

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/27047>

Please be advised that this information was generated on 2021-01-20 and may be subject to change.

Homerisch gelach

AFSCHEIDSCOLLEGE DOOR PROF. DR. A.H.M. KESSELS

Radboud Universiteit Nijmegen



HOMERISCH GELACH

Homerisch gelach

Afscheidscollege in verkorte vorm uitgesproken bij het aftreden als hoogleraar Griekse taal- en letterkunde aan de Faculteit der Letteren van de Radboud Universiteit Nijmegen op maandag 12 december 2005

door prof. dr. A. H. M. Kessels

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 90-9020105-X
ISBN 9789090201054

© Prof. dr. A.H.M. Kessels, Nijmegen, 2005

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

Mijnheer de rector magnificus, dames en heren,

In den beginne was het lachen. Ik citeer: “Na deze woorden klapte hij drie maal en de god lachte zeven maal: HA HA HA HA HA HA HA! Toen hij lachte werden zeven goden geboren die de gehele kosmos omvatten.”

Het vervolg van dit scheppingsverhaal vat ik kort samen. Bij de eerste lach ontstond stralend licht, Phōs, bij de tweede lach ontstond het water waaruit de aarde opdook. Bij de derde keer ontstond de geest die een hart vasthield: Hermes genoemd. Bij de vierde keer ontstond de creatieve kracht Genna die Spora, het zaad, beheerste. Bij de vijfde lach werd de god treurig en daar verscheen Moira met de weegschaal van het recht. De zesde lach bracht meer vreugde, want nu verscheen Kairos met de scepter van het koningschap, die hij aan de eerste god Phōs overhandigde ten teken dat deze de macht over alles had. Hij lachte een zevende keer en toen verscheen Psyche. De god sprak tot Psyche: “Jij zult alles bewegen en alles zal vreugde beleven, zolang Hermes je leidt”. Toen de god dit had gezegd, kwam alles in beweging en alles werd vervuld van de adem van de geest. Vervolgens ontstond de Pythische slang, en toen de god dit zag, sprak hij: “Pop, pop, pop”, en alles werd door angst bevangen en door dit “gepop” verscheen Phobos (personificatie van de angst).¹

Hoewel dit verhaal geen grap is, integendeel, het is afkomstig uit de Leidse magische papyrus – een serieuze zaak dus – heeft U gelachen. Daarmee heeft U duidelijk gemaakt dat lachen niet alleen door humor veroorzaakt wordt, al kunt U mij er natuurlijk van verdenken met dit citaat een humoristische bedoeling te hebben gehad.

Ook in de Griekse oudheid werd gelachen en ook toen werd het lachen niet alleen door komische situaties veroorzaakt. In het volgende zal ik proberen duidelijk te maken om welke redenen de Griek een – al dan niet Homerisch – gelach aanhief, hoe zijn houding was ten aanzien van de lach en welke verklaring men had voor het fenomeen ‘lachen’.

EEN FYSIOLOGISCHE VERKLARING

Een van de eersten die zich in de oudheid heeft bezig gehouden met de vraag naar de oorzaak van lachen is Aristoteles geweest. “De mens”, zei Aristoteles, “is het enige wezen dat tot lachen in staat is”. Dat is niet hetzelfde als “de lach is karakteristiek voor de mens”, wat er vaak van gemaakt wordt.²

Volgens een opvatting die door Aristoteles en medische auteurs uit het corpus van Hippocrates werd verdedigd, begint het kind, wanneer dit ongeveer veertig dagen oud is, te lachen en daarmee ontpopt het zich als mens.³ Als men ervan uit zou gaan dat lachen uitsluitend door humor wordt veroorzaakt, zou dit betekenen dat het jonge kind al na veertig dagen de humor van het leven inziet. Maar, zoals ook in de loop van mijn verhaal zal blijken, wordt lachen niet alleen door humor veroorzaakt, sterker nog: dit is in de Griekse overlevering eerder niet dan wel het geval.

In zijn werk over de lichaamsdelen van dieren (*Part. An.* 673a3-9) licht Aristoteles zijn uitspraak over de mens als lachend wezen nader toe bij de bespreking van het middenrif en geeft hij een fysiologische verklaring van het lachen.⁴ Het middenrif vormt in Aristoteles' opvatting de scheiding tussen het lagere deel van het lichaam, waar de driften huizen, en het hogere, waar het intellect zetelt. Dit middenrif moet ervoor zorgen dat de warmte en uitwasemingen van onderen het denkvermogen in het hogere deel niet benevelen. Aristoteles merkt op dat het middenrif zeer gevoelig is voor toename van warmte, en dit blijkt volgens hem duidelijk bij het lachen. Ik citeer: "mensen die gekitteld worden gaan namelijk snel lachen doordat de prikkel snel doordringt tot de plaats waar het middenrif zich bevindt, en zelfs als het middenrif maar een beetje verwarmd wordt door deze prikkel, is de uitwerking duidelijk waarneembaar en ontstaat activiteit van het denkvermogen tegen de wil van de betreffende persoon in". Met andere woorden: men kan er niets aan doen dat men lacht. En Aristoteles vervolgt: "De verklaring waarom alleen de mens gevoelig voor kittelen is, heeft te maken met de fijnheid van zijn huid en het gegeven dat de mens het enige wezen is dat lacht."⁵

De relatie van het middenrif tot het lachen kan volgens Aristoteles en de artsen uit de school van Hippocrates ook worden aangetoond bij verwondingen aan dit middenrif (*Arist. Part. An.* 673a10-12 en *Probl.* 965a15-17). Zo vinden we in het corpus van Hippocrates (*Epid.* V 95 en VII 121) een verhaal over ene Tychon die, nadat hij door een lans was getroffen, door wild lachen werd overvallen, en vervolgens stierf. De diagnose was dat, ondanks alle medische zorg, een deel van de lans in zijn middenrif was achtergebleven.⁶ Deze rol van het middenrif – in het Grieks φρένες – bij het lachen komt ons wellicht bizar over, maar sporen van deze opvatting zijn wellicht ook nog in het Nederlands, in de uitdrukking "frenetiek lachen", terug te vinden.

Lachen ontstaat dus door prikkeling van het middenrif. En die prikkeling ontstaat weer door kittelen. Dat roept weer het probleem op waarom men zichzelf niet kan kittelen met hetzelfde resultaat. Het antwoord vinden we in een geschrift dat weliswaar op naam van Aristoteles is overgeleverd (*Probl.* 965a11-18), maar niet van de grote filosoof zelf is. Ik citeer: "Is de reden misschien dat men minder gevoelig is voor kitteling door een ander als men die aan voelt komen, maar juist gevoeliger, als men deze niet ziet aankomen? Het gevolg is dat men het minst zal reageren op kittelen, wanneer men dit ziet aankomen en niet onvoorbereid ondergaat. Nu is de lach iets dat ons uit het evenwicht brengt en misleidt (.....) iets wat ongemerkt gebeurt, brengt misleiding met zich mee. Op die manier (dus onverwacht) wordt ook het lachen opgewekt en het wordt niet door jezelf opgewekt."⁷ Maar je kunt wel, door je erop voor te bereiden, voorkomen dat je lacht en op die manier kun je de onwelvoeglijkheid van lachen in bepaalde situaties vermijden.⁸ Het onverwachte als bestanddeel van het lachen is hier voor het eerst signaleerd, maar een alomvattende verklaring is hiermee niet gegeven. De moeilijkheid een dergelijke verklaring te vinden werd later (eerste eeuw) onder woorden gebracht

door Quintilianus, de beroemde Romeinse leraar in de welsprekendheid, toen hij opmerkte dat velen geprobeerd hadden de lach te verklaren, maar dat niemand daarin was geslaagd (*Inst. Or.* 6, 3, 7): "Ik geloof niet dat iemand – ook al hebben velen het al geprobeerd – een afdoende verklaring heeft gegeven van de oorzaak van de lach, die niet alleen door een handeling of een woord, maar soms zelfs door het lichaam op een bepaalde manier aan te raken – dus te kittelen –, opgewekt kan worden. Bovendien kan de lach heel verschillende oorzaken hebben: niet slechts snedige en innemende, maar ook domme, driftige en bange uitspraken of handelingen kunnen hilariteit teweegbrengen".⁹

Er zijn dus veel meer aanleidingen waardoor men gaat lachen dan alleen maar kittelen. In de Griekse literatuur komt kittelen weinig voor, maar lachen des te meer, en dus zullen we enige passages hierover de revue laten passeren.

DE GRIEKSE TERMINOLOGIE

Het vocabulaire voor 'lachen' is beschreven door de Spaanse geleerde Lopez Eire.¹⁰ Hij behandelt drie werkwoorden, namelijk γέλω, μεδιάω, en καχάζω, waarvan alleen het eerste 'lachen' betekent; het tweede betekent 'glimlachen' en het derde 'schateren'. De termen γέλω en γέλω zijn in principe auditief. Wel kan het lachen beperkt worden tot de persoon zelf: "hij lacht dan in zijn vuistje", zouden wij zeggen, zoals Zeus doet in *Ilias* XXI 389.¹¹

Volgens Lopez Eire is de schittering in de ogen etymologisch het uitgangspunt voor γέλω, omdat dit werkwoord in andere context ook 'schitteren, glanzen' kan betekenen.¹² Kenmerkend voor lachen is dat de mond geopend is en de tanden zichtbaar zijn.¹³ De rol van de tanden bij het lachen wordt bevestigd door de terminologie: de voortanden, die bij het lachen gewoonlijk zichtbaar worden, worden onder andere γελαστοί genoemd.¹⁴ Bij lachen of glimlachen krijgt het gezicht vaak het epitheton φαιδρός "stralend". Ook wordt ιλαρός gebruikt, een adjectief dat eveneens de zichtbare vrolijkheid onderstreept. De gelaatstrekken van Hera missen dit aspect als zij zuur lacht (XV 102-103): alleen haar lippen vertonen een lachje, de rest van haar gezicht niet.

Bij glimlachen (μεδιάω) is de mond niet geopend en zijn de tanden ook niet duidelijk zichtbaar. Dit uiterlijke verschil tussen lachen en glimlachen is belangrijk en gaat gepaard met een functioneel verschil, zoals ook in moderne literatuur beschreven wordt. Dit verschil geldt niet alleen de mens, maar ook andere primaten.¹⁵ Belangrijk is ook het gegeven dat bij glimlachen nooit geluid wordt geproduceerd. De glimlach is altijd alleen maar zichtbaar – luidkeels glimlachen gaat niet –, terwijl je omgekeerd wel in stilte kunt lachen. Dit houdt in dat de glimlach niet door iedereen kan worden waargenomen, maar alleen iemand die de betreffende persoon aankijkt. De glimlach krijgt daarmee iets vertrouwelijks of impliceert de eigen bedoelingen van het subject.

In de Griekse literatuur, vooral bij Homerus, wordt van dit verschil gebruik gemaakt ter karakterisering van personen en situaties. Irene de Jong brengt het (naar aanleiding van *Od.* 18, 35) aldus onder woorden: “smiles are always a true reflection of a character’s position ... signal their superiority ... whereas laughter can be ironical”.¹⁶ Superioriteitsgevoel en werkelijk succes zijn in *Ilias* en *Odyssee* inderdaad vaak aanleiding tot glimlachen.¹⁷ Lopez Eire suggereert verder nog dat glimlachen een vrouwelijk gebaar is, dat vaak gepaard gaat met verleiding. Maar dat blijkt niet bij Homerus, want daar glimlachen vooral mannelijke personen. Wel kan verwezen worden naar het epitheton φιλομ(μ)ειδής, dat bijna uitsluitend als speciaal kenmerk van Aphrodite geldt.¹⁸

Het werkwoord καχάζω ten slotte is een onomatopée, het is een nabootsing van de klank χα van de lach (zoals te horen was in het Leidse scheppingsverhaal) en duidt de schaterlach, de luide lach aan. De termen glimlachen en schaterlachen zal ik verder buiten beschouwing laten en mij beperken tot γελᾶν en γέλως, de werkelijke lach.

LACHEN EN GRIEKSE CULTUUR

Voordat ik aan het Homerische gelach toekom, wil ik eerst een paar algemene opmerkingen maken over de lach en de plaats ervan in de Griekse cultuur. Men kan globaal een aantal aanleidingen tot lachen onderscheiden. Lachen kan een sociaal gebaar zijn bij begroeting, zoals ook bij primaten voorkomt, lachen kan blijdschap uitdrukken, lachen kan door een komische situatie worden uitgelokt, en kan zowel een neutraal (playful) lachen zijn als een lachen dat gevolgen heeft voor de persoon om wie gelachen wordt (consequential),¹⁹ en lachen kan louter door verbale middelen worden opgewekt (grappen, komedie). In het laatste geval staat lachen in direct verband met humor (verbale en niet-verbale humor) en dit element speelde zeker ook in de Griekse cultuur een rol, al was het zeker niet de enige reden waarom de Griekse mens lachte.

