

Goddelijke *phthonos* en menselijk *sōphronein*

Causaliteit en verantwoordelijkheid in Aeschylus' *Perzen*

Sarah-Helena VAN DEN BRANDE¹

Abstract

This article argues that Aeschylus' *Persae* provides fascinating source material for the study of causality and tragic responsibility in ancient Greek tragedy. Rather than subscribing to the traditional viewpoint that *Persae* consolidates archaic religious belief, it aims to demonstrate the ways in which the play continuously calls into question the status of human agency. By paying close attention to parallels and shifts in the word usage throughout the play, the article focuses in particular on the growing tension between the human and the divine, on the varied attributions of causality, and on the emergence of a tragic vocabulary centered around the notion of deep thought.



Aeschylus' *Perzen* (Πέρσαι, *Persae*) is een unicum in de westerse theatergeschiedenis. Het is het oudste volledig bewaarde Europese drama, behandelt uitzonderlijk gebeurtenissen uit de recente geschiedenis (eerder dan verhalen uit een mythisch verleden) en was bovendien van de hand van een auteur die de gebeurtenissen die hij beschrijft waarschijnlijk in levenden lijve heeft meegemaakt.² Het stuk werd opgevoerd in 472 v.C., samen met de verloren stukken *Phineus* en *Glaukos* en het saterspel *Prometheus de Vuurdrager*. Πέρσαι beschrijft de naschokken van de expeditie van de Perzen tegen de Grieken onder leiding van de Perzische koning Xerxes. Als eerste Griekse tragedie is het dus gecentreerd rond een bepaald niet-Griekse situatie – het is de vijand die wordt geportretteerd. De opening van het stuk wordt gedomineerd door het koor, dat bestaat uit oude Perzische mannen uit de raad van de koning. Een belangrijke rol is ook weggelegd voor de koningin-moeder Atossa en voor Xerxes' overleden vader Darius, die als geest ten tonele verschijnt. Pas helemaal op het einde van het stuk betreedt Xerxes zelf de scène.

¹ Dit artikel bouwt verder op onderzoek dat werd gevoerd in het kader van een masterproef. Ik wil graag de promotoren van die masterproef, prof. Kristoffel Demoen en prof. Bart Keunen, nogmaals bedanken voor hun begeleiding. Mijn dank gaat eveneens uit naar de twee anonieme reviewers van dit artikel voor hun aandachtige lectuur en waardevol advies.

² Aeschylus vocht tegen de Perzen bij de slag van Marathon in 490, en zeer waarschijnlijk ook in de slag bij Salamis en Plataea, die Aeschylus beschrijft in dit werk (Sommerstein 2008: x-xi).

Het stuk valt ruwweg uiteen in drie delen. Bij de aanvang van het eerste deel bespreekt het koor met een zeker onbehagen de huidige expeditie van Xerxes. Het lauwert uitgebreid het krachtige leger van de Perzen, maar uit ook de angst dat de voorspoed van de legermacht zou kunnen omslaan. De koningin-moeder verschijnt op scène en vraagt het koor in angstige verwarring om raad over een onheilspellende droom en haar waarneming van een arend, die op de vlucht was voor een valk. Beide voortekens verhogen de negatieve spanning, die vervolgens nog sterker uitgelicht wordt doordat de koningin het koor uitvraagt over het exacte verloop van de expeditie en over de Griekse vijand. Plots verschijnt er een bode op toneel die het meest gevreesde nieuws brengt: het hele Perzische leger is verwoest door de Grieken bij het Griekse eiland Salamis. Het eerste deel komt in een stroomversnelling terecht waarbij de precieze feiten van de nederlaag worden voorgelegd en de oorzaken van de ramp worden onderzocht. Het eindigt met een lange lamentatie van de koningin en van het koor. In het tweede deel keert de koningin terug op scène om plengoffers te brengen bij het graf van koning Darius en wordt Darius' schim opgeroepen uit de Hades. Doorheen de dialoog tussen Darius en Atossa verschuift de focus naar de redenen voor Xerxes' handelen. Darius maakt bovendien kenbaar dat met de nederlaag van het Perzische leger (en dóór Xerxes' handelen) een orakel in vervulling is gegaan dat hem was voorspeld. Nadat hij een soort theodicee verkondigt, verlaten Darius en vervolgens de koningin de scène. Xerxes' aankomst luidt tot slot het derde onderdeel van de tragedie in. De Perzische legerleider keert terneergeslagen en in gescheurde kleren terug van de catastrofale confrontatie en beklagt met het koor in diepe wanhoop de onverwachte afloop. Zowel Xerxes als het koor proberen opnieuw de gebeurtenissen te duiden en verwijzen nu weer naar *moira* (het lot of het gegevene), een *daimōn*, Ata of Xerxes zelf. Met een lange jammerklacht verlaten ze samen het toneel.

Een groot stuk van de 'actie' in *Perzen* wordt eerder beschreven dan uitgevoerd op scène. Er komen in het drama lange stukken narratieve tekst voor, zoals de beschrijvingen van het koor (8-143) en die van de bode (353-432). Op basis hiervan werd *Perzen* – net zoals Aeschylus' vroege stukken *Zeven tegen Thebe* en *Smekelingen* – traditioneel beschouwd als een relatief statisch, primitief stuk (Rosenmeyer 1982: 261, 292; Kitto 2013: 108). Door het groot aantal verwijzingen naar 'daimonische' krachten en door Darius' theodicee luidde de *communis opinio* bovendien dat *Perzen* een oerreligieus werk was, waarin traditionele godvrezende maximes enkel werden geconsolideerd.³ Van

³ Jones (1962: 72) noemt *Perzen* 'the one play in the entire extant literature ... which is genuinely and fully founded upon *hubris*'. Zie ook Rose (1946: 1-5; 11-12) en Solmsen (1947: 222) over Aeschylus als 'oerreligieus' tragediedichter en bestendiger van een traditionele morele orde. Deze laatste visie gaat natuurlijk ook terug op de bekende tweespalt tussen Aeschylus en Euripides in Aristophanes' *Kikkers* (zie in het bijzonder 886-887, 1053-1062).

