



I

De Hippolytosmythe

De Klassieke goden
bestaan nog steeds,
zij hebben slechts andere
namen gekregen,
eindigend op –isme.

C.G. Jung (1875-1961)



“APHRODITE, GEKWETST door Hippolytus, die zich geringschattend uitlaat over haar en over de liefdesdaad, beraamt een wraakactie op Hippolytus, de beschermeling van Artemis, godin van de jacht. Ze laat Phaedra tijdens een langdurige afwezigheid van haar man Theseus liefde opvatten voor Hippolytus. Phaedra’s oude voedster wil haar meesteres helpen en stelt Hippolytus op de hoogte, maar deze neemt met afgrijzen kennis van dit bericht. Phaedra beschuldigt Hippolytus in een brief aan Theseus en ze pleegt zelfmoord voor hij terugkomt. Theseus leest bij zijn terugkomst de brief en vervloekt zijn eigen zoon die omkomt doordat zijn paarden op hol slaan door een golf die Poseidon op hen afzond. Artemis verklaart Theseus dan de ware toedracht.”

1 Overzicht en methodologie van het mythe-onderzoek¹

Vooraleer wij onze aandacht richten op één specifieke mythe, moeten wij in deze *status quaestionis* eerst klaarheid scheppen in de verschillende mogelijke benadering van de mythe. Wellicht is de grootste methodologische moeilijkheid voor de onderzoeker van de Griekse mythe het feit dat wij slechts over de neergeschreven bronnen beschikken. We beschikken dus over *artistieke* bewerkingen van mythen tot een bepaald doel, bijvoorbeeld een tragedie of een epos. Wat we praktisch altijd missen is de culturele inbedding van de mythe, de actualisering in rituelen door

¹ Wij baseren ons voor het historisch overzicht in hoofdzaak op Vernant, Myth and Society in Ancient Greece.

mensen voor wie de mythe een realiteit is als een ander, kortom, de niet-pragmatische blik op de mythe. De zoektocht naar de 'echte betekenis' van mythen vertoont gelijkenis met de zoektocht naar de Heilige Graal: het is een onmogelijke taak. Na twee eeuwen zoekwerk zitten we met een groot aantal eenzijdige theorieën en interpretaties van deelaspecten van de mythe.

1.1 De negentiende eeuw

Na het Romantisch-Hegeliaans onderzoeksparadigma in termen van 'Volksgeist' en 'Weltgeist' kwam de *historische filologie*, die vooral in de negentiende eeuw in Duitsland opgeld maakte. Grote namen zijn VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF² en NILSSON. Binnen deze richting werden zoveel mogelijk realia verzameld en werden de auteurs uitgekamd op zoek naar aanwijzingen voor deze of gene oorsprong van een mythe. Wat hierbij vooral storend was vanuit wetenschappelijk perspectief is dat er nauwelijks moeite werd gedaan om het onderzoek van aparte mythes te overstijgen. De mythe werd onderworpen aan de positivistische werkwijze van filologie en chronografie, zonder rekening te houden met het eigen karakter van een mythe: te onderzoeken gebieden zijn 'genre', 'compositie', 'persoonlijkheid van de auteur'. VERNANT schrijft treffend:

'A gallery of disparate portraits is thus presented in what might just as well be alphabetical order, as in a dictionary.'³

Er wordt aan de mythe geen realiteit toegekend: een mythe bestaat uit een aetiologische basis en daarnaast een aantal historische feiten die invloed op de mythe hadden. Het is de taak van de wetenschappelijke onderzoeker de mythe te ontbinden in factoren, en wat overblijft als fantasie ('free play of the imagination', in de termen van NILSSON⁴) te beschouwen.

Een tweede strekking is die van de *comparatieve mythologie*, die mythes ziet als aberraties, metaforen voor perversies. Het pathologisch discours van de mythe dient ontrafeld te worden door onderzoek van etymologie, morfologische ontwikkelingen en semantische verbanden. Zo zullen de originele waarden aan het licht komen.

Een derde negentiende-eeuwse theorie voor mythe-onderzoek is die van de *Engelse School voor Antropologie*. Grote Graeci als HARRISON en MURRAY en antropologen als FRAZER kunnen tot deze strekking gerekend worden. Zij beschouwen de eigenaardigheden van de Griekse mythen als de uitdrukking van een bepaald moment in de sociale en intellectuele evolutie van de mensheid.

'The savagery of myth in the great historical cultures (...) testifies to the survival, in advanced civilisations, of the primitive barbarity exemplified in certain existing peoples which have not yet emerged from it.'⁵

² Deze bijzonder productieve filoloog hield zich met allerhande onderzoek bezig, o.m. precies met het onderzoek naar de Hippolytusmythe.

³ Vernant (1974:213)

⁴ in: Vernant (1974:213)

⁵ Vernant (1974:209)

De antropologen van deze generatie nemen analoge reeksen van mythische elementen uit hun religieuze, culturele en sociale context en brengen ze, niet gehinderd door begrip van de eigenheid van iedere mythe, onder in categorieën als 'vegetatiegeest', 'vruchtbaarheidcultus', 'totem'... De zwakte van dit systeem ligt in het arbitraire van de categorieën: alles wordt in hokjes ondergebracht, die slechts *min of meer* toepasbaar zijn.

Ook al is het theoretisch kader heden achterhaald als te eenzijdig, toch heeft elk van deze denkrichtingen resultaten opgeleverd die nu nog valabel zijn. Niemand zal – ondanks de tekortkomingen wat betreft methodologie – het belang van de verwezenlijkingen van de historische filologen of de antropologen in twijfel trekken.

1.2 De twintigste eeuw

De vraagstellingen van de twintigste eeuw verschillen grondig met hun voorhangers in diepgang. De nieuwe tijdgeest omschrijft VERNANT zo:

'The narrow outlook of the positivism of the preceding century was rejected together with its naïve belief in the inevitable progress of societies from the shadows of superstition towards the light of reason.'⁶

De absurditeit van de mythe was niet langer een logisch schandaal. Drie richtingen gaven hun eigen invulling aan dit nieuw verworven inzicht.

Het *symbolisme*, met de fenomenoloog OTTO en de godsdiensthistoricus ELIADE als grote namen, gaat hand in hand met de psychologie van het onderbewuste van FREUD en JUNG. Net als het conceptuele denken en communiceren is het symbool een wijze van uitdrukking van de werkelijkheid. Het symbool opereert niet middels de arbitraire relatie *signifiant-signifié*, want in het symbool vallen die als het ware samen: het symbool *betekent* wat het *is*. Het symbool begrijpen doe je dus niet door intellectuele kennis van de verhouding tussen een bepaalde signifiant en signifié, maar door affiniteit met de fundamentele reacties en diepe menselijke aspiraties. Die leven niet alleen in elk individu, maar kunnen ook geobjectiveerd en geprojecteerd worden in basisstructuren (de Jungiaanse 'archetypes') die als even consistent en universeel beschouwd worden als het logisch-conceptueel denken.

De symbolische uitdrukking wordt positief gewaardeerd als uitdrukking van de intieme ervaring van de ziel of van het collectief onbewuste, iets wat niet kan gevat worden in de enge categorieën van het begrijpen. Het symbool is niet te vangen in definities en is, als dusdanig, bijzonder geschikt voor het uitdrukken van datgene wat per definitie niet te definiëren is – het totale en het oneindige.

Het gevaar bij doorgedreven symbolisme is evenwel dat men bij het werken met zg. universele archetypes de culturele, sociologische en historische context snel uit het oog verliest en redeneert vanuit familiariteit met de symbolen. Anachronisme is hier steeds een gevaar.

⁶ Vernant (1974:216)

Het *functionalisme*, met MALINOWSKI als voortrekker, kenmerkt zich door het besef dat de mythe slechts functioneel is binnen de sociale en institutionele setting die haar voortbrengt. De mythe weerspiegelt geen metafysische waarheid, maar is

'just one part, one fragmentary aspect of the much wider scene of social life seen as a complex system of institutions, values, beliefs and modes of behaviour.'⁷

Mythes worden dus gebruikt om op een didactische en geëncodeerde wijze de traditionele waarden en orde te tonen en te justifiëren.

