De intellectuelere αἴνος (*Werken en Dagen* 202-212)



Figuur 1 De havik en de nachtegaal

Naam: Corel van den Brink
Onderwerp: Bachelorscriptie Grieks
Begeleider: Prof. Dr. A.P.M.H. Lardinois
Radboud Universiteit Nijmegen
Datum: 15-06-2017

Inhoudsopgave

De intellectuelere αἶνος (W&D 202-212) 0
Inleiding 4
Hoofdstuk 1: De verschillende benaderingen 7
Hoofdstuk 1.1: De Traditionele benadering 8
Hoofdstuk 1.2: De symbolische benadering 11
Hoofdstuk 1.3: De intertekstuele benadering 18
Hoofdstuk 2: Een nieuwe interpretatie 24
Hoofdstuk 2.1: De context van de αἶνος 24
Hoofdstuk 2.2: De meest logische verklaring 28
Hoofdstuk 2.3: De αἶνος op woordniveau 29
Conclusie 34
Bibliografie 36
Appendix 1: schematisch overzicht van de benaderingen 38
Appendix 2: aanvullende teksten bij de intertekstuele benadering 39
Mahābhārata 3.130.18-3.131.32 (overgenomen uit Zanker [2009.13-14]) 39
Pindarus, Olympische Ode 2, vv. 83-88 41
Pindarus, Nemeïsche Ode 3, vv. 80-82 41
Callimachus, Aetia 13-16 41
Callimachus, Aetia 29-36 42
Archilochus, Fragmenta 172 42
Aesopus, Fabula 1 (Perry) 42
Archilochus, Fragmenta 185 43
Aesopus, Fabula 81 43
Aesopus, Fabula 3 44

Inleiding

Rond de zevende eeuw v.C. dicteerde Hesiodus het eerste echte leerdicht dat wij overgeleverd hebben gekregen: de *Werken en Dagen* (*W&D*). Dit zou het begin worden van een lange traditie van leerdichten na hem. In dit werk zette Hesiodus enerzijds voor zijn broer Perses en anderzijds voor een groep koningen uiteen hoe je op een goede manier kan leven. Verschillende zaken uit de *Werken en Dagen* blijven echter onverklaard, waaronder de αἶνος (202-212), een raadselachtig verhaal over een havik en een nachtegaal. Over de betekenis en het doel van deze αἶνος is momenteel nog zeker geen zekerheid en ook het woord αἶνος zelf roept vragen op. Het is daarom de bedoeling van dit werkstuk een zo plausibel mogelijke verklaring te geven van deze αἶνος.

Alvorens over te gaan op de problemen van de αἶνος en de behandeling daarvan wordt eerst de passage onder behandeling geciteerd met een vertaling, zodat duidelijk wordt wat het precieze onderwerp van deze scriptie is en wat ik zie als de αἶνος en de betekenis daarvan.[1]

νῦν δ᾽ αἶνον βασιλεῦσ᾽ ἐρέω, φρονέουσι καὶ αὐτοῖς.
ὣδ᾽ ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον,
ὕψι μάλ᾽ ἐν νεφέεσσι φέρων, ὀνύχεσσι μεμαρπώς·
ἡ δ᾽ ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ᾽ ὀνύχεσσιν,
μύρετο· τὴν ὅ γ᾽ ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν·
“δαιμονίη, τί λέληκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων·
τῇ δ᾽ εἶς ᾗ σ᾽ ἂν ἐγώ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν·
δεῖπνον δ᾽ αἴ κ᾽ ἐθέλω ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ᾽ ὅς κ᾽ ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
νίκης τε στέρεται πρός τ᾽ αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει.”
ὣς ἔφατ᾽ ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.

En nu zal ik een raadsel vertellen aan de koningen, die ook zelf verstand hebben.
Zo sprak een havik een nachtegaal met gevlekte hals toe,
haar zeer hoog in de wolken dragend, nadat hij haar met klauwen beetgepakt had:
en zij, doorstoken aan beide zijden door buigzame klauwen, jammerde

[1] De Griekse tekst uit de *Werken en Dagen* die in dit werkstuk zal worden gebruikt, komt uit Most. Alle vertalingen uit het Grieks zijn van eigen hand.

erbarmelijk: hij sprak haar krachtig toe met een verhaal:
“wonderlijke, waarom schreeuw je? Nu heeft een veel betere jou:
jij zal daarlangs gaan waarlangs ik jou voer, ook al ben je een zanger:
als ik wil, zal ik jou mijn maaltijd maken of zal ik jou laten gaan.
Hij is dwaas die zich tegen sterkeren wil verzetten: 210
en hij wordt beroofd van zijn overwinning en hij lijdt schade bij zijn schande.”
Zo sprak de hoogvliegende havik, de vleugels strekkende vogel.

Om deze αἶνος te verklaren zullen eerst de eerder gegeven benaderingen worden onderzocht. Hieruit zullen enkele kenmerken naar voren komen die van belang zullen zijn bij het geven van een nieuwe benadering. In het tweede hoofdstuk zal vervolgens een nieuwe benadering worden gegeven, waarbij de nadruk komt te liggen op de belangrijke kenmerken zoals die naar voren komen in het eerste hoofdstuk. Uiteindelijk zal alles nog kort worden samengevat en een algemene conclusie worden gegeven. Voor nu is het echter nog van belang om uit te leggen hoe een αἶνος naar mijn mening moet worden gedefinieerd, aangezien we vanuit die definitie verder zullen werken.

Een probleem aan de term αἶνος is dat die in Griekse geschriften na Hesiodus de betekenis ‘fabel’ heeft gekregen, om welke reden die betekenis ook werd toegekend aan de αἶνος in de *Werken en Dagen*.[2] Dit lijkt echter een anachronisme te zijn: omdat latere auteurs de αἶνος van Hesiodus als een fabel beschouwden, is de term in gebruik genomen om fabels aan te duiden.[3] Hierbij dient nog opgemerkt te worden dat de αἶνος van Hesiodus verschillende kenmerken mist die een fabel tot een echte fabel maken, zoals het feit dat de ethisch goede uiteindelijk de moraal hoort uit te spreken.[4] Het is zeer waarschijnlijk dat Hesiodus met de term αἶνος iets heel anders bedoelde.

Het lijkt mij waarschijnlijker dat de betekenis van het woord αἶνος meer moet liggen bij ons woord ‘raadsel’: het geeft een verborgen boodschap weer die, wanneer die is

[2] Mordine (2006.364-365); Nagy (1979.234-238) maakt daarnaast duidelijk dat de term αἶνος in Homerus voorkomt om andere middelen aan te duiden dan een fabel.
[3] Ook onderzoekers lijken hiervan uit te gaan. Zie bijvoorbeeld Sinclair (1932.25), die voor het gebruik van de term αἶνος als dierenfabel gemeenplaatsen zoekt bij latere auteurs, en Steiner (2012.1-2), die de αἶνος in de *Werken en Dagen* vergelijkt met latere αἶνοι om ook een gemeenschappelijk doel te achterhalen voor het gebruik van de term.
[4] Cf. Daly (1961.47-48), die uiteenzet wat de problematische elementen van de αἶνος als fabel zijn.

achterhaald, een les meegeeft aan de oplosser.[5] Dit wordt verder ondersteund door het tweede deel van het vers (φρονέουσι καὶ αὐτοῖς, die ook zelf verstandig zijn, 202); hiermee geeft Hesiodus aan dat het niet om een simpel verhaal zal gaan dat de koningen met gemak zullen begrijpen. Zij zullen hun verstand moeten gebruiken om de juiste conclusies te trekken.

Dit gebruiken van het verstand bevat de echte betekenis van de αἶνος: het ontdekken van een bepaalde code die slechts een bepaalde groep zal snappen.[6] Alleen zij die verstandig zijn (φρονέοντες) kunnen de onderliggende boodschap begrijpen. Mordine wijst op het feit dat door het actief betrekken van deze intelligente koningen middels de αἶνος ook een intellectuele relatie tussen spreker en luisteraar wordt opgewekt.[7] Deze relatie plaatst de inferieure Hesiodus in een positie om verhuld kritiek te leveren op de koningen van hogere status. Het juist luisteren naar de boodschap van de spreker zal uiteindelijk tot lof moeten leiden, terwijl het niet voldoen aan het verzoek van de spreker zal leiden tot blaam.[8] Het juist interpreteren van de boodschap zou namelijk tot gevolg moeten hebben dat er naar de onderliggende boodschap wordt geluisterd; als dit niet wordt gedaan, wordt het verzoek van de inferieure niet gehonoreerd en zal er ook geen lof zijn.[9]

Hieruit blijkt dat de term αἶνος bedoeld is om de toehoorder aan te zetten tot nadenken maar vooral ook tot het leren van een les. De inferieure Hesiodus is door de verhulde taal in staat zijn kritiek te uiten en het prijzen of laken zal afhangen van het gedrag van de koningen zelf. Hoewel de term vanaf Hesiodus zeker gebruikt werd om een fabel aan te duiden, had die bij Hesiodus in ieder geval nog de betekenis van een raadsel met verborgen boodschap, aangezien pas na Hesiodus de term gebruikt ging worden om een fabel aan te duiden.

Nu duidelijk is geworden wat in dit werkstuk met de term αἶνος wordt bedoeld, zal worden uiteengezet wat eerdere onderzoekers opwierpen als interpretaties van de αἶνος. Vanuit daar zal vervolgens een nieuwe benadering worden behandeld, waarbij de hierboven behandelde betekenis van de term αἶνος van belang zal zijn.

---

[5] Cf. West (1978.205), die de verschillende betekenissen die αἶνος kan aannemen behandelt. Vergelijk ook etymologisch verwante woorden zoals αἴνιγμα, dat ook na Hesiodus nog vaak in de betekenis 'raadsel' voorkomt (LSJ s.v. αἴνιγμα A).

[6] Nagy (1979.239-240). Voor het aankondigen van deze codetaal met het woord αἶνος ziet hij verschillende gemeenplaatsen met zowel eerdere als latere attestaties van het woord αἶνος.

[7] Mordine (2006.365-367).

[8] Nagy (1979.234-238) verbindt het idee van roem door prijzen en laken aan het idee van de gastheer en gastvriend. Door het gebruik van de term αἶνος roept een auteur een situatie op waarin de spreker als inferieure aan een superieure vraagt hem te ondersteunen.

[9] Nagy (1979.234-235) geeft het voorbeeld van het beoogde resultaat van het uitspreken van een αἶνος: in dit geval verkrijgt Odysseus namelijk van Eumaios een mantel na het uitspreken van zijn αἶνος, aangezien Eumaios de gecodeerde boodschap begreep.

Hoofdstuk 1: De verschillende benaderingen

De fabel in de *Werken en Dagen* (202-212) is door verschillende onderzoekers op verschillende manieren geïnterpreteerd. Hieruit zijn enkele uiteenlopende benaderingen naar voren gekomen die hier zullen worden behandeld met mogelijke problemen die deze benaderingen met zich mee brengen. In dit eerste deel van mijn uiteenzetting zal ik enkele van de belangrijkere benaderingen uiteenzetten, verdeeld in drie grotere categorieën:[10]

1. De traditionele benadering, die uitgaat van een onderscheid tussen mensen en dieren in hun conceptie van δίκη.[11]
2. Een groep van uiteenlopende benaderingen die uitgaan van een gelijkstelling van de havik en de nachtegaal met personages uit de *Werken en Dagen* (hier de symbolische benadering genoemd).[12]
3. De intertekstuele benadering, die de αἶνος interpreteert in vergelijking met eerdere en latere fabels.[13]

Er moet wel vermeld worden dat het hier om benaderingen gaat die niet in alle gevallen even gemakkelijk in te delen zijn. Dit betekent dat een benadering binnen verschillende van de bovengenoemde groepen kan vallen. Een voorbeeld van een dergelijke benadering is die van Mordine (2006.368-370), die stelt dat met de *Theogonie* wordt gealludeerd op het Prometheusverhaal in *Werken en Dagen* vv. 47-105 en vervolgens de αἶνος (202-212), waardoor hij uiteindelijk tot een symbolische benadering komt. In dergelijke gevallen is er gekozen voor de groep waarbinnen de interpretatie het best lijkt te passen. Daarnaast sluiten de verschillende benaderingen binnen een groep ook niet per se op elkaar aan. Zo stelt binnen de tweede groep Nelson (1997) een visie voor waarin Zeus de havik is en de koningen de nachtegaal, tegenover Hubbard (1995), die uitgaat van koningen als havik en Perses als nachtegaal. Toch is ervoor gekozen om deze gezamenlijk te behandelen, aangezien ze methodologisch vrij dichtbij elkaar liggen.

Nu zal ik deze verschillende benaderingen achter elkaar uiteenzetten, waarna van elk van deze benaderingen de zwaktepunten zullen worden bespreken. Op deze manier toets ik

[10] Deze verdeling is deels gebaseerd op Hubbard (1995.1-3) met als grootste verschil de derde subcategorie, die Hubbard niet onderscheidt.
[11] Deze wordt vertegenwoordigd door Daly (1961) en Lonsdale (1989), maar ook West (1978) gaat van deze benadering uit.
[12] Zie hiervoor Hubbard (1995), Nelson (1997) en Mordine (2006).
[13] Een interpretatie die de fabel bekijkt in relatie met eerdere verhalen is Zanker (2009); Steiner (2007) en Steiner (2012) bekijken de fabel in vergelijking met latere fabels uit de Griekse Oudheid.

de verschillende benaderingen op het punt van waarschijnlijkheid, zodat daaruit de meest plausibele benadering van de αἶνος naar voren kan komen, die zo logisch mogelijk is in de context en op woordniveau. We beginnen met de traditionele benadering.

Hoofdstuk 1.1: De Traditionele benadering

Deze benadering van de αἶνος is de enige die er niet vanuit gaat dat de havik en de nachtegaal symbolisch voor mensen staan. Hesiodus zou met de fabel het doel hebben aan te tonen dat dieren geen δίκη hebben.[14] Voorstanders van deze interpretatie wijzen op de verzen 276-280:

> τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
> ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
> ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ Δίκη ἐστὶ μετ᾽ αὐτοῖς·
> ἀνθρώποισι δ᾽ ἔδωκε Δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
> γίνεται·
> Deze wet immers stelde de Kronide voor de mensen vast,
> voor vissen en wilde dieren en gevleugelde vogels
> om elkaar te eten, aangezien *Dikè* niet onder hen is:
> maar aan mensen gaf hij *Dikè*, die verreweg het beste
> is:

Hoewel dit ruim zestig verzen van de fabel verwijderd staat, menen voorstanders van deze interpretatie dat Hesiodus hier bewust het contrast tussen mensen en dieren benoemt als uitwerking van de eerdere fabel.[15] In deze fabel zou hij niet helemaal zijn punt hebben kunnen maken en nu, met die fabel nog in gedachten, maakt hij de boodschap expliciet door mensen tegenover dieren te plaatsen.[16] Het feit dat Hesiodus hier pas zo laat weer op terugkomt kan worden geweten aan een vorm van ringcompositie, waarbij Hesiodus nu het thema van de rechteloosheid van dieren kan afronden.[17] Hesiodus begon met de passage waarin het thema

[14] Daly (1961.49-51), Lonsdale (1989.408-409).
[15] Daly (1961.49), Lonsdale (2006.409), West (1978.226).
[16] West (1978.50).
[17] Daly (1961.49); Heath (1985.249-250) neemt aan dat het antwoord in vv. 276-280 als het einde geldt van dit deel van de argumentatie waarvan de αἶνος het begin vormt. Zo komt het overeen met zijn theorie dat Hesiodus passages in zijn werk ordent door aan begin en eind een deel van een ringcompositie te plaatsen (Heath

van '*might is right*' in de praktijk bij dieren werd toegelicht en eindigde dit deel met het statement dat dit alleen bij dieren het geval is, waardoor die het onderwerp nu pas afsluit.

