

# Hesiodos contra Mozes: de *Godengeboorte* onder vuur

Hugo Koning

Een zeer wijdverbreid type verhaal in mythologieën over de hele wereld is de kosmogonie: een relaas dat vertelt hoe de wereld waarin wij leven ontstaan is. Volgens sommige geleerden is de kosmogonie zelfs de mythe *pur sang*.<sup>1</sup> Het stelt de meest essentiële vraag van de mens – waar kom ik vandaan? – en biedt een alomvattend antwoord dat laat zien hoe onze wereld in elkaar steekt en hoe we daarin kunnen leven, door uit te leggen hoe alles tot stand is gekomen – van natuurlijke fenomenen als de aarde, de nacht, de onderwereld en de hemellichamen tot menselijke ervaringen als verdriet, slaap, ziekte en liefde. Daarmee is de kosmogonie dus ook een kosmologie: de structuur en de werking van onze wereld worden verklaard door de oorsprong ervan.

In de klassieke oudheid bestonden verschillende kosmogonieën, maar de bekendste is zonder enige twijfel de *Theogonie* ('Godengeboorte'): een dichtwerk met een orale ontstaansgeschiedenis dat rond 700 v.Chr. zijn min of meer definitieve vorm heeft gekregen en een zeer grote bekendheid genoot in de klassieke wereld. In het werk vertelt de dichter, Hesiodos, in ongeveer duizend verzen hoe en vooral in welke volgorde de goden zijn ontstaan. Dit resulteert in de nodige genealogische passages, die soms een wat opsommend karakter hebben en daarom bij vlagen aan *Genesis* doen denken. De kern van deze genealogieën wordt gevormd door de dynastieke opvolgingsmythe van oppergoden: eerst was Ouranos aan de macht, die werd gecastreerd en van de troon werd gestoten door zijn zoon Kronos. Kronos probeerde op zijn beurt de macht te behouden door zijn kinderen op te eten, maar hij werd uiteindelijk verslagen door zijn zoon Zeus. De geboortereksen in het werk worden afgewisseld met narratieve delen die verbonden zijn met de positie van Zeus als definitieve alleenheerser van de kosmos: zo horen we over een *battle of wits* tussen Zeus en de Titaan Prometheus, een episch gevecht tussen de door Zeus aangevoerde Olympiërs en de Titanen, en een glorieuze eindstrijd tussen Zeus en zijn laatste uitdager, het huiveringwekkende monster Typhoios.

Hesiodos begint zijn gedicht met een hymnisch gedeelte waarin hij onder meer de macht bezingt van de Muzen, de godinnen van de inspiratie en de kunst, en meteen ook vertelt hoe hij zelf ooit de Muzen ontmoet heeft

---

<sup>1</sup> De voornaamste mytholoog die de kosmogonie als de oermythe beschouwt is Mircea Eliade; zie vooral zijn *The Myth of the Eternal Return* (1949).

– een levens veranderende gebeurtenis die hem transformeerde van doodnormale boer tot goddelijke zanger. Na dit inleidende stuk onthult hij direct het allereerste begin van de wereld, misschien wel de in de oudheid beroemdste passage uit de *Theogonie*.

In het allereerste begin ontstond Chaos, maar daarna  
Gaia met de brede borst, de immer onbeweeglijke zetel van alle  
onsterfelijken die de besneeuwde toppen van de Olympos bewonen,  
en de duistere Tartaros in de diepten van de aarde met de brede wegen,  
120 en Eros, de mooiste van de onsterfelijke goden,  
die de leden slap maakt – hij overweldigt van alle goden en  
mensen de geest en verstandige raad in hun borst.  
Uit Chaos kwamen Erebos en donkere Nacht;  
en uit Nacht vervolgens Ether en Dag,  
125 die door Nacht waren voortgebracht omdat ze zwanger was geworden  
van Erebos.  
Gaia bracht als eerste de sterrenrijke Ouranos voort,  
evengroot als zijzelf, zodat hij haar overal kon bedekken,  
opdat zij de immer onbeweeglijke zetel was voor de gelukzalige goden,  
en zij bracht de grote bergen voort, de lieflijke woningen van godinnen,  
130 de Nimfen, die wonen op de bosrijke bergen,  
en zij bracht ook de barre zee voort, kolkend en golvend,  
Pontos, zonder begeerlijke liefde. Maar toen ze  
met Ouranos had geslapen bracht ze de diepkolkige Okeanos voort,  
en Koios en Kreios en Hyperion en Iapetos  
135 en Theia en Rhea en Themis en Mnemosyne  
en Phoibe met haar gouden kroon en de lieflijke Tethys.  
En daarna, als laatste, kwam Kronos met zijn kronkelige geest,  
de meest ontzagwekkende van de kinderen – en hij haatte zijn sterke  
vader.<sup>2</sup>

Deze passage bevat de *big bang* van de Griekse mythologie: eerst Chaos, daarna Gaia die Ouranos voortbrengt (en nog enkele andere goden van kosmische properties), en vervolgens de kinderen van Gaia en Ouranos, de zogeheten Titanen, waarvan de jongste, Kronos, het zal opnemen tegen zijn vader. Dit generatieconflict zal zich verderop in het gedicht herhalen, als Zeus zijn vader Kronos zal verslaan.