De humor van de komische situatie wordt inhoudelijk mede bepaald door culturele componenten: hedendaagse Nederlanders blijken een ander gevoel voor humor te hebben dan Engelsen of Amerikanen.²⁰ Dit geldt ook diachronisch. Enige jaren geleden is een waardevolle bundel met opstellen van de hand van Jan Bremmer en anderen verschenen, waarin het cultuur- en tijdgebonden karakter van humor wordt besproken. Hierin wordt terecht gesteld dat lachen, al dan niet in samenhang met humor, deze gebondenheid eveneens vertoont. Dat geldt voor de situaties waarin men lacht, of juist niet mag lachen, dat geldt voor de mate van uitbundigheid waarmee men lacht, en het geldt voor de onderwerpen waarom men lacht.

In ander verband heeft de bekende Franse historicus Le Goff opgemerkt dat het van groot belang is rekening te houden met de sociale aspecten van het lachen. “Laughter is a cultural phenomenon. It requires at least two or three persons, real or imagined: one who causes laughter, one who laughs and one who is being laughed at. It is a social practice with its own codes, rituals, actors and theatre”. En hij voegt hieraan toe:

“Laughter is a phenomenon which is expressed in and through the body”.²¹ Juist vanwege het auditieve karakter van de lach is de sociale context van eminent belang.

Er is wel gesuggereerd dat in de Griekse cultuur lachen en spotten geen vaste plaats hadden in het leven van alledag maar thuis hoorden op feestelijke gelegenheden.²² Het is inderdaad een feit dat religieuze feesten, symposia en opvoeringen van komedies bij uitstek plaats en gelegenheden voor gelach waren, hetgeen aan de filosoof Democritus de uitspraak ontlokte: “Een leven zonder feesten is als een weg zonder herbergen” (fr. 230 DK). Over officiële feestelijke gelegenheden zijn wij echter beter geïnformeerd dan over het leven van alledag en dit kan een vertekend beeld geven. Ik verwijs maar naar de huiselijke situatie in de eerste redevoering van de redenaar Lysias om aan te geven dat lach en spot niet tot officiële gelegenheden beperkt waren.

Voor een juiste beoordeling van de sociale rol van het lachen in de Griekse cultuur is het noodzakelijk rekening te houden met het gegeven dat de Grieken nog tot in de hellenistische periode in een samenleving leefden die de Engelse geleerde Dodds treffend heeft gekarakteriseerd als *shameculture*.²³ In deze cultuur, waarin het voor alles ging om de τιμή, de eer, kon de situatie waarin over een persoon werd gelachen betekenen dat deze persoon sociaal beschadigd werd. Een paar voorbeelden.

Er is een gedicht van Semonides over de verschillende typen vrouwen waarvan de man het slachtoffer is. Deze vrouwen worden vergeleken met allerlei dieren en één type vrouw wordt vergeleken met de aap. Het kwalijke aan haar is dat deze aap-vrouw niet alleen de risee (γέλως) van de buurt is, en haar man dus ook, maar dat zij zich bovendien niets aantrekt van deze γέλως, het feit dat zij uitgelachen wordt.

De angst om de risee van de buurt te worden wordt ook door de dichter Archilochus verwoord in een fragment (fr. 172) waarin hij meldt dat zijn toekomstige schoonvader Lykambes de verloving had verbroken en hem zo te kijk had gezet. En in geheel andere context wordt het handelen van Aias en Medea in de gelijknamige tragedies geleid door de overweging hun vijanden geen gelegenheid tot gelach te geven.²⁴

De sociale beladenheid van het lachen werd in het Spartaanse opvoedingssysteem gereguleerd teneinde verkeerd gedrag te corrigeren. De geschiedschrijver Plutarchus (*Lyc.* 14, 6 en *Lyc.* 15, 1-2) weet te melden dat mislukkelingen officieel werden uitgelachen door de meisjes en dat bachelors in Sparta publiekelijk belachelijk werden gemaakt. Ook bij andere gelegenheden vormde deze min of meer officiële vorm van lachen een belangrijk instrument om de sociale hiërarchie te bewaren.²⁵

Het laatste voorbeeld van de sociale aspecten van het lachen is het verbod dat Diokles uitvaardigde toen hij koning was geworden (Hdt. 1.99.1). Het werd de mensen verboden te lachen en te spuwen in zijn aanwezigheid: het tweede begrijpen we wel, maar wat te zeggen van het eerste verbod? De lach verbindt de lachers tot een collectief, maar sluit degenen om wie gelachen wordt buiten de groep. Lachen als vorm van niet-verbale communicatie kan in de Griekse cultuur bedreigend zijn.²⁶ Zeph Steward

(1994) 29 formuleert het aldus: “the Greek word for laugh, and most especially its compounds and associated adjectives are very generally not used in connection with humor, but to express disparagement, contempt or criticism.” Als lachen niet afkeurend is, wordt dit vaak uitdrukkelijk gereleveerd doordat er een positieve kwalificatie bijstaat.

De lach heeft twee kanten, die Halliwell (1991) 287 treffend aanduidt met ‘consequential’ en ‘playful’ of ‘non-consequential’, maar daarbij wel aantekent dat de scheidslijn tussen deze twee niet altijd scherp is en gemakkelijk overtreden kan worden. Als voorbeeld noemt Halliwell het proces tegen de Athener Conon die was aangeklaagd voor mishandeling. Was diens optreden tegenover Ariston ludiek, een soort overdreven ontgroening, zoals hij naar voren bracht bij zijn verdediging, of was er inderdaad sprake van ὑβρις, een gewelddadige inbreuk op de integriteit van de persoon Ariston? Dat Conon en zijn makkers veel gelachen hebben staat wel vast.

Het gevaar dat de ambivalentie van de lach met zich meebracht werd voor een deel ondervangen doordat hiervoor een uitlaatklep was gevonden in de vorm van talrijke feestelijkheden, waar lachen vanzelfsprekend was. Feesten zijn immers gebaseerd op collectiviteit. Het gemeenschappelijke plezier uit zich in gemeenschappelijk lachen en er zijn in principe geen slachtoffers van de lach. Een feest is niet identiek aan de werkelijkheid en heeft zijn eigen regels, die geen repercussies van het gelach opleveren buiten de feestelijke context.²⁷

RITUELE CONTEXT VAN HET LACHEN

In de oudste Griekse teksten wordt lachen niet alleen aan mensen, maar ook aan goden toegeschreven. We zien vele goden lachen, bij Homerus, in de Homerische hymnen, bij Hesiodus en in de lyriek, Zeus, Apollo, Hermes, Athene, Aphrodite, Hera (zuur) en Demeter. In de lach van Dionysos in de *Bacchanten* van Euripides kan men de manifestatie van zijn goddelijkheid zien. En ook in latere tijd komen we bij verscheidene schrijvers verhalen tegen over lachende goden. Het bekendste verhaal vinden we overigens in de Homerische hymne op Demeter, waarop latere schrijvers aanvullende informatie hebben gegeven. Het essentiële punt in dit verhaal is dat Demeter, wanneer haar dochter Persephone verdwenen is, haar lach heeft verloren, niet meer zichzelf is. Zij komt ἀγελαστος (zonder lach) in het huis van Keleus en uiteindelijk weet een dienaar, Iambe of Baubo geheten, haar weer te laten lachen. Wat deze dame precies deed weten we niet, feit is wel dat Demeter erom moest lachen en zo als het ware haar goddelijke natuur terugkreeg, een soort wedergeboorte beleefde.²⁸

Lachen schijnt dus bij de goden te horen.²⁹ Er bestond zelfs een cultus van Gelos in Sparta en volgens Apuleius (*Met.* II 31; III 11) een cultus van Risus in Thessalië.³⁰ Deze ‘vergoddelijking’ van de lach moeten we zien vanuit de algemene houding van de Griek tegenover onverwachte zaken of gebeurtenissen. Vele psychologische verschijnselen die buiten de macht van de persoon in kwestie leken te liggen (dromen, slapen,

angst, impulsen van allerlei aard) werden aan allerlei machten toegeschreven of als zelfstandige machten gezien, waarmee rekening gehouden moest worden, al dan niet door middel van een cultus.³¹

Daarnaast hebben we talrijke gegevens over het belang van lachen binnen de cultus van bepaalde goden (Hera, Trophonios, Demeter). Daar is de lach dus het middel ter verering van de godheid. Dat is een gebruik overigens dat in allerlei culturen te vinden is.³²

Het is de vraag of deze religieuze lading van het lachen inderdaad afdoende verklaring biedt voor het grotendeels ontbreken van de lach in de beeldende kunst, zoals de Oostenrijkse archeologe Herwig Kenner heeft betoogd. Afbeeldingen van lachende personen hebben volgens haar steeds religieuze associaties.³³ De archaische glimlach kennen we natuurlijk, maar verder zien we de lach alleen nog bij komedie-maskers en afbeeldingen van Gorgonen en vooral satyrs.³⁴ Volgens Kenner hebben glimlach en gelach steeds magische functie: “Der lachende olympische Zeus und das Lächeln der archaischen Statuen gehören daher demselben altertümlichen Vorstellungskreis an, in dem das Lachen als Ausdruck geballter Lebenskraft magisch wirksam werden kann“. Daarbij moet wel worden bedacht dat men in de archaische kunst nog niet de behoefte of de kunde had menselijke gevoelens weer te geven.³⁵ Lachende vrouwen en kinderen treft men op afbeeldingen pas in hellenistische tijd aan.³⁶

Het lijkt dat bij feestelijke gelegenheden, zoals komedies, er weinig of geen taboes golden voor de onderwerpen die ten tonele werden gebracht en de lach moesten opwekken: goden, geleerden, kreupelen, obsceniteiten.³⁷ Bij de gezamenlijke maaltijden, de syssitia in Sparta werden heloten, een soort lijfeigenen, dronken gevoerd om de negatieve werking van drank en bijbehorend gelach een waarschuwing te laten zijn voor de aanwezigen. Bij symposia werden speciale grappenmakers ingehuurd om de symposiasten te laten lachen.³⁸ Hun gelach was echter duidelijk van een andere orde dan het gelach van de gesprekspartners in de dialogen van Plato.³⁹

DE NEGATIEVE LACH

Officiële gelegenheden om uitbundig te lachen waren er dus te over: daar kon het lachen geen kwaad. Maar, zoals al eerder is opgemerkt, niet-gereguleerd gelach kon ook negatieve gevolgen hebben. Dat gold niet alleen voor het slachtoffer van gelach – aantasting van de eer – maar het kon ook de lachende persoon zelf schaden. In het werk van Herodotus zien we hiervan enige voorbeelden die we in drie groepen kunnen indelen. Het lachen kan een blijk van domheid zijn: het lachen van onwetenden, dat uiteindelijk voor de betrokkene niet goed afloopt. Opmerkelijk zijn het vaak vorsten die lachen, geen enkele Athener of gewone man (met uitzondering van Herodotus als auteur in zijn eigen werk 4.36.2). Het lachen kan een blijk van machtswellust zijn, zoals in het geval van de Perzische koning Xerxes. En ten slotte kan het een teken van een zieke geest zijn, zoals in het geval van koning Cambyses. In het algemeen gesproken duidt

lachen bij Herodotus op een “hybristic state of mind”. Lachen in Herodotus is dus niet een kwestie van humor, het is een symptoom (zij het niet de oorzaak) van een naderende catastrofe.”⁴⁰

Lachen kan ten slotte ook wijzen op stoornis in de gezondheid en teken van delirium zijn. Als medisch probleem heeft de lach daarom enige aandacht gekregen in de Hippocratische geschriften (*Epid.* I 13; III 17,15). De bekendste patiënt is de filosoof Democritus, die als ‘de lachende filosoof’ bekend stond. Zijn ziekteproces is ons overgeleverd in de vorm van een apocriefe briefwisseling op naam van Hippocrates. De teksten dateren waarschijnlijk uit de eerste eeuw. Democritus vertoonde sociaal afwijkend gedrag (lachen), misschien ‘folie’, maar hij was nog wel bij zijn verstand, want hij lachte om het ijdele gedoe van de mensheid. Met terugwerkende kracht wordt in deze teksten een beeld geschetst van de filosoof die zich ten opzichte van zijn medemensen isoleerde. De les die we uit zijn gedrag geacht worden te trekken is dat niet hij, maar de onwetende mensheid zich in een isolement bevond.⁴¹

DE LACH BIJ HOMERUS

Nu de associaties van het lachen bij de Grieken, naar ik hoop, enigszins duidelijk zijn geworden, wil ik mij verder beperken tot de lach bij Homerus, vervolgens het “Homerische gelach” bespreken, en ten slotte een korte schets geven van de wisselende reacties die het lachen bij Homerus in de oudheid heeft opgeroepen.