Dit zou betekenen dat de fabel slechts aantoont dat dieren geen δίκη hebben, tegenover mensen, die hier wel mee te maken krijgen. Dieren kennen geen gedragscode die hen verplicht anderen op een goede manier te behandelen, maar leven met het motto '*might is right*' in de natuur, waar de sterkste het voor het zeggen heeft, zoals de havik symboliseert.[18] Mensen hebben daarentegen te maken met regels (νόμον, 276), die hen verplichten rechtvaardig te behandelen. Als zij hier niet in slagen, zullen zij de gevolgen moeten ondergaan vanuit Zeus, aangezien zij wel in de gaten worden gehouden (248-262). Het zal allemaal duidelijk worden door de uiteindelijke moraal in vv. 276-280 en hiermee zal de αἶνος ook in zijn context logisch worden.[19] Het is niet meer zo, zoals men zelfs in de oudheid al wel eens dacht,[20] dat de αἶνος niet in de context te plaatsen is: de uitleg van de αἶνος komt later en deze maakt de positie van de αἶνος qua boodschap binnen het morele betoog van Hesiodus logisch. Nu het immers om dieren zonder δίκη gaat, hebben mensen geen reden om slecht te handelen jegens anderen, ook al hebben die anderen misschien minder status: voor hen kan het nog steeds slecht vergaan als zij slecht handelen (213-224). Dit leidt namelijk tot een latere straf voor de slechte (238-247) en tot latere voorspoed voor de goed handelende (225-237). Gezien het feit dat er dan geen diepere moraal binnen de αἶνος te vinden is, zoals die er normaal wel in een fabel is, kan men hier niet spreken van een echte fabel, zoals die later overgeleverd zijn.

Lonsdale neemt dit verschil tussen deze αἶνος en pure fabels mee in zijn uitwerking van de αἶνος: hij gaat uit van een verschillende betekenis van de αἶνος voor de koningen en Perses, die volgens Lonsdale de δῆμος - het normale volk - symboliseert.[21] Het volk en Perses zullen de onderliggende boodschap begrijpen, dat dieren geen δίκη bezitten maar mensen wel, terwijl de koningen dit als kinderverhaaltje zullen opvatten zonder onderliggende boodschap. De term φρονέουσι (202) toont dan het ironische gevolg dat juist de koningen niet begrijpen wat Hesiodus werkelijk bedoelt, maar vast blijven zitten aan hun eigen gelijk.[22]

(1985.249): *The end … recurs, in a figure which will prove to be typical of the poem's construction, to its opening motifs.*

[18] Beall (2006.173), Norden (2015.60).

[19] Daly (1961.50).

[20] Hubbard (2004.161-162).

[21] Lonsdale (1989.404).

[22] Daly (1961.48-49), Lonsdale (1989.412).

De koningen missen het juiste begrip van de termen μῦθον (206) en κρίνωσι (221) om te begrijpen dat het hier gaat om een soort profetische boodschap, die in 276-280 zal worden uitgelegd.[23]

Men kan zich echter afvragen of een lezer van de *Werken en Dagen* inderdaad de αἶνος zal begrijpen als een afgebroken deel, waarvan de moraal later zal volgen, of tegen die tijd alweer is vergeten dat de αἶνος eerder een probleem vormde. Het zou in ieder geval geen probleem zijn geweest de menselijke kant van het verhaal ook al in de αἶνος te benoemen.[24] Daarnaast mist deze uitleg van de αἶνος meerdere eigenschappen die normale fabels wel eigen zijn, zoals het parallel lopen van de dierfiguren en menselijke personages.[25] De stelling dat het hier om een fabel gaat wordt door dit feit, en verschillende andere vreemde eigenschappen, die Daly zelf opsomt,[26] sterk verzwakt. Het is immers gebruikelijk dat een van de personages binnen de fabel de moraal uitspreekt.[27] Hier kan men tegenin brengen dat juist deze onverwachte latere correctie op de αἶνος dit tot een αἶνος maakt in de zin van een raadsel, aangezien de toehoorder op het foute pad wordt gezet en moet nadenken middels het raadsel.[28]

Ook op woordniveau blijven er onduidelijkheden, zoals het woord ποικιλόδειρον (203), dat niet past bij een nachtegaal,[29] en het woord ἀοιδὸν (208), dat nu geen onderliggende betekenis heeft,[30] behalve wellicht de algemene identificatie van de nachtegaal met gezang. Lonsdale weet hier wel een soort inleidende context voor te schetsen, waarin de nachtegaal de natuurlijke vijand is van de havik door te gaan tsjilpen als die wordt achtervolgd door een havik: hierdoor worden andere vogels gewaarschuwd, die dan de havik kunnen aanvallen.[31]

---

[23] Lonsdale (1989.410-411). Het voert te ver de redenen om de fabel als voorspelling te bestempelen hier uiteen te zetten. Daarvoor verwijs ik de lezer naar Lonsdale (1989.406-411).

[24] Hubbard (2004.162-163); Nelson (1997.237) denkt zelfs dat Hesiodus het zo ver uit elkaar bedoelde, omdat ze niets met elkaar te maken hebben.

[25] Hubbard (2004.163).

[26] Daly (1961.46-48).

[27] Het is wel zo dat er een moraal wordt uitgesproken, en wel door de havik (207-211). Dit is echter niet de moraal van het moreel goede dier dat we zouden verwachten, zoals bijvoorbeeld in Perry 3 (de kever en de adelaar), waar de kever de morele winnaar is.

[28] Zie voor de problemen rondom de term αἶνος de inleiding op dit stuk (vergelijk Clay [1993.27]).

[29] Verdenius (1985.119) wijst op het feit dat de kleur niet past bij de nachtegaal, net als West (1978.206).

[30] Een eigenschap die interpretatoren wel proberen te verbinden met de vogel op een diepere manier (zoals bijvoorbeeld Hubbard [2004.176-169]).

[31] Lonsdale (1989.409-410); Daly (1961.47) neemt aan dat er een soort zangwedstrijd tussen beiden was die tot de huidige situatie leidde als inleiding. Echter halen beide auteurs hun argumenten uit de αἶνος zelf zonder een verdere context te kennen, waardoor het weinig geloofwaardig wordt, en geven beiden ook een soort verantwoorde wraak aan de havik jegens de nachtegaal, waardoor de moraal van de havik deels een

Als ἀοιδὸν is zij dan gehaat door de havik en daarom het slachtoffer. Het blijft echter wel een opvallende oplossing om het tsjilpen als overlevingsmiddel direct te identificeren met het beoogde gezang.

Nu de eerste benadering van de fabel is besproken, gaan we over naar de tweede, die dieren in de fabel vergelijkt met personages uit het gedicht.

Hoofdstuk 1.2: De symbolische benadering

De benaderingen die in deze paragraaf worden behandeld tonen onderling niet per se een verband, behalve dat ze uitgaan van de gelijkstelling van de vogels met bepaalde personages in de rest van de *Werken en Dagen*. Om die reden zal ik de verschillende interpretaties ook opeenvolgend bespreken, waarna ik mogelijke zwaktes van de benaderingen zal benoemen.[32]

Eerst is het echter van belang kort een standaardinterpretatie te behandelen, waarin Hesiodus met de nachtegaal wordt geïdentificeerd en de koningen de havik voorstellen.[33] Deze benadering gaat uit van de identificatie van Hesiodus met de ἀοιδός en geeft een pessimistische blik op de wereld met het motto '*might is right',* zoals het is bestempeld door eerdere onderzoekers.[34] De onderliggende boodschap van de αἶνος zou dan zijn dat de koningen alle macht hebben te doen wat ze willen. Dit idee kan wel verbonden worden met de traditionele benadering; de koningen denken nu nog dat de fabel, zoals zij het zien, hun machtsgebruik legitimeert, maar later zullen zij gestraft worden in een omkering van de situatie, waarin Hesiodus als bewaker van δίκη naar voren komt en hen vertelt hoe het hen als onrechtvaardigen zal vergaan.[35] Omwille van hun onrechtvaardige handelen zullen de koningen dan te maken krijgen met de wraak van Zeus. In woordgebruik en actie wordt de nachtegaal gelijkgesteld aan *Dikè*, die in regels 213 tot 224 wordt beschreven met gelijke termen als de nachtegaal.[36] Uiteindelijk zal dit een proces zijn waarin Hesiodus, de nachtegaal

---

rechtvaardige (d.w.z. evenredig makende) is. Dit komt niet overeen met 276-280, waarin dieren hiernaar niet kunnen handelen.

[32] Hierbij zal voor het gemak een chronologische volgorde van jaar van uitkomst van de artikelen worden aangehouden.

[33] Deze interpretatie is overgenomen uit van Dijk (1997.127-134) met aanvullende informatie uit andere auteurs.

[34] Van Dijk (1997.129); Hubbard (2004.161-162); Beall (2006.173).

[35] Van Dijk (1997.131-134); Zhang (2009.6-7).

[36] τῇ δ᾽ εἶς ᾗ σ᾽ ἂν ἐγώ περ ἄγω · (jij zult daarlangs gaan waarlangs ik jou voer, 208) is de tegenhanger van ᾗ κ᾽ ἄνδρες ἄγωσιν (waarlangs mannen haar voeren, 220); μύρετο (weende, 206) staat gelijk aan κλαίουσα (huilend, 222) en, volgens Pucci (1977.66), is ἀντιφερίζειν (tegenwerken, 210) de tegenhanger van κακὸν φέρουσα (kwaad brengend, 223).

en *Dikè* samen tot een δαίμων worden en daarmee machtiger dan de koningen.[37] Pucci ziet hierin vervolgens een perversie van de situatie, waarin eerst de koningen in hun recht schenen te staan, maar uiteindelijk blijkt dat Hesiodus met zijn rechtvaardige houding het goede doet.[38]

Het probleem met deze interpretatie blijft dat de visie duister en pessimistisch is en niet logisch in het betoog van Hesiodus.[39] Het probleem bij de gegeven benadering is dat Hesiodus pas de uitwerking geeft van de manier waarop Zeus te werk gaat in 256-273. Daar stelt hij namelijk hoe *Dikè* naar Zeus gaat en alles vertelt wat haar overkomt, terwijl eerder al de gevolgen van het schaden van *Dikè* zijn beschreven. In de passage direct na de αἶνος (213-224) wordt het mogelijk *Dikè* met de nachtegaal (en daarmee Hesiodus) te identificeren, vervolgens worden de gevolgen van goed leiderschap en slecht leiderschap gegeven (225-247), en dan wordt pas de tussenstap gegeven met de impliciete reden om *Dikè* na te volgen (255-269).

Nelson ziet dezelfde straf vanuit Zeus voor de koningen, maar gaat niet uit van een transformatie van de nachtegaal in *Dikè* zelf: volgens haar symboliseert de havik namelijk Zeus en de nachtegaal de groep koningen.[40] De lezer of toehoorder verwacht in eerste instantie dat Hesiodus hier het beoogde slachtoffer is, maar komt er vervolgens achter dat de koningen zich in de zwakke positie bevinden: dit is een dynamische ontwikkeling, aangezien het niet vanaf een specifiek moment duidelijk wordt dat je op het verkeerde been wordt gezet, maar je hier al lezend achter komt.[41] In de woorden waarmee de twee dieren beschreven worden, komen ze overeen met hun tegenhanger in het verhaal door woordassociatie: zo worden Zeus en de havik beiden afgeschilderd als sterker en krijgen de koningen die slecht handelen en de nachtegaal ἄλγεα (leed) te verduren en worden beiden negatief gekarakteriseerd als ἄφρων of νήπιος.[42] Verder zijn koningen te identificeren als zangers door de relatie die tussen koningen en de muze werd vastgesteld in *Theogonie* 83-84:

τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσιν ἐέρσην,

[37] Pucci (1977.66-70).
[38] Pucci (1977.61-81), die Hesiodus in de transformatie betrekt, waardoor die geïdentificeerd wordt met de zanger uit de αἶνος.
[39] Nelson (1997.236); Hubbard (2004.162).
[40] Nelson (1997.235).
[41] Nelson (1997.237-238) noemt ook andere voorbeelden van deze hesiodeïsche dynamiek.
[42] Nelson (1997.241-244).

τοῦ δ᾽ ἔπε᾽ ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα·
‘bij hem (i.e. de koning) gieten ze aangenaam dauw op de tong,
en uit zijn mond stromen vriendelijke woorden:’

De koning blijkt door de Muzen geïnspireerd in zijn spreken en lijkt in die hoedanigheid op een zanger. Nelson wijst echter ook op de mogelijkheid dat Hesiodus oud materiaal, dat aan ons niet meer bekend is, neemt en er zo min mogelijk aanpassingen in doet om zijn punt te maken; in dat geval zijn voor ons vreemde woorden te verklaren als elementen uit de traditionele fabel die Hesiodus heeft overgenomen zonder diepere betekenis van die woorden in de αἶνος.[43]

Het laatste dat van deze interpretatie behandeld dient te worden, is het strenge gezag dat Zeus uitoefent, niet alleen over koningen, maar over iedereen: Zeus domineert namelijk met harde hand de wereld. Dit motief treffen we vaker aan in de werken van Hesiodus: Zeus straft de slechte, maar de goede kan er ook onder lijden als de slechte kwaad handelt of de goden het simpelweg op hem gericht hebben.[44]

Als we de αἶνος op deze manier lezen, valt op dat er inhoudelijk niets wordt toegevoegd in deze passage: het is al bekend dat Zeus de grootste is (3-8) en in 225-247 wordt duidelijk dat Zeus naast de onrechtvaardige ook de rechtvaardige kan straffen. De αἶνος dient dan vooral als transitie tussen het verhaal over de vijf geslachten, waarin wordt besproken hoe Zeus mensen maakte en hoe die mensen tot ons geslacht zich hebben ontwikkeld, en de direct hierop volgende passage over Zeus’ handelen.