Ik heb deze passage wat ruim geciteerd, omdat ik me in dit artikel wil richten op de manier waarop Hesiodos' verhaal van de geboorte van de

---

<sup>2</sup> Hesiodos, *Theogonie*, 116-138.

kosmos door (delen van) de latere traditie is ontvangen. Het is juist deze passage die daarbij een essentiële rol speelt. De *Theogonie* was een dichtwerk van enorme culturele waarde voor de Grieken, maar de receptie van het werk kent ook, zoals we weldra zullen zien, een zeer kritische kant. In dit artikel komen twee stromingen van die kritische receptie aan bod: die van de vroege Griekse filosofen (de 6e tot en met de 4e eeuw v.Chr.), die Hesiodos als een collega-filosoof aanvielen, en die van enkele vroege kerkvaders, die zich om voornamelijk religieuze redenen scherp afzetten tegen de heidense verhalen in het dichtwerk.

### **Hesiodos als filosoof**

De eerste Griekse denkers die zich op een systematische en niet-mythologische manier hebben beziggehouden met kosmologie en kosmogonie zijn de zogeheten natuurfilosofen, ook wel bekend als de presocraten. Hun relatie tot Hesiodos' *Theogonie* is complex: ze bewonderden hem als een collega-filosoof, van wie ze ideeën overnamen, maar vielen hem ook aan als een voorganger wiens begrip van de wereld de nodige correcties behoefde. Het is niet mogelijk die complexiteit volledig tot uiting te laten komen in dit artikel, maar ik kan wel op een drietal interessegebieden en kritiekpunten wijzen en enkele voorbeelden geven.<sup>3</sup>

Eén van die gebieden behelst een filosofische vraag die we tegenwoordig onder de epistemologie rekenen: hoe komt de mens aan kennis en wanneer is die kennis betrouwbaar? Voor Hesiodos (net als voor zijn mededichter Homeros) was het antwoord daarop makkelijk: die kennis kwam van de Muzen, die hem ware kennis inbliezen over de allereerste levensfase van de wereld, waar Hesiodos natuurlijk zelf niet bij is geweest (en de Muzen trouwens ook niet, maar dat werd door de Grieken nooit echt als een probleem gezien). Voor latere denkers was een dergelijk dichterlijk antwoord ontoereikend. Ware kennis heb je niet van horen zeggen en die wordt niet zomaar aangereikt: die kan alleen door empirisch of filosofisch onderzoek

---

<sup>3</sup> Zie voor enkele uitgebreide studies S. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides* (Cambridge 2017), L. Iribarren, *Fabriquer le monde. Technique et cosmogonie dans la poésie grecque archaïque* (Paris 2018), T. Mackenzie, *Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers. Reading Xenophanes, Parmenides and Empedocles as Literature* (Cambridge 2021) en L. Iribarren en H. Koning (eds.), *Hesiod and the Beginnings of Greek Philosophy* (Leiden 2022).

bereikt worden. Zo zei de filosoof Xenophanes rond 500 v.Chr. al dat 'het niet zo is dat goden vanaf het begin alles aan stervelingen hebben laten zien, maar dat zij door te zoeken mettertijd iets beters vinden'.<sup>4</sup> Deze en soortgelijke woorden vormden een serieuze aanval op de Muzen, die deze kritiek nooit meer helemaal te boven zijn gekomen. Het is zeker niet zo dat de filosofen in hun niet alleen wijsgerige maar ook literaire werken helemaal geen ruimte meer hadden voor Muzen en inspiratie. Parmenides (fl. ca. 475) komt bijvoorbeeld aan het begin van zijn geschrift een mysterieuze godin tegen, die hem van het 'onbuigzame hart van de waarheid' laat zien,<sup>5</sup> en Empedokles (ca. 492-ca. 432) spreekt in zijn inleidende woorden tot een 'maagdelijke Muze met witte armen'.<sup>6</sup> De Muzen zijn echter voor een groot deel literaire wezens geworden, die hun kennis alleen mogen overhandigen aan de dichters en denkers, omdat zij die kennis in hun geschriften óók bewijzen met logische argumenten. De Muzen alleen zijn niet meer goed genoeg; ze kunnen niet meer garant staan voor de waarheid.

Een ander punt van kritiek betreft het gebrek aan inzicht dat door meerdere filosofen aan Hesiodos werd toegeschreven. Het is een duidelijke trend in de vroege Griekse wijsbegeerte dat filosofen probeerden de onmetelijke complexiteit en diversiteit van de waarneembare wereld te verklaren vanuit één of hooguit een paar onderliggende principes. Sommige van hen kozen daarbij voor een element, zoals water (Thales), of lucht (Anaximenes) of alle vier de elementen (Anaximander);<sup>7</sup> denkers als Leukippos (ca. 470-ca. 360) en Demokritos (ca. 460-ca. 370) bedachten het atoom als het verklarende principe achter alle verschijnselen om ons heen. Ook de filosoof Herakleitos (ca. 540-ca. 480) hoort bij dit type denkers: hij geloofde dat mensen dankzij hun rationele denkvermogens konden leren inzien dat achter alles wat in deze wereld zo verschillend (of zelfs tegengesteld) lijkt een enkelvoudige *logos* of ratio bestond die aan dit alles ten grondslag lag.

