* – om de wereld te zien, maar in werkelijkheid ook om niet gedwongen te worden iets aan zijn wetten te veranderen. (...) Dit was de reden waarom Solon op reis ging, maar toch ook wel uit wetenschappelijke belangstelling. Hij kwam op die reis in Egypte bij koning Amasis en natuurlijk ook bij Croesus van Sardis.

Herodotus had dit alles – *mutatis mutandis* – net zo goed over zichzelf kunnen zeggen! Een schrijver geeft voortaan een persoonlijk oordeel over de dingen en ordent zijn gedachten daarom op een andere, geheel nieuwe manier. Wellicht is hierin één van de belangrijkste bijdragen van het Griekse denken gelegen. Bij

⁵⁵ Her. 1: 29 sq., vgl. Aristoteles, *Ath. Pol.* 11:1; D.J. Mosley, Greeks, barbarians, language and contact, *Ancient Society* 2, 1971, p. 3; M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Parijs 1984, p. 198-199; G. Schepens, Griekse geschiedschrijving in het spanningsveld tussen *particulier en algemeen*, *Handelingen van de Kon. Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 47, 1993, p. 165, 257-267.

Herodotus zien we dit zeer duidelijk gebeuren en hij wordt daarom geheel terecht de vader van de geschiedschrijving genoemd. Herodotus verslaat de geschiedenis niet louter vanuit zijn eigen, Grieks standpunt; hij tracht ook in dat van anderen te treden.⁵⁶ Wel theoretiseert hij daar niet over, maar hij doet het in de praktijk. Zo lezen we in de loop van zijn eerste boek (1: 95) volgende merkwaardige randbemerking:

Het vervolg van ons verhaal zal zich nu bezighouden met Cyrus en nagaan, wie die man was die een einde maakte aan de heerschappij van Croesus, en op welke wijze de Perzen de hegemonie hebben gekregen over Azië. Hierbij zal ik mij houden aan de lezing die sommige Perzen ervan geven, en wel zij, die de geschiedenis van Cyrus niet willen verfraaien, maar die de waarheid vertellen; ik zou evenwel nog drie andere versies kunnen weergeven.

Door ook de achtergronden van de landen buiten Griekenland te willen kennen wordt de wereld geobjectiveerd. Een geschrift is niet langer een commemoratief opschrift, een gebed dat een priester opschrijft om het niet te vergeten; men gaat nu ook de aanleiding tot dit gebed, de betekenis van een offer toelichten. Voor een priester van bijvoorbeeld Marduk was dit evident; voor een Griekse bezoeker van Babylon niet. Oude Oosterse teksten bieden die historische, leerstellige of andere, context niet of alleen maar toevallig;⁵⁷ zij ontwikkelen nauwelijks 'expliciete theologie'.⁵⁸ Zij nemen geen afstand van wat zij beschrijven, maar hebben een direct karakter en zijn het feit zelf dat zij vertolken. Daarom moeten oriëntalisten nog steeds een beroep doen op Griekse bronnen om het fragmentarisch karakter van hun teksten op te vullen met de verbanden die Griekse auteurs wél leggen. Daarom is het vaak ook zo lastig de oosterse bronnen in eenklank te brengen met de Griekse. Niet zozeer omdat zij elkaar tegenspreken en niet omdat de Grieken de zaken verkeerd verstaan hebben: de Grieken geven echter wél een interpretatie aan de feiten en daardoor spreken zij een grondig andere taal. Hun teksten lijken als het ware over een andere wereld te gaan.

Door de werkelijkheid te objectiveren, te gaan be-kijken, te veruitwendigen in een tekst, ontstaat immers ook subjectiviteit. Men vergelijkt en de hele wereld wordt relatief. Daarom verschijnen de boeken, in tegenstelling tot teksten uit het Oude Oosten, voortaan onder de naam van hun auteur en treden daarmee uit de

⁵⁶ H. Verdin, *De historisch-kritische methode van Herodotus*, (Verhandelingen van de Kon. Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren 33 nr. 69) Brussel 1971, p. 3-8, 36, 109-110; G. Schepens, *L' 'autopsie' dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.* (Verh. Kon. Acad. Wet., Lett en Sch. K., Kl. d. Lett. 42 nr. 93) Brussel 1980, p. 50-58, 74.

⁵⁷ A. K. Grayson, Assyria and Babylonia, *Orientalia* 49, 1980, p. 149, 189.