Deze benadering maakt echter wel de frase φρονέουσι καὶ αὐτοῖς problematisch, aangezien de koningen de boodschap blijkbaar niet begrijpen.[45] Ook de vergelijking tussen de havik en Zeus op woordniveau, die Nelson aanhaalt, stuit op enkele problemen: de havik benoemt zichzelf als beter (κρείσσονας, 210), waardoor zijn boodschap een subjectieve boodschap is: Zeus wordt echter door Hesiodus vervolgens als de objectief betere gekarakteriseerd door zijn associatie met δίκη (ἀρίστη, 279). Ook zou men zichzelf de vraag kunnen stellen waarom er niet voor wordt gekozen in beide gevallen hetzelfde woord te gebruiken. Daarnaast wordt niet duidelijk waar de lezer erachter zal komen dat het niet over

[43] Nelson (1997.242-244).
[44] Nelson (1997.245-247).
[45] Hubbard (2004.163).

de koningen en Hesiodus gaat, maar over Zeus en de koningen. Er wordt geen duidelijke reden gegeven waarom de lezer zijn interpretatie van de αἶνος op een bepaald moment zal veranderen.

Hubbard gaat uit van een heel andere interpretatie: de koningen zijn opnieuw de havik, maar nu is Perses de nachtegaal. Perses zou zich op gelijke voet stellen met de koningen (ἀντιφερίζειν, 210) en zal daar op een gegeven moment de gevolgen van moeten ondergaan.[46] De αἶνος vormt het tweede deel van een ringcompositie, waarin Perses weer wordt behandeld in relatie met de koningen, met wie hij nu een tweede rechtszaak wil aangaan tegen Hesiodus.[47] Perses zal hier zelf uiteindelijk het slachtoffer van worden wanneer de koningen hem op hun beurt onrecht zullen gaan aandoen.

Qua intellectuele verdeling van de adressaten werkt de benadering van Hubbard op eenzelfde manier als die van Lonsdale, aangezien zij beiden de koningen de fabel puur als een kinderverhaaltje, dat hun macht legitimeert, laten interpreteren. Hierdoor zullen de koningen het moeilijk krijgen om de rest van het betoog logisch te begrijpen;[48] de normale lezer ziet de transitie naar de gelijkstelling van de vogels met de koningen en Perses en begrijpt de context, waarin vervolgens wordt uitgelegd hoe ὕβρις slecht is voor mensen (214-216). Als tweede deel van de ringcompositie vormen de αἶνος en het directe vervolg hierop binnen deze interpretatie een logisch einde.[49]

Hubbard gaat alleen vrij ver in zijn stelling dat Perses hier als zanger kan worden geïdentificeerd, die tegenover Hesiodus staat. Dit probeert hij aannemelijk te maken door te wijzen op de uitgebreide traditie van het erven van het zangtalent en de juxtapositie van 26-27, waarin eerst zangers tegenover elkaar worden gezet en vervolgens broers, te interpreteren als Hesiodus en Perses.[50] De beschrijving in *Theogonie* 22-34, namelijk dat Hesiodus de zangkunst is ingeblazen door de muzen op de Helicon, geeft echter al een

[46] Hubbard (2004.165-166).
[47] Hubbard (2004.164); hierbij moet wel worden opgemerkt, zoals Hubbard ook doet, dat over de context, waarin Hesiodus schreef, weinig bekend is. Dat maakt zekerheid hierover onmogelijk. Het eerste deel van de compositie (27-41) gaat over ὕβρις in relatie tot de arme en wordt in 202-212 weer opgepakt.
[48] Hubbard (2004.167).
[49] Hubbard (2004.164).
[50] Hubbard (2004.167-170): Hesiodus zou hiermee een conflict tussen twee dichters willen introduceren, namelijk zichzelf als boerse dichter en Perses als epische dichter. Dit lijkt op een anachronisme te zijn berust door een latere discussie, gesymboliseerd door de *Wedstrijd tussen Hesiodus en Homerus,* te betrekken op de *W&D* enkele eeuwen eerder. Hubbard leest in de *W&D* een verweer tegen de epische gedichten door Perses te wijzen op het grote gevaar dat schuilt in het zich betrekken met de koningen in ὕβρις.

afdoende verklaring voor het zangtalent van Hesiodus, en Hubbard heeft geen goede reden om deze niet aan te nemen.[51]

Hubbard stelt de αἶνος voor als een moraliserend voorbeeld van wat er zal gebeuren met mensen die zich overmoedig gedragen, een voorbeeld dat in de context past om aan te moedigen tot het navolgen van *Dikè* en het laten gaan van ὕβρις (213). Hij stelt daarmee een duidelijke transitie tussen de huidige situatie (het ijzeren geslacht) en het mishandelen van *Dikè* en de gevolgen daarvan voor. Woordgebruik bemoeilijkt echter wel de gelijkstelling van de nachtegaal met Perses, vooral door woorden als ἀοιδός, waarvoor geen afdoende verklaring wordt gegeven, maar ook door het niet behandelen van een vreemd woord als ποικιλόδειρον, dat vrij bijzonder is voor de nachtegaal, zoals eerdere commentatoren reeds bemerkten.[52]

De laatste interpretatie binnen de symbolische benadering is die van Mordine. Hierin is Zeus ook degene die wordt gelijkgesteld met de havik, maar nu is de nachtegaal een ander: Prometheus.[53] Deze interpretatie gaat uit van de vele verbanden tussen de *Theogonie* en de *Werken en Dagen* en dit leidt een toehoorder, als die bekend is met de *Theogonie,* ertoe te anticiperen op de uitgestelde straf van Prometheus, gesymboliseerd door de αἶνος.[54]

De αἶνος vormt volgens Mordine een allusie op *Theogonie* 521-525, waarin de straf van Prometheus wordt behandeld:

> δῆσε δ᾽ ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον,
> δεσμοῖς ἀργαλέοισι, μέσον διὰ κίον᾽ ἐλάσσας·
> καί οἱ ἐπ᾽ αἰετὸν ὦρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὅ γ᾽ ἦπαρ
> ἤσθιεν ἀθάνατον, τὸ δ᾽ ἀέξετο ἶσον ἀπάντῃ
> νυκτός, ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις.

[51] Hubbard (2004.167-168) geeft aan dat de twee stellingen elkaar niet hoeven ontkrachten, maar dat de stelling in de *Theogonie* meer een *topos* is waaraan Hesiodus zich houdt. Als we dit aannemen, blijft nog wel het probleem dat nergens expliciet Perses als zanger wordt benoemd. Ik ga er verder vanuit dat de *Theogonie* en de *Werken en Dagen* van een en dezelfde auteur zijn (cf. bijvoorbeeld West [1978.30-33]); Steiner (2007.186).
[52] Sinclair (1932.25); Verdenius (1985.119-120).
[53] Mordine (2006.367).
[54] Mordine (2006.367-368) wijst op het feit dat Hesiodus in de *W&D* niet ingaat op de straf die Prometheus krijgt, en het gebruik van andere parallellen met de *Theogonie,* zoals de correctie over het aantal *Erides* (11-26). Verdenius (1985.14-15) veronderstelt in die passage een correctie ten opzichte van Hesiodus' stelling in de *Theogonie*, waar de opvatting heerste dat er slechts een *Eris* is.

En hij bond Prometheus van veranderlijke raad vast met banden,
pijnlijke boeien, een zuil door het midden gedreven hebbend:
en hij liet op hem een lang-gevleugelde adelaar los; en deze at
de onsterfelijke lever, en die groeide in zijn geheel op gelijke wijze
’s nachts, zoveel als de lang-gevleugelde vogel gedurende de hele dag at.

Op woordniveau komen veel overeenkomsten voor tussen Zeus en de havik en tussen Prometheus en de nachtegaal: zo komt τανυσίπτερος alleen in die passages van Hesiodus’ oeuvre voor waar het over respectievelijk Prometheus en de nachtegaal gaat (*Th.* 525; *W&D* 212); zo worden κράτος en vormen daarvan buiten de αἶνος typisch voor Zeus gebruikt in Hesiodus, en wordt de wil van Zeus op eenzelfde manier binnen de αἶνος als daarbuiten benadrukt. Daarnaast worden woorden met een vorm van ποικιλό- in Hesiodus, naast de verwijzing naar de nachtegaal, alleen gebruikt om iets over Prometheus te zeggen (*Th.* 521; *W&D* 203).[55]

Wanneer iemand de vogels heeft gekoppeld aan Zeus en Prometheus nadat die de αἶνος enkele malen heeft gehoord, zal hij de onderliggende boodschap kunnen begrijpen: Hesiodus verandert zijn boodschap in de *Theogonie*, waarin Zeus werd gekenmerkt door de hulp van kracht, naar een beter verbond met *Dikè* in de *W&D*. Dit wordt duidelijk gemaakt in *W&D* 248-249, waarvan de vorm lijkt op die van 202-203:

ὦ βασιλῆς, ὑμεῖς δὲ καταφράζεσθε καὶ αὐτοὶ
τήνδε δίκην·
O koningen, overdenken jullie ook zelf
Deze rechtvaardigheid:

Mordine wijst op het feit dat vers 248 in vorm vers 202 oproept, terwijl het volgende vers in beide gevallen Zeus’ manier van heersen zou benoemen in de eerste twee woorden.[56] Waar de boodschap in de αἶνος nog het belang van κράτος benadrukt, wordt dit vervolgens expliciet δίκη.[57] Hiermee hebben de koningen, die met kracht handelen, geen morele steun meer en

[55] Mordine (2006.368-370).
[56] Mordine (2006.371-373).
[57] Mordine (2006.371) wijst op de woorden ὣδ’ ἴρηξ (203) en τήνδε δίκην (249), die de verschuiving in belang voor Hesiodus weergeven. Probleem hierbij blijft echter wel dat zij metrisch niet gelijk zijn aan elkaar en dat zij

handelen ze alleen nog maar vanuit ὕβρις, omdat Zeus zich blijkt te hebben verbeterd in zijn gebruik van macht.[58]

Binnen het overkoepelende betoog past de benadering volgens Mordine goed: Hesiodus gaat namelijk in op de relatie tussen de moraal van de koningen en het resultaat dat dit op hun gemeenschap heeft (225-247) en de redenen om rechtvaardig te zijn en niet te worden beïnvloed door ὕβρις (213-225, 248-269). Hiermee wordt de discussie over het gebruik van macht ingezet, waarin Hesiodus δίκη tot het belangrijkste middel van de machtsuitoefening van Zeus maakt.[59] Daarnaast wijst Mordine op *W&D* 274-285, waarin dieren in contrast met mensen aan bod komen. De mensen moeten zich tussen de goden en de dieren manifesteren met een juiste vorm van δίκη.[60] De goddelijke willekeur is te vinden in de αἶνος, waar de havik (Zeus) als machtiger personage kan doen wat hij wil.[61] De mens moet tussen de twee uitersten een middenweg vinden, door alleen te straffen als dat nodig is.

Een probleem van deze interpretatie is dat Zeus, die later zorgt voor straffen en beloningen door aanmaningen van *Dikè* zelf (248-269), in de αἶνος te ver zou gaan in het straffen; dit spreekt het beeld in de passage over δίκη en ὕβρις tegen dat Zeus volgens het recht handelt. Ook is er geen antwoord op de vraag waarom de αἶνος zo ver van de Prometheusmythe af staat, waarop het zou zijn gestoeld. Alleen toehoorders die bekend zijn met het woordgebruik in de *Theogonie* zouden de in het artikel vermelde paralellen kunnen herkennen, op enkele duidelijke voorbeelden van intertekstualiteit na, zoals het feit dat in beide werken het verhaal van Prometheus wordt behandeld.

Mordine ziet in de *W&D* Hesiodus van standpunt veranderen door de αἶνος te gebruiken en ziet deze zelfde αἶνος vervolgens als een middel om de koningen aan te sporen zich moreel beter te gaan gedragen. Het voornaamste waartegen Hesiodus zich richt, is zijn eigen stelling in de *Theogonie,* waarin κράτος de metgezel van Zeus was.

De laatste groep interpretaties kijkt naar de relatie tussen de αἶνος in de *W&D* en fabels uit eerder en latere werken, en gaat daarbij meer uit van de fabel zelf en minder van de omliggende passages.

---

zich in relatief andere syntactische posities bevinden, waardoor een gelijkstelling tussen de twee moeilijker wordt.

[58] Mordine (2006.372).

[59] Mordine (2006.371).

[60] Mordine (2006.372-373).

[61] Mordine (2006.370).

Hoofdstuk 1.3: De intertekstuele benadering[62]

Binnen deze laatste groep vallen twee methodologische benaderingen, waarvan de eerste kijkt naar de αἶνος in relatie tot een eerdere traditie van fabels, die we ook in het Oosten tegenkomen, en de tweede naar latere fabels die qua vorm te vergelijken zijn met de αἶνος. We zullen eerst kijken naar de eerste benadering die de Oosterse culturen in de benadering betrekt.

In het Sanskriet bestaat een epos, genaamd *Mahābhārata*, waarin zich verschillende verhalen bevinden, die ook in Griekse epische werken geattesteerd worden.[63] De αἶνος zou een voorbeeld zijn van een verhaal uit de Indo-Europese traditie, dat zich op verschillende manieren heeft verspreid naar Griekenland en het oosten, maar wel herleidbaar is tot een prototypisch verhaal.[64] Van dit verhaal vertelt Hesiodus de uitkomst, maar het begin laat hij weg, waarin naar voren zou moeten komen hoe de havik de nachtegaal heeft overweldigd, en daar komt de *Mahābhārata* in beeld: hier wordt namelijk verteld hoe een koning een duif (die moet worden gelijkgesteld aan de nachtegaal) beschermt door stukken vlees van zichzelf af te snijden en aan de havik als roofvogel te geven. Uiteindelijk geeft hij zichzelf helemaal in handen van de havik, waarna de havik en de duif hun ware identiteit tonen als goden en de koning eeuwige roem beloven.[65]

Zanker ziet in de αἶνος van Hesiodus een verdraaiing van dit verhaal: de koningen zouden de nachtegaal niet hebben beschermd en de uitkomst daarvan is dat de havik nu de nachtegaal in zijn bezit heeft: de koningen hebben gefaald in deze test.[66] Hesiodus heeft er hierbij voor gekozen om de fabel, zoals die waarschijnlijk bekend was, verder aan te passen naar zijn omstandigheden; zo heeft hij bewust van de duif een nachtegaal gemaakt, waarvoor Zanker het woord ποικιλόδειρον (203) als bewijs aanvoert.[67] Hiermee identificeert Hesiodus zichzelf met de nachtegaal als zanger. De havik moet volgens Zankers benadering dan Perses zijn, die bezit van Hesiodus heeft afgenomen door de koningen om te kopen.[68]

---

[62] De teksten, waar de hier behandelde benaderingen op stoelen, zijn voor het gemak met vertaling toegevoegd aan dit werkstuk onder de titel 'Appendix 2', zodat een lezer deze teksten gelijk tot zijn/haar beschikking heeft bij het bestuderen van deze benadering.
[63] Zie voor dit idee en de uitwerking ervan West (1978.25-30) en Zanker (2009.17-18).
[64] Zanker (2009.13).
[65] *Mahābhārata* 3.130.18-3.131.32.
[66] Zanker (2009.16-17).
[67] Zanker (2009.21); West (1978.206) wijst ook op het feit dat de nachtegaal in een eerdere versie waarschijnlijk een duif moet zijn geweest. Dit epitheton zou ook logischer zijn voor een duif dan voor een nachtegaal.
[68] Zanker (2009.16).

