
Niets is zo overweldigend als de mens Drie koorliederen uit Sophocles' *Antigone*

A. Lardinois en Th. C. W. Oudemans.

(Wij danken prof. Schenkeveld voor zijn opmerkingen bij onze vertaling. Deze blijft geheel voor onze rekening).

I. Inleiding

In onderstaand artikel hopen de auteurs te laten zien dat de eerste drie stasima (koorliederen) van Sophocles' *Antigone* gewijd zijn aan de plaats van de eindige en toch grensoverschrijdende mens in de wereldorde. Daartoe wordt in paragraaf II een korte weergave van de tragedie geboden, waarna in de derde paragraaf de vraagstelling ontvouwd wordt. Paragraaf IV biedt een interpretatie van de drie stasima, en in de vijfde paragraaf wordt de conclusie getrokken.

In onze interpretatie gaat het ons om het ontdekken van structuur in de tekst die blijkt wanneer men de drie stasima met elkaar vergelijkt. (Daarbij gaan wij uit van de uitgave van Jebb). Wij zien daarmee af van veronderstellin-

gen over de bedoelingen van Sophocles en over de effecten die de tragedie mogelijk heeft gehad op de Atheense toeschouwers. Ook de relaties van deze stasima met andere koorzangen en met de epeisodia (= dialogen) laten wij terzijde (een korte verwijzing in de conclusie uitgezonderd).

II. Korte weergave van de tragedie

Oedipus' dochter Antigone wil het lijk van haar broer Polyneikes begraven. Deze had zijn vaderstad Thebe aangevallen die door zijn broer Eteocles verdedigd werd. Daarbij kwamen beide broers door elkaars hand om. Antigone beroept zich op een goddelijk recht om degene met wie zij door haar bloed verbonden is de verschuldigde begrafenisriten te geven. Maar haar oom Creon, die nu machthebber in Thebe is geworden, heeft een verbod uitgevaardigd om Polyneikes te begraven – deze is immers een verrader. Antigone gaat, ondanks waarschuwingen van haar zuster Ismene, toch tot tweemaal toe naar het lijk en bedekt het met stof. Creon wordt gewaarschuwd door een wachter, en begraaft Antigone levend. Zijn zoon Haemon (Antigone's verloofde), en later ook de ziener Teiresias, proberen Creon tot andere gedachten te brengen. Tenslotte zwicht Creon voor de dreigementen van Teiresias. Hij geeft Polyneikes' lijk de verschuldigde eer en wil Antigone bevrijden. Maar hij is te laat. Antigone heeft zich opgehan-

A. P. M. H. Lardinois (1961) studeert klassieke letteren aan de Vrije Universiteit, Th. C. W. Oudemans (1951) doceert filosofische antropologie aan de Universiteit van Amsterdam.

gen, en Haemon doodt zichzelf, net als Creons vrouw Eurydice.

III. Onze vraagstelling

Wij hopen te laten zien dat de eerste drie stasima van de tragedie niet in de eerste plaats morele of pedagogische problemen aan de orde stellen. Het gaat hier ons inziens om, zoals Segal het uitdrukt, 'de aard van de mens, zijn plaats in de wereld en de mogelijkheden en beperkingen van zijn handelingen' (SPM 46).

Meer dan Segal willen wij daarbij de nadruk leggen op een eigenaardigheid van mensen die Sophocles laat zien: hun specifieke *grensoverschrijding*. Voor Sophocles zijn mensen groots in die zin dat ze grenzen overschrijden. Maar die grootsheid is tevens geringheid. Want met de grenzen die mensen overschrijden overtreden ze ook de menselijke maat. Wij menen dat tegenover deze kosmologische en antropologische problematiek ethische of pedagogische vragen als die naar het leren maat te houden secundair zijn.

In onze vraagstelling hebben wij ons laten leiden door de resultaten van een briljante antropologische studie, *Purity and Danger*, van M. Douglas. Zij laat zien hoe vruchtbaar een benadering van cultuuruitingen is, wanneer deze beschouwd worden als pogingen van mensen om de werkelijkheid in te delen (met name door een interpretatie van de verboden van Leviticus). Zij stelt dat mensen de behoefte hebben om in hun chaotische gewaarwordingen orde aan te brengen, onder andere door begripsschema's. In een chaos van gewaarwordingen construeert iedere mens een stabiele wereld waarin objecten herkenbare vormen en diepte hebben, en ook blijvend zijn, aldus Douglas (PD 36). Om onzekerheid en onveiligheid in hun verhouding met hun omgeving te voorkomen verlangen mensen dat hun begripsonderscheidingen *helder* zijn: 'het verlangen naar rigiditeit is in ons allen. Het is onderdeel van onze condition humaine te verlangen naar scherpe lijnen en heldere begrippen' (PD 162).