⁵⁸ We ontleen deze term aan de bekende egyptoloog J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, p. 21 sq., 129 sq.

anonimiteit. Dat de schrijvers daaraan belang hechtten, blijkt uit de aanhef van hun werken, zoals die van het werk van Herodotus:

Hier volgt een uiteenzetting van het onderzoek, dat Herodotus uit Halicarnassus heeft ingesteld met de bedoeling dat de handelingen van mensen niet op de lange duur in vergetelheid zouden geraken en dat de belangrijke en bewonderenswaardige daden, enerzijds door Grieken, anderzijds door niet-Grieken verricht, niet van roem verstoken zouden blijven, tevens om in het licht te stellen door welke aanleiding zij met elkaar in strijd zijn geraakt.

Onmiddellijk daarbij aansluitend steekt de auteur van wal door te verwijzen naar Perzische bronnen: *'De Perzische onderzoekers beweren, dat Feniciërs aanleiding tot het geschil zijn geweest.'* Men ziet het: de auteur verklaart hoe iets is voor hem, hoe de werkelijkheid zich aan hem voordoet. Daartoe informeert hij zich. Dit is de empirie van Herodotus.⁵⁹

Gevestigd op de grondslagen van het epistemologisch relativisme van Protagoras ontstond in Griekenland voor het eerst een vorm van cultuurrelativisme. Want ook dit is het werk geweest van de sofisten, van wie velen bovendien rondtrekkende leraren waren, zodat zij voortdurend met de relativiteit van lokale gewoonten geconfronteerd werden.⁶⁰ Iemand als Hippias van Elis heeft dit zeer scherp geformuleerd. Volgens Hippias roepen de mensen onder de vorm van wetten en gewoonten ongelijkheden in het leven die conventioneel zijn en niet intrinsiek met de menselijke natuur verbonden. Zo kwam Hippias ertoe in zijn werk zowel Griekse als 'barbaarse' bronnen te gebruiken.⁶¹ Dit alles mondt tenslotte uit in de voorstelling die Isocrates geeft van het wezen van de Griekse cultuur, in een vaak geciteerde passage:

het begrip «Grieken» heeft minder betrekking op de afkomst, dan op een bepaalde ingesteldheid; daarom zullen we eerder 'Grieken' noemen wie deel wil hebben aan onze cultuur dan degenen die eenzelfde afstamming hebben als wij.⁶²

De Griekse zin voor relativiteit uit zich ook in het invoeren van een chronologie van de gebeurtenissen, van een relatieve zowel als een absolute chronologie.

⁵⁹ Schepens, *Autopsie*, p. 65-69, 92; Id., *Geschiedschrijving part. en alg.*, p. 99-100.

⁶⁰ R. Laqueur, *Hellenismus*. Akademische Rede zur Jahresfeier des Hessischen Ludwigs-Universität, in: *Schriften der Hessischen Hochschulen* 1924.1, Giessen 1925, p. 17; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carneade* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie de l'Univ. de Louvain 3.19) Leuven, 1945 (Amsterdam 1973) p. 250-257.

⁶¹ Plato, *Prot.* 337 c-d; Laqueur, *Hellenismus*, p. 36; Jaeger, *Paideia*, dl. 1, p. 412-413; E. Schuttrumpf, *Kosmopolitismus*, *Hermes* 100, 1972, p. 20-21.

⁶² Isocrates, *Panegyricus* 50: καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. Laqueur, *Hellenismus*, p. 19; Jaeger, *Paideia*, dl. 3, p. 203-204; Marrou, *Education*, p. 131, 143; Baslez, *L'étranger*, p. 109.

Men wil weten hoe lang geleden iets gebeurd is en hoe zich dit verhoudt tot de tijd van nu, waarin de auteur leeft en men is zich ook bewust van de relativiteit van het verleden, zoals blijkt uit het inleidend hoofdstuk van het werk van Thucydides:

Thucydides van Athene heeft te boek gesteld hoe de Peloponnesische bond en Athene met elkaar oorlog hebben gevoerd. Hij was daaraan begonnen zodra de vijandelijkheden een aanvang namen. (...) Weliswaar was het niet mogelijk de feiten uit de tijd ervóór en die uit nog vroegere perioden precies uit te vorsen wegens het lange tijdsbestek.

Oude oosterse bronnen ontberen een dergelijk tijdsbewustzijn. Zo komt het dat men er nog altijd over kan twisten, wanneer de exodus van de Joden uit Egypte kan hebben plaatsgevonden en wanneer Mozes zou kunnen hebben geleefd: de Bijbel heeft het immers alleen maar over 'farao'.⁶³ Men heeft dit verschijnsel ooit collectieve amnesie⁶⁴ genoemd: men woonde bovenop een eeuwenoude *tell*, maar men had er geen benul van, wat deze ondergrond verborgen hield.