In de context past de passage op deze manier goed: de koningen krijgen het verhaal als adressaat te horen en zullen het volgens Hesiodus ook begrijpen:[69] Hesiodus legt hen dan uit wat het resultaat van hun handelen is en richt zich vervolgens tot Perses, die allegorisch ook in het verhaal is betrokken als havik en te horen krijgt wat hij moet doen.[70] Dat brengt het verhaal naar het hoofdthema, waarin het belang van δίκη zal worden uitgelegd.

Er zijn echter enkele problemen aan deze interpretatie: zoals Zanker zelf aangeeft, gaat het in de αἶνος waarschijnlijk niet om twee goden; dan zou hun gedrag jegens elkaar vrij vreemd zijn.[71] Ook zou Hesiodus daarmee het kwaad dat Perses heeft verricht niet in de αἶνος behandelen, aangezien het verhaal dan om twee goden gaat, die alleen een koning uittesten. Zanker stelt daarom een alternatief voor, waarin de vogels gewone vogels zijn en geen goden. Ook in dat geval zou Zeus erachter kunnen komen of de koningen wel goed handelen door middel van zijn helpers op aarde (248-269); probleem bij deze stellingname is dat het niet verklaart waarom deze dieren met δίκη te maken krijgen, terwijl dat normaal niet het geval is (276-284).[72] Uit het vervolg zou dan duidelijk moeten worden dat de fout van de koningen later bekend wordt aan Zeus, die wraak kan nemen.

Een ander probleem is dat we niet met zekerheid vast kunnen stellen dat deze fabels in verband staan met elkaar.[73] Om deze reden is het belangrijk voorzichtig te zijn met stellingen over de vraag of de verhalen niet toevallig op elkaar lijken in bepaalde opzichten. Hierbij geldt ook dat het belangrijk is om te onthouden dat het niet vanzelfsprekend is dat het publiek dat Hesiodus zich voorstelde deze fabel kende.

Ook Steiner gaat uit van een intertekstuele benadering, maar zij ziet dit vooral in de reden waarom de fabel wordt gebruikt.[74] Hiervoor vergelijkt ze de αἶνος in de *Werken en Dagen* met latere fabels, waaruit moet blijken dat die op eenzelfde manier gebruikt worden door de auteur. De punten, die Steiners twee artikelen verschillend maken, zullen eerst kort toegelicht worden, waarna de gezamenlijke conclusies met betrekking tot Hesiodus zullen worden besproken.

[69] Zanker (2009.19-21) gaat hierbij in op de transitieve betekenis van φρονέω, die door de koningen zo moet worden begrepen.
[70] Zanker (2009.16).
[71] Zanker (2009.21-22).
[72] Zanker (2009.22) geeft aan dat het hier dan wel om een uniek stuk gaat, aangezien een dergelijk verhaal nergens anders geattesteerd wordt.
[73] Zanker (2009.22-23).
[74] Steiner (2007.177); Steiner (2012.1-2).

In het eerste artikel bespreekt Steiner fabels met betrekking tot vogels in Hesiodus, Pindarus en Callimachus. Volgens haar dienen de vogels, die telkens sterk van elkaar verschillen,[75] om de poëtische en ethische keuzes van de dichters uit te drukken.[76] Zo kunnen de dichters hun keuze voor genre naar voren brengen middels een fabel, waarin de vogels (laagvliegende voor het *genus tenue*, de laagdrempelige soort, en hoogvliegende voor het *genus grande*, de hoog verheven soort), die het genre van de dichter symboliseren, de superioriteit van het genre van de betreffende dichter over een ander genre symboliseren. Zo zet Hesiodus de havik parodiërend neer als een Homerische strijder, terwijl de nachtegaal symbool staat voor zijn didactische epiek, die uiteindelijk zal overwinnen;[77] zo identificeert Pindarus zich met de adelaar als krachtige, vervliegende, nauwkeurig treffende vogel van de lofzang, die de kraaien en kauwen, die niet van nature kunnen zingen en alleen maar schimpdichten kunnen voortbrengen, verslaat wanneer zij zich meten aan de adelaar, die van nature kan zingen;[78] zo vormt Callimachus een combinatie van de twee eerdere inspiratiebronnen door nachtegaal en cicade, die, van nature zuiver, het *genus tenue* beoefenen, tegenover kraanvogels en ezels als overwinnaars te plaatsen.[79]

In *Fables and Frames* schreef Steiner een soortgelijk artikel, waarin fabels worden behandeld in relatie tot de morele overwinning die ze de dichter moeten opleveren.[80] Hiervoor kijkt ze naar de personen die worden gesymboliseerd in de verschillende fabels en hoe die fabels worden gebruikt om een allegorie over te brengen van de auteur, soms met een profetische boodschap.[81] De auteurs, Hesiodus, Archilochus en Aesopus, worden met een situatie geconfronteerd en geven daar middels de fabel een reactie op die hun eigen gelijk moet aantonen.

Bij Hesiodus komt na de αἶνος de nachtegaal (nu als *Dikè*) terug om als een overwinnaar te spreken over het belang van rechtvaardig handelen, terwijl de havik (en de koningen met hem) het zwijgen is opgelegd;[82] Archilochus zet zich af tegen zijn voormalige kameraad Lycambes, die zijn eed had geschonden: daarmee heeft hij twee overtredingen

[75] Steiner (2007.178, 188-189, 195-196).
[76] Steiner (2007.177).
[77] Steiner (2007.179-182).
[78] Steiner (2007.189-193).
[79] Steiner (2007.195-205).
[80] Steiner (2012.1-2).
[81] Steiner (2012.18).
[82] Steiner (2012.6-11).

begaan, die bij de adelaar (Lycambes' dierlijke persona) worden uitgedrukt als oververzadiging en diefstal van offers. Archilochus neemt als vos de adelaar (Lycambes) te grazen door aan Zeus te bidden opdat die de adelaar straft. Dit zal er bij de vos toe leiden dat hij in staat zal zijn om de jongen van de adelaar in zijn bezit krijgen en bij Archilochus werkt de fabel profetisch om Lycambes politiek te beperken door hem niet meer serieus te maken;[83] in zijn volgende fabel, waarin hij wederom een vos kiest voor zichzelf en voor zijn tegenstander, Cerycides, een aap, gebruikt Archilochus de standaard visie op de aap om aan te tonen dat hij Cerycides zal ontmaskeren als aap, die door een dansje in de gunst is gevallen bij sommigen en daarom een hoge functie mocht bekleden (die Archilochus ook wilde);[84] Aesopus, als laatste, moet zich verdedigen tegen de onrechtvaardige aanklacht van goddeloos gedrag van de Delphiërs, die hem met de dood bedreigen, en vertelt daarom een profetische fabel, waarin een adelaar niet luistert naar de smeekbede van een kever om een haas te sparen, waarna de kever met goedkeuring van Zeus wraak neemt door de eieren van de adelaar te breken: zo zullen ook de Delphiërs door hun goddeloze daad straf ondergaan voor het doden van Aesopus.[85]

Steiner gaat hiermee uit van een sterke samenhang tussen de fabels en het doel waarvoor ze gebruikt worden. Daarmee neemt zij uiteraard ook stelling over de betekenis van de αἶνος in Hesiodus. Deze stelling zal hier verder worden toegelicht, waarna enkele punten van kritiek zullen worden behandeld.

De interpretaties, die Steiner geeft, gaan uit van de literaire en morele keuzes van de auteur. In dat verband ziet zij de nachtegaal dan ook als symbool voor de mooie en zachte poëzie van Hesiodus tegenover het gekrijs van de epische (Homerische) havik.[86] Zij wijst op het gebruik van de tegenstelling tussen beide genres in twee andere passages, de *nautilia*-passage (650-659), waarin Hesiodus de overwinning in een zangwedstrijd behandelt, en de *Erides*-passage (11-26).[87] In deze passages zou Hesiodus zijn genre boven het epische plaatsen door onder andere te wijzen op de goddelijke gunst en de overwinning die hij heeft behaald,

[83] Steiner (2012.13-17).
[84] Steiner (2012.23-28).
[85] Steiner (2012.32-36).
[86] Steiner (2007.179-182) wijst op het gebruik van een nachtegaal (niet natuurlijk voedsel van de havik), de term ἀοιδὸν om de nachtegaal mee te identificeren met ποικιλόδειρον als bepaling van het zangtalent, en het taalgebruik van de havik als spot-heroïsch om hem te identificeren met een Homerische held. Het doel hiervan is uiteraard de vogels met de twee genres te identificeren. Vergelijk Steiner (2012.7-9).
[87] Steiner (2007.182-186, 187-188).

ten gunste van zijn didactische epiek; zijn didactische epiek wordt hiermee door de goden als beter gepropageerd. De αἶνος maakt ditzelfde punt: direct na de fabel transformeren de vogels in hun menselijke en goddelijke tegendeel, de koningen tegenover Hesiodus, *Hybris* tegenover *Dikè*, en er ontstaat een ommekeer van de situatie waarin de schijnbaar verliezende partij bovenop komt, als conclusie van de αἶνος.[88] Het doel dat Hesiodus heeft met de αἶνος komt dan overeen met dat van de rest van de *Werken en Dagen*: Perses terugbrengen naar de goede *Eris* zonder oorlogszuchtige poëzie, waarmee de slechte *Eris* wordt geïdentificeerd.[89]

Hierbij moet wel worden opgemerkt dat de latere auteurs mogelijk de *Werken en Dagen* als inspiratiebron hebben gebruikt voor hun fabels: dit kan ertoe hebben geleid dat zij vanuit een bepaalde lezing van de fabel dachten te hebben voortgeborduurd op het gebruik van de fabel bij Hesiodus, maar deze toch fout bleken te hebben begrepen. Dit idee wordt versterkt door het feit dat alleen bij Hesiodus passages buiten de αἶνος erbij moeten worden betrokken om de fabel uit te leggen, waar bij de andere auteurs de fabel volstaat om hun keuze duidelijk te maken.

Het valt op hoezeer deze verschillende lezingen uiteenlopen en leiden tot zeer verschillende interpretaties: consensus is ver te zoeken. In het vervolg van dit werkstuk zal daarom gekeken worden naar de meest plausibele interpretatie. Hierbij zal rekening gehouden worden met verschillende elementen die in de αἶνος van belang zijn en, blijkens het hierboven uiteengezette, van belang zijn voor de verklaring van de αἶνος.

De verschillende behandelde benaderingen vertellen ons al veel over de elementen om rekening mee te houden; zij gaan immers allen in op bepaalde zaken waaraan zij belang hechten en deze worden soms door anderen overgenomen. Hieruit wordt duidelijk dat 1. op woordniveau verschillende typische woorden naar voren komen; deze zijn moeilijk te plaatsen en dienen goed geïnterpreteerd te worden in de context. Daarom moet 2. een context gevonden worden waarin deze woorden te verklaren zijn. Dit geldt ook voor de omliggende passages, waarin de αἶνος als een logisch deel moet passen.[90] Auteurs verklaren hem op verscheidene manieren, bijvoorbeeld als aansluiting op een eerder verhaal of als

[88] Steiner (2007.186-187). Er wordt echter niet duidelijk gemaakt waarom precies de situatie verandert ten faveure van de nachtegaal, aangezien hier vanuit de tekst ook geen aanwijzingen voor worden gegeven. Steiner (2012.10) wijst wel op het feit dat de koningen en havik hierna niet meer zullen spreken en *Dikè* spreekt op de manier van een overwinnaar.

[89] Steiner (2012.11).

[90] Hierbij ga ik ervan uit dat de αἶνος qua locatie in de tekst (*W&D* 202-212) goed is overgeleverd; cf. van Dijk (1997.131).

transitiepassage. Hetzelfde geldt 3. voor de αἶνος zelf en zijn verhaalelementen: de personages moeten verklaard worden met hun acties en vooral de moraal die de adelaar uitspreekt. Deze elementen moeten alle behandeld worden om een zo plausibel mogelijke verklaring te geven.

Hierbij is 4. zowel op woordniveau als in de context het woord αἶνος van belang: naast de geleerden die dit puur als fabel opvatten, zijn er verschillende benaderingen geweest die een diepere betekenis hebben gezocht voor het woord αἶνος; dit heeft enkele auteurs ertoe gebracht te zoeken naar verschillende opvattingen van de αἶνος door verschillende soorten mensen (zie bijvoorbeeld Lonsdale, die de koningen en het volk de αἶνος op een andere manier zag interpreteren). Deze elementen zullen meegenomen worden naar het volgende deel van deze scriptie om een zo plausibel mogelijke benadering te bieden.

Hoofdstuk 2: Een nieuwe interpretatie

Nu duidelijk is wat de belangrijke criteria zijn om de benadering plausibel te maken, namelijk het logisch maken van de αἶνος in de context, het begrijpelijk maken van vreemde woorden in de αἶνος, en het verklaren van het woord αἶνος in de betekenis die het woord hier moet hebben (zoals gedaan in de inleiding), zal vanuit deze elementen mijn benadering van *W&D* 202-212 worden gegeven. Bij het interpreteren zal eerst de omringende context onderzocht worden, aangezien ik deze het belangrijkste acht voor een uiteindelijk logisch verband van de αἶνος met de rest van de *Werken en Dagen*. De conclusies die hieruit naar voren komen, zullen dienen als basis voor de benadering van de αἶνος zelf. Nadat deze benadering is gegeven, zal vervolgens op woordniveau worden aangetoond dat de hieronder uiteengezette benadering logisch is.

Hoofdstuk 2.1: De context van de αἶνος

Over de precieze boodschap van de *Werken en Dagen* is nog zeker geen *communis opinio* op dit moment.[91] Dit maakt het uiteraard ook moeilijk om een concrete betekenis aan de delen te geven en leidt tot verschillende inzichten. In dit tweede deel van deze scriptie zal aan de hand van enkele interpretaties van de gehele *Werken en Dagen* en de eerste 319 verzen een zo plausibel mogelijke verklaring van de boodschap van de *Werken en Dagen* worden gegeven.[92]

Hesiodus kondigt zijn doel eerst aan als het uiten van waarheden aan Perses (10),[93] hoewel de rest van zijn openingshymne eraan gewijd is de macht van Zeus te behandelen en Zeus te verzoeken middels δίκη het onrecht te herstellen (2-9). Vooral de verzen 2-9 lijken mij van belang voor de rest van de *Werken en Dagen*: in het vervolg is Zeus namelijk degene die de onrechtvaardigen straft en de rechtvaardigen tot voorspoed brengt (225-247). Daartoe beschrijft Hesiodus alle hulp die Zeus heeft om de mensen in de gaten te houden: *Dikè* vertelt

[91] Zie voor enkele interpretaties van de structuur en boodschap van de *Werken en Dagen* bijvoorbeeld Heath (1985.245-253), Lardinois (2003.1-20) en Beall (2006.161-182).