Evenwel, dit verlangen naar heldere begrippen doet onvermijdelijk de rijkdom aan ervaringen geweld aan. Er zijn ervaringen die zich aan indelingen onttrekken, en die er potentieel bedreigend voor zijn, omdat ze dubbelzinnig zijn. Een van de algemeen-menselijke manieren om ambiguïteit tegemoet te treden is het maken van onderscheid tussen het *zuivere* dat binnen de demarcatielijnen blijft en het onzuivere, de *bezoedeling* door datgene wat buiten de grenzen valt. 'Vuil . . . is nooit een unieke, geïsoleerde gebeurtenis. Waar vuil is, is systeem. Vuil is het nevenproduct van een systematische ordening en classificatie van dingen, in zoverre ordenen het verwerpen van ongepaste elementen inhoudt' (PD 35). Zo laat Douglas zien dat de voedseltaboes die in de Leviticus worden behandeld levende wezens betreffen die niet in te passen zijn in de toen

in zwang zijnde kosmologie. (Bijvoorbeeld: zeedieren die niet voldoen aan de eisen die aan zeedieren gesteld werden, namelijk het hebben van vinnen, werden beschouwd als hybriden die hun grenzen overschreden hebben, en werden dus als onrein gezien.)

Nu is het typerende van mensen dat het ze wel lukt om een zekere orde, zij het geen volmaakte, aan te brengen in de natuur en het leven om hen heen, maar dat er werkelijk grote problemen ontstaan wanneer ze hun eigen plaats in de wereldorde willen bepalen (PD 178). Dat heeft te maken met het grensoverschrijdend karakter van het menselijk leven. Men kan verwachten dat in het menselijk leven een grote mate van bezoedeling optreedt, welk systeem van indeling men ook gebruikt.

Nu is het merkwaardige van bezoedeling, zoals Douglas opmerkt, dat deze vaak niet beschouwd wordt als het zomaar chaotische en verwerpelijke, maar dat ze een ambigue betekenis heeft. Pollutie is datgene wat buiten de indelingen valt, maar is daarmee *ook* de kracht die maar tijdelijk beheerst wordt door de menselijke indelingen, die zelfs in staat is de menselijke indelingen te herzien. 'in its last phase . . . dirt shows itself as an apt symbol of creative formlessness . . . The danger which is risked by boundary transgression is power. Those vulnerable margins and those attacking forces which threaten to destroy good order represent the powers inhering in the cosmos' (PD 161).

Onze stelling nu is dat het opzetten van een kosmologie, het bepalen van de plaats van de mens daarin, het verwerpen als bezoedeling van datgene wat de grenzen van de kosmologie overschrijdt, en het onderkennen van de ambigue, tegelijk overtredende maar ook grootse, betekenis van grensoverschrijding het onderwerp is van de eerste stasima van de Antigone. Wij menen daar ook goede historische redenen voor te hebben. Immers, Sophocles leefde in een periode met, zoals Dodds het uitdrukt, een 'universele angst voor bezoedeling (miasma) en het correlaat ervan, het universeel verlangen naar rituele zuivering (katharsis)' (GI 35).

IV. Mens en wereldorde in de drie stasima

1. Het eerste stasimon.

Strofe 1

Veel dingen zijn overweldigend en niets beweegt zo overweldigend als de mens; deze gaat over de grijze zee heen met stormachtige zuidenwind, en schrijdt voort onder de golven die rondom oprijzen. Hij slijt de eerbiedwaardigste der goden, de onvergankelijke en onvermoeibare aarde, af. Hij keert haar door het wenden van de ploeg, jaar in jaar uit, met het paardenras.

Antistr. 1

En hij maakt het geslacht van de lichtzinnige vogels, en de stammen wilde dieren en wat leeft in de zee buit, door ze te vangen in gevlochten netten, de schrandere mens, en met

zijn kunstgrepen heerst hij over het dier dat in het wild weidt in de bergen; en hij temt het langmanige paard met een juk om zijn nek, en de onvermoeibare bergstier.