de typisch tragische spanning tussen menselijk handelen en goddelijke macht zou geen sprake zijn – die ontwikkeling zou zijn voorbehouden voor *Zeven tegen Thebe* (Vernant 2001: 29-30) of nog veel latere tragediestukken (Thalman 1978: 147).⁴

Uit recent onderzoek is echter steeds duidelijker het belang gebleken van het taalgebruik en de metaforiek in Aeschylus' vroege werken, waardoor er aandacht is gekomen voor meer verfijnde nuances in de tekst (Sansone 1975, Saïd 2005, Rutherford 2012). Het doel van dit artikel is om door een dergelijke close-reading van de tekst met bijzondere aandacht voor lexicale keuzes en de nuances binnen het taalgebruik een aantal aspecten te belichten die essentieel blijken voor het Atheense drama tout court. Drie ontwikkelingen in de tekst staan hierbij centraal: ten eerste – en dit zet de toon voor de rest van het stuk – zullen we zien dat er een nadrukkelijke spanning wordt geëvoceerd tussen het goddelijke en het menselijke niveau door de weergave van de complexe verhouding tussen de Perzische leiders en de goden, en door het expliciet tegenover elkaar plaatsen van goddelijke invloed en menselijk handelen. Ten tweede komt de zoektocht naar oorzaken voor de gebeurtenissen centraal te staan in het stuk, en is er bovendien een voortdurende afwisseling in toeschrijvingen van causaliteit: beide aspecten bevragen de reikwijdte van menselijk handelen onder goddelijk gesternte. Ten derde worden er met de figuur van Darius concepten als *hubris*, *phthonos* en *sōphronein* te berde gebracht, waarmee er een verschuiving in tijdsbewustzijn en verantwoordelijkheid tot stand komt. Door op deze manier de gestage ontwikkeling van de tekst en haar centrale thematiek te traceren, ijvert dit artikel zowel voor een herijking van de *communis opinio* over *Perzen* als voor een herwaardering van de rijkheid en complexiteit van het vroege aeschyleïsche drama.

GODEN, NIET-GODEN EN GODGELIJKEN

De tragedie opent zoals gezien meteen met een zekere onrust. Het koor heeft zich nog maar net voorgesteld, of het uit al zijn bezorgdheid over de huidige situatie van de Perzische expeditie, waarover het al zo lang niets meer heeft vernomen (8-15). In de passages erna ligt de focus in de koorzang vooral op de kracht en de moed van het indrukwekkende Perzische leger (16-58), en op hoe ingenieus de oversteek van de Hellespont verliep (65-73). De eerste

⁴ De ingewikkelde spanning tussen het goddelijke en het menselijke niveau speelt echter al van bij het begin van de Griekse literatuur een belangrijke rol – denken we maar aan het ingrijpen van de godin Athena bij de besluitvorming van Achilles in het eerste boek van Homerus' *Ilias* (I.188-219). De gelijkenissen en verschillen tussen de verbeelding van verantwoordelijkheid bij Homerus en Aeschylus worden o.m. verkend in Albin Lesky's invloedrijke werken *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos* (1961) – waarmee hij reageert tegen de beweringen van Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 1946) dat er van menselijke verantwoordelijkheid of wilskracht in de homerische epen geen sprake is – en 'Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus' (1966).

antistrofe daarop (74-80) begint met het aanroepen van Xerxes, de legerleider. Voor de beschrijving van Xerxes worden interessante termen gebruikt:

πολύανδρου δ' Ἀσίας θούριος ἄρχων
 ἐπὶ πᾶσαν χθόνα ποιμανόριον θεῖον ἐλαύνει 75
 διχόθεν, ...
 ... χρυσογόνου γενεᾶς ἰσόθεος φῶς. 80

De onstuimige leider van het dichtbevolkte Azië
 drijft zijn goddelijke kudde voort over de hele wereld
 van twee kanten [over land en over zee] ...
 een god-gelijke man, van gouden afkomst.
 (*Pers.* 74-80, eigen vertaling)⁵

Xerxes wordt eerst benoemd als *θούριος ἄρχων*, ‘onstuimige leider’ van de Perzen. *θούριος* is een variant van *θούρος*, een oud epitheton van Ares dat in de *Ilias* nooit als dusdanig voor mensen wordt gebruikt.⁶ Een adjectief dat zeer nauw verbonden werd met een god en in deze vorm enkel in die context voorkwam, wordt hier dus gebruikt om de legerleider te karakteriseren. Vervolgens wordt Xerxes beschreven als de leider van een ‘goddelijke kudde’ en op regel 80 als *ἰσόθεος φῶς*, ‘een god-gelijke man’. Ook dat laatste is opmerkelijk. ‘*ἰσόθεος φῶς*’ is een typisch iliadische formule: ze komt twaalf keer voor in de *Ilias*, altijd in de laatste twee voeten van de hexameter. *Perzen* is de enige bewaarde tragedie van Aeschylus waarin deze formule voorkomt – hier bovendien ook aan het einde van het vers.⁷ Op zich is de karakterisering van een leider als godgelijke niet vreemd; ook in de *Ilias* komen dergelijke formuleringen vaak voor. Toch is er iets opvallend aan de manier waarop Aeschylus Xerxes in de koorzang voor het eerst schetst. Door de specifieke woordkeuze en de concentratie van deze termen wordt een bijzondere nadruk gelegd op de nauwe band van de leider met het goddelijke. Maar vlak na de koorzang, bij de intrede van de koningin-moeder en het begin van het eerste epeisodion, houdt de eerste beschrijving niet meer helemaal stand. Het koor spreekt de koningin-moeder aan als volgt:

μήτηρ ἢ Ξέρξου γεραιά, χαῖρε, Δαρείου γύναι· 156
θεοῦ μὲν εὐνάτειρα Περσῶν, θεοῦ δὲ καὶ μήτηρ ἔφους,
εἶ τι μὴ δαίμων παλαιὸς νῦν μεθέστηκε στρατῶ.