[92] Hierbij is het van belang te vermelden dat ik mij beperk tot de eerste 319 verzen, aangezien dit een afgesloten deel vormt binnen de *Werken en Dagen.* De delen die volgen, over het concrete werken en de dagen, zijn voor een interpretatie van de αἶνος minder van belang. Ik ben het niet eens met Heath (1985.245-253), die het eerste deel wil doortrekken tot 382, aangezien er vanaf 320 al meer op het werken wordt ingegaan zoals dat in de rest van het tweede deel gebeurt.

[93] Zie voor het belang van deze waarheden in de rest van de *W&D* Zhang (2009.7-11), die stelt dat Hesiodus, teruggrijpend op de *Theogonie*, waarin de Muzen hem inspireren om leugens gelijkend op de waarheid te vertellen (*Th.* 27-28), in de *W&D* zich op waarheden focust om de vertegenwoordiger van Zeus te worden in het spreken over δίκη.

hem namelijk alles wat haar wordt aangedaan en daarnaast houden 30.000 schimmen het gedrag van de mensen nauwlettend in de gaten (248-273). De passage 274-285 vormt het laatste deel van de argumentatie waarom *Dikè* moet worden nagestreefd en richt zich ook specifieker tot Perses: dieren hebben geen δίκη en goed gedrag wordt beloond met een goed huishouden. De straffen die Hesiodus concreet noemt, zijn eerder al ingeleid in 202-224, waar de αἶνος ook onderdeel van is.[94] Dit geheel (202-285) vormt de argumentatie voor het rechtvaardig handelen.[95]

Het is nu van belang om de twee andere delen en hun boodschap te ontleden. Dit begint bij 1-201. Het was al bekend dat Hesiodus heeft verteld waarheden (ἐτήτυμα, 10) te zullen verkondigen. Hier begint hij direct mee in het *Erides*-verhaal (11-26): om zelf een rechtvaardiger dichter te worden moet hij onwaarheden die hij in de *Theogonie* heeft geuit, zoals de uitspraak dat er maar één *Eris* is (*Th.* 224-232), ontkrachten.[96] De boodschap die Hesiodus uit dit verhaal haalt, legt het nieuwe, positieve effect uit van het feit dat deze tweede *Eris* bestaat: zij maakt mensen jaloers waardoor zij aan het werk gaan om rijker te worden dan hun medemens. Vervolgens spreekt Hesiodus Perses voor het eerst aan en vertelt hij hem dat hij zich niet meer moet inlaten met de slechte *Eris*, zoals hij tot op heden heeft gedaan (27-41). Ook de rol van de koningen komt hier aan bod en dit geheel vormt de context waarin Hesiodus zijn *Werken en Dagen* heeft gecomponeerd.[97]

Hesiodus vervolgt zijn werk met twee verhalen, respectievelijk de mythe van Prometheus en Pandora en die van de vijf geslachten. Deze beide verhalen zijn aetiologische mythes die verklaren waarom mensen zoveel moeten werken als ze nu moeten (42-26) en

[94] Er zijn verschillende redenen om aan te nemen dat de αἶνος tot het argumenterende deel van de *W&D* behoort. Ten eerste vormt het een ringcompositie met 276-280, zoals ook Heath (1985.250) aangeeft, hoewel hierbij niet direct hoeft worden aangenomen dat 276-280 het antwoord is. Het is immers ook zo dat in zowel de αἶνος als de passage 276-280 het recht van het sterkste dier terugkomt. Ook wijst Nelson (1997.240) erop dat de partikel δέ (213) de αἶνος verbindt met het vervolg, dat onderdeel is van het argumenterende deel. Hiermee wordt slechts aangegeven dat een andere persoon wordt aangesproken, hoewel het overkoepelende onderwerp hetzelfde blijft. Hierdoor werkt de partikel verbindend met de vorige passage, de αἶνος. Het is eerder al besproken waarom 213-224 zeker tot de argumentatie behoort. Het woord νῦν (212), waarmee de αἶνος wordt aangekondigd, geeft daarentegen een duidelijke afscheiding van het voorafgaande aan (cf. West [1978.205]). Dit geeft aan dat de αἶνος, die wordt ingeleid met νῦν, een volgend deel vormt na het eerste deel van de *W&D*.

[95] Heath (1985.249-250) en Beall (2006.173-174) behandelen deze passage ook als een afgezonderd deel, hoewel zij het niet concreet een argumentatie noemen. Contrast Lonsdale (1989.404-405), die de αἶνος ziet als onderdeel van het eerste deel van Hesiodus' betoog.

[96] West (1978, 142), Verdenius (1985, 14-15) en Most (2006.87), hoewel Sinclair (1932, 3) stelt dat hier geen sprake is van een verbetering, maar van een algemene uitspraak.

[97] Edwards (2004.1), die de situatie in de *W&D* beschrijft als een oppositie tussen rijk en arm en stad en dorp.

waarom het tegenwoordig slechter is dan vroeger (90-92). Ik zal kort deze twee verhalen samenvatten voor een compleet beeld.

Hesiodus stelt dat Prometheus er eerder al in is geslaagd Zeus boos te maken, waarna de laatste de mensen straft voor het handelen van Prometheus door het voedsel waarvan de mensen moeten leven in de aarde te verbergen en hun het vuur te ontnemen (47-50).[98] Hierdoor zouden de mensen in het vervolg moeten gaan werken. Prometheus wist het vuur echter weer terug te stelen en Zeus besluit daarom het grootste kwaad op de mensen los te laten, vervaardigd door alle Olympische goden: Pandora (50-82). Hermes brengt haar met een πίθος (doos, 94) vol gevaren als huwelijksgeschenk naar Epimetheus, die het gevaar pas te laat door heeft, en zij laat in zijn huis alle kwaden voor mensen los, behalve verwachting (83-105).[99]

Hesiodus kondigt vervolgens de mythe van de vijf geslachten aan als een verhaal dat vertelt hoe mensen vanaf hun semi-goddelijke achtergrond zijn gekomen tot hun huidige status (106-108) en wat daarvan nu de gevolgen zijn. De mensen van het gouden geslacht waren er eerst, geliefd aan de goden en in alles voorspoedig, totdat ze stierven, als het ware in slaap gevallen, en wakende geesten op aarde werden (109-126). De zilveren mensen, die hierna werden geschapen, bleven 100 jaar bij hun ouders en leefden toen kort op zichzelf omdat ze zich niet konden inhouden wat hun gedrag betrof en daarna gestraft werden door de goden omdat ze ook niet meer offerden (127-142). Toen kwam het bronzen geslacht, dat zijn kracht besloot te gebruiken voor geweld alleen en zo zichzelf uitroeide (143-155). Hierna maakte Zeus het rechtvaardigere geslacht der helden, dat ook te gronde ging door oorlog maar in beter aanzien bij de goden stond, om welke reden sommigen van dit geslacht naar de Elysische velden mochten (156-173). Het laatste geslacht dat Hesiodus beschrijft is het huidige: het ijzeren geslacht (174-201). Momenteel is er een proces bezig waarin de onrechtvaardigen de overhand beginnen te krijgen en goede godinnen (als personificaties van

[98] Most (2006.91) wijst erop dat de reden van de woede van Zeus te vinden is in *Th.* 535-557, waar Prometheus Zeus bedriegt door hem magere vleesoffers in dikke schenkelbeenderen als offer aan te bieden (540-541):
τῷ δ᾽ αὖτ᾽ ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργέτι δημῷ.
voor hem legde hij vervolgens de witte botten van een rund neer, die met listige vaardigheid
in orde gebracht hebbende, ze verborgen hebbend met helderwit vet.

[99] Verdenius (1985.66-71) verklaart waarom dit verwachting moet zijn en niet, zoals ook wel eens wordt vertaald, hoop.

abstracte begrippen) de aarde zullen verlaten. Hesiodus schildert de huidige situatie af als een combinatie van de vier eerdere geslachten met een slechte uitkomst:[100]

ἀλλ᾽ ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.
maar in het geheel zullen ook voor hen de goede zaken zich met de slechte vermengen.

Hieruit komt naar voren dat de goede elementen uit de gouden tijd en de heldentijd worden vermengd met de slechte uit de zilveren en bronzen tijd. Het is ten tijde van Hesiodus nog mogelijk om goed te zijn, maar de situatie dreigt slechter te worden, zoals de futurumvormen aangeven (184, ff.).[101]

De onderwerpen die Hesiodus in de eerste 201 verzen aanstipt komen alle uit bij hetzelfde doel: ze geven de context waarin Hesiodus zijn *Werken en Dagen* schrijft. Eerst stelt hij dat er niet één, maar twee *Erides* zijn en dat het voor een goed mens van belang is de goede *Eris* te volgen. Vervolgens legt hij uit wat de reden is dat hij spreekt, namelijk het feit dat Perses hem onrecht heeft aangedaan. Daarna vertelt hij waarom het voor mensen noodzakelijk is veel te werken en uiteindelijk vertelt hij hoe mensen door Zeus zijn gemaakt en in de toekomst slecht dreigen te worden. Deze passage (11-201) beschrijft daarmee de context waarin en waarom Hesiodus de *Werken en Dagen* heeft gecomponeerd.[102]

Voordat Hesiodus begint met de praktische adviezen aan Perses komt er eerst nog een korte passage die ik het theoretische deel noem: 286-319. In deze passage geeft Hesiodus informatie over de moeilijke weg naar Deugd (Ἀρετή, 289), die aan het eind makkelijk wordt, tegenover de makkelijk te bereiken Slechtheid (Κακότης, 287) (286-292). Vervolgens onderscheidt Hesiodus drie soorten van mensen: de allerbeste (πανάριστος, 293-294) doet al het goede uit zichzelf; de goede (ἐσθλὸς, 295) luistert naar een allerbeste en handelt naar diens advies; en de slechte (ἀχρήιος, 296-297) slaat het advies van beteren in de wind en handelt derhalve niet goed. Hesiodus herhaalt uiteindelijk in dit deel van zijn betoog de stelling dat de goede welvaart verwerft doordat hij geliefd is aan de goden (298-319).

[100] Nagy (1979.152-155).
[101] Beall (2006.172-173) stelt dat het hier om een waarschuwing voor de toekomst gaat als de mensen niet beter zullen worden. Hoewel ik het met dit idee eens ben, denk ik niet dat Hesiodus de αἶνος en 276-280, het veronderstelde antwoord op de αἶνος, als oplossing poneert.
[102] Beall (2006.176): *Evidently the first two sections of this treatise, the past and a possible negative future, respectively, are introductory to the third, the need to follow* dike.

Zoals we kunnen zien, valt de αἶνος in een betoog over de vraag waarom het belangrijk is δίκη te volgen en te werken: eerst stelt Hesiodus daarom vast wat de situatie is waarin hij en Perses zich bevinden en waarom hij dit werk moet componeren, vervolgens beargumenteert hij waarom het wel van belang is rechtvaardig te zijn en uiteindelijk geeft hij nog theoretische informatie over het bereiken van δίκη, de vormen van rechtvaardigheid en de voordelen van rechtvaardig zijn. Binnen dit geheel behandelt Hesiodus de αἶνος in het beargumenterende deel. Het lijkt mij dan ook het meest logisch dat het onderwerp van de αἶνος op dit deel betrekking moet hebben. We zullen nu onderzoeken welke interpretatie het meest logisch is in de geschetste context.

Hoofdstuk 2.2: De meest logische verklaring

Als we ervan uit gaan dat de αἶνος onderdeel is van het beargumenterende deel van Hesiodus' betoog (202-285) zou het logisch zijn dat de αἶνος zelf ook een argument bevat. Ik meen dat het argument, zoals ook al door enkele anderen betoogd is, inderdaad te vinden is in 276-280, maar niet slechts volgens de argumenten die anderen hebben gegeven.

Waar de eerdere interpretatoren immers wel een reden vonden voor het bestaan van de αἶνος op de huidige plaats (202-212), vonden ze geen nieuwe meerwaarde voor het gebruiken van de αἶνος. Ik ben van mening dat de αἶνος slechts geschreven is met het oog op de koningen als publiek, waar anderen Perses erbij wilden betrekken.[103] Mijns inziens probeerde Hesiodus langs twee wegen, enerzijds 202-212 en 225-247 en anderzijds 274-285, respectievelijk de koningen en Perses te overtuigen.[104]

Dit blijkt ten eerste vanuit de adresseringen die Hesiodus toepast: de αἶνος richt zich indirect aan de koningen (202), de passage over het resultaat van goed en slecht regeren (225-247) wordt achteraf aan de koningen gericht (248-249),[105] en het zogenaamde antwoord op

[103] Lonsdale (1989.404): *Although the poet says he will tell the αἶνος for the kings, he in fact tells it to Perses, who, despite his ambitions, represents the δῆμος.*

[104] Hierbij is het van belang te vermelden dat 213-224, hoewel aan Perses gericht, ook een boodschap heeft voor de koningen, die indirect worden toegesproken (zoals δωροφάγοι [221] aangeeft, een epitheton dat Hesiodus ook eerder [39] en later [264] aan de koningen gaf). Ook 248-273 vormt een dergelijke tussenpassage die aan beide adressaten gericht is: hoewel de koningen hier als aanspreekpunt dienen voor wie dit deel van het betoog wordt gestart (248-249), eindigt Hesiodus met ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο / σῇσιν (O Perses, neem jij die dingen op in jouw geest, 274): ik neem aan dat dit ταῦτα terugverwijst naar de gehele voorafgaande passage vanaf 248, aangezien daar voor het laatste een adressaat stond, die aangaf dat er een nieuwe boodschap zou komen.

[105] Hierbij ga ik ervan uit dat Hesiodus met τήνδε δίκην (249) verwijst naar de voorspoed en rampspoed die Zeus voor respectievelijk de goede en slechte koningen heeft bereid. Hiervoor ben ik het eens met Dickie (1978.98-

de αἶνος (276-285) is gericht aan Perses (274-275). Dit verschil in adressaten geeft ook het antwoord op de betekenis van de αἶνος weg.