Symbolisme en functionalisme zijn dus twee aan elkaar tegengestelde denkrichtingen. Het symbolisme heeft aandacht voor het verhaal op zich en plaatst dit in grote algemene systemen die geen rekening houden met de culturele context van iedere mythe. Het functionalisme daarentegen plaatst de mythe als één aspect binnen een functionerend systeem. Door de mythe te beschouwen als een maatschappelijke constituent als een ander, verliest de mythe haar eigen betekenis.

Het *structuralisme*, met als grote namen DUMÉZIL en LÉVI-STRAUSS, ziet in dat de mythe polyvalent en polyseem is, m.a.w. de mythe heeft betrekking op de 'totale sociale situatie' in maatschappijen waar de categorieën – economische, juridische, politieke, esthetische... – nog niet duidelijk van elkaar zijn onderscheiden. LÉVI-STRAUSS zou de structurele benadering systematiseren en mythe onderzoeken als een communicatievorm met eigen categorieën en structuren, die een netwerk vormen van gelijkenissen en opposities. Om die dieptestructuren te onderkennen, moet men de mythe als gelaagd beschouwen:

'Claude Lévi-Strauss makes a distinction, in myth, between the ordinary sense of a story as it is directly expressed in the narration, a sense that may appear fantastical, futile or even totally absurd, and another, hidden sense which is not conscious as the former is. It is this second, non-narrative meaning that the mythologist aims to discover (...).'⁸

1.3 Conclusie

Na dit korte overzicht van de mythestudie kunnen we de Hippolytusmythe beschouwen in haar verschillende constituenten. Enerzijds zullen wij de mythe plaatsen als symbolisch en functioneel gegeven, anderzijds zullen we de historisch-filologische methode toepassen om de diachrone evolutie van de mythe te beschrijven.

⁷ Vernant (1974:220)

⁸ Vernant (1974:227)

2 De mythe als symbool en functie - Sociologisch kader voor het ontstaan van het zedelijkheidsparadigma voor de jongeling

2.1 Het “Potipharmotief”

Het motief dat in de Hippolytusmythe de kern van het tragische conflict uitmaakt is in grote lijnen dat van de verliefde vrouw die door het object van haar liefde versmaad wordt en daarna – in haar eer gekrenkt – door verraad de dood van haar liefdesobject bewerkstelligt. Op basis van het bijbels verhaal van de vrouw van Potiphar die Jozef tracht te verleiden (Gen. 39), noemt men dit motief het Potipharmotief. In Gen. 39, 11-20⁹ zien we dadelijk enkele treffende punten van gelijkenis met het Hippolytusverhaal, bv. dat het bewijs van de inbreuk op de integriteit van de vrouw *materieel* (e.g. een brief, een zwaard) is, daar het woord van een vrouw minder waard is dan dat van een man.

Om een overzicht te krijgen van de verspreiding van een verhaalthematiek wenden we ons tot THOMPSONS *Motif-index of Folk*¹⁰. Onder het lemma ‘lustful stepmother’ komen o.a. oud-Ierse, IJslandse en Zuid-Amerikaanse verhalen voor. Toch zijn de sterkste parallellen met de Griekse Hippolytusmythe te vinden in de Oriënt.

2.2 Het motief in het ‘Morgenland’ en het ‘Avondland’

Het hierboven vermelde verhaal uit het Oude Testament stamt uit de negende eeuw v.C. en is te situeren in een lange traditie van het motief in het Oosten, waarbij het een constante is dat er een innige vertrouwensband bestaat tussen de echtgenoot en de jongeling.

De *Orbiney Papyrus* (1220 v.C.)¹¹, die zich in het British Museum bevindt, verhaalt over een getrouwde man wiens jongere broer inwoont¹². De getrouwde vrouw tracht

⁹ 11. Op zekere dag echter, toen hij het huis binnenkwam om zijn werk te doen, was er niemand anders in het huis 12. Toen greep zij hem bij zijn kleding en zij: ‘Kom toch bij me liggen!’ Maar *hij liet zijn kleding in haar handen achter*, ging op de vlucht en rende naar buiten. 13. Toen het tot haar doordrong dat hij zijn kleding in haar handen had achtergelaten en naar buiten was gevlucht, 14. riep zij haar huisgenoten en zei tot hen: ‘Stel je voor, de Hebreëer die we in huis gekregen hebben, begint zich tegenover ons wel erg vrijpostig te gedragen. Hij kwam naar mij toe om met mij te slapen, maar ik begon hard te roepen. 15. Toen hij hoorde dat ik begon te roepen, liet hij zijn kleding bij mij achter, sloeg op de vlucht en rende naar buiten.’ 16. Daarop legde zij het kleding naast zich neer, totdat zijn meester thuis kwam. 17. Ook aan hem deed zij hetzelfde verhaal en zei: ‘Die Hebreeuwse slaaf die jij in huis hebt gehaald, is met oneerbare bedoelingen naar mij toegekomen. 18. Maar toen ik luidkeels begon te roepen, liet hij zijn kleding bij mij achter en vluchtte naar buiten.’ 19. Toen de meester van zijn vrouw hoorde, hoe zijn slaaf haar behandeld had, werd hij woedend. 20. Hij liet Jozef grijpen en in de gevangenis zetten, daar waar de gevangenen van de koning opgesloten zaten.

¹⁰ Thompson, *Motif-index of Folk*, 1932-36, Indiana

¹¹ Tschiedel (1969:9-10)

¹² De oudere broer is hier een vaderssubstituut. Dit vormt geen significante afwijking van het motief.

de jongeling te verleiden, wordt afgewezen, en beschuldigt de jonge man. Dergelijke verhalen duiken wel vaker op in de Levant¹³.

In het verre Oosten vinden we in de Boeddhistische Mahajakata¹⁴ (ca. 5^{de} eeuw v.C.) – die een reflexie vormen op de pre-Boeddhistische (Indo-Europese?) Indische verhaalcycli – het volgende verhaal, dat bijzonder dicht bij onze Hippolytusmythe aanleunt.

De Bodhisatva¹⁵ wordt door zijn vader, de koning die op veldtocht is, met de bescherming [cf. *kurios*] van zijn tweede vrouw belast. De koningin wil niet dat hij haar nog met 'moeder' aanspreekt en eist dat hij met haar het bed deelt. Hij wijst haar af en zij bedisselt een plan om zich te wreken. Ze trekt een bezoedeld kleed aan, verwondt zich en gaat als zieke te bed liggen tot de koning terugkomt. Hij vraagt haar wat er gebeurd is, zij beschuldigt de prins en die wordt in de afgrond gestort. Later zal de prins, na een onderzoek van de wijzen, op een wonderbaarlijke wijze gered worden.

Deze twee oude versies lijken meer overeenkomsten te hebben met de Phaedra van Seneca dan met de Hippolytos Stefaneforos (HS) van Euripides. Dit is op het eerste gezicht een paradox aangezien de Phaedra zes eeuwen later geschreven werd. Eén en ander laat dan ook vermoeden dat de Euripidesversie die wij hebben – de tweede – het meest afwijkt van het originele verhaal, terwijl de eerste, de Hippolytos Kaluptomenos (HK), het verhaal getrouwer weergaf en tegelijkertijd ook de basis vormde voor Seneca's bewerking.

FAUTH verwoordt de communis opinio:

'Es wäre aber durchaus denkbar, daß Euripides auch in dieser Partie (sc. de eerste versie) eine wesentlich härtere und konsequentere Darstellung der *Urfassung*, die für Seneca und Ovid *verbindlich* sein mochte, nachträglich gemildert hat.¹⁶ [mijn cursivering]

De oude versies uit het Oosten en Seneca's Phaedra bevatten, in tegenstelling tot de HS, volgende elementen:

- de vrouw voelt zich vooral fysiek aangetrokken tot de jongeling. Phaedra, v 646-648¹⁷.
- de jongeling spreekt de vrouw met 'moeder' aan. Phaedra, v. 608-609¹⁸.

¹³ Oosterse parallellen van het verhaal van het Oude Testament en de Egyptische bronnen geeft: S. Gunkel, Genesis übersetzt und erklärt, Göttingen, 1966.