⁵ De vertaling van alle geciteerde passages is van mijn hand, om dicht bij het Grieks te blijven en de bijzonderheden van de taal in het stuk nauwgezet te volgen.

⁶ Wel wordt de vrouwelijke variant *θούρις* gebruikt in combinatie met *ἀλκή* (dapperheid, kracht).

⁷ Zie *word frequency statistics* over deze term op [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=i\)so%2Fqeos](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=i)so%2Fqeos)

Gegroet, moeder van Xerxes en vrouw van Darius!

U was echtgenote van een Perzische god en was ook moeder van een god,
als tenminste een oude *daimōn* zich niet nu tegen ons leger heeft gekeerd.

(*Pers.* 156-158)

Darius, de intussen overleden echtgenoot van de koningin-moeder en vorig leider van de Perzen, wordt zonder meer θεός genoemd. Verder in de tekst is dit een beschrijving die herhaaldelijk en heel expliciet voorkomt: in de woorden van het koor wordt Darius geschetst als δαίμονα μεγαυχή, ‘roemvolle *daimōn*’ en opnieuw als Περσᾶν θεόν, ‘god van de Perzen’ (641, 643). Hij wordt enkele regels daarna twee keer op nadrukkelijke wijze θεομήτωρ genoemd, ‘goddelijke raadgever’ (655).⁸ Ook Xerxes wordt θεός genoemd, maar die beschrijving wordt onmiddellijk gevolgd door een conditionalis: hij is een god, ALS NIET (εἴ μὴ) een δαίμων zich nu tegen het leger heeft gekeerd. Iemand die voordien ἰσόθεος (godgelijk) werd genoemd, weet zich niet meer onvoorwaardelijk gesteund door de goden: de steun van de goden kan zich letterlijk omkeren of weggaan (μεθίστημι betekent beide). Door de contrasterende beschrijving lijken er al barsten te komen in de god-menselijke verhouding: waar die bij Darius nog onwankelbaar leek, is de steun van de goden bij Xerxes onderhevig aan voorwaarden. In de eerste cruciale beschrijvingen wordt dus meteen de complexe verhouding tussen de Perzische leiders en de goden gethematiseerd. Dit gegeven wordt opengetrokken in het stuk naar een meer algemene weergave van een gevoelige spanning tussen het menselijke en het goddelijke niveau. Twee passages uit het einde van de parodos maken dit aanschouwelijk.

Het koor bezingt eerst in de derde strofe van de parodos de kracht en het vroegere succes van het Perzische leger, en beschrijft het aandeel dat *Moira* (het Lot) daarin had: *Moira*, zo zegt het, bepaalde van godswege dat de Perzen oorlogen zouden voeren die burchten en steden zou verwoesten (102-107). Onmiddellijk daarop volgt een antistrofe waarin menselijke verdiensten worden benadrukt: de Perzen leerden hoe ze de zee konden oversteken met dunne kabels en λαοπόροις τε μαχαναῖς, ‘legervolk-transporterende uitvindingen’ (109-113). In deze passage, stelt Arthur Adkins (1960: 117), “events are described as under the control of the human performers.” Door de onmiddellijke juxtapositie van de gebeurtenissen op goddelijk en op menselijk niveau, rijst misschien geleidelijk aan de vraag waar de invloed van het goddelijke eindigt en de invloed van menselijke daadkracht begint. Pas in de tweede passage echter treedt de spanning nadrukkelijk op de voorgrond. Daarin keert het koor van

⁸ Maar natuurlijk speelt hierin mee dat Darius al overleden is. Aeschylus lijkt in deze passage ook de overmoed van de Perzen te willen schetsen, die levende heersers vereren als goden.

de lofzang op menselijke verdienste plots naar de volgende angstige verklaring:

δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ	93
τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει; ...	
φιλόφρων γὰρ ποτισαίνουσα τὸ πρῶτον παράγει	
<u>βροτὸν</u> εἰς ἀρκύστατ' Ἄτα,	
τόθεν οὐκ ἔστιν ὑπέκ <u>θνατὸν</u> ἀλύξαντα φυγεῖν.	100

Maar het listige bedrog van een god –
welke sterfelijke man ontsnapt daaraan? ...
Eerst nog minzaam en vleierig lokt Verblinding
de mens in haar net,
waaruit geen sterveling kan ontsnappen en vluchten.
(*Pers.* 93-100)⁹

De korte lofzang op menselijke kracht wordt plots getemperd door een negatief beeld van de goden. Hier treden ze niet meer op als ondersteunende kracht, maar als bewust verwoestend. In het menselijke lijden wordt onmiddellijk de rol van de goden belicht. De bevraging in de woorden van het koor toont vooral een sterke tegenstelling tussen het goddelijke en het menselijke, tussen θεός versus θνατός (goddelijk versus sterfelijk), Ἄτα (Verblinding) ingesloten door βροτός en θνατός (menselijk en sterfelijk). Deze tegenstelling belichaamt een centraal thema in het aeschyleïsche drama: het conflict tussen menselijk bestaan onder een goddelijk gesternte. Het is in deze laatste passage dat het conflict voor het eerst bij Aeschylus zo duidelijk wordt geschetst. In het verder verloop van de tekst treedt de complexe relatie steeds meer op de voorgrond.

HET BEGIN VAN DE RAMP: VERANTWOORDELIJKHEID ONDER GODDELIJK GESTERNTTE

Binnen het kader van een spanning tussen goddelijke invloed en menselijk handelen, laat zich de vraag stellen: wie is waarvoor verantwoordelijk? Wat is de verhouding van menselijke verantwoordelijkheid ten opzichte van dergelijke goddelijke invloed? In *Perzen* worden deze vragen inhoudelijk op twee manieren verkend: enerzijds door de zoektocht naar de *archè* of oorzaak in het verder verloop van het stuk, anderzijds door de voortdurende afwisselingen in het toeschrijven van verantwoordelijkheid door verschillende personages.