Hesiodus is namelijk in het gehele beargumenterende deel van zijn betoog bezig een scheiding te maken tussen de koningen, van wie wordt verondersteld dat zij een bepaald niveau van intelligentie hebben (φρονέουσι καὶ αὐτοῖς, 202),[106] en Perses. De boodschap die uit de beide passages naar voren komt, is op een bepaalde manier identiek: via een enigmatische boodschap vertelt Hesiodus de koningen eerst dat alleen mensen δίκη hebben (202-212) en vervolgens in een duidelijke boodschap wat rechtvaardige en onrechtvaardige heersers te wachten staat (225-247). Aan Perses vertelt hij vervolgens duidelijk dat dieren geen δίκη hebben (276-280) en wat het resultaat is van rechtvaardig en onrechtvaardig gedrag op zijn huishouden (280-285). In parallel lopende passages past Hesiodus de boodschap aan zijn publiek aan.[107]

Hoofdstuk 2.3: De αἶνος op woordniveau

Zoals in de inleiding al is aangegeven, is het belangrijk dat het woordgebruik in en rondom de αἶνος te verklaren is vanuit het hierboven uiteengezette standpunt. In deze laatste paragraaf zal daarom uiteengezet worden hoe de verschillende woorden binnen en buiten de αἶνος op een logische manier passen of de benadering ondersteunen.

Als men van deze benadering uitgaat, komt men erachter dat op woordniveau de αἶνος en de passage 276-285 verschillende malen met elkaar worden verbonden: zo zien we dat in *W&D* 207 de havik zichzelf nog πολλὸν ἀρείων (veel beter) noemt, terwijl dit in de aanmaning aan Perses *Dikè* is geworden, die πολλὸν ἀρίστη (verreweg het beste, 279) is. Ook de boodschap in *W&D* 209-210 wordt verdraaid:

---

100) dat Hesiodus uitging van een morele betekenis van δίκη: uiteindelijk zal er een vergelding plaatsvinden vanuit Zeus.

[106] Mordine (2006.363-367) wijst hierbij op het belang van het woord αἶνος: dit geeft al aan dat er een enigmatische boodschap zal komen, waardoor de koningen worden gewaarschuwd. Daarnaast wijst hij op de asymmetrische relatie die de term veronderstelt tussen spreker en toehoorder, waarbij de spreker de lagere positie heeft. Gezien deze lagere positie is het moeilijk commentaar te leveren aan een hogere en een enigmatisch overgeleverde boodschap werkt daar beter voor. Cf. Lardinois (2003.4), die het heeft over de mogelijkheid dat het hier om andere koningen gaat of dat Hesiodus voor de verandering vriendelijk jegens de koningen spreekt, zoals hij ook over Perses doet in 299. West (1978.205-206) denkt dat Hesiodus hiermee de koningen dwingt in zijn betoog mee te gaan.

[107] Van Noorden (2015.58-59) combineert de verschillende adressaten met de verschillende gradaties van goedheid (293-297), waarbij de allerbeste ook het beste intellect heeft en daardoor bepaalde boodschappen beter zal begrijpen.

δεῖπνον δ᾽ αἴ κ᾽ ἐθέλω ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω.
ἄφρων δ᾽ ὅς κ᾽ ἐθέλῃ πρὸς κρείσσονας ἀντιφερίζειν·
Ik zal je mijn maaltijd maken als ik wil of ik zal je laten gaan.
Wie zich met sterkeren wil meten is een dwaas:

Elementen van deze verzen komen namelijk terug in 280-283:

εἰ γάρ τίς κ᾽ ἐθέλῃ τὰ δίκαι᾽ ἀγορεῦσαι
γινώσκων, τῷ μέν τ᾽ ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς·
ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ Δίκην βλάψας νήκεστον ἀάσθη,
want als iemand de rechtvaardige zaken wil verkondigen,
die herkennend, geeft aan hem de breed ziende Zeus welvaart:
wie gewillig onder ede gezworen hebbend met getuigenissen
zal liegen, wordt, *Dikè* beschadigd hebbend, ongeneeslijk geschaad,

In de uiteindelijke conclusies van beide betogen, dat van de havik aan de nachtegaal en dat van Hesiodus aan Perses, vinden we dezelfde formulering terug: eerst αἴ κ᾽ ἐθέλω/ εἰ…κ᾽ ἐθέλῃ en vervolgens δ᾽ ὅς κ᾽/ ὃς δέ κε. In de stelling van de havik heeft de sterkere alle macht te doen wat hij wil *als hij dat wil*. Daarentegen geeft Zeus in de echte conclusie rijkdom aan de rechtvaardige *als die rechtvaardige zaken wil uitspreken*. Net zozeer noemt de havik hen dwaas *die tegen de sterkeren ingaan*, terwijl blijkens Hesiodus' betoog hij lijdt *die onder ede liegt*.[108] Het motto *might makes right*, zoals het door verschillende onderzoekers is bestempeld,[109] wordt middels woordassociatie vervangen door het propageren van *Dikè*.

Al voor het definitieve antwoord op de αἶνος krijgen de koningen hints dat de boodschap van de havik niet de juiste kan zijn. In het directe vervolg van de αἶνος behandelt Hesiodus namelijk het mishandelen van *Dikè* door mensen (213-224). In deze passage worden op woordniveau de nachtegaal en de godin *Dikè* met elkaar geassocieerd:[110] de nachtegaal

[108] Cf. 211: νίκης τε στέρεται πρός τ᾽ αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει. (hij wordt beroofd van de overwinning en ondergaat leed bij zijn schande): hoewel op woordniveau geen overeenkomsten te vinden zijn, komt in beide het leedmotief duidelijk terug.
[109] Hubbard (2004.161-162); Van Noorden (2015.60).
[110] Pucci (1977.66-67).

jammerde (μύρετο, 206), omdat zij moest lijden onder het gedrag van de havik, die haar brengt waarlangs hij wil (τῇ δ᾽ εἶς ᾗ σ᾽ ἂν ἐγώ περ ἄγω, jij gaat daarlangs waarlangs ik jou breng, 208). *Dikè* toont ook verdriet (κλαίουσα, 222, hoewel aangegeven met een ander woord) en wordt gebracht waarlangs de koningen haar brengen (ᾗ κ᾽ ἄνδρες ἄγωσιν / δωροφάγοι, waarlangs geschenken-etende mannen haar brengen, 220-221).[111] Dit is dezelfde *Dikè* die later, ondersteund door 30.000 φύλακες (253), alles wat mensen slecht doen zal verraden aan Zeus, die vervolgens de onrechtvaardigen kan straffen.[112]

Wanneer de koningen hebben begrepen dat hun onrechtvaardig handelen uiteindelijk averechts zal werken, zullen zij ook de boodschap begrijpen, die Hesiodus hen heeft geprobeerd te onderwijzen (217-218):

Δίκη δ᾽ ὑπὲρ Ὕβριος ἴσχει
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα· παθὼν δέ τε νήπιος ἔγνω·
Dikè overtreft *Hybris*
wanneer zij naar het einde is gekomen: een dwaas begrijpt dit nadat die heeft geleden:

Wederom laat Hesiodus op woordniveau de boodschap van de havik weerklinken (cf. πάσχει, 210, het laatste woord van de conclusie van de havik)[113]: niet degene die zich verzet tegen de sterkere is *a priori* degene die lijdt, mits de sterkere onrechtvaardig is, maar degene die heeft besloten zich met *Hybris* in te laten, zal achteraf, net zoals de havik, te weten komen dat hij fout zat door *Hybris* te volgen en *Dikè* te negeren: uiteindelijk overwint immers *Dikè*.

[111] Pucci (1977.66) ziet hier ook het terugvechten van de nachtegaal en *Dikè* tegen de sterkere als een punt van vergelijking. Hij ziet de woorden κακὸν φέρουσα (223) als parallel voor het zich verzetten (ἀντιφερίζειν, 210) tegen de havik. Het idee achter κακὸν φέρουσα verschilt echter teveel van ἀντιφερίζειν om een parallel te vormen, aangezien κακὸν φέρουσα niet het idee geeft van het verzetten tegen de aanval van een ander.

[112] Lonsdale (1989.412) ziet het idee van de nachtegaal die transformeert in *Dikè* als een voorteken, maar denkt daarbij dat juist het volk de αἶνος zo zal lezen, terwijl de koningen er slechts een kinderverhaaltje in zouden zien dat hun macht legitimeert (Lonsdale [1989.404]). Het zou juist logischer zijn als de koningen ook wordt gevraagd een les te putten uit deze passage, die zo expliciet aan hen gericht is: waarom zou Hesiodus anders de koningen als adressaat opnemen als hij niet zou verwachten dat hij hen ook kon onderwijzen?

[113] De parallel loopt niet compleet gelijk, aangezien in het verhaal van de havik de dwaas die tegen de sterkere zich verzet ook zichzelf schande toebrengt. Ik meen echter dat deze toevoeging (πρός τ᾽ αἴσχεσιν ἄλγεα, bij zijn schande schade, 210) aan de boodschap van de havik alleen bedoeld is om de allegorie met de Homerische held kracht bij te zetten, bij wie het beeld dat anderen van je hadden zeer belangrijk was (cf. Dickie [1978.92-95], die de schaamcultuur van de oudste Grieken in connectie met Homerus behandelt). West (1978.207) trekt een dergelijke vergelijking tussen de havik en Homerische helden.

De situatie in de αἶνος is er een waarin een havik een nachtegaal heeft gegrepen om een onbekende reden.[114] De nachtegaal, beschreven als een zanger, beklaagt haar lot en verzet zich, maar de havik geeft aan de nachtegaal niet vrij te zullen laten, tenzij hij dat zelf wil, en spreekt zijn conclusie uit. Er is al eerder op gewezen dat de nachtegaal niet de natuurlijke prooi van de havik is.[115] Waarom is dan wel voor deze vogel gekozen als het slachtoffer?

De meest logische verklaring, die ook de meeste auteurs voorstaan, is dat Hesiodus zichzelf wil laten identificeren met de zwakkere vogel: daarvoor is de nachtegaal het meest ideale dier, door haar relatie met gezang. Het zou daarom logisch zijn dat uit een eerdere versie van de fabel een ander dier, namelijk een duif, is vervangen door de nachtegaal. Hesiodus heeft hier ook een teken van bewaard: ποικιλόδειρον (203).[116] Hoewel enkele auteurs dit woord niet vreemd vinden voor de nachtegaal in dit verband,[117] wordt er toch vaak op gewezen dat het woord beter overeenkomt met de veren van een duif, of in ieder geval een andere vogel dan een nachtegaal.[118]

Door een nachtegaal te kiezen als zwakker dier en haar ook specifiek ἀοιδὸν te noemen, associeert Hesiodus zichzelf indirect met *Dikè*, die hetzelfde ondergaat als de nachtegaal en vervolgens sterker terugkomt.[119] Op deze manier maakt hij zichzelf een sterkere voorvechter van *Dikè*, aangezien hij zichzelf via de αἶνος met haar associeert middels de nachtegaal.[120]

Mordine gebruikt voor zijn benadering van de αἶνος ook het woord ἐπικρατέως (206). Hij wijst er hierbij op dat woorden die geassocieerd worden met κράτος bijna alleen maar toepassing hebben op Zeus.[121] Dit is echter niet per se het geval: het bijwoord ἐπικρατέως geeft ook weer duidelijk het onderscheid tussen het motto van de αἶνος, *might is right*, en de algemene conclusie van Hesiodus' betoog, namelijk dat *Dikè* uiteindelijk zal overwinnen. Het

[114] Voor mogelijke beweegredenen, zie Daly (1961.47-48), Lonsdale (1989.409-410) en Mordine (2006.367-368). Het voornaamste probleem hierbij is dat het verhaal *in medias res* begint (van Noorden [2015.60]).
[115] West (1978.206); Zanker (2009.21).
[116] West (1978.206), die het ook heeft over een eerdere fabel waaruit de αἶνος is ontstaan; Verdenius (1985.119); Zanker (2009.21) wijst op de zogenaamde etymologische relatie tussen de woorden ἀηδόνα en ἀοιδὸν.
[117] Sinclair (1932.25); Mordine (2006.369-370).
[118] West (1978.206): *One might conjecture…that in an earlier form of the fable the hawk's prey actually was a thrush.* Hoewel West de vogel niet direct met een duif associeerde, had hij wel door dat het woord ποικιλόδειρον niet bij een nachtegaal paste.
[119] Pucci (1977.64): *The metaphorical elements of the fable will indeed displace the terms of the conflict, through a process of "metaphorization" or displacement that will lead to the final victory of Dikè.*
[120] Zhang (2009.6-7).
[121] Mordine (2006.369).

bijwoord geeft slechts extra achtergrond op de zogenaamde macht die de havik – en daarmee de koningen – heeft.

Het laatste woord waar interpretatoren moeite mee lijken te hebben is ἀντιφερίζειν. Vooral Hubbard wees op dit woord om te verklaren dat de αἶνος over Perses als nachtegaal zou gaan. Hij wijst hierbij op het feit dat geen enkel gebruik van het woord duidelijk over strijden gaat.[122] De betekenis 'zich meten met' in een gevechtssituatie lijkt mij in dit geval echter toch zeker van toepassing te zijn, aangezien de havik er in het directe gevolg gelijk op wijst dat het resultaat van het ἀντιφερίζειν een verlies van de overwinning is en tot schande en schade leidt.[123] Dit kan niet het gevolg zijn van slechts 'zich gelijkstellen'.

Al met al zien we op woordniveau een nachtegaal, te identificeren met Hesiodus, die in het directe vervolg na de αἶνος transformeert in de godin *Dikè*. Deze boodschap wordt specifiek aan de koningen gericht, van wie verwacht wordt dat zij intelligent genoeg zijn om die boodschap te begrijpen (φρονέουσι καὶ αὐτοῖς, 202). Door middel van verschillende hints binnen en buiten de αἶνος zullen zij uiteindelijk de boodschap van de αἶνος begrijpen, die Hesiodus later alleen aan Perses zal richten, namelijk dat mensen wel δίκη hebben maar dieren niet. Door erop te letten wanneer hij welke adressaten zal aanspreken, weet Hesiodus een duidelijke scheiding te maken, waarin hij op twee verschillende niveaus tweemaal ongeveer dezelfde boodschap vertelt. Enerzijds spreekt hij de koningen op een intellectueel moeilijker niveau toe, die belang hebben bij de zaken op een grotere schaal, anderzijds spreekt hij Perses op een intellectueel lager niveau toe, voor wie de grootschalige zaken geen belang hebben, zodat zijn boodschap voor beide groepen te begrijpen is.

De hier uiteengezette benadering lijkt daarmee het meest op de traditionele benadering met enkele elementen overgenomen uit de symbolische benadering die ik in dit werkstuk heb toegeschreven aan van Dijk. Deze affiniteit met de traditionele benadering komt vooral door het feit dat in zowel die benadering als degene die hier is uitgewerkt het antwoord op de αἶνος is gevonden in vv. 276-280, hoewel er in de huidige benadering ook is gekeken naar andere argumenten, die wel degelijk invloed hebben gehad op de hier behandelde benadering, zoals de definitie van het woord αἶνος van Mordine of het gebruik van argumenten door eerdere onderzoekers. Deze verschillende benaderingen hebben geleid tot deze nieuwe benadering met elementen van eerdere benaderingen.

[122] Hubbard (2004.165-166).
[123] Pucci (1977.62 met n.6).