¹⁴ Tschiedel (1969:11-13)

¹⁵ Deze verhalen uit de Mahajakata gaan over Boedha (ca. 560-480 v.C.) en worden hem in de mond gelegd.

¹⁶ Fauth (1958:578)

¹⁷ PHAEDRA

'Hippolyte, sic est: Thesei vultus amo
illos priores quos tulit quondam puer,
cum prima puras barba signaret genas'

'Zo is het, Hippolytus, ik hou van de gelaatstreken
die Theseus vroeger, als jongeling, sierden –
toen een prille baard op zijn gladde wangen verscheen.'

Het is niet raadzaam om reconstructies te maken die opklimmen tot het Indo-Europees cultuurstadium, maar zelfs als we voorzichtiger zijn, moeten we toegeven dat het niet ondenkbaar is dat we hier te maken hebben met één van de mythen die de patriarchale maatschappij funderen. Volgens GÉRARD gaat het hier namelijk over het taboe van de seksuele competitie tussen generaties dat de sociale orde doorkruist:

'They are cautionary tales whose educational function is to warn the young males of the tribe against coveting or yielding to the seductive wives of their elders and betters.²³

Dit verhaal is dus in dit eerste stadium gericht op de jonge man. In de functionele context wordt hier een voorbeeld getoond voor alle jongelingen die onderwezen worden over hun maatschappelijke plaats:

'a young man who is presented as a model of virtue, who knows how he is expected to behave and unquestioningly strives and manages to comply²⁴

In Nothing to do with Dionysos? (1990) gaat WINKLER in op de rol van het drama in de opvoeding van epheben. Hij meent dat de jongelingen enerzijds militair opgeleid werden tot volwassen mannen en anderzijds – in *rites de passage* – een inversie van het mannelijke moesten doormaken, om zo tot een krachtiger verwerping te komen van alles wat jongetjes en vrouwen typeert. Ook de tragedie ziet hij als zo een liminaal moment waarin epheben zich – als koor – distantiëren van de burgermaatschappij om er vervolgens bewuster in opgenomen te worden. Wie blijft vasthangen in de oude patronen, die van het kind, is een gevaar. Men moet een eenduidige keuze maken, iets waar Hippolytus niet in slaagt wanneer hij zijn maagdelijkheid wenst te bewaren. BURIAN:

'In its blurring of distinctions between male and female, it (i.e. 'refusal of adult sexuality') represents a danger to the community, and in death Hippolytus partakes of another civic rite, that of the scapegoat, the liminal figure who is expelled from the polis to remove some threat to its safety.²⁵

Die jongeling – aan vast omschreven wenspatronen gebonden – is voor de tragicus 'of slight intellectual or dramatic interest', wat ervoor zorgt dat het accent later verschuift naar de vrije agens, de vrouw die heen en weer geslingerd wordt tussen plicht en verlangen.

We komen bij de literaire creaties dus tot een hogere vorm van abstractie. Er wordt geen als verhaal vermomde waarschuwing gegeven, maar een complexe analyse gemaakt van *conflicten* die *niet eenduidig* zijn, zodat we komen tot een reflectie op de idealen en taboes van vroeger en nu.

²³ Gérard (1993: 3)

²⁴ Gérard (1993:4)

²⁵ Burian (1999:203)

3 Historisch-filologische beschouwing van de ontwikkeling van de figuur ‘Hippolytus’

3.1 De theses van de negentiende- en twintigste-eeuwse mythografie²⁶

In de begindagen van de mythografie werd, zoals gezegd, veel moeite gedaan om de mythe te ontdoen van de ‘ballast’ van het verhaal en te zoeken naar wat de ‘natuurlijke basis’ vormde voor de mythe. Als we het verhaal van de menselijke love-story ontdoen – zo irrationeel dat het wel een corruptie van het zuivere oerstadium van de mythe moet zijn – dan houden we eigenlijk een zedige jongeling over die belaagd wordt. In de geest van de 19^e-eeuwse mythograaf moest dit de verzinnebeelding zijn van iets fundamenteels, bij voorkeur een natuurfenomeen. Een staaltje van deze wetenschap vinden we bij DECHARME²⁷ (1886) waar Hippolytus de morgenster is en zijn moeder, de Amazone Hippolyta, de maangodin. Phaidra werd op etymologische basis makkelijk een zonnegodin (φαιδρός, schitterend) en het verhaal was dan gelijk te stellen met de verdrijving van de maan door de zon, waardoor ook de morgenster verdween. Een andere these schakelt Hippolytus gelijk met Phaeton, zoon van de zonnegod Apollo. De dood van Hippolytus door de ‘stier van de zee’ is dan het verhaal van de strijd die de zon elke avond levert om dan onder te gaan in de zee²⁸. Nog in zijn Hippolytos-vertaling van 1948 schrijft dr. E. DE WAELE:

“Elk volk kent vertellingen en verdichtsels, waarbij natuurkrachten en –verschijnselen tot levende wezens omgevormd worden. Een van de mythen uit de Griekse cultuurgeschiedenis is die van Phaidra en Hippolytos: Phaidra (naar het Grieks φαιδρός, glanzend) is de maan, waarvan het sikkelbeeld elke dag een stuk achterblijft bij de ondergaande zon, in casu Hippolytos, de ‘uitspanner van de zonnepaarden’ – Wanneer nu de nimmer rustende volksverbeelding aan dit natuurverschijnsel een persoonlijk leven gaat toekennen met menselijke strevingen en hartstochten, ontstaat een verhaal, dat als volgt kan uitgedrukt worden: Phaidra ijlt Hippolytos achterna (...) en daar nu Theseus oorspronkelijk een zeegod is, die met Poseidoon samenvalt, wordt de mythe aldus in de volksverbeelding uitgewerkt: Hippolytos (beeld van de zon die in de zee ondergaat) gaat ten onder door de verwensing van Theseus, aan wie Poseidoon de vervulling van drie wensen toegezegd had.²⁹”

We hoeven de elkaar tegensprekende interpretaties van φαιδρός maar te bekijken om te zien hoe deze theses op drijfzand zijn gebouwd.

²⁶ Wij baseren ons voor dit overzicht in hoofdzaak op Reinach (1907), Séchan (1911), Fauth (1957) en Barnes (1960)

²⁷ Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, (1886:558)

²⁸ Cox, *Mythology of the Aryan Nations*, II (:66) in: Séchan (1911:144)

²⁹ De Waele (1948)

Toch zijn er ook enkele theses die van naderbij moeten beschouwd worden, omdat zij betere argumenten bevatten dan de vermoedens die wij in de vorige paragraaf zagen.

- De these van Reinach

Een eerste these die de commentatoren lang bezig gehouden heeft en die niet definitief te weerleggen is tot op vandaag, is de these van REINACH³⁰ (1913). Hij ging in hoofdzaak uit van de etymologie van de naam 'Hippolytos' die hij interpreteerde als 'verscheurd door paarden'. Hij wou de mythe dan ook verbinden met een primitief ritueel waarin een heilig paard verscheurd en opgegeten werd door de vereerders die zich – tot unificatie met de godheid – 'paarden' lieten noemen. Het is niet onwaarschijnlijk dat een dergelijk ritueel bestond in het oude Griekenland. Er zijn vrij veel parallellen waarvan de bekendste ongetwijfeld die van de τράγοι, de bokken, is: ook daar verkleden mensen zich in het dier dat met de god geassocieerd wordt. De verbinding van de (vergezochte en twijfelachtige) etymologie met dit ritueel is echter onzeker: er is geen enkele aanwijzing in de Griekse Hippolytusverering (cf. infra) dat zijn cultus iets met paarden te maken had.

Wél – en dit is uiteindelijk het enige echte argument – rustte er met zekerheid een taboe op het binnenbrengen van paarden in het heiligdom van Aricia. VERGILIUS verklaart die onbegrijpelijk geworden gewoonte door een onjuiste associatie met de naam Hippolytus, maar dat neemt niet weg dat de gewoonte bestond om effectief paarden af te houden van het heiligdom³¹. *Aeneïs*, VII, 774-780

At Trivia Hippolytum secretis alma recondit
Sedibus et nymphae egeriae nemorique relegat,
Solus ubi in silvis Italis ignobilis aevum
Exigeret versoque ubi nomine Virbius esset.
Unde etiam templo Triviae lucisque sacratis
Cornipedes arcentur equi, quod litore currum
Et iuvenem monstros pavidum effudere marinis.