---

<sup>4</sup> Fr. 8D53 LM. N.B. Dat Xenophanes zelfs in het geval van langdurig onderzoek niet zegt dat we echte kennis vinden, maar alleen 'iets beters' dan we eerst hadden. Alle verwijzingen naar de vroege filosofen volgen de nieuwe editie van Laks en Most (LM), *Early Greek Philosophy*, vol. I-IX (2016).

<sup>5</sup> Fr. 19D4 LM.

<sup>6</sup> Fr. 22D44 LM.

<sup>7</sup> Thales (ca. 625-ca. 550), Anaximenes (ca. 585-525) en Anaximander (ca. 610-ca. 550) waren filosofen uit Milete.

Het was zaak door de veelheid heen te kijken en de enkelvoudige waarheid te zien, vond hij: ‘wie goud zoekt, graaft veel aarde op en vindt weinig’.<sup>8</sup>

Het ‘filosofische project’ dat door dit soort denkers aan Hesiodos werd toegeschreven gaat precies in de verkeerde richting, of is hoogstens een voorstadium van het echte onderzoek te noemen. In de *Theogonie* is de dichter vooral bezig om de wereld zo volledig mogelijk in kaart te brengen door alle grote en kleinere goddelijke machten een plaats te geven in een alomvattend systeem. Vandaar ook de indrukwekkende catalogi van godennamen (zoals de vijftig dochters van Nereus, zie *Theogonie* 240-264) en de ingewikkelde genealogieën. Waar de filosofen het bos willen zien, is Hesiodos druk met het ontdekken en labelen van alle bomen. Hij is een soort Linnaeus te midden van de darwinisten. Als je alle onderdelen kent, dan snap je het geheel, lijkt hij – aldus de filosofen – te denken.

Herakleitos is in dit opzicht de felste criticus van Hesiodos: ‘Veel weten leert geen inzicht: anders had Hesiodos wel inzicht gehad, of Pythagoras, of Xenophanes en Hekataios’.<sup>9</sup> Nog duidelijker is zijn fragment D25: ‘Hesiodos is de leraar van de meesten; ze zijn ervan overtuigd dat hij de meeste dingen weet, terwijl hij niet eens dag en nacht begrijpt – want die zijn één.’ Dit fragment is een fraai uitgevoerde sneer die op verschillende lagen werkzaam is. Zo blijkt Hesiodos’ kennis niet meer dan veelweterij: voor Herakleitos is ‘de meeste dingen weten’ een soort *contradictio in terminis*. Ware kennis, ‘weten’, heeft altijd betrekking op het ene of enkelvoudige. Het verzamelen van een grote hoeveelheid informatie hoort bij het proces, maar ‘de meeste dingen’ kunnen niet het object van kennis zijn – die kunnen je juist op het verkeerde pad brengen. Daarnaast wordt Hesiodos aangevallen op zaken die in zijn kosmogonie een prominente rol spelen: het zijn de fenomenen dag en nacht, voorop geplaatst in zijn *Theogonie* (regel 123-4), die hij niet doorgrond heeft. Zelfs de voor Herakleitos zo typische hekel aan de massa komt in het fragment aan bod: ‘de meeste mensen’ zijn zo dom om te denken dat ware kennis schuilt in ‘de meeste dingen weten’ – vandaar dat Hesiodos zo veel bewonderaars heeft.

Ten derde is daar ook het godsbeeld in de *Theogonie* dat door latere denkers onder vuur wordt genomen. Xenophanes vat het mooi samen in zijn krachtige stelling: ‘Homeros en Hesiodos hebben alles aan de goden toegeschreven / dat bij mensen op blaam en schande kan rekenen: / stelen,

---

<sup>8</sup> Fr. 9D39 LM.

<sup>9</sup> Fr. 9D20 LM.

echtbreken en elkaar bedriegen'.<sup>10</sup> De misschien wel bekendste voorbeelden van dit soort immoreel gedrag in de kritische traditie, ook nog zichtbaar in Plato, zijn Kronos die zijn vader Ouranos castrereert en Kronos die zijn eigen kinderen opeet. De kern van dit morele maar ook filosofische punt van kritiek lijkt te schuilen in het antropomorfisme van de goden in Hesiodos (en Homeros): niet alleen hebben zij lichamen zoals de mensen, maar ze hebben ook dezelfde (weinig verheffende) menselijke emoties als afgunst, wraakzucht, haat en trots. Bovendien zijn ze op dezelfde manier georganiseerd als mensen, namelijk in een familie, met alle onderlinge afhankelijkheden en verplichtingen die daarbij horen. Dat is niet hoe filosofen als Xenophanes zich de goden voorstellen.

Net als in het geval van de Muzen houden de goden na dergelijke vormen van kritiek natuurlijk niet op te bestaan en duiken ze nog steeds geregeld op in de werken van filosofen. Ze hebben dan wel een zeer wezenlijke transformatie ondergaan: in plaats van de antropomorfe superwezens die zich graag bemoeien met de mensen op aarde, zijn ze geleidelijk veranderd in abstracte krachten die de werking van het universum verklaren. Zonder de menselijke trekjes blijven de onsterfelijkheid en de kosmische kracht en invloed, en dat zijn eigenschappen die de filosofen goed kunnen gebruiken. De goddelijke Liefde en Strijd in de filosofie van Empedokles zijn hier een voorbeeld van: termen die de onderlinge aantrekking en afstoting van de elementen moeten duiden. Ook de elementen vat hij in goddelijke termen: vuur, lucht, aarde en water noemde hij Zeus, Hera, Hades en Nestis.<sup>11</sup> De goden, ontdaan van hun menselijke eigenschappen, zijn een bruikbaar denkmiddel geworden om grip te krijgen op natuurlijke fenomenen en wetmatigheden.