Conclusie

In dit werkstuk is de αἶνος (202-212) in de *Werken en Dagen* bekeken vanuit enkele verschillende benaderingen, waarna een nieuwe benadering is gegeven, die is gebaseerd op elementen uit de eerder behandelde benaderingen. Hierbij heeft de nadruk gelegen op enkele voorwaarden, die van belang zijn om de αἶνος op zichzelf en in de context te begrijpen. Deze voorwaarden waren dat de αἶνος logisch is in de omliggende context, bepaalde vreemde woorden verklaard worden door de benadering en het verhaal past bij de inhoud die de αἶνος eigen zou moeten zijn volgens de betekenis die Hesiodus eraan zou hebben gegeven.

De traditionele benadering bleek goed aan deze voorwaarden te voldoen en wist daarbij ook een eigen punt te maken. Door het gebruik van een enigmatische boodschap weet Hesiodus namelijk een scheiding aan te brengen tussen de koningen, van wie wordt verondersteld dat zij beter zijn en intellectueel op een redelijk hoog niveau zitten, en Perses, de inferieure en minder intelligente broer van Hesiodus, die meer duidelijkheid nodig heeft. Deze interpretatie wordt direct ondersteund door het feit dat de adresseringen de passages van het beargumenterende deel verdelen onder de koningen en Perses met enkele passages aan allebei gericht.

Verder wordt, zoals verwacht, een apart punt gemaakt met de αἶνος. Aangezien dit middel op raadselachtige wijze een punt moet maken naar mensen met een hogere status, was de verwachting dat er een onderliggende boodschap moest zijn waarvan de koningen zouden moeten kunnen leren. Deze boodschap bleek er te zijn en moet worden achterhaald met behulp van het directe vervolg van het beargumenterende deel (213-283). Op verschillende plaatsen geeft Hesiodus daar namelijk aanwijzingen die verraden dat de boodschap van de αἶνος niet het antwoord is: als het ware gaat de αἶνος door tot het einde van het beargumenterende deel, wanneer het antwoord zeer expliciet wordt geponeerd (276-280).

Hesiodus kiest ervoor om zijn boodschap deels te herhalen, waarbij de koningen het grootschaligere en intellectuelere begrip krijgen en Perses het kleinschaligere en minder intellectuele, maar er wordt ook een onderliggende boodschap opgelegd. *Dikè* wordt namelijk gepresenteerd op een gelijke wijze als de nachtegaal, van wie al bekend was dat zij moet worden geïdentificeerd met Hesiodus, de zanger. Op deze manier brengt Hesiodus een onderliggende boodschap aan die hem maakt tot een voorvechter van δίκη. Perses, die minder intellectueel zou zijn, zal deze boodschap niet meekrijgen.

Verder bleken de moeilijk te verklaren woorden in deze benadering goed te passen door ook te kijken naar de context. De dialoog tussen de havik en de nachtegaal is goed te verklaren als een onwaarheid die later recht zal worden gezet in het vervolg van de *Werken en Dagen*. Ook enkele andere woorden, voornamelijk woorden gebruikt voor de nachtegaal, blijken met een doel te zijn gebruikt. Dit geeft namelijk de boodschap mee dat de nachtegaal symbool staat voor Hesiodus en dat door het vervolg Hesiodus wordt verbonden aan *Dikè*.

Door te kijken naar de huidige stand van het onderzoek naar de αἶνος heb ik enkele elementen gevonden die van belang bleken voor het opwerpen van een eigen benadering van de αἶνος. Vanuit deze verschillende punten is vervolgens de hierboven beschreven benadering naar voren gekomen, die antwoord geeft op de probleemelementen waar eerdere onderzoekers mee kwamen. Daarnaast is vanuit de context gekeken of de αἶνος een eigen boodschap zou dragen als passage uit het beargumenterende deel. Deze is ook gevonden: het onderscheid tussen de intellectuele koningen en de minder intellectuele Perses. Dit is het uiteindelijke doel dat Hesiodus met zijn αἶνος had: op intelligente wijze de koningen van het onderscheid tussen mensen en dieren bewust maken en daarbij meteen zichzelf als voorvechter van *Dikè* presenteren.

De gepastheid van de αἶνος in de context van de eerste 319 verzen van de *Werken en Dagen* bleek de belangrijkste voorwaarde te zijn voor een verklarende benadering. Over de precieze boodschap van dit werk is echter momenteel ook nog zeker geen *communis opinio*. Om deze reden is het voor toekomstig onderzoek naar de *Werken en Dagen* zeker een idee om ook alle delen in zijn geheel nog goed te bekijken, aangezien vanuit een geheel beeld beter naar de delen kan worden gekeken, hoewel we natuurlijk nooit helemaal zeker kunnen zijn.

Bibliografie

Algemene literatuur:

- Beall, E.F. (2006), Hesiod's Treatise on Justice: "Works and Days" 109-380, *The Classical Journal* 101.2, pp. 161-182.
- Clay, J.S. (1993), The education of Perses: From "Mega Nepios" to "Dion Genos" and Back, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 31, pp. 23-33.
- Daly, L.W. (1961), Hesiod's Fable, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92, pp. 45-51.
- Dijk, J.G.M. van (1997), *Ainoi, Logoi, Mythoi, Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature*, diss. Nijmegen.
- Edwards, A.T. (2004), *Hesiod's Ascra*, University of California Press, Berkeley.
- Heath, M. (1985), Hesiod's Didactic Poetry, *The Classical Quarterly* 35.2, pp. 245-263.
- Hubbard, T.K. (1995), Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale Reconsidered, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36.2, pp. 161-171.
- Lardinois, A. (2003), The Wrath of Hesiod: Angry Homeric Speeches and the Structures of Hesiod's Words and Days, *Arethusa* 36, pp. 1-20.
- Lonsdale, S.H. (1989), "Hesiod's Hawk and Nightingale (Op. 202-212): Fable or Omen?", *Hermes* 117.4, pp. 403-412.
- Mordine, M.J. (2006), Speaking to Kings: Hesiod's Ainos and the Rhetoric of Allusion in the Works and Days, *The Classical Quarterly* 56.2, pp. 363-373.
- Nagy, G. (1979), *The Best of the Achaeans, Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry,* The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Nelson, S. (1997), The Justice of Zeus in Hesiod's Fable of the Hawk and the Nightingale, *The Classical Journal* 92.3, pp. 235-247.
- Pucci, P. (1977), *Hesiod and the Language of Poetry,* The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Steiner, D. (2007), Feathers Flying: Avian Poetics in Hesiod, Pindar, and Callimachus, *American Journal of Philology* 128, pp. 177-208.
- Steiner, D. (2012), Fables and Frames: the Poetics and Politics of Animal Fables in Hesiod, Archilochus and the *Aesopica, Arethusa* 45.1, pp. 1-41.
- Zanker, A.T. (2009), A Dove and a Nightingale: *Mahābhārata* 3.130.18-3.131.32 and Hesiod, *Works and Days* 202-213, *Philologus* 153, pp. 10-25.
- Zhang, W. (2009), The Poet as Educator in the *Works and Days*, *The Classical Journal* 105.1, pp. 1-17.

Teksteditie en commentaren:

- Gerber, D.E. (1999), *Archilochus, Semonides, Hipponax, Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Harvard University Press, Cambridge.
- Most, G.W. (2006), *Hesiod, Theogony, Works and Days, Testimonia,* Harvard University Press, Cambridge.
- Race, W.H. (1997a), *Pindar, Olympian Odes, Pythian Odes*, Harvard University Press, Cambridge.

- Race, W.H. (1997b), *Pindar, Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, Harvard University Press, Cambridge.
- Sinclair, T.A. (1979), *Hesiod, Works and Days,* The Macmillan Company, Londen.
- Trypanis, C.A. *e.a.* (1973), *Callimachus, Musaeus, Aetia, Iambi, Hecale and Other Fragments, Hero and Leander,* Harvard University Press, Cambridge.
- Verdenius, W.J. (1985), *A Commentary on Hesiod, Works and Days, vv. 1-382,* Brill, Leiden.
- West, M.L. (1978), *Hesiod, Works & Days*, Oxford University Press, Oxford.

Figuren:

- Figuur 1: http://robscholtemuseum.nl/edzard-dideric-esopet-ofwel-beestachtige-fabels-fabelachtige-beesten-de-havik-en-de-nachtegaal-47/de-havik-en-de-nachtegaal/

Appendix 1: schematisch overzicht van de benaderingen

Auteur van de benadering	*Groep van benadering*	*Tegenhangers van dieren (havik – nachtegaal)*	*Doel van de αἶνος*
Daly	Traditionele benadering	-	Aantonen dat dieren geen δίκη hebben maar mensen wel
Lonsdale	Traditionele benadering	-	De koningen op het verkeerde been zetten en Perses vertellen over de rechteloosheid van dieren
Van Dijk	Symbolische benadering	De koningen en Hesiodus	De huidige status in de wereld belichten
Nelson	Symbolische benadering	Zeus en de koningen	De macht van Zeus uiten en diens mogelijkheid om de onrechtvaardigen te straffen
Hubbard	Symbolische benadering	De koningen en Perses	Aan Perses het negatieve gevolg van zijn overmoedige inlaten met de koningen tonen
Mordine	Symbolische benadering	Zeus en Prometheus	Een verdraaiing van de boodschap van de *Theogonie* geven door in plaats van *Kratos Dikè* tot grootste helpster van Zeus te maken
Zanker	Intertekstuele benadering	Perses en Hesiodus	Het falen van de koningen aantonen en als gevolg daarvan de straf die ze zullen ondergaan
Steiner	Intertekstuele benadering	De koningen/ Perses en Hesiodus	Hesiodus als de moreel en literair betere persoon naar voren brengen om Perses van het belang van rechtvaardig handelen te overtuigen

Appendix 2: aanvullende teksten bij de intertekstuele benadering

Mahābhārata 3.130.18-3.131.32 (overgenomen uit Zanker [2009.13-14])

[Lomaśa said:]

"You have heard, Pāṇḍaveya, of this compound of meditations – you will see it, great king, the great Mount Bhṛgutunga, and the rivers Jalā and Upajala by the Yamunā, where Uśīnara, having sacrificed, excelled over Indra Vāsava.

In order to find out whether he was equal to the Gods, O lord of your people, Vāsava approached him, as did the Fire God, Bhārata. Desirous to try the great-spirited Uśīnara, and willing to grant a boon, Indra became a hawk and the Fire a dove; and they went to his sacrifice. From fear of the hawk the dove settled on the king's thigh, and, seeking shelter, O king, the timid bird nestled there."

The hawk said:

"All the kings name you as one who is Law-minded: so why do you want to do a deed that runs counter to Law? Do not out of greed for Law begrudge me who am starving the food that has been ordained for me, king, or you will throw away the Law!"

The king said:

"Trembling and looking for shelter, and frightened of you, great fowl, this bird has sought me out, praying for its life. Do you not see, hawk, that if I did not give this refuge-seeking, safety-craving dove its safety, it would be a heinous Unlaw? The dove looks ashiver and much upset, hawk. It has come to me seeking life; abandoning it is condemned."

The hawk said:

"Great lord, it is through food that all creatures find their being, by food that they thrive, by food that they live. Even after losing possessions that are hard to give up, a man can live for many a long night; but he could not abide long were he to give up eating. If I am deprived of my portion, lord of your people, my spirits will desert my body and go the way of no return. When I predecease them, Law-spirited king, son and wife will perish; so by protecting this dove you will kill many lives. A Law that spoils the Law is no Law but a bad Law; no, that Law is Law that runs counter to nothing, O king whose might is your truth! When matters are in conflict, guardian of the earth, you should decide what is better and what is worse and observe that Law that does not oppress. After ascertaining the weightier and the less weighty in a decision on Law and Unlaw, you should decide on the Law where it does most good, king!"

The king said:

"Best of birds, your speech sounds very beautiful. Are you the Fair-winged Bird, king of the fowl? You are doubtless wise in the Law, for thus do you speak, lengthily and wondrously, concerning the Law. I see that nothing is obscure to you. Then how do you think it right to abandon a refugee? All this enterprise of yours, bird, is to get some food. But you can get your food in another, even better, way: I shall have a steer, a boar, a deer, or even a buffalo cooked for you, or whatever you want!"

The hawk said:

“I don’t feed on boar or bullocks or any kind of deer, great king, so what use is their meat to me? Bull of the barons, let go of the staple that fate has ordained for me! Guardian of the earth, let that dove loose for me. Hawks eat doves, that is the everlasting rule. If you know the way, king, do not climb up a banana tree!”

The king said:

“You that are adored by the hosts of birds, reign over this rich kingdom of the Śibis. Or I shall give you whatever you want, hawk, but not, hawk, this bird that has sought shelter with me! Tell me what I should do, best of birds, so that you may desist, for I shall not give up this little dove.”

The hawk said:

“Uśīnara, if you love this dove, overlord of kings, cut off a piece of your flesh and weigh it against the dove. When your flesh balances the dove’s, king, you will give it to me, and I shall be satisfied.”

The king said:

“Your request I deem a favor, hawk, so I shall give you at once as much of my flesh as balances the dove.”

Lomása said:

“Then the king, who knew the highest Law, cut his flesh and, Lord Kaunteya, weighed it against the dove. But on balance the dove was the heavier. Once more King Uśīnara cut from his flesh and gave it; and when there was no more left of his flesh to balance the dove, he himself, all cut up, mounted the scale.”

The hawk said:

“I am Indra, Law-knowing king, and this dove is the sacrifice-carrying fire. We have come to you in your offering grove to test you in the Law. This shall be your shining glory, to master the worlds, lord of the people, that you cut the flesh from your limbs! As long as people in this world shall tell of you, king, so long shall your fame and your worlds last, eternally!”

Lomása said:

“So, son of Pāṇḍu, behold the seat of that great-spirited king, behold it with me, that holy and evil-releasing spot. It is here, king, that the Gods and the sempiternal hermits are witnessed by the brahmins and the great-spirited doers of good.

Pindarus, *Olympische Ode* 2, vv. 83-88[124]

πολλά μοι ὑπ᾽ ἀγκῶνος ὠκέα βέλη
ἔνδον ἐντὶ φαρέτρας
85φωνάεντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πὰν ἑρμανέων
χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾷ· μαθόντες δὲ λάβροι
παγγλωσσίᾳ κόρακες ὣς ἄκραντα γαρύετον
Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

Er zijn aan mij vele snelle pijlen onder mijn arm
in de koker
met stemgeluid voor hen vol inzichtvermogen: voor het geheel is er behoefte
aan uitleggers. Hij is wijs die van nature vele dingen weet: maar de onstuimigen die geleerd
hebben met spraakzaamheid verkondigden zoals raven ijdele dingen
tegen de goddelijke vogel van Zeus:

Pindarus, *Nemeïsche Ode* 3, vv. 80-82[125]
ἔστι δ᾽ αἰετὸς ὠκὺς ἐν ποτανοῖς,
ὃς ἔλαβεν αἶψα, τηλόθε μεταμαιόμενος,
δαφοινὸν ἄγραν ποσίν·
κραγέται δὲ κολοιοὶ ταπεινὰ νέμονται.