Maar de voedende Trivia bracht Hippolytus naar een veilige plaats en vertrouwde hem toe aan het bos waar de nimf Egeria leeft, waar hij alleen en onbekend zijn dagen doorbracht onder de nieuwe naam Virbius.
Vandaar dat de gehoefde paarden ook nu nog afgehouden worden van de tempel en de gewijde bossen van Trivia, zij die, bij de aanblik van een verschrikkelijk zeemonster, de wagen en de menner op de kust deden vergaan.

REINACH verklaart dit als volgt:

³⁰ Reinach, *Cultes, mythes et religions*, (1913:54-67)

³¹ zie ook: Ovidius, *Fasti* 3,266

'Il y a quelque raison de croire que l'animal exclu *d'ordinaire* d'un bois sacré, d'un temple ou d'un autel, n'est autre que la forme primitive du dieu adoré dans cet endroit; on l'y introduit à *titre exceptionnel* pour le sacrifier.³²

We kunnen niet met zekerheid uitsluiten dat REINACH gelijk heeft (cf. het vermoeden dat de versie van Seneca de oorspronkelijke mythe getrouwer weergeeft dan Euripides) , maar het lijkt toch waarschijnlijker dat de verbinding van de onzekere etymologie van Hippolytos en het bestaan van een taboe op paarden in Aricia voorbarig is, zeker daar in Griekenland van het origineel ritueel geen enkel spoor is teruggevonden.

▪ De jaargodthese

Een tweede these, uitgewerkt door HARRISON en MURRAY, en later uitgebreid door BARNES, gaat uit van de *sparagmos* (het aan stukken gereten worden) die Hippolytus in het rijtje van de jaargoden plaatst, m.a.w. hij is een uitbeelding van de natuur die steeds herrijst. BARNES ziet Hippolytus als de priester van de vruchtbaarheidsgodin Artemis-Hippolyta aan wie hij symbolisch zijn viriliteit opoffert. Om de natuurcyclus te motiveren sterft de jaargod Hippolytus om vervolgens te herrijzen. Dit verhaal bleef voortleven en er was van oudsher een Hippolytuscultus gevestigd in Troezen. In de vijfde eeuw echter was de originele natuurgodin Artemis geen vruchtbaarheidsgodin meer, maar was deze functie overgenomen door o.a. Aphrodite (Artemis hield enkel de 'wilde' natuur over: de jacht, de maan enz.). De originele jaargod was al lang vergeten, maar twee tegenstrijdige gegevens leefden door (a) Hippolytus is gedood door de godin van de vruchtbaarheid en (b) Hippolytus is gewijd aan Artemis. De nieuwe verklarende synthese was snel gemaakt: Aphrodite heeft uit wrok Artemis' lieveling Hippolytus gedood. En dat is het verhaal dat tot ons is gekomen.

Ook FAUTH meent, zonder precies deze these te steunen, dat het verhaal dat wij kennen het resultaat is van een aetiologische reflex wanneer de oude cultus niet meer begrepen werd. Het feit dat een heel aantal van dergelijke uitweidingen³³ voorhanden is met betrekking tot dit verhaal wijst volgens hem op een 'frühe Verdunkelung des Sagenkerns'³⁴.

Bovendien stelt de aanwezigheid van Theseus, zoals BARNES aan zijn redenering toevoegt, geen enkel probleem. Het was de gewone manier van handelen om voor het Atheens drama oude mythes te verbinden met de eigen held, Theseus. Pausanias vermeldt hierover trouwens dat de inwoners van Troezen niet aanvaardden dat Hippolytos als 'vernietigd door paarden' werd voorgesteld – de versie waar Theseus een rol speelt. Misschien is dit een bewijs dat hij in de oude rite nooit echt stierf, maar altijd herrees.

Deze these is bij mijn weten de meest recente poging tot unificatie van het voorhanden zijnde materiaal en, hoewel sommige redeneringen slechts hypothetisch

³² Reinach (1907:54-55)

³³ Schmid, *Geschichte der Griechische Literatur*, I 3, 378A

³⁴ Fauth (1958:52)

zijn, wordt ze door geen enkele bron echt tegengesproken – wat meteen ook de enige feitelijke zekerheid is.

3.2 De wedergeboren godheid Hippolytus, beschermgod van de maagden in Troezen

Zoals reeds kort aangehaald bij de bespreking van de theorie van BARNES, heeft het filologisch onderzoek zich toegespitst op Hippolytus als jaargod. Dit natuurlijk vooral onder invloed van FRAZER, die veel belang hecht aan de figuur van Hippolytus in het kader van zijn onderzoek naar het koningschap te Nemi in zijn standaardwerk De Gouden Tak (1922). Hij legt er de nadruk op dat in Troezen Hippolytus eerst de echtgenoot was van Artemis – nl. in de tijd dat zij als vruchtbaarheidsgodin werd vereerd en zelf vrucht moest dragen. Een extra argument vindt hij in het feit dat er binnen het heiligdom van Hippolytus in Troezen twee vrouwelijke godheden werden vereerd, Damia en Auxesia, wier connectie met de vruchtbaarheid van de grond onomstotelijk vaststaat. Ter ere van deze ‘maagden’ – zo werden ze genoemd – vond er een ritueel plaats waarbij met stenen werd gegooid, ‘en het is gemakkelijk aan te tonen dat soortgelijke gebruiken in vele landen in zwang zijn geweest, met het uitdrukkelijke doel een goede oogst te bewerkstelligen.’³⁵

Later, toen de godin begon te jagen op wat ze vroeger beschermde, had ze niet langer een gemaal nodig en werd Hippolytus gedegradeerd tot de heroïsche gezelschapsgenoot van de nimfen, de dienaressen van Artemis. De functieverhuizing die Artemis al vroeg onderging is een extra argument om voor de Hippolytuscultus een lange geschiedenis te vermoeden (cf. supra, FAUTH). LUCAS schrijft:

‘The tendency in literature was to refine Artemis, and already in Homer she is the virgin goddess who hunts those wild things which it was her original function to protect.’³⁶

Hippolytus bleef echter – een typische *survival* die ons op het spoor brengt van zijn oorspronkelijke (goddelijke) status – de ontvanger van de lokken van de maagden die zouden trouwen³⁷. Dit is volgens de gangbare antropologische theorieën een symbolisch offer van de eerste omgang (gesymboliseerd door het afknippen van een lok, een schending van het lichaam) aan de vruchtbaarheidsgod .

Bij een verdere beschouwing ligt het voor de hand om Hippolytus van Artemis los te koppelen en hem te beschouwen als een typische oude jaargod. Net als Dionysus door de Maenaden werd verscheurd, en Actaeon door zijn honden, zo werd ook Hippolytus verscheurd om vervolgens herboren te worden. In deze *σπαράγμος* wordt de figuur in stukken getrokken, gefragmenteerd en van zijn identiteit losgemaakt. STORM (1998) gebruikt deze *sparagmos* als interpretatiesleutel voor de tragedie:

³⁵ Frazer (1922:27)

³⁶ Lucas (1946:68)

³⁷ Vergelijk met het feest *κουρεῶτις* (tijdens de Apaturia), waarbij de lokken van de jonge meisjes geofferd werden aan Artemis. Zie: Farnell, Cults of the Greek States, (1896-1909:463)

'tragedy (...) is not distinguished by the death of its heroes but rather by their dismemberment, by the fragmentation and the dispersal, not just of the body but of the essential self. Dionysus, after all, does not die; his body is reassembled and he is born again in the springtime.³⁸

Zo is het ook met Hippolytus. Ook hij wordt in de Troezische cultus, door Asclepius, terug tot leven gewekt. Nu is Asclepius een laatkomer in het Griekse pantheon en kan zijn tussenkomst bij de resurrectie van Hippolytus slechts secundair zijn. We weten echter (XENOPHON, De Venatione I,1,12)³⁹ dat er een verband bestaat tussen Hippolytus en de oud-Griekse centaur Chiron. Hij was het die Actaeon en Hippolytus terug tot leven wekte. Door de nabijheid van het cultische centrum van Epidaurus – waar Asclepius vereerd werd – is Chiron wellicht uit de Troezische Hippolytuscultus verdrongen ten voordele van deze nieuwkomer.