Laten we terugkeren naar het stuk. Het koor heeft zich voorgesteld, de koningin-moeder is aangekomen op scène, Xerxes werd al op een kenmer-

⁹ Er is een transpositie doorgevoerd die algemeen wordt aanvaard (cf. Sommerstein 2008: 24, Mastronarde 2005: 322), waarbij regels 102-113 tussen 92 en 93 worden geplaatst. Regel 93 komt dus ná 102-113.

kende wijze gekarakteriseerd en er is een spanningsboog opgebouwd door het contrast tussen het goddelijke en het menselijke enerzijds, en door het uiten van angstige voorgevoelens door het koor anderzijds. Deze angstige voorgevoelens worden versterkt door een jachtige stichomythie tussen koningin en koor (232-245) waarin de koningin het koor uitvraagt over het leger en de vijand. Met de komst van een bode worden alle angstige voorgevoelens bevestigd: de voorspoed van de Perzen is ten einde is gekomen, het hele Perzische leger is verwoest (249-255, 260, 278-9). Vanaf dat punt wordt al gradueel, als de conjectuur van Sommerstein klopt,¹⁰ aan verschillende krachten en personen de verantwoordelijkheid voor de nederlaag toegeschreven. Maar eerst nog wordt de focus expliciet gericht op de ἀρχή (*archè*, het begin of de oorzaak) van de ramp in een opmerkelijke dialoog tussen de koningin en de bode. De koningin-moeder vraagt:

ἀρχὴ δὲ ναυσὶ συμβολῆς τίς ἦν, φράσον· 350
 τίνες κατήρξαν, πότερον Ἑλλήνες, μάχης,
 ἢ παῖς ἐμός, πλήθει καταυχήσας νεῶν;

Maar wie was de oorzaak van de scheepsstrijd, zeg me:
 Wie is de strijd begonnen? De Grieken
 of mijn zoon, al te zelfverzekerd door zijn groot aantal schepen?
 (*Pers.* 350-52)

Waarop de bode antwoordt:

ἤρξαν μὲν, ὦ δέσποινα, τοῦ παντὸς κακοῦ 353
 φανεῖς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν.

Het begin van heel de ramp, koningin,
 was een *alastōr* of een kwaadaardige *daimōn* die van ergens verscheen.
 (*Pers.* 353-54)

Maar opvallend zegt hij direct daaropvolgend:

ἀνὴρ γὰρ Ἑλλήν ἐξ Ἀθηναίων στρατοῦ 355
 ἔλθὼν ἔλεξε

Want een man, een Griek, kwam van het Atheense leger en zei...
 (*Pers.* 355-6)

¹⁰ Als de conjectuur van Sommerstein correct is, gebeurt de eerste toeschrijving in de woorden van het koor door op regel 282-83 te verwijzen naar *daimones* – maar precies die term wordt ingelast door Sommerstein, de overgeleverde tekst is namelijk net op dat punt onleesbaar (2008: 46-47).

De bode vertelt hoe de Griekse man, een slaaf van Themistocles,¹¹ Xerxes een bedrieglijke boodschap bracht over de Griekse vloot om hem ervan te overtuigen zijn schepen anders op te stellen. Door deze list wordt de Perzische vloot vervolgens volledig ingesloten en lijden de Perzen een schandelijke nederlaag. In deze passage schetst Aeschylus treffend de zoektocht naar de *archè*: tot driemaal toe wordt vlak na elkaar de ἀρχ-*stam* herhaald. Bovendien valt ook de complexe relatie tussen goddelijk en menselijk handelen op: in de vraag van de koningin zit het menselijke, in het antwoord van de bode werken het menselijke en het goddelijke samen in een complexe parallelle constructie van oorzakelijkheid.

De vraag naar verantwoordelijkheid binnen een complexe constructie van menselijke daadkracht en goddelijke invloed wordt vervolgens verder uitgespit. Het koor, de bode, de koningin, allen leggen ze bij verschillende instanties de verantwoordelijkheid voor de verschrikkelijke ondergang van de Perzen. We zagen al in de laatste passage dat het begin van de nederlaag zowel werd toegeschreven aan een *alastōr* (een wraakgod) of *daimōn* als aan een *màn*, een Griek. Dit wordt geëchood in de woorden van de bode enkele regels verder, waar hij benadrukt dat Xerxes noch de list van de Griek (δόλον Ἑλληνος), noch de afgunst van de goden (θεῶν φθόνον) inzag (361-2). Doorheen het hele verdere verloop van de tekst worden deze toeschrijvingen steeds uitgebreid: de verantwoordelijkheid wordt nu eens gelegd bij een θεός (373, 455, 495-502, 514), dan weer bij een *daimōn* (515), bij Zeus (532), bij *anankè* (569) en bij Xerxes zelf (550-52, 718, 758, 759-60). Nadat Darius wordt opgeroepen uit de Hades door de koningin-moeder en het koor, haalt ook hij bovendien nog een orakelspreuk aan die, zo zegt hij, nu met de nederlaag van Xerxes in vervulling is gegaan (739-42). Volgens S.M. Adams staat Aeschylus' *Perzen* volledig in teken van een gradueel besef van de "certainty of divine causation" (2005: 39) en komt met de uitspraak van Darius over het orakel de 'echte waarheid' boven (2005: 38-40). Zoals de opsomming hierboven al aangeeft, verloopt het stuk echter niet zo eenduidig.