Het was weerom Hippias van Elis, die met zijn befaamd geheugen ganse genealogieën van heersers van buiten kon opdreunen,⁶⁵ die voor het eerst deze gebeurtenissen ging plaatsen in een historisch verband door zich te baseren op de relatieve chronologie van de lijst der Olympische overwinnaars die hij met dat doel had opgesteld. Hippias lag aan de oorsprong van een hele traditie. Volgens de overlevering adopteerde Isocrates – van wie we reeds hebben opgemerkt hoe overtuigd hij de universele zending van de Griekse cultuur verkondigde – één van zijn zonen.⁶⁶ Een leerling van Isocrates, Ephorus van Cyme, schreef als eerste een universele geschiedenis, waarin ook oosterse volkeren die een bijdrage hadden geleverd tot de Griekse cultuur, een plaats kregen. Eén generatie na hem gaf Hecataeus van Abdera, gunsteling van Ptolemaeus I Soter, in zijn historisch werk een ideologische grondslag aan het nieuwe Lagidenrijk door te verkondigen dat de cultuur in Egypte was ontstaan.⁶⁷

Omgekeerd kan men er zeker van zijn dat oosterse teksten onder Griekse invloed staan, wanneer erin een gevorderde vorm van historisch bewustzijn verschijnt. Zo kwam ter vervanging van de profetische literatuur binnen het hellenistische jodendom het genre van de apocalyptiek tot ontwikkeling, waarin

⁶³ Cf. C. Vandersleyen, *L'Égypte et la vallée du Nil 2. De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire* (Nouvelle Clio), Parijs 1995, p. 232-237.

⁶⁴ W. Witakowski, *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahrē. A study in the history of historiography* (Studia Universitatis Upsaliensis - Studia Semitica Upsaliensia 9), Uppsala 1987, p. 76.

⁶⁵ Plato, *Hippias Maior* 285b, cf. Witakowski, *Ps.-Dionysius*, p. 62.

⁶⁶ DK 2: 86 A 3.

⁶⁷ Schepens, *Geschiedschrijving. part. en alg.*, p. 108 sq.; A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Parijs 1980, p. 96.

de leer van de successie van de tijdperken en van de wereldrijken een nieuwe (chronologische) leidraad ging vormen.⁶⁸

Tenslotte weerspiegelt ook de taal zelf de veranderingen in het mensbeeld. De eindeloze ‘en – en’ stijl⁶⁹ van de oosterse literatuur, de tot vervelens toe herhaalde formules καὶ ἐγένετο, ἐγένετο δέ, καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, zó kenmerkend voor bijvoorbeeld het Marcusevangelie, wordt doorbroken. De sofisten hebben de hypotactische, relaterende zinsbouw tot een hoogtepunt gevoerd in de retorische volzin of periode:⁷⁰ als de dingen immers relatief zijn en onderling verband houden, maar ook subjectief zijn – dat wil zeggen in relatie staan tot een subjectieve waarnemer die ze objectiveert – dan moet men die verbanden ook talig kunnen uitdrukken, in de tekst brengen door wat wij syntaxis noemen, om een reeks begeleidende omstandigheden te ordenen rondom één centrale gedachte. Zo ontstaat als vanzelf een hypotactische, onderschikkende zinsbouw. Het is precies die waarmee leerlingen op school zo vaak moeten worstelen – en terecht, want hiermee ontwikkelen wij ons vermogen tot denken en begrijpen, de basis voor elke ware humanitas.

In dit opzicht heeft de Griekse invloed zich tijdens de hellenistische en Romeinse periode tot zelfs in de structuur van andere talen, zoals de Semitische, doen gelden.⁷¹ Vooral de vertaalliteratuur vanuit het Grieks heeft hierin een belangrijke rol gespeeld, omdat men gedachten wilde formuleren in een taal die er soms nauwelijks de middelen toe had. Zo’n taal ondergaat dan een veranderingsproces, vooral op het gebied van de syntaxis. Men merkt dat heel goed in het latere Hebreeuws, in het Syrisch (Aramees) en het Arabisch. Met alle mogelijke middelen heeft men getracht Griekse wendingen weer te geven, bijvoorbeeld door het invoeren van participiale constructies. Dat maakt vele teksten zó lastig voor wie geen Grieks kent. Velen schrijven wel Syrisch of Arabisch, maar denken in het Grieks; het gebrek aan syntactische middelen om completiefzinnen duidelijk te onderscheiden van attributen leidt er dan vaak toe dat de gedachtegang ergens tussen de lijnen hangen blijft, zoals de bekende