Op tal van plaatsen in de werken van Homerus is sprake van gelach.⁴² Op de Olympus weergalmt het gelach van de goden⁴³ (vooral in de *Ilias*), op aarde klinkt het gelach van de mensen (vooral in de *Odyssee*). In de *Odyssee* wordt tweemaal zo vaak gelachen als in de *Ilias*, terwijl in de *Ilias* tweemaal zo vaak wordt geglimlacht.

Er is bij Homerus sprake van triomfantelijk gelach (XI 378 Paris lacht wanneer hij Diomedes treft; XXI 408 Athene lacht wanneer zij Ares treft met een steen), hoongelach (II 270 de Grieken lachen wanneer Thersites een pak slaag krijgt van Odysseus; 18, 111 de vrijers lachen om de afgang van Iros), vriendelijk lachen (XXI 508 Zeus tot de gewonde Artemis), hysterisch lachen (20, 346-347 door Athene ontketend bij de vrijers), sarcastisch lachen (2, 301 wanneer Antinoös Telemachus begroet; 16, 354 wanneer Amphinomos bemerkt dat de list van de vrijers mislukt is), onbezorgd lachen (14, 465 ten gevolge van wijn), lachen van blijdschap (XXI 389 Zeus lacht van blijdschap (in zijn hart) als hij de goden tegen elkaar ziet strijden), lachen om een komische situatie (I 599 wanneer de goden Hephaistos met de nectar zien rondgaan).⁴⁴

WELKE KWALIFICATIES?

De aard van het lachen kunnen we onder andere afleiden uit de verschillende adjectieven die het lachen kwalificeren. Dan zien we in de eerste plaats het adjectief ἠδύς (8x).

De betekenis is ‘aangenaam’ of ‘zoet’; in verband met lachen wordt het vaak met ‘hartelijk’ vertaald. Is deze vertaling juist? Bij welke gelegenheden wordt deze kwalificatie gebruikt?

De meest opvallende passage lijkt mij de passage waarin Thersites een pak slaag krijgt van Odysseus (II 270). De bestraffing zou niet direct onze lachlust opwekken, aldus enige geleerden. Men stelt verschillende verklaringen voor. De lach dient om de spanning te verminderen, (comic relief is een literair procédé), of moet tragikomisch opgevat worden, gezien de overeenkomst met de kritiek op Agamemnon uit de mond van Achilles.⁴⁵ Onmiddellijk bij zijn eerste optreden wordt Thersites door de dichter voorzien van uitzonderlijke negatieve kwalificaties “Thersites is everything a hero is not”, en wordt uitdrukkelijk als een geïsoleerde figuur neergezet (μοῦνος). Daarmee stuurt en verwoordt de dichter de publieksverwachting.⁴⁶ Zijn optreden is steeds onbehoorlijk (οὐ κατὰ κόσμον) en heeft de bedoeling de aanvoerders dwars te zitten en belachelijk (γελοῖον) te maken.⁴⁷ Hij is niet populair bij zijn medestrijders, die (270) tevreden (ἠδύ) lachen, wanneer hij een pak slaag krijgt.⁴⁸ Zo is de orde hersteld en scharen de Griekse soldaten zich weer achter hun aanvoerders. Om de woorden van Thersites hebben de Grieken in ieder geval niet gelachen.⁴⁹

Over de andere situaties waarin de kwalificatie ἠδύς wordt gebruikt kan ik kort zijn: Paris heeft Diomedes verwond (XI 378) en lacht daarom, de Grieken moeten lachen als Aias uitglijdt in de koeienmest (XXIII 840), Amphinomos spreekt met een ironische lach over de mislukte poging om Telemachus om te brengen (16, 354), Iros daagt met een lach Odysseus uit (18, 35),⁵⁰ na de nederlaag van Iros lachen de vrijers (18, 111), de vrijers lachen ook weer na het visioen van Theoklymenos (20, 358), en ten slotte lachen zij als reactie op de dreigende taal – in wensvorm weliswaar – van Telemachus (21, 376).

Bij geen van deze situaties, uitgezonderd Aias’ uitglijder, zouden wij ‘hartelijk lachen’ gebruiken. De combinatie ἠδύ γελαῖν drukt steeds een vast element van lachen uit. Het is niet een uiterlijk kenmerk van de lachende persoon, maar weerspiegelt diens innerlijke houding.⁵¹ De lachende persoon drukt door te lachen zijn vreugde of tevredenheid uit over een gebeurtenis waarvan een ander de dupe is, de lach is dus een uiting van wat wij ‘leedvermaak’ zouden noemen.⁵² De onbevangenheid waarmee wij ‘hartelijk lachen’ associëren ontbreekt bijna altijd.

We komen incidenteel nog een paar andere kwalificaties tegen: δακρῦεν (VI 484) wordt van Andromache gezegd: zij lacht door haar tranen heen. Vervolgens krijgt gelach bij drankgebruik de kwalificatie ἀπαλόν (14, 465). De betekenis hiervan is onduidelijk, maar “uitgelaten” lijkt denkbaar.⁵³ En ten slotte is er ἀχρεῖον (18, 163), wat meestal met “hulpeloos” of “onzeker” wordt vertaald.⁵⁴

Op een paar plaatsen zien we bepaalde uiterlijkheden vermeld. Hera lacht χεῖλεσιν (XV 102-3), alleen met haar lippen maar niet met de rest van haar gezicht, zij lacht

zuur, de kenmerkende gelaatsuitdrukking voor echt lachen ontbreekt. De vrijers lachen dankzij Athene: γναθμοῖσι γελῶων ἀλλοτρίοισιν (20, 347); letterlijk vertaald is dit: “met andermans kaken”, dat wil zeggen ze hebben zich niet meer in de hand. En eenmaal wordt expliciet blijdschap, γηθοσύνη, (XXI 389) vermeld als oorzaak of begeleidende omstandigheid.

De overige zeventien plaatsen geven geen nadere kwalificatie van de lach. Wat opmerkelijk is, is dat de lach daar niet voortkomt uit een – voor ons gevoel – komische situatie, maar veeleer een negatieve reactie is.⁵⁵

Het moge duidelijk zijn dat de redenen tot lachen bij Homerus uiteenlopend zijn geweest. Een enkele situatie komt ook ons bekend voor, maar opvallend is dat in de meeste gevallen tot dusverre het gelach negatieve associaties heeft.

“EEN ONBLUSBAAR GELACH”

Een paar passages bij Homerus verdienen speciale aandacht omdat die passages vermoedelijk aan de basis hebben gestaan van de uitdrukking een “Homerisch gelach”.⁵⁶ Deze uitdrukking die, zoals men begrijpt, niet in de werken van Homerus te vinden is, schijnt pas in moderne tijd, de achttiende eeuw, in de Europese literatuur in gebruik te zijn geraakt. In Homerus is driemaal sprake van een “onblusbaar gelach” ἄσβεστος γέλως,⁵⁷ tweemaal van de goden, eenmaal van de mensen. Laten we eerst eens bekijken waarom die goden dan zo onbedaarlijk moesten lachen.

In het eerste boek van de *Ilias* lijkt het bij de vergadering van de goden uit de hand te lopen. Hera heeft gemerkt dat Zeus iets met Thetis, de moeder van Achilles, heeft afgesproken en roept haar echtgenoot ter verantwoording. Zeus reageert fel en dreigt Hera mores te leren. Hephaistos, voor deze gelegenheid uit de smidse gehaald en gepromoveerd tot opperschenker, tracht de ruzie tussen zijn ouders te bezweren.⁵⁸ Om zijn woorden kracht bij te zetten reikt hij zijn moeder een beker met nectar, en voegt een verhaal toe over de gevolgen van de woede van Zeus, die hij zelf aan den lijve had ondervonden. Zijn verhaal doet Hera glimlachen en vervolgens schenkt Hephaistos ook de andere goden in. The party goes on en wanneer de goden Hephaistos in het goddelijke paleis zuchtend en steunend⁵⁹ in de weer zien, barsten zij in “onblusbaar gelach” uit.⁶⁰ Daarna keert de rust weer terug op de Olympus, de goden genieten van de maaltijd en van de muziek die Apollo hun biedt.⁶¹

Een tweede passage waar de goden onbedaarlijk lachen vinden we in het achtste boek van de *Odyssee*. Aan het hof van de Phaiaken zingt de zanger Phemios een vrolijk lied over de affaire tussen Aphrodite (de knapste godin) en Ares (de aantrekkelijkste god). De escapade van Aphrodite wordt begrijpelijk als we vernemen dat zij voor de gelegenheid met Hephaistos (de minst aantrekkelijke god) is getrouwd. Als zij in bed liggen en van de liefde denken te genieten valt het net dat Hephaistos had opgehangen over hen heen en liggen zij gevangen. Hephaistos roept dan, tot vernedering van het

minnende paar (Garland 1994), de goden erbij als getuigen van de “lachwekkende en ongepaste daden”⁶² – de godinnen mogen overigens niet komen –. De goden lachen onbedaarlijk als zij de truc van de slimme Hephaistos zien, maar tonen ook hun verontwaardiging in de vorm van twee gnomische uitspraken: “slechtheid brengt geen aanzien” (misdad loont niet), en “de trage vangt de snelle” (hoe een koe een haas vangt!). Dit gelach van de goden is dus niet louter een kwestie van vrolijkheid.⁶³ Als dat zo was, zou de uitnodiging van Hephaistos om te komen kijken (in de zin van: kom kijken, kun je lachen!) wel in een heel vreemd daglicht komen te staan. Hephaistos wil natuurlijk getuigen hebben, net zoals eeuwen later de bedrogen echtgenoot Euphiletos in de bekende redevoering van Lysias, hij wil de zaak aan de kaak stellen en in ieder geval de overtreders straffen door hen mikpunt van spot te maken. Eerder heb ik al aangegeven hoe belangrijk het was in een shameculture om niet uitgelachen te worden.⁶⁴ De verontwaardiging verdwijnt echter en het verhaal neemt een nieuwe wending wanneer Apollo aan Hermes vraagt hoe hij het zou vinden zo innig met Aphrodite te liggen. Voor Hermes mochten de boeien dan driemaal zo sterk zijn, en alle goden en godinnen mochten komen kijken! Deze passage werd vroeger op scholen meestal overgeslagen omdat die niet zo interessant zou zijn voor de leerling!⁶⁵

Nogmaals gelach bij de goden, alleen niet bij Poseidon! De andere goden worden ook weer serieus wanneer ze zorgen voor compensatie voor Hephaistos: dat heeft hij er in ieder geval mee bereikt. Om aan de schande te ontsnappen verdwijnen beide geliefden ten slotte snel uit het gezicht, al verliezen ze als goden hun τιμή allicht niet.⁶⁶

In deze twee passages is het optreden van Hephaistos aanleiding tot gelach, in de laatste passage die ik wil voorleggen – eveneens uit de *Odyssee* – ligt de zaak anders: daar zijn het niet de goden die lachen, maar de aanbidders van Penelope. In de *Odyssee* valt het lachen van deze vrijers op: dertien maal, en als men de twee passages erbij rekent waar de dienstmeiden, die zo nauw bij het wel van de vrijers betrokken zijn, lachen, zelfs vijftien maal. Men mag aannemen dat die vrijers best vrolijk gestemd waren en veel gelachen hebben, ze aten en dronken per slot van rekening op andermans kosten en werden door zangers en fraaie dames aangenaam beziggehouden. Maar met dit lachen van de vrijers is duidelijk nog iets anders aan de hand. Door hun veelvuldige gelach heeft de dichter de vrijers een negatieve karakterisering gegeven.⁶⁷ De vrijers lachen zich zelfs dood (18, 100), γέλω ἔκθανον, wanneer de bedelaar Iros door Odysseus wordt afgerost. Dit lachen preludeert op de uiteindelijke afloop, maar het is een vooruitwijzing die zij miskennen, en uiteindelijk bereikt dit gelach een climax in hun hysterisch gelach bij het visioen van de ziener Theoklymenos.

Deze laatste passage waar sprake is van onbedaarlijk lachen, ἄσβεστος γέλως, vinden we in het twintigste boek van de *Odyssee*. Vlak vóór de wedstrijd met de boog, wanneer Telemachus tegenover de vrijers heeft verklaard geen bezwaar te hebben tegen een nieuw huwelijk van zijn moeder, wekt Athene een onbedaarlijk gelach bij de vrijers op

en maakt hen uitzinnig. Mensen lachen wel, maar alleen de vrijers lachen “onblusbaar” (*Od.* 20, 346). Daarbij wordt een opmerkelijke beschrijving van het lachende uiterlijk van de vrijers gegeven:

“Bij de vrijers deed Pallas Athene
Een onblusbaar gelach ontstaan, en verbijsterde hun verstand.
Zij lachten nu plots, hun kaken door een vreemde macht bevangen
Het vlees dat zij aten droop van het bloed, hun ogen
Vulden zich met tranen, en hun innerlijk wilde het uitschreeuwen.”