Strofe 2

Hij heeft en de taal, en het snelle denken en het temperament voor stedenvorming geleerd; ook om te vluchten voor het bijten van de vorst, als het moeilijk bivakkeren is onder de blote hemel, alsmede voor de lelijke striemen van de regen; hij vindt voor alles een weg. Zonder uitweg gaat hij niets tegemoet wat de toekomst betreft. Alleen uit de Hades zal hij zich geen ontsnapping verwerven; maar uit ziekten waartegen geen middel opgewassen was heeft hij een vluchtweg gevonden.

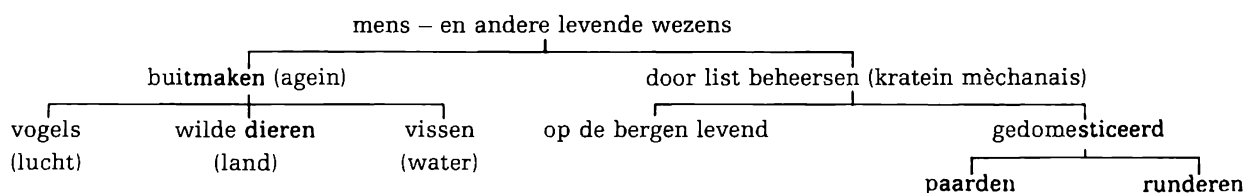
Antistr. 2

Al heeft hij meer subtiële vindingrijkheid dan hij kon hopen, toch sleept hij zich nu eens naar het slechte, dan weer naar het goede. Als hij de wetten van het land en het recht der goden waarbij hij zweert hooghoudt, is hij hoog in de stad; stadloos is degene aan wie het slechte kleeft, wegens overmoed. Moge degene die deze dingen doet mijn haard niet delen, en niet hetzelfde denken.

In het eerste stasimon blijkt het te gaan om een plaatsbepaling van de mens: in de eerste strofe wordt de relatie tussen de mens en de natuurlijke elementen besproken, in de eerste antistrofe die tussen de mens en andere levende wezens, in de tweede strofe die tussen mensen onderling. De tweede antistrofe (en een deel van de tweede strofe) is gewijd aan de beperkingen van de mens.

In de eerste strofe wordt de verhouding geschetst tussen de mens en de natuurlijke, niet-levende elementen. De mens is overweldigend, en heeft als zodanig een specifieke verhouding met de elementen *water*, *aarde* en *wind*. Gesteld wordt dat mensen een verhouding met de elementen hebben die er een is van *worden*, van *overschrijden*. Diverse termen wijzen daar op. Zo wordt gezegd dat de mens *zich beweegt* (pelei), dat hij *over de zee heen* gaat (peran), dat hij *gaat* (choorei), dat hij de golven *doorschrijdt* (peroon). Ook in de verhouding tussen mens en aarde vinden we dergelijke woorden: de mens *slijt* de aarde *af* (apotruetai) en *keert* haar (poleuoo). Zelfs de winterse zuidenwind weet de mens voor zijn doeleinden te gebruiken. Het beeld ontstaat dus van een actieve mens, wiens bestaan ligt in *transcendentie*, *overschrijding*.

In de eerste antistrofe gaat Sophocles over naar een indeling van de verhouding tussen de mens en de *andere levende wezens*. Hij maakt de volgende kosmologische indeling:



In de eerste indeling wordt een onderscheid gemaakt tussen dieren die direct gebruikt worden door mensen, doordat ze gevangen en gedood worden. Een ander geval zijn de dieren die beheerst worden door list. Mensen laten die leven, en zetten ze naar hun hand (zie Jebb Ant 71). De dieren die buitgemaakt worden, worden onderverdeeld naar de elementen waar ze thuishoren: luchtdieren, landdieren, waterdieren. De dieren die door mensen in leven gelaten worden en listig gebruikt worden, worden onderverdeeld in dieren die op de bergen blijven leven, zoals geiten (en die dus nog een zekere vrijheid genieten), en dieren die onder het juk (zugon – 351) gebracht worden om mensen te dienen. Dat zijn de paarden en de runderen.

Ook in deze beschrijving van de verhouding tussen mensen en andere levende wezens zijn diverse woorden aan te treffen die wijzen op het menselijk vermogen tot activiteit, transcendentie: netten werpen (amphiballein), vangen (agein), beheersen (kratein), grijpen (ochmazein).