Een opmerkelijk neveneffect van deze trend is dat meer filosofisch geneigde – en meer charitatieve! – lezers van Hesiodos en Homeros de notie ontwikkelen dat deze oude dichters met hun goden *eigenlijk* ook naar krachten in de natuur verwezen. De mythen in de *Theogonie* en andere werken zouden we, volgens hen, dus moeten interpreteren als wetenschappelijke verhandelingen, verborgen in een al dan niet aantrekkelijk, maar niet letterlijk te nemen verhaal. We zien hier het ontstaan van een van de krachtigste en meest invloedrijke exegetische middelen in de geschiedenis van de westerse literatuur: de allegorie. De oorspronkelijke term hiervoor, *hypochoia* ('ondergedachte' of 'onderbetekenis') geeft precies aan hoe dit middel werkt:

---

<sup>10</sup> Fr. 8D9 LM.

<sup>11</sup> Zie fr. D57.

er wordt ‘onder’ de letterlijke tekst een diepere betekenis gevonden die, zo wordt dan aangenomen, de ware boodschap is van het verhaal. Geleerden weten niet zeker of de allegorie is opgekomen om de dichters te verdedigen tegen de aanvallen van filosofen, of om de poëtische teksten met dank aan de inzichten van de filosofen nog waardevoller en relevanter te maken. Voor het netto effect ervan maakt dat in feite niet uit.

Allegorische duiding van de vroege dichters Hesiodos en Homeros is redelijk goed geattesteerd vanaf de 5e eeuw v.Chr. Het gaat daarbij meestal om natuurfilosofische allegorese (van het type ‘de Titanen zijn de elementen’, ‘Herakles is de zon’, etc.), maar er zijn zeker ook duidingen die veel meer te maken hebben met de menselijke ervaring van de wereld, vormen van exegese die je misschien ‘moreel’, ‘politiek’ of zelfs ‘psychologisch’ zou kunnen noemen. Een mooi voorbeeld daarvan vinden we in een bekende passage uit Plato’s *Staat* (414b–415d), waarin de filosoof de zogeheten Mythe van de Vijf Geslachten uit Hesiodos’ *Werken en Dagen* (106-201) op een allegorische manier duidt. De mythe vertelt over een chronologische opeenvolging van vijf soorten mensen, (bijna) allen aangeduid met een metaal: er waren eerst gouden mensen, toen zilveren, daarna bronzen, en na de tijd van de helden kwamen de mensen van ijzer. Dit verhaal over de stapsgewijze aftakeling van de mensheid wordt door Plato op een geheel andere manier ingezet: hij begrijpt de metalen niet letterlijk, maar als aanduiding voor de kwaliteit van mensen. Bovendien verandert hij de chronologische voorstelling bij Hesiodos in een synchrone: er leven tegelijkertijd mensen van verschillende kwaliteiten, en die moeten vooral gescheiden blijven om de samenleving zo goed mogelijk te laten functioneren. De ‘gouden’ mensen zijn natuurlijk de filosofen, die de ideale staat moeten aansturen, en de laagste metalen zijn de arbeiders en boeren.

De ware schatkamer van allegorische interpretaties van de *Theogonie* zijn de *scholia* op dit werk: aantekeningen in de marges bij het gedicht, opgetekend door geleerden uit de 3e eeuw voor tot en met ongeveer de 15<sup>e</sup> eeuw na Christus. We vinden hierin sporen van het exegetische werk van Alexandrijnse geleerden als Aristarchos, neoplatonisten als Ploutarchos en Byzantijnse filologen als Triclinius. Bijna alle verzen van de *Theogonie* zijn van commentaar voorzien, dat heel vaak allegorisch van aard is. Een voorbeeld is de interpretatie van *Theogonie* regel 215, waar Hesiodos komt te spreken over de Hesperiden, ‘die zorg dragen voor de gouden, mooie appels’ (die door Herakles worden gestolen als onderdeel van zijn twaalf werken). De (anonieme) scholiast zegt daarover:

Hij doelt op de uren van de avond (*besperinas*). De gouden appels zijn de sterren. Het is hun zorg, omdat we die [i.e. de sterren] daarin [i.e. de avonduren] zien. Herakles is de zon. Hesiodos zegt dit omdat, als de zon langskomt, de sterren niet verschijnen – dat wil zeggen: Herakles heeft de appels geplukt.<sup>12</sup>

De scholia staan bol van deze verklaringen, die blijk geven van een zeer rijke exegetische traditie waar we maar een relatief klein deel van kunnen zien. Allegorese werd toegepast op allerlei belangrijk geachte auteurs in de oudheid, van Homeros tot Vergilius, en dit stuk interpretatief gereedschap was ook zeer goed bekend bij christelijke auteurs.<sup>13</sup>