Het vervolg levert de meest griezelige passage in Homerus op, niet alleen narratief, maar vooral door de woorden van de ziener Theoklymenos (20, 351-357):

“Ongelukkigen! Welk onheil heeft jullie nu getroffen? In duister gehuld
Zijn jullie hoofden, jullie gelaat, en van onderen jullie knieën.
Gejammer is ontbrand, jullie wangen zijn door tranen overspoeld,
Van bloed druipen de wanden en de fraaie dwarsbalken.
De hal is vol schimmen, de hof is er ook vol van,
Schimmen die op weg zijn naar het duister van de onderwereld. De zon
Is verdwenen van het uitspansel, een akelige nevel heeft zich erover verspreid.”

Als reactie op de woorden van Theoklymenos lachen de vrijers hem uit, en gaan zo hun ondergang tegemoet.

In deze drie passages met “onblusbaar gelach” zien we dat het lachen van de goden met deze kwalificatie niet negatief wordt gekenmerkt: dit gelach lijkt als het ware met de goden verbonden en een illustratie van hun onbeperkt bestaan te zijn. Deze passages zullen ongetwijfeld het uitgangspunt zijn geweest voor de uitdrukking “Homerisch gelach”. Meet de mens zich echter een dergelijk gelach aan, hoewel (of juist doordat) hem dit door een godheid wordt bezorgd, dan overschrijdt hij de grens van het menselijke en kan hem alleen nog bestraffing van de goden wachten.⁶⁸

PLATO

Hoe is het nu verder gegaan met dit “onblusbare gelach” dat later als ‘Homerisch gelach’ is betiteld?

De eerste die een ondubbelzinnig standpunt inneemt ten aanzien van de passages waarin de goden een “onblusbaar gelach” laten klinken is Plato geweest. Als we de anekdotes mogen geloven heeft Plato in zijn jeugd nooit uitbundig gelachen (*D.L.* 3, 26) en was lachen bovendien niet toegestaan in zijn school, de Academie (*Ael. v.H.* 3, 35). Dat belooft dus weinig vrolijks.

In het derde boek van de *Staat* voert Plato enige argumenten aan om de poëzie, in het bijzonder de gedichten van Homerus, buiten de staatsopvoeding te houden. Dat klinkt ons misschien vreemd in de oren (hoewel?), maar we moeten ons realiseren dat de dichtwerken van Homerus alom bekend waren en overal werden voorgedragen.⁶⁹ Hun invloed op de burgers was enorm groot, en als hun invloed verkeerd was, zoals Plato vond, vormde de poëzie een gevaar voor de samenleving. En naarmate het genoeg was dat de mensen aan poëzie beleven groter is, neemt dit gevaar voor de samenleving ook toe. De Homerische poëzie heeft in moreel en emotioneel opzicht geen positieve invloed op de toekomstige Wachters in Plato’s ideale staat, sterker nog, kan hun zelfdiscipline ondergraven. Als zij de verhalen over jammerende goden serieus nemen en deze niet als onwaardige verhalen weglachen, dan is te verwachten dat zij zich er niet voor zullen schamen deze larmoyante voorbeelden na te volgen. Maar zij dienen eveneens hun lust tot lachen te beperken, want wanneer iemand zich overgeeft aan uitbundig lachen, is rationele controle afwezig en dat gaat ten koste van het verstand (*Staat* 388e5).⁷⁰ Let wel: terwijl de Wachters voor de lach gewaarschuwd worden, worden ze ook aangemoedigd deze verhalen over de goden weg te lachen. Dat betekent dat het lachen zich niet alleen (negatief) richt op personen, maar ook op zaken, met andere woorden er wordt een onderscheid aangebracht tussen ‘lachen om personen’ en ‘lachen over woorden en zaken’.⁷¹

Volgens Plato is het fout wanneer dichters mensen beschrijven die door lachen overweldigd worden, en is het nog veel erger wanneer zij de goden op die manier beschrijven, zoals in het eerste boek van de *Ilias*, waarvan Plato de regels 599-600 direct citeert. Het is strijdig met de idee van het goddelijke dat de godheid onderworpen zou zijn aan onbedwingbare lichamelijke verschijnselen. Lachen is een zaak van het lichaam, niet van de geest, zoals Aristoteles in zijn fysiologische verklaring duidelijk maakte.⁷² Goden lachen dus niet en in dit opzicht moet de mens de goden navolgen en zich niet aan het “animale” overgeven, maar het verstand volgen. De lach misvormt bovendien het gezicht: dat wil de mens niet, dus mag men dit zeker niet de godheid toeschrijven, die volledig volmaakt is.⁷³

Het is niet te verwonderen dat Plato in boek 10 van de *Staat* ook het bijwonen van komedievoorstellingen veroordeelt. Dat gold natuurlijk niet alleen voorstellingen van de oude komedie, die berucht was om haar obscene en agressieve grappen over bekende personen, het gold eveneens de eigentijdse.⁷⁴ De komedie wekt op tot onwelvoeglijkheden die men in het dagelijkse leven onacceptabel zou vinden.⁷⁵

In een ander werk, de *Philebos*, (48a-50d) problematiseert Plato het lachen in samenhang met zijn theorie over de emoties.⁷⁶ In deze dialoog gaat het niet, zoals in de *Staat* bij de bespreking van de funeste invloed van poëzie, om de invloed die bepaalde emoties op de mens hebben, het gaat om de inhoud van de emoties zelf. De emoties zijn een mengvorm van verdriet en plezier. Als voorbeeld noemt Plato de wrok van

Achilles, zoals in Homerus (*Ilias* XVIII 108-109) beschreven: “De wrok die ook de wijze aanzet tot bitterheid en nog zoeter dan honingdruppels neerdaalt in de geest van de mens” een mengsel van verdriet over een belediging en plezier over de verwachte vergelding, de zoete wraak.

Ook aan de hand van de komedie wil Plato deze vermenging van positieve en negatieve elementen aantonen en plausibel maken dat zelfs in het lachen een negatief element aanwezig is. Dat ligt op het eerste gezicht niet voor de hand, want komedie lijkt louter plezier. Het plezier naar aanleiding van komedie, dat men voor een groot genot houdt, is echter verweven met een negatief gevoel, φθόνος. Dit was Plato's opvatting en zoals in het voorgaande is gebleken in feite een algemeen Griekse opvatting. De term φθόνος betekent in dit verband dus zeker niet ‘afgunst’, maar beschrijft wel een negatieve instelling ten opzichte van de persoon om wie men lacht, een soort leedvermaak dus. Dit leedvermaak heeft meestal betrekking op een tekortkoming die men bij de ander bespeurt, en vaak is dit dan domheid of onwetendheid (48c-49a). De lach is nu gericht op de persoon, niet op de zaak. Maar alleen de domheid die bij zwakke mensen voorkomt levert amusement op, want als ingebeelde wijsheid een eigenschap is van machtigen, dan veroorzaakt die in de eerste plaats haat en angst. De vreugde over deze tekortkoming is echter onterechte vreugde, want alleen over het ongeluk van een vijand mag men verheugd zijn, niet om vrienden die onwetend zijn. Eigenlijk moet je ook geen plezier hebben over “pech” van je burens, maar medeleven (49e-50a); ze zijn immers je vijanden niet. Dat geldt ook voor de komedie: die gaat over gewone mensen die door eigen domheid in de problemen geraken.⁷⁷ Als je daaraan plezier beleeft is er echt iets mis met je, het is zelfs onrechtvaardig (ἄδικον). Nu is het echter heel goed mogelijk dat vrienden correctie nodig hebben en deze correctie mag men aanbrengen door middel van γελοῖα, scherts, op voorwaarde dat deze scherts gecontroleerd en speels van aard is. Daartoe maakt Plato onderscheid tussen γελοῖα die παίζειν impliceren en ἄνευ θυμοῦ zijn, dus goedmoedige scherts, en andere die gepaard gaan met ὕβρις en μετὰ θυμοῦ zijn, kwaadaardig.⁷⁸

Door te wijzen op de onrechtvaardigheid van zulke gevoelens raakt Plato aan de morele inhoud van emotionele houdingen. Zoals Frede (1997) 290 het formuleerde: “Sage mir worüber du lachst oder weinst, und ich sage dir, wer du bist”. Hier wordt voor het eerst een duidelijke verschuiving zichtbaar van de sociale context van het lachen naar de morele aspecten ervan.

Wanneer we Plato's negatieve houding tegenover ‘lachen’ samenvatten, kunnen we zeggen dat deze was gebaseerd op twee uitgangspunten, het ene verband houdende met het subject, het andere met het object van lachen. Bij uitbundig lachen is de emotie van het subject niet meer ondergeschikt aan diens ratio,⁷⁹ het lachen is verbonden met een lager deel van de menselijke ziel en moet daarom vermeden worden. Het object van lachen is meestal een gebrek, vergissing of fout van een persoon, in ieder geval niet iets positiefs.

Daarnaast zien we echter een ontwikkeling in de opvattingen van Plato. Vooral in zijn laatste werken, *Philebos* en *Wetten*, komen een drietal nieuwe punten naar voren: de scheiding tussen personen en zaken als object van gelach, de morele aspecten van gelach en het onderscheid tussen gelach met een speels karakter en kwaadaardig gelach, (gedeeltelijk vergelijkbaar met de indeling van Halliwell). Men heeft alle redenen om goed na te denken waarover men lacht.

ARISTOTELES

Aristoteles' opvattingen over het lachen, afgezien van de fysiologie, zullen ongetwijfeld in het verloren deel van zijn *Poetica* uitgebreid aan de orde zijn gekomen, zeker als we Umberto Eco mogen geloven.⁸⁰ Maar er is nog een aantal plaatsen, in *Ethica* en *Rhetorica* waar hij op de functie van het lachen, en dan vooral in verband met humor en de komedie, ingaat. De zojuist genoemde nieuwe ontwikkelingen in de opvattingen van Plato worden door Aristoteles voor een deel overgenomen en aangepast.

In de ethiek van Aristoteles neemt elke goede eigenschap een plaats in tussen twee uitersten, tussen een teveel en een tekort. Zo is bijvoorbeeld dapperheid het midden tussen overmoed en lafheid (*EN* 1107a33-b4). Een dergelijk midden is voor Aristoteles ook aanwijsbaar waar het gaat om lachen, als onderdeel van de manier waarop men met elkaar omgaat. Dit midden wordt door Aristoteles εὐτραπέλία (geestigheid) genoemd,⁸¹ en deze eigenschap houdt het midden tussen, βωμολοχία (platvloerse potsenmakerij) en ἀγροικία (humorloze saaiheid): “Mensen die met hun grappen te ver gaan worden algemeen als platte grappenmakers beschouwd en ordinair gevonden. Zij willen tot elke prijs grappig uit de hoek komen, en zijn er meer op uit anderen aan het lachen te brengen dan fatsoenlijke taal te spreken en te vermijden dat het onderwerp van hun spotternijen zich gekwetst voelt. Mensen daarentegen die nooit zelf iets grappigs vertellen en zich ergeren aan wie dat wel doen vindt men algemeen lomp en stug. Wie in zijn grappen de juiste toon weet te treffen noemt men geestig, beweeglijk van geest om zo te zeggen”.⁸²

Naast deze ethische benadering die de inhoud van lachwekkend gedrag betreft, staat een andere benadering, die speciaal de invloed van lachen, als emotie, op de mens beziet. In tegenstelling tot Plato's opvatting in de *Staat* vat Aristoteles de lach niet als een negatieve, verstorende invloed op, integendeel hij legt nadruk op de heilzame werking en ziet de lach als een ontspanning (*Rhet.* 1371b35-72a2): “Net zo moet, omdat spel en alle ontspanning plezierig is, ook wat onze lachlust opwekt wel prettig zijn, of het nu gaat om personen, om wat ze zeggen of wat ze doen. Wat de lachlust opwekt is afzonderlijk uitgewerkt in onze bespreking van de dichtkunst”.⁸³

Dan hoeft het niet te verbazen dat Aristoteles ook met meer waardering spreekt over de komedie dan Plato, zij het dat hij daarbij het voorbehoud maakt dat komedie niet kwetsend mag zijn, geen ψόγος mag bevatten. Het is goed denkbaar dat Aristoteles

met deze restrictie verwijst naar de oude komedie van Aristoteles, waarin het bij name bespottelijk maken van personen – Socrates, Euripides, Kleon – niet ongebruikelijk was.⁸⁴ Mogelijk nam Aristoteles voor de genoemens die de komedie bood een analoge invloed – κάθαρσις – aan als hij voor de tragedie heeft bepleit. Het tweede boek van de *Poetica* had uitsluitel kunnen geven, maar helaas, zie Eco.⁸⁵