Naast de menselijke macht wordt nu op een tweede aspect gewezen, namelijk het menselijk *inzicht* (de mens is periphradès).

In het eerste deel van de tweede strofe gaat het niet langer om de verhouding tussen mensen en natuur, of mensen en dierenwereld, maar om de verhouding van mensen *tot zichzelf*. Het specifiek-menselijke wordt naar voren gehaald, in drie aspecten: het *spreken*, het *denken* en het *leven in steden*.¹ Ook hier komt een woord voor dat duidt op de menselijke overschrijding (aandrift – orgè), en een woord dat duidt op de menselijke kennis (hij leerde – edidaxeto).

Het tweede gedeelte van de tweede strofe is ingewikkeld geconstrueerd. Hier wordt teruggekeerd naar de verhouding tussen mens en natuur, maar er wordt een nieuwe relatie besproken. Het gaat hier niet meer in eerste instantie om datgene wat de mens kan presteren (zelfontplooiing), maar om wat de mens kan ontvluchten (zelfbehoud) (drie woorden voor ontvluchten, pheugein, pheuxis en phuga, worden in vier regels gebruikt). Daarbij gaat het om het ontvluchten van enerzijds natuurkrachten, zoals vorst en regen, en van anderzijds datgene wat mensen vanuit zichzelf bedreigt, ziekten.

Het geheel van menselijke prestatie wordt samengevat in de zinsnede: (De mens) *overschrijdt alles* (is pantoporos), wat de toekomst betreft *gaat* hij nergens *heen* (ep-erchetai) zonder *overschrijding* (aporos ep' ouden).²

Het eind van de tweede strofe en het vervolg van de tweede antistrophe nu relativiseren het voorafgaande. Het kan tot op heden geleken hebben of de mens zijn problemen van techniek, recht en eerbied zelf kan oplossen, een visie die bij bijvoorbeeld Protagoras te vinden is.³ Terecht wijzen commentatoren als *Jens* (AI 301) en *Knox* (Oed Th 109) erop dat een dergelijk antropocentrisme geenszins in de bedoeling ligt van Sophocles' kosmologie. Sterker nog, het is niet onmogelijk dat Sophocles kritiek levert op het humanisme der sofisten.⁴ Hierop duiden de diverse begrenzingszinnen van de menselijke macht die het verdere verloop van het eerste stasimon bepalen.

De eerste grens die aan de menselijke macht gesteld wordt is die van het onderscheid tussen *leven en dood* (in de tweede strofe). Mensen zijn wel machtig, maar ze zijn stervelingen, en hebben geen vluchtweg uit de dood kunnen bewerkstelligen. Sophocles vermeldt expliciet dat dit mensen niet gelukt is.

De tweede grens aan de menselijke vermogens vinden we in de tweede antistrophe. Zij bestaat hierin dat mensen wel verstand hebben, en ook technische vindingrijkheid, maar dat zij daarmee *het goede* nog niet bereiken. In tegenstelling tot Protagoras, die stelt dat deugd te leren is (Plato, Prot. 324 A/B) maakt Sophocles onderscheid tussen het menselijk inzicht en het menselijk technisch vermogen enerzijds, en het goede anderzijds.⁵ Het goede is in de opvatting van Sophocles een gebied dat aan de goden is voorbehouden, mensen kunnen er als eindige wezens niet zeker van zijn dat zij het goede bereiken. De aloude tegenstelling tussen *technè* en *dikè* is bij Sophocles een tegenstelling tussen het eindige en feilbare mensenrecht, en het absolute recht van de goden.

De derde grens hangt met de tweede (en met de overige) ten nauwste samen. Mensen zijn eindige wezens, en zouden zich dat moeten realiseren. Zij zouden dat doen door te erkennen dat er hogere wezens zijn, de *goden*, en deze te vereren. Wie de wetten van de goden handhaaft, hooghoudt, is een rechtvaardige mens. Hij erkent de grens tussen het beperkte en het onvoorwaardelijke.

De vierde grens hangt in de kosmologie van Sophocles ten nauwste samen met de vorige. Wie zijn menselijke eindigheid erkent zal zich ook binnen de grenzen van zijn *polis* kunnen houden, zelfs een hoge plaats krijgen in de polis (hypsipolis – 370). De bloei van de polis en het eren van recht en goden staan voor Sophocles niet los van elkaar, maar zijn ten nauwste verbonden.