⁶⁸ R. Reitzenstein, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 4, 1924-1925, p. 1-19. [= E. Heitsch (ed.), *Hesiod* (Wege der Forschung 44), Darmstadt 1966, p. 523-544]; Id., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, p. 45-68; W. Burkert, *Apokalyptik im frühen Griechentum*, in: D. Helholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala 1979*, Tübingen 1983, p. 244-251; A. Momigliano, *The origins of universal history*, in: R.E. Friedman (ed.), *The poet and the historian. Essays in literary and historical Biblical criticism* (Harvard Semitic Studies 26), Chico 1983, p. 144-148

⁶⁹ Blaß-Debrunner, *Gramm. NT Gr.*, p. 70 § 107, p. 289 § 458.

⁷⁰ Vgl. voor deze “linguistic turn” ook De Ley, *Protagoras*, p. 63-66 en de aldaar geciteerde literatuur.

⁷¹ Vergelijk voor dit alles mijn art. *Hellenisering en hersyrisering*, p. 253-255.

oriëntalist Theodor Nöldeke het heel fijn heeft geformuleerd: ‘Die Sprache (...) verwandelt conjunctionale Sätze (...) in attributive Epexegeten.’⁷²

Gevolg hiervan is het merkwaardige verschijnsel, dat een taal als het Syrisch, een groot aantal Griekse voegwoorden en partikels heeft overgenomen in het gewone taalgebruik.⁷³

Tesamen met de grammatica, is ook de denkvorm veranderd. Hij heeft niet alleen de oosterse talen bevrucht, maar zoals bekend ook het Latijn, waar eenzelfde vermogen aan onderschikking en syntaxis werd ontwikkeld. Deze uitdrukkingvormen zijn vervolgens in al onze moderne westerse talen terechtgekomen.

Daarmee hebben de Grieken de basis gelegd voor het discursieve denken, voor de filosofie en de wetenschap. De Grieks-schrijvende Joodse historiograaf uit de 1e eeuw n. Chr., Flavius Josephus, heeft dat zeer juist opgemerkt: hij bemerkt hoe de Grieken lokale benamingen van historische plaatsen hebben voorzien van een Grieks equivalent, zodat er een eenheid in de cultuur is ontstaan. Zodoende hebben de Grieken de verschillende voorafgaande beschavingen in hun cultuur geïntegreerd om eenheid en kosmos te scheppen, een ordening, een samenhang aan te brengen tussen de diverse cultuurgemeenschappen, alsof zij er zelf de bron van waren.⁷⁴ Wat deed de Griekse wetenschap, wat deed de Griekse historiografie anders dan orde scheppen en verbanden leggen tussen de verschillende volkeren?

Tot op vandaag plukken wij daar de vruchten van. Vele van de grote waarden van onze Europese beschaving, kunnen uit dit Griekse mensbeeld worden afgeleid: aandacht voor andere culturen en levensbeelden, vrijheid, dialoog, verdraagzaamheid, respect voor de overtuiging van anderen en openheid – de grondhouding voor elke wetenschappelijke nieuwsgierigheid en voor de filosofische verwondering.

Zo is de mens dankzij de Griekse retoren, historici en filosofen de maat geworden van de dingen, van tijd en ruimte, van alle culturen en van de relaties tussen de volkeren. Als geen andere is de voortzetting van dit antieke humanisme ‘la civilisation de référence’⁷⁵ voor de moderne wereld.

JAN M. F. VAN REETH

⁷² Th. Nöldeke, *Syrische Grammatik*, Leipzig 1898 (Darmstadt 1966) § 357, p. 279.

⁷³ Zo bijvoorbeeld: *man* = μέν, *dēn* = δέ, *gēr* = γάρ, *ara* = ἄρα, *īta* = εἶτα, *mallōn* = μᾶλλον, *malīsta* = μάλιστα, *tōk* = τάχα; zelfs samengestelde partikels zoals *gūn* = γοῦν.

⁷⁴ Jos., *Antiquitates Jud.* πρὸς τὸ συνετὸν αὐτοῖς καὶ κόσμον θέμενοι πολιτείας ὡς ἀφ’ αὐτῶν γεγονόσιν. Josephus polemiseert hier wellicht tegen Hecataeus, cf. G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition. Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (Novum Testamentum. Suppl. 64), Leiden 1992, p. 259-260.

⁷⁵ Term van Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Parijs 1998, p. 94. Vgl. W. Jaeger, *Antike und Humanismus* (d.d. 1925), in: *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlijn 1960², p. 107-108.