De definitie van de komedie en het γελῶιον, als object van het lachen, die we in de *Poetica* aantreffen geeft ons wel enig idee: “De komedie is, zoals we al zeiden, een uitbeelding van mensen die weliswaar minder zijn dan het gemiddelde, maar toch niet in iedere vorm van slechtheid, doch <slechts in één vorm; want> er is aan het slechte en lelijke iets wat de lachlust opwekt: men lacht namelijk om iemand (=τὸ γελῶιον) als hij een fout begaat of een lelijkheid vertoont, zolang althans die niet <voor hemzelf of voor anderen> de oorzaak is van hevige pijn of dood. Een voor de hand liggende illustratie van het hier gezegde zijn de komische maskers: lelijke en scheve gezichten maar zonder hevige pijn”.⁸⁶

Voor Aristoteles is de lach in tegenstelling tot de opvatting van Plato waardevrij.⁸⁷ Gepast lachen en gepaste humor worden positief gewaardeerd en εὐτραπέλεια wordt beschouwd als een kenmerk van een heer van stand.⁸⁸

Ik zal de opvattingen over de lach na Aristoteles niet verder vervolgen. Wel wil ik nog één opmerking maken over de periode tussen Aristoteles en mijn laatste etappeplaats, het neoplatonisme. In de Griekse oudheid heeft men volgens de literaire bronnen tot aan de tijd van Lucianus (tweede eeuw) uitbundig gelachen, maar daarna komt het christendom in beeld en is het afgelopen met de pret, het lachen. Deze christelijke afwijzende houding ten opzichte van het lachen, waarover veel is geschreven, moet men niet alleen zien als specifiek kenmerk van een excentriek christendom, maar heeft haar wortels mede in de mentaliteit van de Griekse wereld. Het is een afwijzende reactie tegen het negatieve, agressieve lachen, die we eerder bij Plato tegenkwamen. Deze reactie is vervolgens door christelijke auteurs onderbouwd met teksten uit het Oude en Nieuwe Testament, met als conclusie: omdat niet aantoonbaar is dat Jezus ooit lachte, dient ook de christen zich van lachen te onthouden.⁹⁰

NEOPLATONISME

De interpretatie van het werk van Homerus heeft al vanaf de vijfde eeuw voor onze jaartelling gebruik gemaakt van allegorische uitleg en kende een sterke opleving in de eerste eeuw van onze jaartelling. Deze manier van interpreteren had geheel eigen regels en bood verrassende oplossingen voor gesignaleerde problemen van onder andere ethische en theologische aard. Voor neoplatonische lezers als Porphyrius en Proclus was het werkelijke onderwerp van de *Ilias* en de *Odyssee* het lot van de ziel en de structuur van het universum.⁹¹ In hun werken worden vele door Plato en anderen bekritiseerde passages van uitbundige emoties bij de goden besproken en door allegorische interpretatie als het ware gerehabiliteerd.⁹²

Zo heeft Proclus (5e eeuw) een uitvoerig commentaar geschreven op Plato's *Staat* en hierin ook zijn visie gegeven op Plato's opmerkingen over het onbedaarlijke lachen van de goden (In Remp. 126.8-128.23).⁹³ Het lachwekkende optreden van Hephaistos in *Ilias* I geeft hem reden nader in te gaan op de lach. “Wat betekent het lachen van de goden en waarom moeten zij zo lachen wanneer Hephaistos zich zo energiek beweegt?” vraagt hij zich af. In de opvatting van Proclus is Hephaistos de δημιουργός, de bouwmeester, en met recht wordt hij dan ook als χαλκεύς, smid, bronsgieter, gepresenteerd, want de hemel, waar de goden zetelen, wordt bij Homerus χάλκεος (van brons) genoemd. De goden brengen de productie van Hephaistos tot een goed eind en zien van boven toe op de goede orde. Voor de goden zijn schepping en voorzienigheid een vrolijk spel, παιδιά.⁹⁴ Als de goden Hephaistos zo druk in de weer zien, verheugen zij zich en geven met hun gelach te kennen dat zij met Hephaistos mee bouwen aan de wereld.⁹⁵ Het lachen van de goden is te definiëren als de overvloedige invloed die de goden uitoefenen op het heelal en is de oorzaak van de goede orde in de kosmische werkelijkheid. Omdat deze voorzienigheid van de goden voor de wereld nooit ophoudt en de stroom van goede gaven van de goden onuitputtelijk is,⁹⁶ is het terecht dat de dichter het lachen van de goden als “onblusbaar, onbedaarlijk” heeft gekwalificeerd, de goden oefenen immers een voortdurende voorzienigheid uit over de wereld.

De discussie over de lach moet gezien worden in samenhang met Proclus' voorafgaande opmerkingen over het verdriet van de Homerische goden, dat eveneens door Plato's kritiek is getroffen. De tranen van de goden symboliseren, volgens de traditie die Proclus hier volgt, de voorzienigheid van de goden voor het vergankelijke mensdom, terwijl hun gelach hun onophoudelijke invloed op het universum vertegenwoordigt. Deze verklaring wordt gevolgd door een citaat uit Orphische bron: “Uw tranen zijn het armzalige mensenras, maar door een glimlach heeft U het heilige ras van de goden doen ontspringen”.⁹⁷ Het lachen hoort bij de goden, de tranen bij de mensen.

Ook het lachen van de goden naar aanleiding van de beleving van Ares en Aphrodite krijgt ten slotte een passende verklaring. Dit lachen wordt in Proclus' commentaar op de *Timaeus* van Plato (In *Tim.* III 27.16-26) verklaard als vreugde-uiting van Apollo, Hermes en de andere goden over de verbinding die Hephaistos tot stand had gebracht tussen de tegendelen Ares en Aphrodite: hun kind zal trouwens Harmonia heten.⁹⁸ En dit goddelijke lachen zal de wezens op de wereld creëren.

Zo zien we dat het onblusbare lachen van de goden, het Homerische gelach, een creatieve functie heeft gekregen. Met dit creatieve lachen zijn we weer teruggekomen bij het begin van mijn verhaal, de lachuitbarstingen van de godheid in het scheppingsverhaal uit de Leidse magische papyrus: de big bang avant la lettre.⁹⁹

WOORDEN VAN DANK

Mijnheer de Rector, Dames en Heren,

Aan het eind van mijn afscheidscollège en mijn professionele loopbaan zijn enige woorden van dank op hun plaats.

Allereerst dank ik het Collège van Bestuur van deze Universiteit en het Bestuur van de Faculteit der Letteren voor alle mogelijkheden die zij mij geboden hebben mijn functie op passende wijze te vervullen.

Ik mag zeggen dat ik met alle collega's van de opleiding GLTC steeds goede verhoudingen heb gehad, maar moet bekennen dat de letterkundige collega's mij toch nader aan het hart lagen dan de archeologen. Hen allen, en met name Marc, Arpad, Vincent, Bé en Léon, dank ik voor hun grote collegialiteit, en hun inzet om gezamenlijk het waardevolle van het onderwijs in de beide klassieke talen overeind te houden. De talen vormden en vormen toch een heel sterke band.

De afdeling Grieks is jarenlang de kleinste afdeling van de opleiding geweest. In de loop van de bijna twintig jaar die ik aan deze universiteit verbonden ben geweest heb ik tijdelijke assistentie voor het onderwijs gekregen van Jeroen, Willeon, Gert-Jan, Irmgard en Heather. Zij hebben, naast hun werk aan een proefschrift of scriptie, zeer waardevolle bijdragen aan het onderwijs geleverd en ik bewaar, mede daarom, aan hen allen heel goede herinneringen. Ik ben ook degenen die tijdelijk vanuit andere universiteiten hierheen zijn gekomen om onderwijs bij de afdeling Grieks te geven (Ineke en Irene), heel dankbaar en ik hoop dat de goede betrekkingen waaruit deze detacheringen voortkwamen in de toekomst bestendig blijven.

De collega's van de huidige afdeling Grieks, André, Carolien, Floris, Ronald en Willeon, dank ik voor een heel plezierige tijd van samenwerking gedurende de laatste jaren toen uitbreiding van het aantal medewerkers collegiale samenwerking überhaupt mogelijk maakte. Ik heb geprobeerd de dagelijkse werkzaamheden te combineren met een gepaste mate van sociaal contact: *εὐτραπέλεια* met een symposiastisch karakter. Of anderen dit net zo bevallen is als mijzelf hoor ik straks gaarne.

Enkele personen wil ik apart in mijn dankwoord naar voren schuiven.

In de eerste plaats degene die een soort motor van de opleiding vormt en dit niet graag in het openbaar wil horen: mevrouw Hesén, Trees dus. Haar ondersteuning bij alle mogelijke, soms ook onmogelijke, activiteiten binnen de opleiding is heel bijzonder en verdient mijns inziens nog veel meer waardering dan zij tot nu toe officieel ontvangt.

Mijn opvolger, André Lardinois, is vier jaar geleden benoemd, en is gedurende deze laatste jaren is voor mij een grote steun geweest bij het verlichten van mijn onderwijslast.

Geleidelijk en in goed overleg is deze last nu geheel op zijn schouders terecht gekomen, en daar ben ik blij om, hij ook? De ongedwongen en vriendschappelijke manier van omgang en zijn inspirerende persoonlijkheid geven mij het geruststellende gevoel dat hij de juiste man op de juiste plaats is. Ik ben ervan overtuigd dat de leeropdracht Griekse taal- en letterkunde in uitstekende handen is overgegaan.

In de tijd dat ik aan deze universiteit verbonden ben geweest heb ik zeer regelmatig – zeker in de jaren toen onze kamers aan elkaar grensden – contact gehad met Jan Brouwers, nu emeritus. Ik wil hem bij deze gelegenheid nog eens extra dank zeggen voor de uiterst plezierige en persoonlijke wijze waarmee wij met elkaar zijn omgegaan, en er in het bijzonder aan herinneren dat hij in de jaren zeventig degene is geweest die ervoor heeft gezorgd dat de afdeling klassieke talen in Nijmegen niet verdwenen is (*sapienti sat*), en dat hij daarmee dus tevens de continuïteit van de leerstoel Grieks heeft veilig gesteld.

Een leerstoel is echter niets zonder leerlingen. Men zal aan mij gemerkt hebben dat onderwijs mijn grote voorkeur had. Ik heb dit onderwijs altijd met veel plezier gegeven. Dit plezier werd steeds levend gehouden en nog vergroot, doordat er op college sprake was van uitwisseling van ideeën en niet van eenrichtingsverkeer. Dat studenten je inspireren en stimuleren zeg je niet zo gemakkelijk op college: dat zou hen op verkeerde gedachten kunnen brengen. Maar nu kan ik gerust en met overtuiging uitspreken, dat jullie geïnteresseerdheid en werklust (ja ook die) voor mij persoonlijk een belangrijke bron van energie zijn geweest.

Maar, wanneer ik het programma voor Grieks, om me daartoe te beperken, overzie en dit vergelijk met wat mij als student werd voorgezet, moet ik constateren dat er een geweldige kaalslag heeft plaatsgevonden. De veranderingen in het vwo hebben weliswaar tot gevolg gehad dat meer leerlingen dan ooit met de klassieken in aanraking komen (en dat is positief), maar anderzijds ook dat de aankomende studenten nog wel erg enthousiast zijn, maar slechts over geringe kennis beschikken. Op deze basis hebben de universiteiten vervolgens een programma moeten bouwen dat in duur ook nog eens bekort werd, waardoor zelfs van de schoolauteurs nog slechts een fractie gelezen kan worden. Bij medicijnen zouden er doden vallen, bij talen valt het allemaal minder op, althans bij de beleidsmakers in Zoetermeer. Dat er ondanks het beleid toch nog classici worden afgeleverd, al zijn het er te weinig, die met hun kennis en bevoegdheid hun leerlingen weten te inspireren, mag een wonder heten. Dat neemt niet weg dat onderwijs in de klassieke talen, en niet alleen in de klassieke talen, veel beter verdient.

Eén bijzondere groep studenten wil ik hier niet onvermeld laten, dat zijn de zogenoemde zij-instromers. Voor jullie inzet en doorzettingsvermogen past mij de grootste bewondering.

Het is goed dat wij hier in Nijmegen -tegen de verdrukking in- onze cursus in het leven hebben geroepen en ook nog -ondanks alles- in leven hebben weten te houden. De nood is hoog: inmiddels wordt 37 procent van de uren klassieke talen in het vwo onbevoegd gegeven. Ondanks alle waardering voor degenen die onbevoegd lesgeven: je houdt je hart vast! Maar er is licht: de eerste zij-instromer GLTC heeft haar lesbevoegdheid onlangs behaald en weldra zullen er meer volgen. Ik wil daarom ook een speciaal woord van dank richten tot degenen die samen met mij deze cursus gedurende inmiddels meer dan zes jaar tot een succes hebben gemaakt, in het bijzonder de werkers van het eerste uur Jan Brouwers en Anton van Hooff.