De vijfde grens wordt in het eerste stasimon slechts aangeduid, in het hier niet vertaalde gedeelte dat volgt op de tweede antistrophe. Dat is de grens van het *huis*, het *geslacht* waartoe men behoort. (Een groot deel van het tweede stasimon is hieraan gewijd). In de grens van het geslacht bevinden zich twee contrasterende aspecten, die in hun confrontatie een tragische uitwerking hebben. Al-

lereerst behoort men tot een geslacht, en kan men zich aan deze band niet onttrekken, ook al rust er een vloek op dit geslacht, zoals in het geval van de Labdakiden. In 379 wordt zo Antigone omschreven als ongelukkig kind van haar ongelukkige vader Oedipus. Zij zal aan de grensoverschrijding die dit geslacht eigen is niet kunnen ontkomen. Dat komt mede door een tweede aspect aan de grens van de familie: familieleden (*philoï*) behoren voor elkaar op te komen, hun verbondenheid te bevestigen. Antigone ziet het als een overtreding wanneer zij niet optreedt tegen kwalijke dingen die op haar *philoï* afkomen (r. 10), en zij wil verbonden zijn in de dood met haar broer (72/3). Wie zich zo als Antigone wil ophouden binnen de grenzen van haar geslacht zal getroffen worden door de doem die dat geslacht aankleeft.

De zesde grens wordt ook in het eerste stasimon alleen aangeduid, niet expliciet genoemd. We hebben nu grenzen geconstateerd aan de menselijke techniek, aan het menselijk leven, geslacht en recht, en kunnen verwachten dat ook het spreken en denken, waarvoor de grens nog niet is aangegeven, beperkt zijn. Inderdaad is deze grens in het eerste stasimon aangeduid. Allereerst hoopt het koor dat degene die de grenzen van de polis overschrijdt niet hetzelfde *denkt* als het koor. Dat wordt vervolgens uitgewerkt in 381 vv. Gesteld wordt dat Antigone in *ondoordachtheid* (aphrosynè) gehandeld heeft. Hiermee wordt aangeduid dat mensen als eindige wezens ook alleen op eindige wijze *kennis* kunnen verwerven. Er bestaat een terrein van de werkelijke, onveranderlijke waarheid, maar dat is de goden voorbehouden. Mensen daarentegen hebben hoogstens meningen, opvattingen, maar kunnen er niet zeker van zijn dat zij de waarheid in pacht hebben. Hierbij heeft de zesde grens een speciale betekenis. Immers, *als* er een manier is voor mensen om zich binnen hun grenzen te houden, dan is dat het gebruiken van het gezond verstand (*phrenes*), dat mensen hun begrensdeheid voorhoudt.

Deze zes grenzen nu bepalen voor een belangrijk deel de verhouding van mensen tot de wereldorde. Mensen zijn eindig wat betreft de dood, het recht, de goden, de polis, hun geslacht en hun inzichten. Deze aspecten staan voor Sophocles niet los van elkaar, maar vormen een interne eenheid. Wie zich bijvoorbeeld niet aan de grens tussen leven en dood houdt, zoals Creon, vervalt tegelijkertijd in onrecht, verblindings, en gaat in tegen de polis, en dus tegen de goden. Voor Sophocles bestaat er geen tegenstelling tussen bijvoorbeeld gebrek aan eerbied voor de goden en het bederven van de stad, of gebrek aan eerbied voor de dood en gebrek aan eerbied voor de goden.

Met de grensafbakening van het menselijke is echter nog niet veel gezegd. Uit het eerste stasimon is immers gebleken dat mensen van nature *grensoverschrijdende* wezens zijn. Zij zijn van nature geneigd om over hun beperktheden heen te gaan. Maar dan lopen ze ook het risico dat ze hun

grenzen *overtreden*. Waar dit gebeurt spreekt Sophocles van een *bezoedeling* (*miasma* – zie 172, 746, 776, 1044, OT 97, 313). Wanneer de bezoedeling zeer ernstig is en de goden direct raakt spreekt Sophocles van *ontheiliging* (*agos* – 256, 521, 545, 775, 889, 1240/1). In deze begrippen zijn de ideeën van smet, vloek en schuld met elkaar verstrengeld (zie Dodds GI 37).