### **De kerkvaders: in het geweer tegen Hesiodos**

In de eeuwen na het leven van Jezus groeide het christendom met veel pijn en moeite uit tot de grootste en daarna zelfs enig toegestane religie in het Romeinse Rijk. Christelijke geleerden voerden felle polemieken tegen verdedigers van pagane godsdiensten over de ware religie en maakten daarbij dankbaar gebruik van een veel oudere traditie van kritiek op de goden en de mythen waarin ze de hoofdrol spelen. De *Theogonie* komt in die discussie niet zelden ter sprake, vooral wanneer het over het ontstaan van de wereld gaat. Hesiodos blijkt dan de voornaamste tegenstrever van Mozes, de joodse profeet die op aangeven van God in *Genesis* een rivaliserend verhaal over het ontstaan van de wereld vertelt. De kerkvaders hanteren verschillende strategieën om de *Theogonie* te weerleggen en ontkrachten.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Zie voor meer informatie over (de methode van) allegorische interpretaties van de *Theogonie* mijn artikel in *Tetradio* (H. Koning, 'Allegorie tot het uiterste. Hesiodus' *Theogonie* uitgelegd', *Tetradio* 21 (2012) 7-25), waarin ook dit voorbeeld wordt behandeld.

<sup>13</sup> Allegorese is nog altijd een zeer levende exegetische strategie om cultuurdragende teksten te verklaren. Het werd pas in de 19e eeuw onwetenschappelijk verklaard vanwege het volledig arbitraire en onfalsifieerbare karakter ervan.

<sup>14</sup> De hieronder beschreven kerkgeleerden behoren tot verschillende stromingen binnen het geloof, componeerden hun geschriften met verschillende doelen en waren het zeker niet altijd met elkaar eens. Ze zijn echter voldoende verenigd in hun verzet tegen Hesiodos om ze in dit artikel als een groep te beschouwen.



De misschien wel meest gebruikte strategie is die van de rechtstreekse aanval op het morele gehalte van die mythen. De verontwaardiging van Theodoretus van Cyrrihus (ca. 393-ca. 460) is hiervoor exemplarisch. Wanneer hij beweert dat Plato geloof zou hechten aan de traditionele verhalen van de Grieken, gaat hij aldus verder:

Dan vestigt hij [Plato] de aandacht op Hesiodos en Chaos, Okeanos, Tethys, Ouranos en Gaia en alle kinderen van die twee: Kronos, Rhea, Iapetos, en de anderen; en dan vervolgens weer de kinderen van Kronos en Rhea: Zeus, Hera, Poseidon, Pluto. En de filosoof schrikt er niet voor terug om ons op te dragen degenen die dit soort mythen vertellen te geloven, en degenen die goden opvoeren die wellustig zijn, hun vaders doden en hun kinderen vermoorden. Want Kronos hakte de genitaliën van zijn vader Ouranos af, en verzwolg de kinderen die hij had verwekt, en Zeus, nadat hij zijn vader Kronos van de troon had gestoten en hem had opgesloten in de Tartaros, bleek een tiran en buitengewoon wellustig: want hij trouwde niet alleen met zijn zus, maar ook met zijn moeder en zijn dochter, en daarnaast had hij gemeenschap met ontelbare andere godinnen en vrouwen.<sup>15</sup>

Dergelijke veroordelingen van Griekse mythen in het algemeen vinden we overal in de werken van de kerkvaders terug; de wandaden van Kronos in de *Theogonie* nemen daarbij een prominente plaats in.

De christenen bevonden zich in een wat lastig parket waar het de allegorische interpretaties van Hesiodos betreft. Allegorese was bij uitstek geschikt om alles wat op welke manier dan ook aanstoot gaf een passende, ‘ware’ betekenis te geven – het was zelfs zo dat allegoristen in de oudheid het vóórkomen van een morele of anderszins laakbare passage beschouwden als teken dat er gezocht moest worden naar een *hyponoia*. En bovendien: de christenen hanteerden deze methode ook zelf voor hun eigen heilige teksten, waaronder *Genesis*. De kritiek is dan ook meestal niet gericht op allegorese *an sich*, maar wel op de specifiek Griekse praktijk daarvan. Zo blijft Origenes (ca. 185-253/254) het verdacht vinden dat Griekse mythen zo vol staan met obsceniteiten en absurditeiten: ze zijn het ‘overduidelijk waard om schande van te spreken, of ze nu allegorisch gelezen worden of niet’<sup>16</sup> – en ook in deze

---

<sup>15</sup> Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio* 3.35-37. Zeus’ gemeenschap met zijn moeder Rhea en zijn dochter Persephone komt niet voor in de *Theogonie*, maar wel in Orphische mythologie.