Ten slotte: het is vanzelfsprekend dat ik aan het eind van de rede ook mijn persoonlijke omgeving in het dankwoord betrek. Al hebben de kinderen, ondanks mijn pogingen in die richting, niet goed begrepen wat nu het belang van mijn vak was, en ook niet waarom ik daar altijd zoveel tijd aan besteedde, met de materiële kant waren zij tevreden en, wat belangrijker is, in tijden waarin extra support nodig was, zijn zij mij tot grote steun geweest. Diezelfde steun heb ik ook steeds gehad van Rita, mijn echtvriendin. Allereerst heeft zij mij in de tijd dat ik studeerde gestimuleerd om ook eens af te studeren en daarna is zij mij bij het beklimmen van de universitaire ladder tot bijzondere support geweest. De scheiding binnenshuis tussen studeerkamer en woonkamer heb je mij gegund. Het is tijd dat we deze scheiding opheffen en ik spreek de hoop uit dat wij nog lang van onze nieuwe vorm van samenleven mogen genieten.

Ik heb gezegd.

NOTEN

- 1 Ik heb hier een beknopte samenvatting gegeven van de twee versies waarin dit scheppingsverhaal is overgeleverd: PMG XIII 161-205 en 472-532. Zie verder Betz (1986²), 176-178 en 185-186.
- 2 Dat Aristoteles hierin volgens moderne inzichten geen gelijk heeft, laat ik nu buiten beschouwing, feit is wel dat het door de Grieken zo werd ervaren. Zie Halliwell (1991) 279 en de verwijzingen in zijn noot 2. Zie ook G. Hauser e.a. (1997) 9-21.
- 3 Over het lachen van de zuigeling ook Aristoteles *Hist. An.* 587b5-8: "Voordat het kind veertig dagen oud is, lacht of huilt het niet wanneer het wakker is, maar 's nachts doet het soms beide dingen", zo ook Hipp. *Septim.* IX, 8 (450L): "kinderen lachen noch huilen spontaan voordat ze 40 dagen oud zijn, zelfs niet als men hen kittelt"; en Arist. *Gen. An.* 779a11-13. Dat doen deze kinderen als automatisme, want ze hebben nog geen waarneming van de buitenwereld. Om de mijlpaal van de lach van het jonge kind te vieren kenden de Grieken, volgens Censorinus (XI, 7), een τεσσαρακοστατον, een feest op de veertigste dag. Vergilius heeft de eerste lach van het kind in zijn vierde *Ecloga* als wens onder woorden gebracht *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem* (Ecl. 4, 60). Voor een uitgebreide discussie zie Norden (1924) 59-67. De waarneming van Aristoteles is in moderne tijd bevestigd, zie Eibl-Eibesfeldt (1987) 677.
- 4 Zie Düring (1943) 169-171.
- 5 Ik heb de vertaling van Ferwerda (2000) gevolgd, maar hier en daar wat aangepast.
- 6 Zie ook Plinius *N.H.* XI 198 over soortgelijke gevallen bij gladiatorenvechten.
- 7 Curieus is dat Aristoteles' opvatting bevestigd is door de kittelmachine van Weiskrantz: hoe onverwachter de kitteling hoe groter het effect, zie Provine (2000) 116.
- 8 Zie ook Arist. *EN* 1150b22-25.
- 9 Vertaling P. Gerbrandy (2001).
- 10 A. Lopez Eire (2000) 13-43. Zijn studie bevestigt niet de opmerking van Halliwell (1991) 280 over het "rich vocabulary of description and evaluation (at a conservative estimate, some sixty word-groups are directly pertinent)", maar sluit aan bij de opvatting van Zeph Steward (1994) dat de Griekse taal is "somewhat deficient in its vocabulary for laughter", volgens de samenvatting van Garland (1997) 269.
- 11 Men vindt in LfrgrE s.v. γέλω de opmerking dat bij dit werkwoord geluid nooit expliciet vermeld wordt en dat er (daarom?) niet altijd een contrast is met μειδιάω, μειδήσα, terwijl bij γέλωσ wordt aangetekend: "laughter, always loud". Als geluid al geïmpliceerd is, hoeft dit niet expliciet te worden vermeld.
- 12 *Ilias* XIX 362-3 "de gehele aarde lachte (straalde) van de bronzen schittering", vgl. Hor. *Carm.* IV 11, 6 *ridet argento domus*. Anders bij Hesiodus (Th. 40-43) waar het paleis van Zeus 'lacht' door het gezang van de godinnen: dus duidelijk auditief.
- 13 Elders in zijn betoog neemt Lopez Eire (2000) 33-34 aan dat ook de 'witte' tanden essentieel zijn voor de glans van het lachen. Of men in de oudheid werkelijk 'witte' tanden hand, is mij niet bekend. De term λευκος betekent niet in eerste instantie 'wit', maar geeft eerder een lichtende glans weer.
- 14 *Pollux Onom.* II 91 οἱ μὲν μέσοι τέτταρες καλοῦνται τομείς καὶ γελασῖνοι (.....) ὅτι γυμνοῦνται γελώντων.
- 15 Zie hierover van Hooff (1972) 209-241; Eibl-Eibesfeldt (1987) 249.

- 16 De Jong (2001) 440 en 113, met een verwijzing naar Levine (1983) 97-104. Het is curieus dat Halliwell (1991) dit principiële verschil verwaarloost (in het bijzonder 282, n. 9) in zijn in vele opzichten voortreffelijke artikel.
- 17 Zo Colakis (1986) 139: "People smile when Homer wants us to see that they are in control of their situation. They *actually* possess the superiority that laughers only imagine they have". Zie verder Hewitt (1927) 444; Camps, (1980) 91-93.
- 18 Zie Lopez Eire (2000) 32. Arnould (1990) 141, n. 4 constateert dat μειδιάω buiten Homerus (en de lyriek) nauwelijks nog voorkomt. Dat is waarschijnlijk de reden waarom in het *Revised Supplement* op Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford 1996) zonder verdere voorbeelden de betekenis 'smile' als hoofdbetekenis is toegevoegd aan het lemma γελάω.
- 19 De termen zijn van Halliwell (1991).
- 20 Zie over de verschillende nationale gevoelens van humor A. Ziv ed. (1988).
- 21 In Bremmer (1997) 40-49. Dit laatste aspect krijgt volgens Le Goff (1997) 49 onder verwijzing naar Georges Bataille: "laughter is the specific form of human interaction", ten onrechte weinig aandacht van historici.
- 22 Bremmer (1997) 13.
- 23 Dodds (1951) 28-63.
- 24 Aan de passages die Kullmann (1995) 81 noemt moet zeker een verwijzing naar Euripides' *Medea* (383; 404-406; 797; 1049-1050; 1355; 1362) worden toegevoegd. Kullmann verwijst ook naar Democritus B 107: "het past mens zijnde niet te lachen over andermans ongeluk, maar erover bedroefd te zijn". De toewijzing van dit fragment aan Democritus is problematisch gezien de overlevering over Democritus als de "lachende" filosoof. Arnould (1990) 31: "Le rire est d'abord une manière d'affirmer son triomphe sur l'ennemi que l'on rabaisse", en dat is ook de reden van de angst van Aias (S. Ai. 1042-3). De vaak voorkomende uitdrukking γέλωτ' ὀφλεῖν (Plato, *Staat* 506d7, *Phaedo* 117a2, *Alc.* I 121b3-4) bevestigt deze angst uitgelachen te worden.
- 25 Zie hierover David (1989) 17. Zijn verwijzing (13) naar vernederingen die heloten moesten ondergaan, voordat zij vermoord werden door de Spartanen, zoals Thucydides (4, 80. 3-4) vermeldt, lijkt mij niet relevant.
- 26 Zie ook D. Lateiner (1995).
- 27 Uiteindelijk kunnen ze deze wel veroorzaken. Want wanneer gaat het ludieke karakter, de grap, over in laster? Aristophanes' eerste komedie was bijvoorbeeld aanleiding tot een aanklacht. Ook in Nederland is al te kritisch cabaret wel onderwerp van discussie geweest.
- 28 Zie Richardson (1974) 216-7.
- 29 Zie ook Kittel, *TWNT* s.v. γελάω.
- 30 Plut. *Lyc.* 25. 4; *Cleom.* 9; Chor. Gaz. 365, 4; Athen. 551C.
- 31 Zie hierover ook de opmerkingen van Plutarchus in *Cleom.* 9.
- 32 Ramondt (1962) 7-19 bespreekt het lachen binnen de cultus in verschillende culturen, met name ook de Griekse, en wijst op het gebruik van lachen en grappen bij begrafenisritueel. Reinach (1996) 145-158 bespreekt verschillende rituelen en feesten in Griekenland waar een essentiële functie voor de lach was weggelegd. Le Goff (1997) 50 verwijst naar de *risus paschalis*. Over lach en cultus ook nog Radermacher (1947) 7-8, 56-61;

- Minois (2000) 15-38; Arnould 212-218, 232-235; en ten slotte nog Douglas (1999²) 154-158 voor een antropologische benadering.
- 33 Zo ook Minois (2000) 19 "Parce qu'il est divin, le rire même est inquiétant", en 18 "Le rire est la marque de la vie divine".
- 34 Zie Kenner (1960) 68-70, 74-82.
- 35 Zie ook Yalouris (1986) 3-5.
- 36 In latere kunst schijnt de lach evenmin prominent aanwezig te zijn, zie von Graevenitz (1997) 141-153.
- 37 Zie Bremmer (1997) 20-21.
- 38 Zie Bremmer (1997) 24-25.
- 39 Zie de Vries (1985) 380.
- 40 Zie Lateiner (1977) 176, die deze indeling heeft gemaakt op basis van Herodotus' werk.
- 41 Zie Hankinson (2000) en Müller (1994) met verdere verwijzingen.
- 42 Hewitt (1927) 444, n. 38: *Ilias*: 11x lachen, 14x glimlachen. In feite twaalf maal: *Ilias* I 599; II 270; VI 471; VI 484; XI 378; XV102-3; XIX 362; XXI 389; XXI 408; XXI 508; XXIII 784; XXIII 840; *Odyssee*: 23x lachen, 7x glimlachen. Ik tel er maar 22: *Odyssee* 2, 301; 8, 326; 8, 344; 9, 413; 14, 465; 16, 354; 17, 542; 18, 35; 18, 40; 18, 100; 18, 111; 18, 163; 18, 320; 18, 350; 20, 8; 20, 346; 20, 347; 20, 358; 20, 374; 20, 390; 21, 105; 21, 376. In de scène waarin Eurykleia haar vreugde toont over de dood van de vrijers komt het werkwoord γελαῖν niet voor, maar μῆδ' ὀλόλυξε, dat hier met 'juichen' vertaald kan worden, cf. *Od.* 3, 450. Arnould (1990) 141, n. 3 komt tot een andere optelsom: 27 maal sprake van lachen, 22 maal van glimlachen en 8 maal van gelach.
- 43 Zeus XXI 389; Athene XXI 408; alle goden I 599-600 en 8, 300-347; maar Hera XV 102-3 lacht niet van harte.
- 44 Een selectie uit de bonte verzameling uitspraken over het lachen bij Homerus. "On all these occasions, as in the games, laughter is the mark of the release of social tension", volgens Redfield (1994²) 286. Een andere opvatting wordt door Griffin (1980) 183-4 verwoord: "at ease oneself, one enjoys the spectacle of others struggling or humiliated for one's pleasure"; hij spreekt hier niet alleen over de goden, maar ook over de vrijers en over de reactie van het Griekse leger op de bestraffing van Thersites. Colakis (1986) 137 zegt over het lachen in de *Odyssee*: "I find in most scenes that laughter, far from indicating simple release of tension or happiness, usually indicates some sort of weakness of character". Zie ook de opvattingen van Reinhardt (1961) 128 over de "erhabene Unerntst" van de goden tegenover de uitzichtloze tragiek van het menselijke lot.
- 45 Zo Seidensticker (1982) 53-4.
- 46 Over alle implicaties zie Thalmann (1988) 1-28.
- 47 Plato, *Staat* 620c3 noemt hem een γελωτοποιός, een soort beroepsclown. Kirk (1985): "he used to say whatever seemed to him likely to raise a laugh among the Achaeans".
- 48 "Mußten.... herzlich lachen", zoals in de commentaar van Latacz (2000) wordt vertaald, past hier dus niet. Kirk (1985) merkt terecht op: "Misfortune and undignified appearance are the two things that normally seem to cause heroic and divine amusement in the Iliad", en voor ditzelfde 'sweet laughter' verwijst hij naar XXIII 784 en XXI 508.