Met de zes grenzen die aan mensen gesteld zijn komen bij Sophocles zes vormen van overtreding en dus bezoedeling overeen. Deze worden niet alle in het eerste stasimon vermeld (wel: de overschrijding van het recht (367), de staat (370) en het verstand (*aphrosynè*) (383).) Maar in het epeisodion dat aan het eerste stasimon voorafgaat vinden we ze wel allemaal. Zo wordt iemand die de grens van het leven wil overschrijden waanzinnig genoemd (*mooros* – 220), en wie tegen de goden ingaat heeft gebrek aan eerbied (*atimaoo* – 77). Wie niet voor zijn geslacht opkomt wordt slecht genoemd (38).

2. Het tweede stasimon

Strofe 1

Gezegend zijn degenen wier leven niet geproefd heeft van slechte dingen. Want voor degenen wier huis van godswege geschokt wordt blijft er geen onheil achterwege dat van geslacht op geslacht overgaat. Net als wanneer de duistere diepte de golfslag tegen de kwalijke Thracische winden in werpt, en van de zeebodem het zwarte zand opwentelt, en de stormachtige kapen waar de golven tegen beuken kermend bruisen.

Antistr. 1

Ik zie dat van oudsher in het huis der Labdakiden smarten vallen op smarten van degenen die zijn omgekomen. En geen generatie bevrijdt het geslacht, maar een god slaat het neer, en er is geen verlossing. Want nu verspreidde zich een licht over de laatste wortels in Oedipus' huis, maar het bloederig stof voor de beneden levende goden dekt het af, de waan van het woord, en de razernij van het denken.

Strofe 2

Welke overtreding van de mensen, Zeus, zou uw macht kunnen bezetten? Noch de zeer oude slaap kan die grijpen, en evenmin de onvermoeide maanden der goden, maar U heerser, niet verouderend door de tijd, bezet de schitterende glans van de Olympus. De volgende wet geldt in de nabije en verre toekomst, en ook in het verleden: niets zeer groots bekruipt het leven van stervelingen buiten de verblinding.

Antistr. 2

Want de veel omzwervende hoop is een voordeel voor veel mensen, maar voor velen is hij ook het bedrog van lichtzinnige verlangens, dit bekruipt de mens terwijl hij niets weet tot hij zijn voet verbrandt aan het hete vuur. Want in wijsheid is door iemand het beroemde woord duidelijk

gemaakt dat op een keer het slechte goed schijnt aan degenen wiens verstand een god naar de verblinding voert. Hij leeft de kortst mogelijke tijd buiten de verblinding.

Terecht wijst Else erop dat het tweede stasimon van de Antigone te lang overschaduwd is gebleven door het eerste (Else MA 11). Maar het tweede stasimon (en ook het derde) vormt met het eerste een geheel, zodanig dat de inzichten uit het eerste stasimon worden gerelativeerd.

In de eerste strofe blijkt al dat er problemen zijn waar het gaat om de grenzen waar mensen zich aan te houden hebben. Mensen die hun hele leven lang gespaard blijven voor kwaad zijn gelukkig. Maar wie is dat? De grens tussen goden en mensen blijkt wel heel moeilijk te aanvaarden te zijn. Immers, de goden van hun kant bemoeien zich met de mensen, brengen hen uit hun evenwicht. Geen wonder dat mensen dan in overtredingen vervallen. Dat geldt ook voor de verblinding die gevolg is van het overschrijden van het menselijk inzicht. Deze blijkt niet alleen afhankelijk te zijn van de mensen zelf, maar blijkt een doem te zijn die van geslacht op geslacht overgaat.

Vervolgens komt een heel ander beeld naar voren van de verhouding tussen mens en elementen dan uit het eerste stasimon. De zee wordt niet meer bevaren, de wind wordt niet meer gebruikt, het land wordt niet meer beploegd maar: de golven wentelen uit de diepte zwart zand op, er heersen kwalijke winden. Tegen landtongen slaan de golven door de slechte wind, en zij kreunen daardoor. Terecht stelt Nethercut dat dit een relativering is van het eerste stasimon: de zee laat nu haar eigen overweldigende macht zien (VPA 62, zie Segal SPM 63).