<sup>16</sup> Origenes, *Contra Celsum* 4.48.

context wordt weer onder meer de castratie van Ouranos door Kronos genoemd, net als Kronos die (in plaats van zijn zoon) een steen opeet. Waarom, vraagt Origenes zich af, zou de brontekst per se aanstootgevend moeten zijn? Ook een in moreel opzicht acceptabele, of zelfs uitstekende tekst als *Genesis* kan aan allegorese worden onderworpen, aldus Origenes.<sup>17</sup>

Pseudo-Clemens, die in de eerste van zijn *Homilieën*<sup>18</sup> wederom de misdaden van Kronos noemt, maakt hetzelfde punt als Origenes. In een tamelijk uitvoerige passage, waarin hij duidelijk blijkt geeft van een grote bekendheid met allegorese van Griekse mythen, noemt hij nog twee andere problemen met pagane allegorese, en meer in het bijzonder de oorsprongsmythen in de *Theogonie*. Ten eerste zijn deze allegorieën volgens hem inconsistent. Sommige dichters beweren namelijk via hun mythen dat de kosmos van nature ontstaan is, terwijl andere de structuur en orde van de wereld toeschrijven aan een goddelijk design – de dichters proberen deze twee mogelijkheden wel met elkaar te verenigen, maar dat is volgens Pseudo-Clemens onmogelijk.<sup>19</sup> Het andere door hem gesignaleerde probleem is dat allegorese de goden in feite weg verklaart. De exegeten, die zich op de borst slaan om hun wijsheid, ‘begrepen niet dat de mensen die op een verkeerde manier aan natuurfilosofie over de goden doen, tegelijkertijd het bestaan van de goden zelf afschaffen omdat ze hun vormen door middel van allegorieën laten opgaan in de beginselen van de wereld.’<sup>20</sup>

Dit laatste is een steekhoudend argument van de onbekende auteur. De allegorese van de Bijbel, zo moeten we aannemen, heeft een dergelijk probleem niet – maar Pseudo-Clemens vertelt niet waarom. Wellicht achtte

---

<sup>17</sup> Dit argument, hoewel op zichzelf valide, heeft wel een hoog ‘de pot verwijt de ketel’-gehalte. Enkele paragrafen eerder (4.36) citeert Origenes zijn tegenstander Celsus, die juist de nodige zwakke plekken in *Genesis* had gevonden, ‘zoals dat een mens werd geschapen door de handen van een god en een adem kreeg ingeblazen, en dat een vrouw uit zijn rib voortkwam, en dat er bevelen van de god waren en dat een slang daar tegenin ging en dat de slang sterker was dan de regels van god – een mythe die ze vertellen alsof ze tegen oude vrouwen praten, waarbij ze god op een goddeloze manier voorstellen, vanaf het begin al zwak en niet eens in staat één enkel mens te overtuigen, die hij bovendien zelf had geschapen.’ Toegegeven: geen castratie en infanticide, maar toch verhaalelementen die als absurd zouden kunnen worden beschouwd.

<sup>18</sup> De auteur en de publicatiedatum van dit werk zijn onbekend; het werk kan niet ouder zijn dan begin vierde eeuw.

<sup>19</sup> Zie voor het hele argument *Homilieën* 1.19.

<sup>20</sup> *Homilieën* 1.20.

hij een polytheïstisch systeem, zoals dat van de Grieken, van nature verbonden met de personificatie van allerlei natuurlijke fenomenen: Hera is de lucht, Poseidon is water, Hephaistos is vuur, et cetera. Hoewel de vergoddelijking van natuurverschijnselen misschien begrijpelijk is,<sup>21</sup> is daarmee, vanuit theologisch perspectief, toch het hek van de dam. Zijn collega Epiphanius (310/320-403) maakt dit argument expliciet wanneer hij in zijn *Panarion* een aanval doet op de gnostische theoloog Valentinus (ca. 100-180). Deze Valentinus introduceerde een systeem van dertig eonen of 'goden' met een duidelijk gepersonifieerd karakter; voorbeelden zijn de eonen Geest, Kerk, Geloof, Hoop, Eenheid en Leven. Deze dertig wezens stelt Epiphanius voor als een directe invloed van Hesiodos, die in de goddelijke genealogieën in de *Theogonie* ook geregeld personificaties opvoert: Epiphanius noemt er dan daar ook dertig van, waaronder Strijd, Slaap, Ouderdom, Verlangen en Lot.<sup>22</sup> Hij trekt over de grote hoeveelheid goden bij de Grieken de volgende conclusie:

De goden kunnen zelfs nog vermeerderd worden tot het aantal 365, en er worden nog altijd goden bijgedroomd als een excuus voor alle ketterijen die op hun beurt dit tragische verhaal hebben mogelijk gemaakt. Want na de namen die nu al genoemd zijn, zeggen de volgelingen van Hesiodos en Orpheus en Stesichoros dat Ouranos werd geboren, en Tartaros, Kronos en Rhea, Zeus en Hera en Apollo, Poseidon en Pluto, en verder nog de talloze anderen die ze een naam geven. Want hun bedrieglijke vergissing, ontstaan uit allegorische interpretatie, was groot: door het verlangen en zoeken naar ijdel geklets leidde die tot vele mythen.<sup>23</sup>

Het is in deze verrassende voorstelling van zaken juist de techniek van allegorese die het 'bijdromen' van goden faciliteert, een proces dat in principe eindeloos is: alles in de wereld, van kosmische krachten tot menselijke eigenschappen, kan immers worden vergoddelijkt. Een monotheïstisch systeem staat een dergelijk proces niet toe en is beschermd tegen het argument van Pseudo-Clemens dat de goden door het proces van allegorese

---

<sup>21</sup> Theodoretus noemt dit in de paragrafen direct voor 3.34 expliciet als een van de manieren van het creëren van goden door de heidenen, naast het vergoddelijken van mensen en van de mythen van de dichters.