- 49 Douglas (1997): “One could say that everyone laughs with relief that their scramble for home is not allowed to overwhelm the delicate balance between a handful of leaders and a mass of followers.... The men laugh to find themselves on the side of the leaders, in reverse of their behaviour a short time before”, maar dit wordt door Garland (1994) 78, n. 22 bestreden.
- 50 Over de parallel tussen het gelach van Iros en dat van de vrijers zie Levine (1982) 203: “Laughter is the symbol of folly”.
- 51 Zo ook Arnould (1990) 164-166.
- 52 *LfrgrE* s.v. γέλωτ merkt dan ook terecht op (I 2a): “with ἡδύ: derisively ... at another’s pain or humiliation; naturally self-satisfaction plays a rôle, particularly when harm inflicted by the subj.” Zie ook Zuntz (1972) 85: ἡδὺ γέλωτ never denotes a ‘sweet smile’. This γέλωτ is ἡδύς because, always, it expresses the delight over (or satisfaction with) some happening – a happening which most often consists in some harm or suffering undergone by others ‘Schadenfreude’. Zo ook D. Arnould (1990) 164-166. De vertaling van Bannert (2005) 182: “mit hellem Gelächter“ voor Od. 18, 111 lijkt mij dus niet juist.
- 53 In *LfrgrE* wordt als vertaling ‘softly’ gesuggereerd s.v. γέλωτ, maar s.v. ἀπαλός wordt *kindisch* of *ausgelassen* voorgesteld. Dit laatste past ook goed bij *H. Herm.* 281.
- 54 Erbse (1972) 81 stelt “verlegen” voor. Levine (1983b) 172-180 pleit voor een interpretatie waarin haar “cunning as well as her surprise” tot uitdrukking komen. Hij krijgt bijval van Clay (1984) 73-76, die als vertaling “uncharacteristic” voorstelt. De Jong (445) merkt terecht op: “Penelope has no real motive, but she simply feels an unprecedented impulse to meet the men she loathes”, en voegt dan toe: “her embarrassment is reflected in her smiling ἀχρεῖον, literally ‘without a need’, but the exact meaning is disputed”. Als Penelope inderdaad “smiling” zou zijn, zou dit pleiten voor de interpretatie van Levine, gezien het verschil tussen ‘lachen’ en ‘glimlachen’, zie De Jong (2001) 440. De interpretatie van Leaf bij de andere passage, Thersites’ reactie in *Ilias* II, 269, een reactie die zichtbaar is, “with helpless look” past ook hier. De vertaling van Arnould (1990) 175 en 158 met n. 1 “sans raison” is op niets gebaseerd.
- 55 XXI 389 Zeus lacht van blijdschap (in zijn hart) als hij de goden tegen elkaar ziet strijden(!) en 508 ook, (maar glimlacht volgens Hewitt) om Artemis die door Hera is toegetakeld; XXI 408 Athene lacht wanneer zij Ares treft met een steen; XXIII 840 Grieken lachen bij het begin van de lijkspele, wanneer Epeios zijn discus werpt. In *Odyssee* 9, 412 Odysseus lacht om zijn list met Polyphemos. Veel gelach in *Odyssee* 18 is een soort leedvermaak om Odysseus (35, 40, 111, 320, 350, ook 20, 8); 18, 100 vrijers lachen zich dood om Iros. De enige uitzonderingen zijn VI 471 wanneer Hektor en Andromache lachen om Astyanax: opluchting, doorbreken van spanning. Dit is “the only wholly pleasant laugh” volgens Hewitt (1927), naast de “impeccable smile” in 404 en Od. 17, 542 waar Penelope lacht wanneer Telemachus niest.
- 56 Volgens Van Dale is de uitdrukking ontleend aan *Ilias* I 599 en *Odyssee* 8, 326 en kennelijk pas voor het eerst in 1895 aanwijsbaar in het Nederlands. Deze uitdrukking komt bij de klassieken niet voor; en het is niet duidelijk wanneer en door wie deze in de West-Europese literatuur is ingevoerd. Hewitt verwijst naar de *Mémoires de la Baronne d’Oberkirch* (Parijs, 1853, chap. 29; Hewitt dateert het werk in 1780!): “On partit d’un éclat de rire homérique”. Zie ook Büchmann (1972) 478-479. Bij Voltaire (*Micromegas* VII) staat reeds de uitdrukking ‘rire inextinguible des dieux’.
- 57 Deze Homerische wending vinden we, behalve als citaat bij Plato, pas veel later nog een keer terug bij pseudo-Lucianus (*Asinus* 45). Het was dus nog geen geveugeld woord.
- 58 Voor de “upgrading” van Hephaistos zie Erbse (1986) 76-85.
- 59 Een mank persoon kan voor hilariteit zorgen, naar ons gevoel ongepaste hilariteit, en ook Aristoteles erkent fysieke defecten als bron van gelach (*Poet.* 1449a31-37), maar in deze passage ligt de nadruk op een niet bij Hephaistos passende activiteit (ποιπυύοντα) en niet op het feit dat Hephaistos mank is, zo terecht Shorey (1927) 222-223. Anders Seidensticker (1982) 55; Kirk: “part of the comic effect lay in the lame god ... performing the role of wine-pourer, properly the duty of the comely Hebe or Ganymedes”. Over de mankheid van Hephaistos wordt in deze context aanvankelijk echter niets gezegd, pas in vers 607 is sprake van zijn bijnaam Ἀμφιγυήεις.
- 60 De kwalificatie “onblusbaar” wordt verklaarbaar, als men ‘lachen’ fysiologisch met hitte in verband brengt, zoals bij Aristoteles het geval is, zie ook Eustathius’ commentaar op *Ilias* I 600 (*Comm.* I, 248, 14, ed. Van der Valk). Clarke (1999) 94, n. 85 neemt daarentegen een bredere basisbetekenis aan voor σβέννυμι, nl. “quelling and subduing anything given to vigorous vital movement”. De betekenis “blussen” zou hiervan afgeleid zijn.
- 61 “From this passage comes the phrase ‘Homeric laughter.’” merkt Leaf laconiek op.
- 62 Od. 8, 308 ἔργα γέλασται καὶ οὐκ ἐπιεικτὰ ἴδησθε.
- 63 Het is dus te simpel wanneer Garvie (1994) bij de betreffende passage opmerkt: “simply amusing”. De opvatting van Meier (2002) 792 is ook te eenzijdig op het vermakelijke gericht.
- 64 Deze serieuze interpretatie wordt ondersteund door de opvatting dat Hephaistos’ situatie relevant is voor de thuissituatie van Odysseus en de trouw of ontrouw van Penelope.
- 65 Volgens Scaliger waren dit “schändliche Göttergeschichten”, zie Finsler (1912) 136. Zo luidde trouwens ook het oordeel van Zoilos (vierde eeuw A.C.) in Schol. T Od. 8, 332. Voor verdere kritiek in de oudheid zie Plato, *Staat* 389a (hieronder besproken) en [Plut.] *Hom.* 2.214.1.
- 66 Eerst lachen de goden om de slimheid van Hephaistos, dan om de opmerking van Hermes; zie Garland (1994) 78-9, die de mogelijke reactie van het publiek van de Phaiaken erbij betreft. Volgens Seidensticker karakteriseert het verhaal de Phaiaken en hun leefstijl en is het niet tragikomisch. De goden geven de toehoorders een teken hen na te doen volgens Friedlaender (1934) 4.
- 67 Zie Bannert (2005) 173-192 voor een goede analyse van de lach als motief dat de ondergang van de vrijers begeleidt. Hij merkt terecht op (177): “je bedrohlicher die Verhältnisse für die Freier werden, je näher ihr unausweichliches Ende kommt, desto ahnungsloser und heiterer werden sie gezeigt”. Zie ook Colakis (1986) 138: “characters who laugh excessively have a false sense of security and superiority”, en verder Lateiner (1977) 173-182 over Herodotus.
- 68 Zie ook Rutherford (1992) 232-233; Meier (2002) 792-793.
- 69 Zie Verdenius (1970).
- 70 Minois (2000) 59: “Le rire fait perdre la lucidité et le contrôle de soi, indispensables aux dirigeants”.
- 71 Hierop heeft Steward (1994) 32 gewezen.
- 72 “C’est le corps qui rit”, zie Baas (2003) 3.

- 73 Afgezien van de onbeheerstheid in emoties is de vervorming van het gezicht een bijkomend negatief aspect, zie Kenner (1960) 72 met verwijzing naar Plut. *Pericles* 5. 1.
- 74 Zie *Staat* 606c1-9 over het zorgeloos genieten van lachen in het theater, door Plato als νεανικόν betiteld. Plato had het gevoel dat de komedie mede de impopulariteit van Socrates had veroorzaakt en daarmee indirect zijn veroordeling (zie *Apologie*). In de *Wetten* (816d9-e2) erkent Plato echter dat het bijwonen van opvoeringen van komedies een zeker educatief doel kan dienen: men ziet dan in ieder geval hoe het niet moet.
- 75 *Staat* 606c1-10: “Geldt niet hetzelfde argument ook voor het komische? Als je aan grappenmakerij, waarvoor je je zou schamen wanneer je zo zelf deed, veel plezier beleeft wanneer je die bij een komedieopvoering of in de dagelijkse praktijk ziet, en als je die niet afwijst als slecht, dan doe je toch precies hetzelfde als bij de medelijden wekkende gebeurtenissen <in de tragedie>? [Daarbij laat je namelijk je gevoelens de vrije loop] Want de impuls tot lachwekkend gedrag die je met je verstand bij jezelf onderdrukte uit angst voor een clown te worden aangezien, laat je op dat moment de vrije loop, en je hebt je niet gerealiseerd dat je, wanneer je deze impuls bij die gelegenheid voedsel geeft, verwordt tot een komediant in je eigen situatie”.
- 76 Zie vooral de voortreffelijke analyse van Frede (1997) 281-295. Over *Philebos* verder nog Steiner (1995) 73 en de uitvoerige dissertatie van Mader (1977).
- 77 Plato heeft hier dus niet de Oude Komedie op het oog, maar de mildere komedie uit zijn eigen tijd, zo terecht Hackforth (1945), 93.
- 78 Om de zaak in de hand te houden ontwierp Plato, naar Spartaans voorbeeld, in de wetgeving van de *Wetten* (936a6) de instelling van een ἐπιμελητής -een toezichthouder voor “harmless ridicule”-. Zie David (1989) 10 over de Spartaanse praktijk als inspiratie voor Plato.
- 79 Ook Plato's concurrent, Isocrates, vond het uitbundige gelach niet gepast, zie I 15.
- 80 Zie met name de discussie tussen William en Jorge (138-141). Over de reconstructies van het tweede boek van de *Poetica*, door Eco in zijn roman en door Janko in zijn uitgave, zie de heldere bijdrage van Bons (1996).
- 81 De term εἴτραπελία wordt in *Rhet.* 1389b11 gedefinieerd als een πεπαυδευμένη ὕβρις Huys (2004) vertaalt “humor is op een welopgevoede manier over de streep gaan”. Zie verder nog Arist. EN 1127b33-1128b4; EE 1234a4-24; MM1193a11-19. Van vergelijkbare strekking is de uitspraak van Theophrastus (*Gnom. Vat.* 327) ὁ αὐτὸς δεῖν τὰ τῶν γελοίων ἔφη τοιαῦτα εἶναι ἐφ' οἷς ὁ μὲν ἀκούων ἡσθήσεται ὁ δὲ λέγων οὐ κατασχυνθήσεται. Zie over de ontwikkeling van het begrip εἴτραπελία het uitvoerige artikel van P.W. van der Horst (1978).
- 82 EN 1128a4-11, vertaling Pannier en Verhaeghe (1999).
- 83 Vertaling van Huys (2004).
- 84 Zie hierover speciaal de conclusies van Flashar (1994) 69-70. In zijn *Politica* (1336b3-5) stond Aristoteles een verbod op αἰσχρολογία voor.
- 85 Uit *Rhet.* 1371b35 en 1419b6 blijkt dat Aristoteles in dit verloren tweede boek een opsomming van lachwekkende zaken heeft gegeven. Uit de *Tractatus Coislianus* valt af te leiden dat Aristoteles zowel woordkeuze als handeling heeft onderkend als aanleiding tot lachen en de komische mogelijkheden van beide heeft geschematiseerd.