Opvallend is dat wederom woorden voor overschrijding gebruikt worden: overheenschieten (*epi-dramèi*), wentelen (*kulindei*). Maar nu zijn het niet de mensen die de elementen beheersen, maar de kracht van de elementen zelf is in het spel. Zij van hun kant zijn ook grensoverschrijdend. (Dit is al aangekondigd in het eerste stasimon, waar gesteld wordt dat ook andere dingen dan mensen overweldigend (*deina*) zijn.)

In de eerste antistrofe wordt weer getoond hoe vanzelfsprekend het is dat mensen hun grenzen overtreden. Immers, de goden van hun kant laten de vloek over geslachten bestaan. Zij laten geen verlossing toe. Het stof waarmee Antigone het lijk van Polyneikes bedekt verduistert meteen ook het licht van haar leven. De goden brengen haar tot verblinding hoewel ze toch een heilige daad verricht. En met dat de goden de mensen verdoemen geven zij de mensen onberadenheid van het woord en verdwaasdheid van het verstand (603) (zie het eerste stasimon waar ook het woord en verstand worden onderscheiden).

In de tweede strofe wordt de menselijke transcendentie uit het eerste stasimon in een nieuw daglicht gesteld. Het is opvallend dat in het eerste stasimon de goden geen

vooraanstaande plaats innemen. Maar hier wordt deze begrenzing ons krachtig ingeprent. Mensen zijn niet in staat om de macht van Zeus te overtreden, de pieken van de Olympus perken de menselijke zelfoverschrijding in. Maar mensen zijn niettemin geneigd om hun grenzen te overtreden. Twee woorden duiden daarop: *hyper-basia* (overtreding) en *kat-echein* (bezetten, veroveren). In het eerste stasimon wordt nog gezegd dat de mens alles kan wat betreft de toekomst (to mellon), hier wordt dit gerelativeerd: niet alleen in de nabije toekomst en de verre toekomst (to mellon), maar ook vroeger, kortom, altijd geldt een natuurwet die de menselijke plaats bepaalt: 'niets zeer groots bekruipt het leven van sterfelingen buiten de verblinding' (613/14). Deze uitspraak is van groot belang. Er wordt gezegd dat er wel 'zeer grote' dingen gebeuren in het menselijk leven, maar dat het in de menselijke *natuur* ligt dat deze grootsheid leidt tot verblinding. Het ligt niet aan een vermijdbaar gebrek van mensen dat ze verblind worden, deze is de onvermijdelijke keerzijde van de menselijke grootheid. Dit is geen morele uitspraak, maar een vaststelling over de menselijke natuur: er wordt een eeuwig geldige wet vermeld.

In de tweede antistrophe wordt uitgelegd hoe het mogelijk is dat mensen tot overtreden geneigd zijn. Dat komt omdat ze eindig zijn maar van nature groot *verlangen* (eroos) hebben naar grensoverschrijding, en bovendien verblind worden door hun *hoop* (elpis). Beide zijn aspecten die de menselijke grandeur mogelijk maken, maar die er tevens voor zorgen dat mensen meer willen dan ze kunnen, en meer denken te weten dan hun eindige positie toelaat. Menselijke verlangens zijn lichtvaardig (kouphonoos – een subtiele ironie ligt hierin dat hetzelfde woord in het eerste stasimon wordt gebruikt voor de vogels die door mensen in hun netten gevangen worden). En de menselijke hoop zwerft veel rond (is polyplanktos), zonder dat mensen hem kunnen intomen. Gevolg zijn: overtreding, verblinding, bedrog (apata), lichtvaardigheid, en het kwaad als goed beschouwen (to kakon dokein pot' esthlon).

De enige weg voor mensen om de overtreding door verlangen en hoop in te nemen zou zijn: het gezond verstand gebruiken, zich in het juiste midden van de eigen eindigheid ophouden. Het kernprobleem van de condition humaine nu is dat het verstand, waarmee mensen zich zouden kunnen begrenzen, hetzelfde verstand is dat hoopt en verlangt. *Ook het menselijk verstand deelt in de grensoverschrijding.*

Mensen weten niets, zo stelt het koor (618), zij houden het slechte voor goed (622), en dat komt doordat het redelijk verstand (phrenes) door een god tot verblinding wordt gebracht (624). Gevolg is dat mensen van nature slechts zeer korte tijd buiten verblinding (atè) kunnen leven (625 – *ektos atas* vormt het slot van zowel de tweede strofe als de tweede antistrophe).