Het complexe vraagstuk van causaliteit en verantwoordelijkheid valt bij uitstek op in die passages waar goddelijke invloed en menselijk handelen vlak naast elkaar worden gezet. De twee volgende passages zijn hier een treffend voorbeeld van. In de eerste passage wordt het afgrijzen van de koningin-moeder getoond voor de details van de Perzische vernietiging die de bode haar net gaf. Eerst roept ze uit: 'Wrede *daimōn*, hoezeer heb jij de harten bedrogen van de Perzen!' (473-4), maar slechts drie regels later verschuift de focus: 'mijn zoon heeft zo veel leed veroorzaakt!' (476-7). In de tweede passage is de

¹¹ Themistocles was de Atheense generaal die aan het hoofd stond van de verenigde Griekse vloot bij de slag bij Salamis.

tweespalt nog opvallender. Op het einde van een kommos (klaagzang) is Zeus het onderwerp van de wanhoopskreten van het koor:

ὦ Ζεῦ βασιλεῦ, νῦν γὰρ Περσῶν 532
 .. στρατιὰν ὀλέσας ...

O Zeus de koning, nu heb je
 het leger van de Perzen vernietigd
 (*Pers.* 532-34)

Maar in de antistrophe zegt het koor plots met een enorme nadruk:

Ξέρξης μὲν ἄγαγεν, ποποῖ, 550
Ξέρξης δ' ἀπόλεσεν, τοτοῖ,
 Ξέρξης δὲ πάντ' ἐπέσπε δυσφρόνως

Xerxes voerde hen aan – popoi!
 Xerxes vernietigde hen – totoi!
 Xerxes heeft alles onbezonnen bestuurd.
 (*Pers.* 550-52)

De parallelle constructie van de twee verschillende causaliteitsattributies in deze passage is zeer opmerkelijk: Ζεῦ ... ὀλέσας is in feite exact dezelfde uitdrukking als Ξέρξης δ' ἀπόλεσεν. Door de directe juxtapositie van goddelijke ten opzichte van menselijke verantwoordelijkheid in twee passages die elkaar zo dicht opvolgen en zulke gelijkenissen vertonen, wordt er een complex beeld van goddelijke en menselijke daadkracht geëvoceerd. Een gelijkaardige opvallende tegenstelling vinden we ook nog in de verschillende oorzaken die doorheen het stuk worden opgegeven voor de πήματα (het leed of de smarten) door de koningin in het begin (293-94: de goden), wat verder in het stuk (476-77: Xerxes, cf. *supra*) en door Darius (706: ἀνθρώπεια δ' ἄν τοι πήματ' ἂν τύχοι βροτοῖς – ‘Menselijk leed, weet je, treft menselijke wezens’). De uitspraak van Adams, die vooral een eenduidige plotstructuur en ‘certainty’ met betrekking tot causaliteit benadrukt,¹² lijkt dus de complexiteit van goddelijk en menselijk handelen die doorheen het stuk wordt geëvoceerd te miskennen. Er is geen sprake van een dergelijke ‘certainty’ in het stuk. Integendeel, het is net het gebrek aan dergelijke zekerheid dat hier op een indringende manier lijkt te worden verbeeld.

¹² Zie ook Mastronarde 2005: 323.

GODDELIJKE NIJD EN JONGEMANSDENKEN

Laten we nu de aandacht richten op die scène waarin Darius, opgeroepen als geest, verwijst naar het orakel. Al gauw nadat hij van zijn echtgenote Atossa de details van de nederlaag van de Perzen verneemt, zet de oude Perzische koning plots een lange verklaring uiteen over een orakelspreuk en de rol van Zeus:

φεῦ, τάχειά γ' ἦλθε χρησῶν πράξις, εἰς δὲ παῖδ' ἐμὸν
 Ζεὺς ἀπέσκηπεν τελευτήν θεσφάτων· ἐγὼ δέ που
 διὰ μακροῦ χρόνου τὰδ' ἠῦχον ἐκτελευτήσειν θεοῦ·
 ἄλλ', ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, χῶ θεὸς συνάπτεται.

Ach, zo snel kwam de afloop van de orakelspreuken! Tegen mijn zoon heeft Zeus de vervulling van de orakels volbracht. En ik die dacht dat de goden ze pas na lange tijd in vervulling zouden brengen! Maar wanneer iemand zelf haast toont, verbindt de god zich aan de zaak.
 (*Pers.* 739-44)

Enerzijds kadert Darius alle gebeurtenissen binnen een soort gepredestineerde verklaring, een kader op een hoger niveau waar enkel hij inzicht in had. Anderzijds brengt hij ook een interessante nuance binnen in het stuk: in een situatie waarin een zware externe invloed aan het werk is, wordt er toch ook gewezen op Xerxes' eigen verantwoordelijkheid door de uitdrukking *σπεύδῃ*, dat naast 'haast tonen' ook 'nastreven' of 'verlangen' betekent.¹³ Deze dualiteit wordt vervolgens verdergezet in het stuk door een grote uiteenzetting over *hubris*, menselijke overmoed. Het orakel, leren we uit de woorden van Darius, zou ook hebben voorspeld dat een deel van de Perzen gestraft zou worden voor hun goddeloos gedrag. Deze voorspelling blijkt te gaan over het Perzische leger dat nog in Griekenland is achtergebleven: hen staat nog een volgende ramp te wachten,¹⁴ want zij plunderden en verwoestten de Griekse tempels. Dit leidt tot de passage die, zoals we eerder al zagen, door sommigen wordt beschouwd als de 'essentie' van het stuk:¹⁵

θῖνες νεκρῶν δὲ καὶ τριτοσπόρω γονῆ
 ἄφωνα σημανοῦσιν ὄμμασιν βροτῶν
 ὡς οὐχ ὑπέρφευ θνητὸν ὄντα χρῆ φρονεῖν·
 ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν
 ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾶ θέρος.

¹³ Zie Lawrence (2013: 37), die de situatie daarom beschrijft als '[divine] intervention in harmony with character'. Lesky verbindt deze zin bij uitstek met de 'ambiguity of human action' die centraal staat in de stukken van Aeschylus (1966: 85).

¹⁴ Bedoeld wordt de volgende nederlaag van de Perzen bij Plataea (Adams 2005: 40; Sommerstein 2008: 105)

¹⁵ Adams, Mastronarde, cf. *supra*.