De adelaar is snel bij de gevleugelden,
die snel greep, van verre achternazittend,
het bloedrode wild met zijn poten:
en schreeuwende kraaien verdelen zich in de laaggelegen delen.

Callimachus, *Aetia* 13-16[126]
. . . . .]. ν ἐπὶ Θρήϊκας ἀπ᾽ Αἰγύπτοιο [πέτοιτο
αἵματι Πυγμαίων ἡδομένη γέρανος,
15Μασσαγέται καὶ μακρὸν ὀϊστεύοιεν ἐπ᾽ ἄνδρα
Μῆδον]· .[ηδονίδες] .᾽ ὧδε μελιχρότεραι.

Laat de kraanvogel vanuit Egypte naar de Thraciërs vliegen,
zich in het bloed van Pygmeeërs verheugend,
en laat Massageten op lange afstand pijlen schieten op een man
uit Medië: zo zijn nachtegalen honingzoeter.

[124] Het Grieks is overgenomen uit Race (1997a.72). De vertalingen zijn ook in deze appendix alle van mijzelf.
[125] Het Grieks komt uit Race (1997b.32).
[126] Het Grieks is overgenomen uit Trypanis e.a. (1973.6), net zoals bij de volgende citatie (Trypanis e.a. [1973.8]). Bij de huidige passage is aangenomen dat .[ηδονίδες] .᾽ de betekenis nachtegalen moet hebben, waarop Steiner (2007.193-199) een deel van haar betoog laat steunen. Deze keuze is gemaakt, aangezien het doel van deze appendix slechts is te tonen wat de eerdere onderzoekers als argumenten aandroegen en wat hun lezingen van de desbetreffende teksten was.

Callimachus, *Aetia* 29-36

τεττίγω]ν ἐνὶ τοῖς γὰρ ἀείδομεν οἳ λιγὺν ἦχον
30θ]όρυβον δ᾽ οὐκ ἐφίλησαν ὄνων.”
θηρὶ μὲν οὐατόεντι πανείκελον ὀγκήσαιτο
ἄλλος, ἐγ]ὼ δ᾽ εἴην οὐλαχύς, ὁ πτερόεις,
ἆ πάντως, ἵνα γῆρας ἵνα δρόσον ἣν μὲν ἀείδω
προίκιο]ν ἐκ δίης ἠέρος εἶδαρ ἔδων,
35αὖθι τὸ δ᾽ ἐκδύοιμι, τό μοι βάρος ὅσσον ἔπεστι
τριγλώχιν ὀλοῷ νῆσος ἐπ᾽ Ἐγκελάδῳ.

Want wij zingen bij hen die van de helder klinkende klank van krekels
hielden en niet het gedruis van ezel.”
Laat een ander balken, gelijk aan het langorige beest,
maar laat ik de kleine zijn, de vliegende,
oh, in zijn geheel, opdat ik ouderdom, opdat ik dauw die ik bezing,
een gave uit de stralende lucht, als voer etend,
het ander (*sc.* γῆρας) weer ontduik, dat op mij een gewicht is zo groot als
het eiland met drie punten op geheel Enkelados.

Archilochus, *Fragmenta* 172[127]

πάτερ Λυκάμβα, ποῖον ἐφράσω τόδε;
τίς σὰς παρήειρε φρένας
ᾗς τὸ πρὶν ἠρήρησθα; νῦν δὲ δὴ πολὺς
ἀστοῖσι φαίνεαι γέλως.

Vader Lycambes, hoedanig is deze zaak die je benoemde?
Wie verdwaasde jouw geest
waarvan je eerder was voorzien? Nu schijn je een grote bron
van vermaak voor de burgers te zijn.

Aesopus, *Fabula* 1 (Perry)[128]

ἀετὸς καὶ ἀλώπηξ φιλίαν πρὸς ἀλλήλους ποιησάμενοι πλησίον ἑαυτῶν οἰκεῖν διέγνωσαν, βεβαίωσιν φιλίας τὴν συνήθειαν ποιούμενοι. καὶ δὴ ὁ μὲν ἀναβὰς ἐπί τι περίμηκες δένδρον ἐνεοττοποιήσατο, ἡ δὲ εἰσελθοῦσα εἰς τὸν ὑποκείμενον θάμνον ἔτεκεν. ἐξελθούσης δέ ποτε αὐτῆς ἐπὶ νομήν, ὁ ἀετὸς ἀπορῶν τροφῆς καταπτὰς εἰς τὸν θάμνον καὶ τὰ γεννήματα ἀναρπάσας μετὰ τῶν ἑαυτοῦ νεοττῶν κατεθοινήσατο. ἡ δὲ ἀλώπηξ ἐπανελθοῦσα, ὡς ἔγνω τὸ πραχθέν, οὐ μᾶλλον ἐπὶ τῷ τῶν νεοττῶν θανάτῳ ἐλυπήθη ὅσον ἐπὶ τῇ ἀμύνῃ· χερσαία γὰρ οὖσα πτηνὸν διώκειν ἠδυνάτει. διόπερ πόρρωθεν στᾶσα, ὃ μόνον τοῖς ἀδυνάτοις καὶ ἀσθενέσιν ὑπολείπεται, τῷ ἐχθρῷ κατηρᾶτο. συνέβη δὲ αὐτῷ τῆς εἰς τὴν φιλίαν ἀσεβείας

[127] Voor het Grieks van dit fragment en de volgende drie is gebruik gemaakt van respectievelijk Gerber (1999.184-186) voor de eerste twee fragmenten en Gerber (1999.198-200) voor de laatste twee.
[128] Hier moet worden opgemerkt dat de versie van Aesopus waarschijnlijk in grote lijnen ook die van Archilochus is geweest (net als bij de volgende fabel). Aangezien de versie van Archilochus niet geheel is overgeleverd, is ervoor gekozen om de versie van Aesopus in deze appendix op te nemen.

οὐκ εἰς μακρὰν δίκην ὑποσχεῖν. θυόντων γάρ τινων αἶγα ἐπ᾽ ἀγροῦ, καταπτὰς ἀπὸ τοῦ βωμοῦ σπλάγχνον ἔμπυρον ἀνήνεγκεν· οὗ κομισθέντος ἐπὶ τὴν καλιὰν σφοδρὸς ἐμπεσὼν ἄνεμος ἐκ λεπτοῦ καὶ παλαιοῦ κάρφους λαμπρὰν φλόγα ἀνῆψε. καὶ διὰ τοῦτο καταφλεχθέντες οἱ νεοττοί, καὶ γὰρ ἦσαν ἔτι <ἀ>πτῆνες {ἀτελεῖς}, ἐπὶ τὴν γῆν κατέπεσον, καὶ ἡ ἀλώπηξ προσδραμοῦσα ἐν ὄψει τοῦ ἀετοῦ πάντας αὐτοὺς κατέφαγεν.

Een adelaar en een vos, vriendschap gemaakt hebbende jegens elkaar, besloten bij elkaar te wonen, de omgang beschouwend als een bekrachtiging van vriendschap. En dus maakte de een, omhooggegaan naar een zeer hoge boom, een nestje, en baarde de ander, gegaan zijnde naar het onderliggende struikgewas. En nadat die eens was weggegaan naar een weide, at de adelaar, een gebrek aan voedsel hebbend, omlaag gevlogen naar het struikgewas en het nageslacht omhoog geroofd hebbend, dat nageslacht met zijn eigen jongen op. En de vos, toen hij was teruggekeerd, zodra hij het gedane begreep, werd niet meer bedroefd door de dood van de jongen zoveel als door de wraak. Want op het vasteland levend kon hij niet de gevleugelde achtervolgen. Daarom, ver weg staande, wat alleen voor de machtelozen en zwakken overblijft, vervloekte hij de vijand. En het gebeurde hem niet na lange tijd genoegdoening te moeten bieden voor de vromeloosheid jegens vriendschap. Want terwijl sommigen een geit offeren op een veld, nam hij, omlaag gevlogen, van het altaar de op het vuur bereide ingewanden: terwijl die werden weggedragen naar het nest, stook een heftige opgekomen wind een schitterende vlam aan uit het overige en oude stukje hout. En nadat daardoor de jongen waren verbrand, want ook waren zij nog niet in staat te vliegen zonder vervulling, vielen zij neer op de aarde, en de vos, in het gezichtsveld van de adelaar gerend, at hen allen op.

Archilochus, *Fragmenta* 185

καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ
ἐρέω τιν᾽ ὔμιν αἶνον, ὦ Κηρυκίδη,
ἀχνυμένη σκυτάλη,

En wanneer hij weer spreekt
zal ik je een fabel vertellen, Cerecydes,
gegriefde staf,

Aesopus, *Fabula* 81

ἐν συνόδῳ τῶν ἀλόγων ζῴων πίθηκος ὀρχησάμενος καὶ εὐδοκιμήσας βασιλεὺς ὑπ᾽ αὐτῶν ἐχειροτονήθη. ἀλώπηξ δὲ αὐτῷ φθονήσασα, ὡς ἐθεάσατο ἔν τινι πάγῃ κρέας κείμενον, ἀγαγοῦσα αὐτὸν ἐνταῦθα ἔλεγεν ὡς εὑροῦσα θησαυρὸν αὐτὴ μὲν οὐκ ἐχρήσατο, γέρας δὲ αὐτῷ τῆς βασιλείας τετήρηκε, καὶ παρῄνει αὐτῷ λαμβάνειν. τοῦ δὲ ἀμελήτως ἐπιόντος καὶ ὑπὸ τῆς παγίδος συλληφθέντος, αἰτιωμένου τε τὴν ἀλώπεκα ὡς ἐνεδρεύσασαν αὐτῷ, ἐκείνη ἔφη “ὦ πίθηκε, σὺ δὲ τοιαύτην πυγὴν (*ita* Buchholtz: τύχην *codd*.) ἔχων τῶν ἀλόγων ζῴων βασιλεύεις;”

In een bijeenkomst van de redeloze dieren werd een aap door hen gekozen omdat hij had gedanst en als een koning populair was. Een vos, jaloers op hem, toen die vlees zag liggen in

een val, hem daarheen geleid hebben, zei dat hij een schatkamer had gevonden en die niet gebruikte, maar als geschenk voor hem wegens het koningschap heeft bewaard, en hij vermaande hem het aan te nemen. En terwijl die onbekommerd erheen gaat en door de val werd gevangen, en de vos beschuldigde dat die hem in een hinderlaag had gelegd, zei die "O app, heers jij met een zodanig achterste over redeloze wezens?"

Aesopus, *Fabula* 3[129]

ἀετὸς λαγωὸν ἐδίωκεν. ὁ δὲ ἐν ἐρημίᾳ τῶν βοηθούντων ὑπάρχων, ὃν μόνον ὁ καιρὸς ὑπέσχεν, κάνθαρον ἰδὼν τοῦτον ἱκέτευεν. ὁ δὲ παραθαρρύνας αὐτὸν ὡς ἐγγὺς ἐλθόντα τὸν ἀετὸν ἐθεάσατο, παρεκάλει αὐτὸν ὁ κάνθαρος μὴ ἀπάγειν αὐτοῦ τὸν ἱκέτην. κἀκεῖνος ὑπεριδὼν τῆς σμικρότητος ἐν ὄψει τοῦ κανθάρου τὸν λαγωὸν κατέφαγεν. ὁ δὲ ἀπ' ἐκείνου μνησικακῶν διετέλει παρατηρούμενος τοῦ ἀετοῦ τὰς καλιάς. καὶ εἴ ποτε ἐκεῖνος ἔτικτε, μετάρσιος αἰρόμενος ἐκύλιε τὰ ὠὰ καὶ κατέασσε, μέχρις οὗ πανταχόθεν ἐλαυνόμενος ὁ ἀετὸς ἐπὶ τὸν Δία κατέφυγεν—ἔστι δὲ τοῦ θεοῦ ἱερὸς ὁ ὄρνις—καὶ ἐδεήθη αὐτοῦ τόπον αὐτῷ ἀσφαλῆ πρὸς νεοττοποιίαν παρασχεῖν. τοῦ δὲ Διὸς ἐν τοῖς ἑαυτοῦ κόλποις ἐπιτρέψαντος αὐτῷ νεοττοποιεῖν ὁ κάνθαρος τοῦτο ἑωρακὼς κόπρου σφαῖραν ποιήσας ἀνέπτη καὶ γενόμενος κατὰ τοὺς κόλπους τοῦ Διὸς καθῆκε τὴν κόπρον. ὁ δὲ Ζεὺς ἀποσείσασθαι τὴν κόπρον βουλόμενος ὡς ἐξανέστη, ἔλαθε τὰ ὠὰ ἀπορρίψας. ἀπ' ἐκείνου τέ φασι, περὶ ὃν καιρὸν οἱ κάνθαροι γίνονται, τοὺς ἀετοὺς μὴ νεοττεύειν.

ὁ μῦθος δηλοῖ μηδενὸς καταφρονεῖν λογιζομένους, ὅτι οὐδείς ἐστιν, ὃς προπηλακισθεὶς ἑαυτόν ποτε οὐκ ἐκδικήσει.

Een adelaar achtervolgde een haas. En hij, zich bevinden in een verstokenheid van helpers, een kever gezien hebbende, die als enige een gunstig moment hem aanbood, smeekte hem. En de kever, hem bemoedigd hebbende, toen hij zag dat de adelaar dichtbij was gekomen, droeg hem op niet de smekeling van hem weg te voeren. En die, de kleinheid geringschattend, vrat de haas op in het gezichtsveld van de kever. En hij, vanaf dat haatdragend zijnde, beloerde voortdurend het nest van de adelaar. En als die eens iets voortbracht, wentelde hij zwevend zich omhooghoudend de eieren voort en liet ze omlaag, totdat de adelaar, van alle kanten weggedreven wordend zijn toevlucht nam naar Zeus – hij is namelijk de heilige vogel van de god – en van hem verlangde dat die een veilige plaats voor hem verschafte voor het maken van jongen. En nadat Zeus hem in zijn eigen schoot had toegelaten jongen te maken vloog de kever, dat gezien hebbende en een bal van mest gemaakt hebbende, omhoog en gekomen in de schoot van Zeus liet hij het mest vallen. En Zeus, toen hij het mest van zich af wilde schudden, toen hij opstond, wierp de eieren eruit zonder het te merken. Vanaf dat zeggen ze dat, omstreeks welke tijd de kevers ontstaan, de adelaars niet broeden.

Het verhaal toont dat redenerende mensen gering over niemand denken, omdat er niemand is, die, nadat die is beschimpt, zichzelf ooit niet zal wreken.

[129] De Griekse tekst komt van https://sententiaeantiquae.com/2016/06/19/aesop-fable-iii-the-eagle-and-the-beetle/.