Nu we getracht hebben de constituenten van de Hippolytusmythe apart te beschouwen in historisch perspectief, kunnen we ons hier richten op de feitelijke Hippolytuscultus in Troezen, die vooral bekend is door het relaas van PAUSANIAS (tweede eeuw n.C.)⁴⁰. Wij willen deze tekst van nabij bekijken, omdat veel van de hypothesen rond Hippolytus precies gebaseerd zijn op gegevens uit deze tekst:

- Hippolytus bouwde bij het theater een tempel voor Artemis Lycea. Artemis werd vereerd in Troezen als beschermster tegen de gevaren van de zee, maar vooral in haar hoedanigheid van maagdelijke godin die waakt over de kuisheid. Haar epitheton is echter – ook voor Pausanias – een raadsel.
- Hippolytus heeft een heiligdom waarin een tempel staat met een oud beeld. Deze tempel werd door Diomedes opgericht en hij was ook de eerste die er offerde. Aan deze tempel is een Hippolytuspriester verbonden die het ambt tot zijn dood waarneemt. Bovendien zijn er ook jaarlijkse offers. WILAMOWITZ en GRUPPE menen, op basis van o.m. de vermelding van Diomedes als stichter, dat de Hippolytuscultus in Troezen zeer oud is: men veronderstelt dat hij dateert van voor de Dorische overheersing. Zeker is dat de kolonisten van Troezen de gevestigde cultus meenamen naar Halicarnassus in Klein-Azië.
- Elke maagd offert voor haar huwelijk een lok aan Hippolytus. Het is een vaste gewoonte om lokken te offeren aan Hera Teleia, Artemis en de Moiren, en er zijn attestaties van hetzelfde gebruik over gans Griekenland. Dit heeft sommigen, o.m. SÉCHAN, ertoe gebracht om in Hippolytus een 'divinité tutélaire de la jeunesse'⁴¹ te zien. POTT, hierin gevolgd door o.m. ROSCHER, spreekt van 'Rosseausspanner'. SÉCHAN wendt deze etymologie aan en verklaart 'Hippolytus' dan ook als de naam van de voorzitter over de oefeningen en spelen van de jongelingen, die na de oefeningen 'de paarden

³⁸ Storm (1998:21)

³⁹ Röscher (1965:2681)

⁴⁰ Voor de integrale tekst van Pausanias en de vertaling ervan: zie bijlage I

⁴¹ Séchan (1911:124). Als extra argument voert hij aan (op basis van Lucianus, De Dea Syr., 60) dat ook jonge mannen hun eerste baardhaar of een haarlok aan Hippolytus offerden. Het feit dat hij god is van de jeugd – meisjes én jongens, verklaart voor hem meteen waarom een mannelijke godheid de haarlokken van de meisjes in ontvangst neemt.

uitspant' bij de welverdiende rust. De these van SÉCHAN is m.i. bijzonder twijfelachtig door de allegorische kronkels.

- De inwoners aanvaardden niet dat Hippolytus door zijn paarden ter dood werd gebracht
Volgens de vroegste attestaties (*Naupactica*, cf. *infra*) is Hippolytus inderdaad door Asclepius weer tot leven gewekt en heeft hij uit dank twintig paarden aan de godheid geofferd. Dit heeft auteurs (o.a. FRAZER) ertoe aangezet te veronderstellen dat Hippolytus dan geassimileerd is met de Latijnse Virbius (vir-bius, twee keer man) die vereerd werd in Aricia, waar een taboe op paarden bestond (cf. *supra*).
- Ook al kennen de inwoners van Troezen volgens Pausanias zijn graf, toch willen ze het niet tonen. Ze geloven dat het sterrenbeeld Wagen de Hippolytus van de legende is en dat dit de eer is die hem van godswege te beurt viel.
Hippolytus moet origineel wel een god geweest zijn, daar hij volgens de meest hechte vereerders nooit gestorven is.
- Er is een tempel van Aphroditè Kataskopia ('de toezichtster') van waaruit Phaedra Hippolytus gadesloeg, wanneer hij zich oefende.
Aphrodite werd reeds vanouds in Troezen vereerd. Bij Stefanus van Byzantium is de naam van Troezen ook wel Aphrodisias en Lycophon noemt Aphrodite 'de Troezische'⁴². Ze had een tempel onder de naam *Nymphia*, *Akraia* en *Kataskopia*. Hippolytus was wellicht in oorsprong verbonden met de godin der Vruchtbaarheid (cf. *supra*: *de jaargodthese*).
- Er is een myrtheboom, met doorboorde bladeren, omdat Phaedra haar onbevredigde liefdesgloed afreageerde op de bladeren van die boom.

Tenslotte vermelden wij hier, als *finale* bij de beschouwingen over de wedergeboren godheid Hippolytus, dat de H. Hippolytus, die door de Rooms-Katholieke heiligenkalender gevierd wordt op 13 augustus – de dag van Diana zelve –, als martelaar door paarden werd meegesleurd tot de dood erop volgde. Dit is 'niemand anders dan de Griekse held met dezelfde naam, die nadat hij tweemaal was gestorven als heidense zondaar weer vrolijk herleefde als christelijke heilige.'⁴³

■ Besluit

We hebben totnogtoe de Hippolytusmythe vanuit twee perspectieven beschouwd: enerzijds als een sociologisch gegeven in culturen in Oost en West dat we als geheel kunnen duiden, en anderzijds diachroon als een historische ontwikkeling in Griekenland met verschillende stadia en een progressieve adaptatie. Vanuit deze twee hoeken hebben we een brede visie ontwikkeld op wat voorafging aan onze literaire, gecanoniseerde versies. Het is de bedoeling in volgende paragraaf de eigenheid van die literaire creaties te onderzoeken.

⁴² Séchan (1911:121)

⁴³ Frazer (1922:24)

4 Geboorte van de gecanoniseerde Hippolytusmythe

4.1 De klassieke Hippolytus: tussen integratie en toevoeging

Reeds vroeger hebben we opgemerkt dat er een accentverschuiving gebeurt bij de overgang van niet-literaire naar literaire overlevering. In de *ἑρὸς λόγος* is Hippolytus onbetwistbaar de centrale figuur, bij de overgang naar literatuur (i.c. tragedie) verschuift het accent en verschijnt Phaedra als een minstens evenwaardige figuur, waar ze vroeger slechts 'Prüfstein seiner unbedingten Keuschheit, Ursache seines fatalen untergangs'⁴⁴ was.

In de HK – voor zover we die kunnen reconstrueren op basis van overgeleverde synopsissen – zal Phaedra nog dicht bij die oervoorstelling hebben aangeleund. Dit lag echter bijzonder moeilijk voor het Atheense publiek omdat zij volgens de traditie de eerste koningin van Athene was. Met de HS gooide Euripides het roer om en hij greep drastisch in om de figuur van Phaedra te sparen. Tegelijkertijd veranderde hij de emotionele en morele balans tussen de twee protagonisten: de nadruk komt te liggen op Phaedra's verzet tegen haar gevoelens, het verraad van de voedster en vooral op het extremisme van Hippolytus' afwijzing van Phaedra (en meteen van alle vrouwen). Wanneer bovendien Phaedra's neigingen in de tweede versie zo geheim zijn dat een godheid ze moet openbaren, wordt de Koningin quasi vrijgesproken van schuld. BURIAN:

'By such means is the plot drawn into the orbit of the pattern of divine retribution.'⁴⁵