<sup>22</sup> *Panarion* 2.6-3.4. De lijst met hesiodëische personificaties is wat losjes samengeraapt uit *Theogonie*, 116-117, 120, 123-24, 211-214 en 223-227.

<sup>23</sup> *Panarion* 4.8.

weer ‘opgaan’ in de natuurlijke verschijnselen die dus juist vergoddelijkt waren. Net als bij de kritiek van de natuurfilosofen van ongeveer een millennium eerder, wordt Hesiodos dus weer aangevallen op de ‘veelheid’ van zijn systeem: een enkelvoudig verklaringsmodel was beter geweest.

Ook het laatste punt van kritiek van de christenen dat ik in dit artikel wil behandelen, betreft zaken waar de natuurfilosofen al moeite mee hadden: inspiratie en revelatie. Voor de kerkvaders ligt dit uiteraard ingewikkelder dan voor denkers als Xenophanes. De christelijke kosmogonie is immers ook door een hogere macht ingefluisterd: God onthulde de waarheid aan Mozes, die vervolgens *Genesis* schreef. Dus inspiratie per se kan niet onmogelijk zijn. De kerkvaders zetten daarom een aantal strategieën in om specifiek de status van Hesiodos als geïnspireerde dichter aan het wankelen te brengen.

Eén van deze strategieën is om erop te wijzen dat de inspiratie van Hesiodos verdacht en onvolledig was. Zo vraagt Theophilus zich af: ‘Hoe wisten de Muzen deze dingen dan, als zij later geboren zijn dan de wereld?’ En even verderop, na het citeren van de passage van Hesiodos hierboven:

En hoewel dit is wat hij zegt, maakt hij toch niet duidelijk door wie zij werden geschapen. Want als Chaos bestond temidden van de eerste dingen, en een bepaalde materie van tevoren bestond, zonder geschapen te zijn, wie heeft dan de structuur en omvang en vorm daarvan veranderd? Heeft materie zijn eigen opmaak veranderd en zichzelf geordend? Want Zeus werd pas veel later geschapen....<sup>24</sup>

Ook Cyrillus vindt Hesiodos’ verhaal onduidelijk en incompleet, en zet tegenover de ‘stinkende onzin’ van de *Theogonie* het verhaal van Mozes, ‘een verhandeling die duidelijk was en volledig zonder fouten en gecomponeerd uit ware verhalen.’<sup>25</sup> Origenes zoekt ook de expliciete vergelijking met Mozes en beweert dat Mozes veel ouder was dan Hesiodos (en dus kennelijk geïnspireerder), en dat zelfs Plato al niet meer geloofde dat Hesiodos een geïnspireerd dichter was.<sup>26</sup>

Het is opmerkelijk dat Hesiodos’ eigen relaas over zijn inwijding als dichter niet in twijfel wordt getrokken als een droom of een waanidee, of dat de kerkvaders beweren dat de Muzen simpelweg niet bestaan en Hesiodos

---

<sup>24</sup> Theophilus, *Ad Autolyicum* 2.5-6. Theophilus heeft er ook elders moeite mee dat de oppergod Zeus niet de eerstgeboren god is.

<sup>25</sup> Cyrillus, *In Julianum* 2.25. De ‘stinkende onzin’ staat in 3.2.

<sup>26</sup> Origenes, *Contra Celsum* 4.36.

gelogen heeft. In plaats daarvan komen ze met een andere verklaring voor de Muzenwijding. Zo zegt Theophilus, na een demonstratie van de vele inconsistenties van de Griekse dichters:

En de heidense Griekse dichters geven ook tegen hun wil toe dat ze niet de waarheid kennen. Ze raakten geïnspireerd door demonen en door hen opgeblazen, en zeiden door hen wat ze zeiden. Want de dichters, Homeros en Hesiodos in het bijzonder, die naar eigen zeggen geïnspireerd werden door de Muzen, deden hun uitspraken op basis van verbeelding en vergissing, en niet door een pure geest maar door een bedrieglijke. Dit wordt duidelijk bewezen door het feit dat mensen die door demonen bezeten zijn soms aan uitdrijving worden onderworpen in de naam van de ware God, en de bedrieglijke geesten geven dan zelf toe dat ze demonen zijn die actief in hen waren.<sup>27</sup>

Precies hetzelfde vinden we in een prachtig verhaal in Epiphanius' *vita* of biografie, geschreven door zijn leerlingen Joannes en Polybius, waarin de kerkvader te maken krijgt met een Griekse filosoof (eveneens Epiphanius geheten) die geïnteresseerd is in het christendom maar nog altijd vasthoudt aan de Griekse goden. De twee besluiten een soort competitie voor geleerden aan te gaan en de filosoof neemt daartoe zijn intrek in het klooster, samen met zijn uitgave van de *Theogonie*:

Ze begonnen bij het begin van de schepping van de wereld, Epiphanius bij de genesis die Mozes opschreef en de filosoof bij dezelfde genesis die Hesiodos opschreef. Ze gingen woord voor woord door deze twee boeken heen en streden met elkaar. En het licht was licht, en de duisternis duisternis.<sup>28</sup> Want Mozes schreef terwijl God met hem meewerkte, terwijl Hesiodos wel zijn leven van God had ontvangen maar zijn dwaling van de demonen. En zo bleef Epiphanius een jaar lang met de filosoof discussiëren, maar hij overtuigde hem niet.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> *Ad Autolyicum* 8.