De opgehoopte lijken zullen voor de ogen van stervelingen
 zelfs nog aan de derde generatie woordenloos het signaal geven
 dat wie sterfelijk is, niet overmoedig moet denken:
 Wanneer *hubris* openbloeit draagt ze de vrucht van Verblinding,
 waarvan ze de alom beklagde oogst binnenrijft.
 (*Pers.* 818-822)

Door deze inhoudelijk en vormelijk indrukwekkende uiteenzetting verschuift binnen het vraagstuk van oorzakelijkheid de focus van vage goden en *daimones* naar *hubris*. Dit is al opmerkelijk. Bovendien zien we in de uitspraak van Darius ook een andere toeschrijving van causaliteit dan voorheen. Zoals Suzanne Saïd (2005: 221) bechrijft: “in contrast to the messenger and the queen, who attributed Xerxes’ disaster to the cruelty of a fickle god, the ghost accounts for it in light of the moral order upheld by Zeus.” Dit contrast tussen onbepaalde *daimones* en *theoi* en de ‘moral order’ van Zeus (waarmee het bestraffen van *hubris* onlosmakelijk wordt verbonden) houdt ook een zekere verschuiving in tijdsbewustzijn in. *Daimones* zijn veelomvattend en onbevatelijk, overal en nergens. Een besef van een meer concrete goddelijke morele orde zorgt voor een groter bewustzijn van de relatie van eigen handelingen tot de uitkomst van die handelingen, en hangt dus samen met een tijdsbesef dat meer op de toekomst is gericht.¹⁶ Binnen dit overkoepelend gegeven van ‘cosmic justice’ (Dodds 1984: 39) is er dus toch nog (of: net wél) plaats voor menselijk handelen.¹⁷

De grotere invloed die de notie *hubris* geleidelijk aan ontwikkelt, kan ook gekaderd worden binnen de evolutie van *φθόνος* (*phthonos*), de goddelijke afgunst die soms wordt voorgesteld als hetgeen waardoor *hubris* bestraft wordt. Dodds zegt hierover:

It is plain ... from the uninhibited boasting in which Homeric man indulges that he does not take the dangers of *phthonos* very seriously... It is only in the Late Archaic and Early Classical time that the *phthonos* idea becomes an oppressive menace, a source—or expression—of religious anxiety (1984: 31).

De *religious anxiety* die opvalt in het spreken over *hubris* en *phthonos*, zorgt er in *Perzen* voor dat er nadruk komt te liggen op het feit dat een mens goed moet denken en beraden, verstandig moet zijn (*σωφρονεῖν*), om *hubris* bij zichzelf en dus *phthonos* bij de goden te voorkomen. Zo komt geleidelijk aan de menselijke verantwoordelijkheid opnieuw in het spel. In het stuk wordt dit opvallend aangegeven doordat er enerzijds een evolutie valt waar te nemen in

¹⁶ Zie Cassirer 1955: 118-21

¹⁷ Zo stelt ook Jan Bremer in zijn studie over *hamartia* dat de opkomst van de notie *hubris* zorgde voor een grotere nadruk op menselijke verantwoordelijkheid (1969: 120-121)

de manier waarop Xerxes' geestesgesteldheid wordt beschreven, anderzijds doordat Xerxes' gedrag in scherp contrast wordt geplaatst met vroegere Perzische koningen die expliciet worden gekarakteriseerd door hun verstandig beleid. Bovendien wordt de verbinding tussen *hubris* en *sōphronein* expliciet gemaakt door Darius op een cruciaal moment in de tekst.

De eerste keer dat er expliciet over Xerxes' geestestoestand wordt gesproken, wordt er gezegd door de koningin: “γνώμης δέ ποῦ τις δαιμόνων ξυνήψατο”, “een *daimōn* heeft zich wellicht aan zijn denkvermogen verbonden” (724). Daarop antwoordt Darius: “φεῦ, μέγας τις ἦλθε δαίμων, ὥστε μὴ φρονεῖν καλῶς”, “Ach! Een machtige *daimōn* overviel hem, zodat hij niet goed nadacht.” (725). In het verder verloop van dit stuk tekst onttrekt die *daimonische* invloed zich echter uit het zicht en wordt er enkel nog gesproken over Xerxes in termen van zijn eigen capaciteiten. Er wordt benadrukt hoe hij zijn acties ondernam door een ziekte aan zijn verstand (νόσος φρενῶν, 750 – wellicht nog iets tussen externe invloed en eigen oorsprong), maar ook door gebrek aan goed beraad (οὐκ εὐβουλίᾳ, 749), door zijn ‘jeugdige brutaliteit’ (νέῳ θράσει, 744) en omdat hij “νέος ἔτ’ ὢν νέα φρονεῖ”, “nog een jongeman is en jongemensdingen denkt” (782). Daarnaast wordt het belang van bedachtzaam leiderschap en ‘menselijke’ invloed in grote gebeurtenissen benadrukt door de contrasterende beschrijving van Xerxes' onverstandig gedrag en de verwezenlijkingen van de oude Perzische koningen. De idealen van goed leiderschap bij de oude Perzische leider Cyrus worden als volgt weergegeven in de woorden van Darius:

φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν ὠκαοστρόφουν

zijn *phrenes* bestuurden zijn gevoelens (*thumos*)¹⁸

(*Pers.* 767)

en

θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὐφρων ἔφν.

‘Geen god koesterde haat jegens [Cyrus], omdat hij verstandig was’.