Door zulke ingrijpende veranderingen kan men de plot beschouwen als 'een met voeten getreden *rite de passage*'⁴⁶. De HS wordt zo het verhaal van het falen van de jongeling in het bereiken van de seksuele volwassenheid. Hippolytus is niet meer de reine godheid, maar een verwijfde jongeling met een wens om maagdelijk te blijven, een toestand die in Griekenland vooral met het vrouwelijke geassocieerd werd. Hij wordt haast de mannelijke evenknie van Persephone die tegen heug en meug toch de maagdelijkheid moet opgeven. Volgens LUCAS is die anomalie – een man die maagdelijk wenst te blijven – in de figuur van Hippolytus ontstaan toen Artemis geen vruchtbaarheidsgodin meer was: de vroegere gemaal werd nu een evenknie van de maagdelijke nimfen, haar dienaressen. Hij is als het ware het slachtoffer van Artemis' functiewissel, zoals LUCAS kernachtig beschrijft:

'So Hippolytus is merely the datum of the legend, a character fortuitously moulded by tradition into the form required by the growth of the myth of Artemis. He is a *freak* because he has no roots in the experience of ancient Greece.'⁴⁷ [cursivering door mij]

⁴⁴ Fauth (1958:580)

⁴⁵ Burian (1999:203)

⁴⁶ Burian (1999:203)

⁴⁷ Lucas (1946:68)

En inderdaad, Hippolytus wordt geofferd op de slachtbank van de Griekse moraal. Een man met een dergelijke aberratie kan onmogelijk een volle Griek zijn. Zijn moeder is dan ook een barbaarse Amazone, van wie wij de naam niet vernemen – volgens WILAMOWITZ omdat zij de Amazone κατ' ἐξοχήν is, naamloos⁴⁸. Hippolytus deelt met haar de hang naar vrijheid, een vrouwelijk reinheidsideaal, een ongriekse hardleersheid, lichamelijke ongenaakbaarheid en een onomwonden afkeer van het andere geslacht. Net zoals zijn moeder, zo schrijft Fauth,

'erscheint er im Spiegel griechischen Lebensgeföhls als Fremdling⁴⁹,

Hij is voor de Griekse toeschouwer verwant met de manvrouwen uit Klein-Azië, die eens Theseus belaagden. Hippolytus is zich bij Euripides ook bewust van zijn afkomst: hij weet dat hij νόθος is, een bastaard, en dat is voor hem een reden om zich af te zonderen en zich radicaal op te stellen. Ook voor zijn omgeving is dit de latente waarheid die zijn eigenaardig gedrag veroorzaakt en verklaart.

Hippolytus wordt door de Grieken vaak getypeerd als σωφροσύνης παράδειγμα, maar hier schuilt, zoals FAUTH opmerkt, een *interpretatio Graeca* achter. De Grieken doelen hiermee op de gewilde ascese, de rationele *temperantia*, de geestelijke zelfbeheersing – zaken die één voor één mijlenver weg staan van de eigengereidheid waarmee de barbaarse Hippolytus – een literaire creatie – behept is. Onbewust, wellicht, zijn de Grieken geneigd te vergeten dat de rigide kuisheid van de jongeling voorkomt uit een instinctieve en irrationele kracht en trachten ze de eigen waardebegrippen toe te passen.

De originele Hippolytus wordt in de literatuur dan ook in dramatisch-structurele schema's gepast, natuurlijk binnen de dialectische relatie van het drama met het publiek: tegelijkertijd met de toevoeging van Phaedra en Theseus – de Atheense 'helden van het huis' – verandert ook Hippolytus zelf. Hij wordt aangepast aan het voor de Atheners bekende concept van de κυνηγέτης ἀναφροδίστιος⁵⁰, de jager die leeft zonder lichamelijke liefde. Met dit type staat Hippolytus voor Euripides langs twee wegen in verbinding: enerzijds via een op zijn genealogie gefundeerde kuisheid en anderzijds via zijn nauwe verbinding met Artemis. De kuis jongeling in hem was voorbestemd voor het Potiphar-motief, de Artemisdienaar voor het jagersmotief.

Zo vindt Hippolytus – de nieuwe complexe creatie – aansluiting bij zelfstandige, reeds vooraf uitgebouwde, motieflijnen. Naast het dubbelmotief jager-vrouwenhater is Hippolytus ook in het motief van de paardenmenner geschoven, zozeer zelfs dat in het Hellenisme als concurrent gezien werd voor Phaeton, Bellerophon en Myrtilus bij de mythologische identificatie van het sterrenbeeld ἡνίοχος (Wagen). Hoever deze identificatie teruggaat, zal een vraag blijven zolang we geen zekerheid hebben over de etymologie van de naam 'Hippolytus', maar aanneembaar lijkt alleszins dat de aetiologische verklaring die gezocht werd toen de naam onduidelijk geworden was, ervoor gezorgd heeft dat Hippolytus van dan af als fervent ruiter wordt afgeschilderd en daarbij finaal ook de dood vindt.

⁴⁸ Wilamowitz, *Euripides Hippolytus* (1891:34) in: Fauth (1958:59). De latere rationaliserende pogingen spreken van 'Antiope' of 'Hippolyte' als moeder van Hippolytus.

⁴⁹ Fauth (1958:60)

⁵⁰ Fauth (1958:54-56)

- Besluit

We krijgen in de Griekse literatuur dus een duale visie op een figuur die met één been in de Griekse wereld staat, met één been in een andere. Langs de ene kant neemt de Griek afstand en beseft hij dat er een zweem van barbaarsheid hangt rond de ontoegankelijkheid voor de liefde, langs de andere kant tracht hij de figuur in te passen in de eigen ervaringswereld en sublimeert hij bepaalde aspecten. Dat de figuur Hippolytus daarvoor in aanmerking komt, is te wijten aan een specifieke mix van eigenschappen die toelaten deze figuur in typisch dramatische motieflijnen te vatten. De Hippolytus in de literatuur is haast niet meer te vereenzelvigen met de Hippolytus die reeds lang vereerd werd in Griekenland, de zuiver Griekse Hippolytus. Bij Euripides ontmoeten we een gecreëerde 'Andere', een figuur die volledig aangepast is aan de noden en wetten van het klassieke Atheense drama, 'the most pathologically abnormal character in Greek tragedy'.⁵¹

5 Hippolytus in de literatuur⁵²

5.1 De Griekse literatuur

- De voor-tragische attestatie

De eerste schriftelijke attestatie van het feit dat Hippolytus in Griekenland bekend was, krijgen we in de Ναυπάκτια (7^o eeuw v.C.⁵³), een aan CARCINUS VAN NAUPACTUS toegeschreven epos. APOLLODORUS⁵⁴ meldt immers, op gezag van deze Naupactia, dat Asclepius Hippolytus weer tot leven heeft gewekt. Op basis van PAUSANIAS' uitspraak dat de Naupactia 'in verband staan met vrouwen⁵⁵', is verondersteld dat de Hippolytusmythe in haar gecanoniseerde vorm (driehoek Hippolytus-Theseus-Phaedra) reeds in de zevende eeuw bestond⁵⁶. Deze afleiding blijft hoe dan ook gewaagd, daar we op basis van PAUSANIAS' woorden met relatieve zekerheid enkel kunnen zeggen dat er illustere vrouwen werden opgevoerd in de Naupactia. Als dat al de basis was voor het werk, en als de amoureuze escapades van die vrouwen het onderwerp vormden, dan zou Phaedra in het rijtje kunnen passen. Het is logischer te veronderstellen dat Hippolytus in de Naupactia figureert bij de bespreking van de religieuze instellingen van de polis Naupacte, waar een beroemd Asklepieion is. De opsomming van de heroën die door Asclepius eens

⁵¹ Lucas (1946:69)

⁵² Werken met dit onderwerp zijn sinds de 19^{de} eeuw gemeengoed. Hier bieden wij een kort overzicht op basis van het uitgebreide werk van Kalkmann (1883) en het overzicht van Tschiedel (1969)

Voor een exhaustief overzicht vanaf 1300: Reid, Classical Mythology in the Arts, 1993

⁵³ Vermoedelijke datering van de Naupactia. Voor de datering, zie: Christ, Geschichte der Griechische Litteratur, (1924:79-80)

⁵⁴ Apollodorus, III, 10,3

⁵⁵ Pausanias, X,38,11

⁵⁶ Barthold, Hippolyte (édition), intr. vii. Daarentegen: Wilamowitz, Die Sage von Hippolytos und ihre Behandlung durch Euripides (:30) en Kalkmann, Archaischer Zeitung (1883:37)

weer tot leven werden gewekt, was wellicht aardig voor de lezers van het epos. Niets laat dus veronderstellen dat de menselijke Hippolytus uit de canon hier al bestond.