- 86 *Poet.* 1449a32-6, vertaling van der Ben en Bremer (1996).
- 87 Kullmann (1995) 89.
- 88 Kullmann (1995) 97: “In der Ethik favorisiert er das maßvolle Lachen als Charakteristikum gesellschaftlicher Gewandtheit“. Zie ook *Rhet.* 1419b6-10: “Sommige hiervan (van de dingen die lachlust opwekken) passen bij een vrije burger, andere niet; een spreker moet dan ook nemen wat bij hem past. Ironie past een vrij man beter dan grappen en grollen, want een ironicus cultiveert het komische voor zichzelf, een grappenmaker doet het voor een ander”, vertaling Huys (2004). In *Rhet.* 1379b31 is Aristoteles echter minder positief over εἰρωνεία.
- 89 Zie Kullmann (1995). Deze laat zien, hoe bijvoorbeeld bij de Cynici en Lucianus het lachen weer agressief van aard wordt en zich nu richt tegen de oorspronkelijke machthebbers: een soort voortleven van de oude *shameculture*. Ook de provocaties van Diogenes wijzen erop dat de oude shame-culture bleef bestaan, zie Kullmann (1995) 90. Zie verder ook Meier (2002) 796-7 over de Griekse vrolijkheid van de postklassieke periode, die al door Burckhardt en Nietzsche gesignaleerd was.
- 90 Zie Kullmann (1995) 97: “Das Lachen, das offensichtlich seinen aggressiven Charakter auch in der Kaiserzeit behalten hat, wird, wenn es sich auf die Eitelkeit der Welt richtet, zu einem therapeutischen Mittel, um der Verunsicherung des hellenistischen Menschen in einer fortbestehenden Schamkultur zu steuern“. Zie over de christelijke houding tegenover het lachen Posthumus Meyjes (1992).
- 91 Zie Lamberton (1992) xx.
- 92 Zie Arnould (1990) 265-6.
- 93 Ook het verhaal over Ares en Aphrodite wordt door Proclus uiteraard symbolisch geïnterpreteerd conform de neoplatoonse traditie (*In remp.* 141-143.16).
- 94 Zie Sheppard (1980) 81-82.
- 95 Buffière (1956) 556: “ils considèrent comme un simple jeu leur tâche providentielle dans l'univers sensible, tâche dans laquelle ils assistant le demiurge du monde “sans jambes”, Héphaistos”.
- 96 Zie ook Procl. *In Tim.* III 98.12.
- 97 Zie Dieterich (1891) 24-31.
- 98 Dat was overigens al vermeld door Hesiodus (*Th.* 933-937).
- 99 De associatie is van Minois (2000) 15.

BIBLIOGRAFIE

- Arnould, D. (1990) *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon*. Parijs
- Baas, R. (2001) *Le rire inextinguible des dieux*. Leuven
- Bannert, H. (2005) *Homer lesen*. Stuttgart
- Ben, N. van der & Bremer, J.M., vert. (1986) *Aristoteles: Poetica*. Amsterdam
- Bergson, H. (1940) *Le rire, essai sur la signification du comique*. Parijs
- Betz, H.D. (19862) *The Greek Magical Papyri*. Vol. 1: Texts. Chicago
- Bons, J.A.E. (1996) 'Verloren maar niet vergeten. Aristoteles' Poetica II en Umberto Eco's "De naam van de roos"', *Kleio* 26: 17-28
- Bremmer, J. & Roodenburg, H., eds. (1997) *A Cultural History of Humour*. Cambridge
- Büchmann, G. (197232) *Geflügelte Worte*. Berlijn
- Buffière, F. (1956) *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Parijs
- Camps, W.A. (1980) *Introduction to Homer*. Oxford
- Clarke, M. (1999) *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford
- Clay, J.S. (1984) 'Homeric ἀχρεΐων', *AJP* 105: 73-76
- Colakis, M. (1986) 'The Laughter of the Suitors in *Odyssey* 20', *CJ*: 137-141
- David, E. (1989) 'Laughter in Spartan Society', in A. Powell, ed. *Classical Sparta: Techniques behind her Success*. Londen
- Desclos, M.-L., ed. (2000) *Le rire des Grecs*. Grenoble
- Dieterich, A. (1891) *Abraxas: Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*. Leipzig
- Dodds, E.R. (1951) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles
- Douglas, M. (1999²) *Implicit Meanings*. Londen
- Düring, I. (1943) *Aristotle's De partibus animalium, Critical and Literary Commentaries*. Göteborg
- Eco, U. (1983) *De naam van de roos*. Amsterdam
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1987¹) *Grindriss der vergleichenden Verhaltensforschung*. München
- Erbse, H. (1972) *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*. Berlijn
- Erbse, H. (1986) *Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos*. Berlijn
- Ferwerda, R., vert. (2000) *Aristoteles. Over dieren*. Groningen
- Festugière, A.J. (1970) *Proclus. Commentaire sur la République*. Parijs
- Finsler, G. (1912) *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe*. Leipzig
- Flashar, H. (1994) 'Aristoteles, das Lachen und die alte Komödie', in *Jäkel en Timonen*, vol. 1 (1994) 59-70
- Frede, D. (1997) *Platon, Werke III 2: Philebos*. Göttingen
- Friedländer, P. (1934) 'Lachende Götter', *Die Antike* 10: 209-226
- Garland, R.S.J. (1994) 'The Mockery of the Deformed and Disabled in Graeco-Roman Culture', in *Jäkel en Timonen*, vol. 1 (1994) 71-84
- Garland, R.S.J. (1997) 'Post risus - Notes on the symposia of *Laughter down the Centuries* in 1993, 1994 and 1996', in *Jäkel en Timonen*, vol. 3 (1997) 265-275
- Garvie, A.F. (1994) *Homer, Odyssey. Books VI-VIII*. Cambridge
- Gerbrandy, P. vert. (2001) *Quintilianus. De opleiding tot redenaar*. Groningen
- Graevenitz, A. von (1997) 'Das Lachverbot in der bildenden Kunst', in *Jäkel en Timonen*, vol. 3 (1997) 141-153
- Griffin, J. (1980) *Homer on Life and Death*. Oxford
- Guidorizzi, G. (1997) 'The Laughter of the Suitors', in L. Edmunds & R.W.Wallace, eds. *Poet, Public and Performance*, 1-7. Baltimore
- Hackforth, R. (1945) *Plato's Examination of Pleasure*. Cambridge
- Halliwell, S. (1988) *Plato: Republic 10*. Warminster
- Halliwell, S. (1991) 'The Uses of Laughter in Greek Culture', *CQ* 41: 279-296
- Hankinson J. (2000) *La pathologie du rire: réflexions sur le rôle du rire chez les médecins grecs in Desclos* (2000) 191-200
- Hauser G. e.a. (1997) 'The Biology of Laughter', in *Jäkel en Timonen*, vol. 3 (1997) 9-21
- Hewitt, J.W. (1927) 'Homeric Laughter', *CJ* 23: 436-447
- Hoffer, S.E. (1995) 'Telemachus' "Laugh" (*Odyssey* 21.105), *AJP*: 515-531
- Hooff, J.A.R.A.M. van (1972) 'A comparative approach to the phylogeny of Laughter and Smiling', in R.A. Hinde, ed. *Non-verbal Communication*, 209-241. Cambridge
- Horst, P.W. van der (1978) 'Is Wittiness Unchristian? A Note on eutrapelia in Eph. V 4', in T. Baarda, ed. *Miscellanea Neotestamentica II*, 163-177. Leiden
- Huys, M., vert. (2004) *Aristoteles. Retorica*. Groningen
- Jäkel, S. en Timonen, A. eds. (1994) *Laughter down the Centuries*, vol. 1. Turku
- Jäkel, S. en Timonen, A. eds. (1995) *Laughter down the Centuries*, vol. 2. Turku
- Jäkel, S. en Timonen, A. eds. (1997) *Laughter down the Centuries*, vol. 3. Turku
- Jong I.J.F. de (2001) *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge
- Kenner, H. (1960) *Weinen und Lachen in der Griechischen Kunst*. Wenen
- Kirk, G.S. (1985) *The Iliad: A Commentary*. Vol. 1: books 1-4. Cambridge
- Kullmann, W. (1995) 'Die antiken Philosophen und das Lachen', in *Jäkel en Timonen*, vol. 2 (1995) 79-98
- Lamberton, R. en Keaney, J.J. (1992) *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton
- Latacz, J. e.a. (2000) *Homers Ilias. Gesamtkommentar*. Leipzig
- Lateiner, D. (1977) 'No Laughing Matter: A Literary Tactic in Herodotus', *TAPA* 107: 173-182
- Lateiner, D. (1995) *Sardonic Smile: Nonverbal Behavior in Homeric Epic*. Ann Arbor
- Le Goff, J. (1997) 'Laughter in the middle ages', in *Bremmer* (1997) 40-53
- Levine, D.B. (1982) 'Odyssey 18: Iros as Paradigm for the Suitors', *CJ* 77: 200-204
- Levine, D.B. (1983a) 'Homeric Laughter and the Unsmiling Suitors', *CJ* 78: 97-104
- Levine, D.B. (1983b) 'Penelope's Laugh: *Odyssey* 18.163', *AJP* 104: 172-177
- Lopez Eire, A. (2000) 'À propos des mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien', in *Desclos* (2000) 13-43
- Mary Douglas, (1999²) *Implicit Meanings*. Londen
- Meier, Chr. 'Homerisches Gelächter, Spaß, Brot und Spiele', *Merkur* 56: 789-800

- Minois, G. (2000) *Histoire du rire et de la dérision*. Parijs
- Müller, R. (1994) 'Demokrit - der "lachende Philosoph"', in *Jäkel en Timonen*, vol. 1 (1994) 39-51
- Norden, E. (1924) *Die Geburt des Kindes*. Leipzig
- Pannier, C. en Verhaeghe, J. vert. (1999) *Aristoteles. Ethica*. Groningen
- Posthumus Meyjes, G.H.M. (1992) *Geloven en lachen in de historie*. Leiden
- Provine, R.R. (2000) *Laughter: a Scientific Investigation*. Londen
- Radermacher, L. (1947) *Weinen und Lachen*. Wenen
- Ramondt, M. (1962) *Studien über das Lachen*. Groningen
- Redfield, J. (1994²) *Nature and Culture in the Iliad*. Durham en Londen
- Reinach, S. (1996) *Cultes, mythes et religions*, ed. H. Duchêne. Parijs [oorspronkelijk 1911]
- Reinhardt, K. (1961) *Die Ilias und ihr Dichter*. Göttingen
- Richardson N.J. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford
- Rutherford, R.B. (1992) *Homer: Odyssey. Books XIX and XX*. Cambridge
- Seidensticker, B. (1982) *Palintonos Harmonia*. Göttingen
- Sheppard A.D.R. (1980) *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen
- Shorey, P. (1927) 'Homeric Laughter', *CP*: 222-3
- Steiner, P.M. (1995) 'Das Lachen als sozialer Kitt. Über die Theorie des Lachens und des Lächerlichen bei Plato', in *Jäkel en Timonen*, vol. 2 (1995) 65-78
- Steward, Z. (1994) 'Laughter and the Greek Philosophers', in *Jäkel en Timonen*, vol. 1 (1994) 29-37
- Süß, W. (1969) *Lachen, Komik und Witz in der Antike*. Zürich
- Thalmann, W.G. (1988) 'Thersites: Comedy, Scapegoats and Heroic Ideology in the Iliad', *TAPA* 118: 1-28
- Trédé, M. en Hoffmann, Ph. (1998) *Le rire des anciens*. Parijs
- Verdenius, W.J. (1970) 'Homer, the Educator of the Greeks', *Meded. KNAW, Lett.* N.R. deel 33, no. 5. Amsterdam
- Vries, G.J. de, (1985) 'Laughter in Plato's Writings', *Mnemos.* 38: 378-381
- Yalouris, N. (1986) 'Das archaische "Lächeln" und die Geleontes'. *Antike Kunst* 29: 3-5.
- Ziv A., ed. (1988) *National Styles of Humor*. New York
- Zuntz, G. (1972) *Opuscula selecta*. Manchester



In zijn afscheidscollege gaat Ton Kessels na welke opvattingen de Grieken hadden over het – al dan niet onbedaarlijke – lachen. Natuurlijk lachten de Grieken net als wij ook onbevungen, maar daarnaast speelt de sociale en religieuze context van het lachen een rol. Het lachen

heeft – anders dan in onze cultuur – sociaal vaak negatieve aspecten: degene om wie gelachen wordt verliest aanzien, de onderwerpen waarom men lacht zijn in de ogen van sommigen afkeurenswaardig en de persoon die lacht maakt zich, naar Griekse opvattingen, soms schuldig aan onbetamelijk sociaal gedrag. Binnen religieuze kaders had het lachen een bijzondere connotatie, hetzij als element in de cultus, hetzij als kenmerk van het goddelijke.

In de loop van de geschiedenis ontstond – in het bijzonder bij Aristoteles – ook een andere kijk op het lachen. In juiste banen geleid kan lachen de lachende persoon niet onwaardig zijn: hij blijft een heer van stand. Verder kan het lachen een educatieve functie hebben voor het onderwerp van gelach, op voorwaarde dat dit lachen een speels karakter heeft.

Terwijl in de christelijke kerk de lach negatief werd beoordeeld – Jezus lachte nooit – zien we in het (niet-christelijke) neoplatonisme juist een positieve allegorische interpretatie van het goddelijk lachen als creatief principe.

Ton Kessels (Tilburg, 1942) was hoogleraar Griekse taal- en letterkunde aan de Universiteit Utrecht (1981-1985) en aan de Radboud Universiteit Nijmegen (1985-2005). Hij schreef over tal van onderwerpen, zoals Homerus, Sophocles, Hippocrates, Herodotus en de droom in de literatuur. Een vertaling van Aristoteles' *Politica* en Staatsinrichting van Athene zal in 2006 verschijnen.