(*Pers.* 772)

In beide passages ligt de focus op de φρ-stam die de woorden *phrèn* (*phrenes*, geestkracht of verstand), *euphrōn* en *sōphronein* verbindt. Het belang van goed verstand wordt daardoor geaccentueerd. Het werkwoord ὠκαοστρόφουν, dat ik heb vertaald als ‘besturen’, is bovendien een van de allereerste toepassingen in de Griekse literatuur van een belangrijke metafoor voor leider-

¹⁸ Sommerstein (2008: 101) vertaalt de complexe term *thumos* als ‘fighting spirit’, Webster (1957: 152) zegt “*thymos* is the feelings”.

schap.¹⁹ Het betekent letterlijk ‘het roer wenden’ en is een mooie voorafspiegeling van de nautische metaforen in *Zeven tegen Thebe*, die in dat stuk van groot belang zullen blijken om ideeën over leiderschap en daadkracht weer te geven.

Door de uitingen van Darius wordt er vervolgens een zeer concrete, directe verbinding tot stand gebracht tussen (het vermijden van) *hubris* en het (belang van ontwikkelen van) *sōphronein*. De twee kwamen al voor het eerst samen in Darius’ zinspreuk “οὐχ ὑπέρφρευ θνητὸν ὄντα χρὴ φρονεῖν”, “wie sterfelijk is, moet niet overmoedig denken” (820), waar deze verbinding van *hyperfeu* en *phronein* als een negatief voorbeeld functioneerde. De uitdrukkelijke verbinding tussen de twee aspecten komt het sterkst tot uiting in de opvallende aanmaning die Darius het koor vraagt te geven aan Xerxes:

πρὸς ταῦτ’ ἐκεῖνον, σωφρονεῖν κεχημένον,²⁰
 πινύσκειτ’ εὐλόγοισι νοθετήμασιν,
 λῆξαι θεοβλαβοῦνθ’ ὑπερκόμπω θράσει.

830

Daarom, verzoek hem bezonnen te zijn
 en waarschuw hem met verstandige vermaningen
 te stoppen de goden te beledigen met zijn overmoedige brutaliteit.
 (*Pers.* 829-831)

Deze uitspraak van Darius, de culminatie van zijn speech vlak voor hij terugkeert naar de onderwereld, geeft goed de dubbele verantwoordelijkheid weer die kan worden gezien in de concepten van *hubris* en *phthonos*. *Phthonos* kan de oorzaak zijn van verschrikkelijke rampspoed (zoals expliciet werd aangehaald in 361-2), maar een dergelijke notie van goddelijke straf lijkt in dit stuk vooral te worden geschetst als een reactie op *hubris*. Goddelijke en menselijke verantwoordelijkheid zijn op die manier nauw met elkaar vervlochten: aan beide polen van het tweeledige concept *hubris* zijn zowel goddelijke als menselijke invloed van tel.

Op het goddelijke niveau zijn er nog twee evoluties belangrijk die vooral met de intrede van Darius op de voorgrond komen. De eerste betreft de *daimōn* of *daimones*, de tweede Zeus en *hubris*. Ze hebben beide vooral te maken met een soort van abstractie. De grote aanwezigheid van *daimones* (of van de onbepaalde *theos*) in het stuk is opvallend. Op dat vlak vindt er een duidelijke abstrahering plaats ten opzichte van de heel concrete fysieke inmenging die zo typerend is voor de *Ilias*. Met de komst van Darius zien we een toenemende focus op, bijvoorbeeld, de *daimōn* die ‘καλῶς φρονεῖν’ onmogelijk maakt, en

¹⁹ Cf. Webster 1957: 152.

²⁰ Ik neem hier de tekst over van H.W. Smyth, *Aeschylus*. Cambridge (Mass.) 1926. Sommerstein (2008 *ad loc.*) heeft κεχημένοι, waarbij *sōphronein* betrekking heeft op de kwaliteiten van het koor.

valt er een ingewikkelde relatie op tussen wat wij misschien ‘externe’ en ‘interne’ causale factoren zouden noemen, van een *daimōn* enerzijds tot (wat wij beschouwen als) psychologisch-cognitieve vermogens zoals φρήν of γνώμη anderzijds. Die ingewikkelde relatie is typisch voor mythisch denken zoals Ernst Cassirer (1955: 99) het beschrijft: “[T]he rigid limit between ‘inside’ and ‘outside,’ the ‘subjective’ and the ‘objective,’ does not subsist as such but begins, as it were, to grow fluid. The inward and outward do not stand side by side, each as a separate province; each, rather, is reflected in the other, and only in this reciprocal reflection does each disclose its own meaning.” Maar tragedie is niet louter mythisch denken.²¹ Later in de tekst onttrekt de invloed van de *daimōn* zich aan het zicht: de nadruk op *phrenes* zorgt vanaf dan voor een grotere nadruk op menselijke verantwoordelijkheid. In dat opzicht verwoordt Cassirer treffend, in zijn beschrijving van de evolutie van Griekse tragedie ten opzichte van mythisch denken, dat “tragedy shifts the center of the events from the outside in, and thus there arises a new form of ethical self-consciousness, through which the gods take on a new nature and form” (1955: 198).

Het laatste citaat geldt eveneens voor de abstractie die optreedt in samenspel met de godsfiguur van Zeus: Darius’ theologische uitweidingen over Zeus leiden uiteindelijk tot een grotere focus op *sōphronein*. Dat gebeurt ten eerste door de andere tijdsconceptie, die zoals gezien door haar gerichtheid op de toekomst een grotere verantwoordelijkheid impliceert, en ten tweede door de meer abstracte theologie van *hubris* die samen met de focus op Zeus wordt vertolkt. De toenemende focus op de *phrenes* en op σωφρονεῖν naar het einde van het stuk toe legt dus weer uitdrukkelijk de nadruk op de ‘menselijke’ pool.²²

Er zijn dus in Aeschylus’ *Perzen* duidelijk verschillende pogingen om menselijke verantwoordelijkheid een plaats te geven in de ruimere actie. Het is bijzonder intrigerend hoe, als dat gebeurt, het gebeurt in interessante, nog wat opaque metaforische verwoordingen, alsof de tragediedichter nog nieuwe woorden zocht om uitdrukking te geven aan het idee. Dat is het geval bij de fascinerende zin “ἀλλ’ ὅταν σπεύδῃ τις αὐτός, ἧθ’ θεὸς συνάπτεται” (Pers. 742), “Maar wanneer men zelf haast toont, verbindt de god zich aan de zaak.” Dit is een idee dat Aeschylus verder uitwerkt op schitterende dramatische momenten, zoals wanneer bij de moeilijke vraag naar de schuld van Clytaemestra in *Agamemnon* een *daimōn* wordt beschreven als een συλλήπτωρ, een

²¹ Zoals Cassirer ook zelf aangeeft, cf. 1955: 132, 197-8.