Rond 600 meldt MIMNERMUS VAN COLOPHON dat Aigiale, Diomedes' vrouw, liefde opgevat had voor Hippolytus⁵⁷. SÉCHAN argumenteert dat dat onmogelijk zou zijn geweest als Hippolytus toen al bekend was geweest in zijn kuise afwijzing van Phaedra, maar o.m. TSCHIEDEL denkt dat we hier een associatie in mogen zien met de positie waarin Hippolytus zich in het overgeleverde drama bevindt.

In het Vita Thesei⁵⁸ tenslotte wordt melding gemaakt van een passage van PINDARUS (ca. 520-446) waarin hij Demophon als de zoon van Antiope en Theseus aanduidt in plaats van Hippolytus – een aanduiding dat de volledige mythe rond Hippolytus pas met de tragici haar beslag heeft gekregen.

We kunnen besluiten dat de mythe progressief uitgebreid is tot ze in de vijfde eeuw werd gefixeerd. Dat bepaalde verhaalaspecten er vroeger in kwamen dan andere, lijkt logisch. Dat geldt trouwens ook voor de verbanden tussen de verschillende personae. Aristophanes geeft ons de bevestiging dat er weldegelijk voor de tragici reeds een min of meer bepaalde mythe bestond waarin de verbanden tussen de verschillende personages vastgelegd waren. Daarop baseerde Euripides zich. In Kikkers (v. 1052) lezen we in een dialoog tussen Euripides en Aeschylus:

Eu. πότερον δ' οὐκ ὄντα λόγον τοῦτον περὶ τῆς Φαίδρας ξυνέθηκα ;
Ai. μὰ Δί' ἄλλ' ὄντ' (...) ⁵⁹

▪ De tragische bewerkingen

We hebben weet van twee Hippolytusdrama's van Euripides. Het eerste drama, dat niet bewaard is, wordt reeds van in de oudheid aangeduid met de bijnaam καλυπτόμενος⁶⁰. Alweer Aristophanes geeft ons uit de eerste hand een tip van het karakter van deze eerste Hippolytusversie. Blijkbaar was de stof nogal shockerend. In de strijd tussen Aeschylus en Euripides in Kikkers zegt de eerste als verwijt aan Euripides (v. 1043):

‘Ἄλλ' οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποιουν πόρνας οὐδὲ Σθενοβείας⁶¹.’

De mening van deze tijdgenoot over het stuk wordt gedeeld door de schrijver van de hypothesis van de HS die melding maakt van de vroegere bewerking en meent dat ze ἀπρεπὲς καὶ κατηγορίας ἄξιον⁶² is. Het tweede stuk, de στεφάνηφόρος⁶³,

⁵⁷ Bergk: fragment 22

⁵⁸ Vita Thesei, 28.

⁵⁹ Eur. Heb ik dat verhaal over Phaedra samengesteld op basis van een bestaand verhaal of niet?

Ai. Natuurlijk, bij Zeus, op basis van een bestaand verhaal.

⁶⁰ ‘Hij die zich verbergt’. De meest waarschijnlijke these is dat Hippolytus zich uit schaamte verbergt wanneer hij de woorden van Phaedra moet aanhoren. Craik (1987) echter contesteert deze uitleg en op basis van parallellen poneert ze dat het gezicht van Hippolytus aan het einde van het stuk met het uitgetrokken haar van Phaedra bedekt wordt, ten teken van rouw.

⁶¹ Ai. Bij Zeus, ik daarentegen heb van Phaedra of Sthenobeia geen hoer gemaakt.

⁶² ongepast en laakbaar

leverde de dichter in het jaar 428 een overwinning op bij de Dionysiën. Op de betekenis van deze twee Euripidische versies wordt in het tweede hoofdstuk dieper ingegaan. Verder dient in de klassieke tijd ook nog de Hippolytus van Sophocles vermeld. Van deze tragedie zijn enkele fragmenten overgeleverd.

- De post-tragische bewerkingen

Het thema van Phaedra en Hippolytus was, dankzij de tragische bewerkingen, tijdens de Hellenistische periode wijd verbreid. We hebben weet van een bewerking van LYCOPHRON⁶⁴ en een bewerking van SOPATRUS VAN PAPHUS, waarvan twee verzen bewaard zijn bij Athenaeus⁶⁵. In de latere Griekse romans speelt het thema voortdurend. In de *Aethiopica* (3^{de} eeuw n.C.) van HELIODORUS bijvoorbeeld vertelt een zekere Cnemon hoe zijn stiefmoeder op hem verliefd werd. Deze verhaallijn herinnert niet alleen aan het Hippolytusverhaal op zich, maar de naam Hippolytus wordt ook uitdrukkelijk vermeld. Wanneer de stiefmoeder hem haar liefde onthult, noemt zij hem ὁ νεὸς Ἰππόλυτος, ὁ Θεσεύς ὁ ἐμὸς⁶⁶. Eén punt is van wezenlijk belang bij de aanwezigheid van deze thematiek in de Griekse romans: ze vertonen qua verhaallijn veel meer overeenkomst met de *Phaedra* van Seneca dan met de *HS*. Dit heeft ZINTZEN ertoe aangezet om de gezamenlijke *Quelle* van romans en Seneca te reconstrueren, een *Quelle* die hij vereenzelvigd met de verloren *HK*. Deze veronderstelling heeft veel kans juist te zijn, maar ook de Hippolytusversie van Sophocles is theoretisch niet uit te sluiten, evenmin als de mogelijkheid dat er versies zijn geweest waarvan wij geen weet hebben.

5.2 De Latijnse literatuur

- Epische bewerkingen

De eerste vermelding van de Hippolytussage gebeurt niet in een dramatische, maar in een epische context. Zoals RIBBECK in zijn studie over de Latijnse tragedie reeds zei:

‘Eine Reihe von Figuren sind (...) der älteren Bühne dauernd fern geblieben: Oedipus (...) Phaedra und Hippolyt, Bellerophon und Stheneböa, Ion, Aeolus.’⁶⁷

Met al deze figuren zijn moreel bedenkelijke verhalen verbonden – vooral op incest rust een zwaar taboe in de Romeinse samenleving – die maken dat ze niet geschikt zijn voor het Romeinse vroege theater. VERGILIUS geeft de eerste vermelding van

⁶³ op basis van v. 73 waar de godin Artemis een krans brengt

⁶⁴ *Souda*, onder het lemma Λυκόφρων

⁶⁵ Athenaeus, III 101a. Het is op basis van deze verzen onzeker of het om een tragedie gaat.

⁶⁶ Hel, I 10. Deze originele lezing wordt best behouden daar ook deze vrouw, net zoals Phaedra, in de jongeling de man ziet waar zij eertijds verliefd op werd. Emendaties als ὁ ἐμὸς Ἰππόλυτος, ὁ Θεσεύς ὁ νέος [Merkelbach] en ὁ νέος Ἰππόλυτος, ὁ Θεσεύς υἱὸς zijn niet noodzakelijk.

⁶⁷ Ribbeck, *Die Römische Tragödie im Zeitalter der Republik*, (1875:632) in: Tschiedel (1969:40)

Hippolytus en brengt hem in verband met Virbius (cf. supra, de these van Reinach). Ook Phaedra wordt kort vermeld in een kataloog van vrouwen in de onderwereld⁶⁸.

Naast Vergilius hebben wij ook twee passages uit OVIDIUS die Hippolytus met Virbius verbinden: een passage uit de Metamorphosen⁶⁹ en een kortere versie in de Fasti⁷⁰. Beide wijken sterk af van de HS en delen de verhaalstructuur met de Phaedra van Seneca, wat doet vermoeden dat zij ook gebaseerd zijn op de Quelle waarvan ZINTZEN meende dat het de HK was⁷¹. Het uitvoerigste relaas van Ovidius echter krijgen we in zijn Heroides. De vierde brief uit dat werk is een brief van Phaedra aan Hippolytus.