<sup>28</sup> Een overduidelijke verwijzing naar *Genesis* 1.4 ('er zij licht'), waardoor Mozes de vertegenwoordiger van het licht wordt. Hesiodos staat zo aan de kant van de duisternis (*skotos*, een term die sinds Homeros met de dood wordt geassocieerd; deze verbinding werd misschien nog vergemakkelijkt doordat in het begin van Hesiodos' kosmogonie zoveel 'duistere' krachten worden genoemd (Tartaros, Erebos, Nacht; zie het citaat uit de *Theogonie*).

<sup>29</sup> *Vita Epiphaniü*, 41.

Ook hier zien we dus dat de Muzen in de christelijke interpretatie worden gelijkgesteld aan demonen.

Een van de interessante aspecten van dit verhaal is dat de wedstrijd in geleerdheid geen winnaar oplevert – wellicht een getuigenis van de koppigheid van de filosoof, maar misschien eerder een besef van de auteur dat teksten alleen niet genoeg zijn om het verschil te maken: we zagen in dit artikel al dat sterke exegetische tradities aan zowel de christelijke als heidense kant tot een soort loopgravenoorlog kunnen leiden waarin weinig terrein wordt opgegeven of buitgemaakt. De kwestie kan pas worden beslist als Epiphanius in de volgende paragraaf bezoek krijgt van een jongeman die bezeten is van een ‘onzuivere geest’. De kerkvader vraagt de filosoof om gebruik te maken van ‘de massa van zijn goden’ om de jongeman te genezen, maar de filosoof weet zich geen raad met die opdracht.<sup>30</sup> Vervolgens drijft de kerkvader de boze geest uit en beslist daarmee de strijd – de filosoof laat zich zo snel mogelijk dopen en wordt zelfs een priester. Het zijn in dit verhaal dus kennelijk de kracht en de waarde van de christelijke religie in de echte wereld die de doorslag geven, niet de teksten.

## Samenvattend

De *Theogonie* van Hesiodos was in de oudheid een zeer gezaghebbend, cultuurdragend gedicht over het ontstaan en de structuur van onze wereld. Het werk werd echter niet alleen opgevoerd, bestudeerd en uitgelegd, maar ook bekritiseerd door mensen die een heel andere verklaring van de wereld voorstonden. In dit artikel hebben we gezien dat twee verschillende groepen denkers, namelijk de natuurfilosofen uit de 6e tot en met de 4e eeuw v.Chr. en de kerkvaders uit de eerste eeuwen van het christendom, inhoudelijk vergelijkbare punten van kritiek hebben, maar die wel verschillend inzetten. Hesiodos’ wijding tot dichter wordt door de filosofen als te naïef beschouwd

---

<sup>30</sup> Het hoeft ons natuurlijk niet te verbazen dat de filosoof in het verhaal uit de *vita* niet in staat blijkt de kwade geest uit te drijven: hij is gevormd door teksten die door demonen zijn ingegeven. Pseudo-Clemens gaat in zijn *Homiliën* overigens nog een stapje verder en zet zelfs de Muzen buitenspel, door te stellen dat de Griekse auteurs van mythen (en hij heeft dan vooral Hesiodos in het achterhoofd) zelf demonen zijn: mensen die aan de goden allerlei verschrikkelijke daden toeschrijven, zijn ‘kwade demonen, die valstrikken leggen voor bijna alle mensen’ (*Homiliën* 6.17, zie ook 18).

en als waarheidsvinding gediskwalificeerd; de kerkvaders accepteren noodgedwongen zijn inspiratie maar proberen de Muzen te demoniseren. Beide groepen vallen Hesiodos' verklarende systeem van 'veelheid' aan, of dat nu het door Herakleitos zo gehekelde 'veel weten' is, of het door de christenen afgewezen polytheïsme en het daaraan gekoppelde antropomorfisme. De door de filosofen mogelijk gemaakte methode van allegorese, die de *Theogonie* ook voor de Griekse hogeropgeleiden weer acceptabel had gemaakt, kan het gedicht in de ogen van de kerkvaders niet redden. Goden die hun vader castreren, hun kinderen opeten en met hun familie naar bed gaan – dat is onacceptabel, of het nu om allegorieën gaat of niet.

De specifiek wijsgerige insteek van de filosofen maakt dat ze Hesiodos beschouwen als een concurrent bij de opvoeding en intellectuele vorming van de Grieken. De kritiek op en herinterpretatie van de *Theogonie* zorgt voor een rijkere en meer geladen tekst, waardoor de status als gezaghebbende en cultuurbepalende tekst in de Griekse cultuur behouden blijft en misschien zelfs versterkt wordt. De kerkvaders vallen de *Theogonie* aan als een religieus werk. Zij pleiten voor een volledig alternatief en moeten de *Theogonie* dus kwijt. Hesiodos wordt bij hen een valse profeet, zijn gedicht een demonisch werk, uiteindelijk slechts een van de vele dwalingen die het moeten afleggen tegen de Bijbel, de enige echte goddelijke tekst. Hoewel de filosofen en de kerkvaders deels gebruik maken van dezelfde inhoudelijke argumenten, is het de overkoepelende strategie die bepaalt hoe die worden ingezet.