²² De uitspraken over *hubris* en *sōphronein* bij Aeschylus worden soms geïnterpreteerd als typische maxims (cf. Headlam: “σωφρονεῖν is synonymous with γινῶναι σεαυτόν”, geciteerd bij Fraenkel 1950: 105). De uitspraken lijken hier echter van een andere orde. Ze gebeuren immers in het kader van uitspraken over goed leiderschap; zoals Simon Goldhill (1986: 146) heeft aangetoond is *sōphronein* precies een erg belangrijke waarde voor polis-leiderschap en deliberatie over collectief welzijn.

‘mededader’, of wanneer over Agamemnon zelf wordt gezegd dat hij τύχαισι συμπνέων, ‘mee blies met het lot’.²³

In het stuk zien we dus hoe nu eens de goddelijke kant doorweegt, dan weer de menselijke; beide uiteinden zijn nooit helemaal in balans. Hier lijkt het aftasten van de reikwijdte van menselijk handelen te weerspiegelen wat Jean-Pierre Vernant – in zijn algemene bespreking van de Griekse tragedie – een ‘conscience tragique de la responsabilité’ noemt, dat hij beschrijft als volgt:

Il y a une conscience tragique de la responsabilité quand les plans humain et divin sont assez distincts pour s’opposer sans cesser pourtant d’apparaître inséparables. Le sens tragique de la responsabilité surgit lorsque l’action humaine fait l’objet d’une réflexion, d’un débat, mais qu’elle n’a pas acquis un statut assez autonome pour se suffire pleinement à elle-même. (2001: 16)

Er is inderdaad een complexe spanning in de tragedie tussen enerzijds de nadruk op Xerxes’ verantwoordelijkheid voor de gebeurtenissen, en anderzijds zijn portrettering als pion in een goddelijk plan dat hem overstijgt. Tegelijk worden er in *Perzen* verschillende elementen voor ogen gebracht die net de uiterste grenzen lijken te verkennen van waar dan precies in die ‘inséparabilité’ de goddelijke verantwoordelijkheid ophoudt en de menselijke verantwoordelijkheid begint. Drie daarvan kregen doorheen deze lectuur bijzondere aandacht: de verschuivende relatie van mensen tot goden, de wankele, onzekere causaliteit, en het binnenbrengen van menselijk verstand te midden van een deterministisch discours. Er lijkt dus geen sprake te zijn van louter religieuze affirmatie, geen simpele bestendiging van een archaisch discours. Wel komt er een verkenning centraal te staan die essentieel zal blijken voor de Griekse tragedie als genre. Bovenal blijkt reeds in dit vroegst bewaarde stuk dat de ‘sens tragique’ schuilt in de vraag naar de verhouding tussen het menselijke en het goddelijke niveau, eerder dan in de kortstondige antwoorden die worden aangereikt.

BIBLIOGRAFIE

- Adams, S.M. (2005). ‘Salamis Symphony: The Persae of Aeschylus’, in E.Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Oxford/New York: Oxford University Press, 34-41
- Adkins, A.W.H. (1960). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.
- Bremer, J. (1960). *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Amsterdam: Hakkert.

²³ Nussbaum (1986: 35) benadrukt dat het metaforisch taalgebruik in deze laatste passage zeer vernieuwend is.

- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*. New Haven (Conn.): Yale University Press.
- Dodds, E.R. (1984). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley (Calif.): University of California Press.
- Goldhill, S. (1986). *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregory, J. (ed.) (2005). *A Companion to Greek Tragedy*. Malden (Mass.): Blackwell.
- Jones, J. (1962). *On Aristotle and Greek Tragedy*. London: Chatto and Windus.
- Kitto, H.D.F. (2013 [1939]). *Greek Tragedy*. New York: Routledge.
- Lawrence, S. (2013). *Moral Awareness in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lesky, A. (1961). *Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: Winter Verlag.
- Lesky, A. (1966). 'Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus', *Journal of Hellenic Studies* 86, 78-85.
- Mastrorade, D. (2005). 'The Gods', in J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*. Malden (Mass.): Blackwell, 321-332.
- Nussbaum, M.C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Rose, H.J. (1946). 'Theology and Mythology in Aeschylus', *The Harvard Theological Review* 39.1, 1-24.
- Rosenmeyer, T.G. (1982). *The Art of Aeschylus*. Berkeley (Calif.): University of California Press.
- Rutherford, R.B. (2012). *Greek Tragic Style: Form, Language and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sansone, D. (1975). *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*. Wiesbaden: Steiner.
- Saïd, S. (2005). 'Aeschylean Tragedy', in J. Gregory (ed.), *A Companion to Greek Tragedy*. Malden (Mass.): Blackwell, 215-232.
- Segal, E. (ed.) (2005). *Oxford Readings in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Snell, B. (1946). *Die Entdeckung des Geistes: studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen.
- Solmsen, F. (1947). 'Strata of Greek Religion in Aeschylus', *The Harvard Theological Review* 40.4, 211-226.
- Sommerstein, A. (ed.) (2008). *Aeschylus. Persians; Seven Against Thebes; Suppliants; Prometheus Bound*, Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Thalmann, W.G. (1978). *Dramatic art in Aeschylus's Seven against Thebes*. New Haven (Conn.): Yale University Press.
- Vernant, J-P. – Vidal-Naquet, P. (2001). *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Tome I. Paris: La Découverte.