■ Tragische bewerkingen

'Was die Tragiker der Republik offensichtlich verabscheut hatten, das wurde vom Dichter der neronische Zeit gesucht. Er liebte in seinem Schaffen die grelle Unmittelbarkeit kämpferischer Auseinandersetzung, den harten Zusammenprall unversöhnlicher Gegensätze.⁷²

SENECA heeft met zijn Phaedra het *Nachleben* van de mythe verzekerd. Op zijn bewerking zijn alle latere versies gebaseerd, beginnend bij de Italiaanse tragedies van de 16^{de} eeuw. De kracht van Seneca's bewerking ligt in het feit dat de kennis van het Latijn in het Westen steeds groter was dan de kennis van het Grieks, dat er een psychologische scherpere (en dus eenduidiger) structuur te bekennen valt en vooral in het feit dat Seneca's stukken volledig geprofaneerd zijn, wat de afstand vervaagt.

5.3 Italiaanse bewerkingen⁷³

Dankzij Seneca's Phaedra raakte de stof in Italië nooit in vergetelheid: zowel DANTE, PETRARCA als BOCCACCIO hebben aandacht voor het verhaal. Voor nieuwe⁷⁴ dramatische bewerkingen was het wachten tot halfweg de 16^{de} eeuw met een naamloos stuk door BARONCINI (1552). Hem volgde Ottaviano ZARA met zijn Hippolito (1558) en enkele jaren later zag de Fedra (1578) van BOZZA het licht. We besparen de lezer de resem bewerkingen die in de 17^{de} eeuw volgde, omdat ze zonder uitzondering onopgemerkt bleven door hun middelmatigheid. In de 17^{de} en 18^{de} eeuw zijn nogal wat libretto's geschreven voor opera's rond dit thema, maar wat betreft dramatische bewerkingen werd het halfweg de 17^{de} eeuw merkwaardig stil: na de Ippolito redivivo van BONTEMPO DA RIMINI (1659) zou het twee en een halve eeuw duren voor er nog eens een dramatische bewerking van deze stof verscheen in Italië:

⁶⁸ Aeneis, VI, 445

⁶⁹ Metamorphosen XV 492 sqq.

⁷⁰ Fasti VI 737 sqq.

⁷¹ Zintzen brengt alle Ovidiusversies dan ook in de filiatie die afhangt van zijn Quelle, de HK

⁷² Tschiedel (1969:50)

⁷³ Voor een overzicht zie: Cavalli & Grandi, il mito di Fedra nella tragedia, Bologna, 1911

⁷⁴ Wel werd al enkele decennia vroeger (ca. 1490) de Phaedra van Seneca in Rome opgevoerd op kosten van kardinaal Riario. Dit was de eerste tragedieopvoering, voor zover bekend, van de nieuwe tijd! Het spektakel maakte zo een indruk dat er twee herhalingen nodig waren. Zie: Creizenach, Geschichte des neueren Dramas, Halle, 1911², p. 370-sqq.

de beroemde Fedra van D'ANNUNZIO (1909). Met dit krachtig werk blies d'Annunzio de verhaalstof weer nieuw leven in. BOZZINI zou nog in hetzelfde jaar een gelijknamige tragedie neerleggen, POLETTI (1910) en TERRON (1957) zouden volgen.

5.4 Spaanse bewerkingen

Reeds zeer snel zouden de drama's van Seneca in het Spaans worden vertaald. Tegen het einde van de 14^{de} eeuw al maakte VILAGARUT een Katalaanse vertaling. Volgens CREIZENACH is dit 'die älteste Übersetzung eines antiken Dramas in neuere Sprache'⁷⁵. Voor een dramatische bewerking echter moest men langer wachten en eigenlijk werd de stof nooit echt populair in Spanje. LOPE DE VEGA bewerkte het motief tot de enige geniale en innoverende bewerking in zijn taalgebied. Met zijn El Perseguido volgde hij echter niet Seneca na – er zijn slechts enkele gelijkenissen – maar baseerde hij zich voornamelijk op het bijbels Potipharverhaal. In de twintigste eeuw werden in Spanje nog enkele opmerkelijke bewerkingen gemaakt, o.m. de Fedra (1918) van Miguel de UNAMUNO, maar al bij al heeft dit thema in Spanje nooit echt opgeld gemaakt.

5.5 Franse Bewerkingen

Nergens heeft het Hippolytusthema zoveel bijval gekend als in Frankrijk. Reeds honderd jaar voor Racine schreef Robert GARNIER zijn Hippolyte (1573), waarmee hij de stof in de Franse literatuur binnenbracht. Tot de grote bewerking van Racine hebben slechts onbeduidende dichters zich aan een bewerking gewaagd. Van hen zal GILBERT de eerste zijn om Euripides' versie aantoonbaar aan te wenden voor zijn bewerking Hypolite ou Le garçon insensible (1646). Op de eerste dag van het jaar 1677 beleefde Phèdre van RACINE de première, en nog dezelfde maand stelde zijn *aemulus* PRADON een eigen versie aan het publiek voor. Natuurlijk verwijzen wij voor een meer gedetailleerd overzicht van de bewerkingen vóór Racine naar hoofdstuk IV. In de 18^{de} eeuw werden er van de stof libretto's gemaakt: de Hippolite et Aricie (1733) van PELLEGRIN bijvoorbeeld werd geschreven voor de gelijknamige opera van RAMEAU. Ook in de *tragédie lyrique* was het thema geliefd: HOFFMAN schreef zijn Phèdre in 1786. In zijn monument Les Rougon-Macquart (II, La Curée, 1872) zal ZOLA deze mythe een bijzondere plaats geven. In de achterbuurten van Parijs hebben Renée en haar stiefzoon Maxime een incestueuze verhouding. Wanneer ze samen naar een opvoering van Racines Phèdre gaan kijken, komen ze tot een herkenning van hun eigen situatie. Desondanks zetten ze de relatie in hun uitzichtloze toestand voort. Wanneer Maxime uiteindelijk trouwt, verraadt hij Renée bij haar wrede echtgenoot.

5.6 Angelsaksische bewerkingen

Dit thema heeft in de loop der geschiedenis nooit echt de harten van het Noorden beroerd. Wat betreft het Engelse taalgebied valt het op dat een bij uitstek Senecaans thema als dit niet behandeld werd in het Elisabethaans theater, een theater dat zich

⁷⁵ Creizenach, o.c., p. 519

nochtans sterk verbonden wist met Seneca⁷⁶. Het eerste Engelse stuk verscheen pas in 1707 met de naar Racine gemodelleerde Phaedra and Hippolitus van SMITH. Twee eeuwen bleef het stil, tot de bekende Amerikaanse feministe Julia Ward HOWE met haar Hippolytus (1911) het thema naar de nieuwe wereld bracht. In datzelfde jaar zou de Engelsman HEWLETT het verhaal opnemen in zijn The Agonists. A trilogy of God and Man (1911). Ook de Amerikanen REXROTH (1951) en JEFFERS (1952) zouden op hun beurt de stof hernemen in niet onopgemerkte drama's. Sarah KANE heeft met haar Phaedra's love (1996) voorlopig het laatste woord.

5.7 Duitse en Nederlandstalige bewerkingen

Voor een uitvoerig overzicht van de Duitse 'Bearbeitungen' verwijzen wij naar de studie van WIESE, Die Sage von Phädra un Hippolytos im deutschen Drama⁷⁷. Wat betreft het Nederlands taalgebied willen wij graag de aandacht vestigen op VONDELS Hippolytus of Rampzalige Kuisheid (1628) en de bewerking 'naar Seneca' van H. CLAUS, Phaedra (1980)

⁷⁶ Vgl. Cunliffe, The Influence of Seneca on Elizabethan Tragedy (Diss.), London, 1893 en het beroemde essay van T.S. Eliot, Seneca in Elizabethan Translation, 1927, in: Selected Essays, London, 1953.

⁷⁷ Wiese, Die Sage von Phädra und Hippolytos im deutschen Drama (Diss.), Leipzig, 1923