Samenvattend kan men de condition humaine aldus omschrijven:

– Mensen zijn tegelijk grensoverschrijdend en eindig. Het verstand, het enige middel tot beperking, deelt in deze natuur. Daarom is de mens naar zijn aard verblind, en denkt hij waarheid te bezitten, terwijl hij zich daarmee begeeft op het domein van de goden. Zoals *Diller* het stelt: 'zo wordt bij Sophocles steeds weer een menselijk, onvolmaakt, voorwaardelijk weten afgegrensd tegen een goddelijk, volmaakt, onvoorwaardelijk weten' (GMW 1).

– Omdat zo *atè* in de menselijke natuur ligt is grensovertreding niet in eerste instantie een morele categorie: het is de wijze van bestaan van mensen. Voor Sophocles bestaat er dan ook geen tegenstelling tussen het ingrijpen van goden en lot in het menselijk gebied, en het begaan van overtredingen door mensen. Het gegeven dat de goden mensen verblinden en terneerstorten is een andere zijde van *hetzelfde* gebeuren waardoor mensen hun grenzen te buiten gaan. De jaloezie van de goden en de menselijke waanzin zijn onlosmakelijk verbonden aspecten van de grensoverschrijding. Voor Sophocles is de verantwoordelijkheid van een mens er dan ook niet minder om wanneer die daden van hem tegelijkertijd een doem van de goden zijn. Wanneer bijvoorbeeld Creon in 1340 zegt dat hij 'niet vrijwillig' gehandeld heeft, omdat een god hem geslagen heeft (1273), dan is dat niet in strijd met zijn opvatting dat hij en hij alleen de schuld draagt (1318).

Men kan hier beter niet, zoals *Dodds*, spreken van 'overdetermination' (GI 7, 16, 30). De archaïsche Grieken geloven niet dat er van twee oorzaakreeksen sprake is, een menselijke en een goddelijke, zij geloven dat iedere menselijke handeling die grenzen overschrijdt twee aspecten heeft: dat van de menselijke verantwoordelijkheid, en dat van de verblinding die niet uit de mensen zelf afkomstig is. Dit is geen over-determinatie maar een beschouwelijke bepaling van de menselijke aard, waarin 'zelf-doen' en 'bepaald-zijn' onlosmakelijk verbonden zijn. Het begrip 'miasma' is bij uitstek geschikt om deze dubbelzinnigheid aan te duiden: het is tegelijk een zonde en een natuurlijke smet.

Dat de menselijke grensoverschrijding niet in eerste instantie met morele categorieën te beschrijven is blijkt ook uit de rol die de goden spelen in het menselijk leven. Voor Sophocles zijn de goden geen 'goede' bewakers van hun eigen grenzen, maar wezens die niet alleen door slechte daden van mensen, maar alleen al door voorspoed van mensen in afgunst (phthonos) vervallen. Zoals *Jebb* Sophocles' opvatting beschrijft: 'Too much power, or wealth, or prosperity – anything so great as to be *mè kat' anthroopon* – excites the divine *phthonos*' (Jebb Ant 118). Sophocles volgt hier een oude gedachtengang.⁶ Alleen al door voorspoed en geluk lopen mensen het risico ten onder te gaan.

Sommige amateurs nu, zoals Solon (F2 XIII, 1-32), Hesiodus, en Aeschylus (bijv. Ag. 380/393) *moraliseren* de afgunst der goden. Tussen het 'primitieve' miasma van te veel succes en de straf daarvoor wordt een morele schakel gelegd: men zegt dat succes leidt tot oververzadiging (kōros) die op haar beurt leidt tot arrogantie (hybris) (zie Dodds, GI 31). Het kenmerkende nu van Sophocles is dat hij niet in een dergelijk moralisme vervalt (zie behalve Ant 613 vv. ook El 1466, Phil 776). Het gaat hem om de beschrijving van de instabiliteit van de menselijke voorspoed, en om een verklaring ervan, namelijk door de afgunst der goden. De mens is slechts een speelbal in de handen van de goden die het hoogstaande omverwerpen (zie Festugière EPG 8).

Dat andere auteurs dan Sophocles deze kosmische wet moraliseren is geen vooruitgang, zoals Dodds en Festugière menen (Dodds GI 34, Festugière EPG 12), maar een verhulling van de werkelijkheid die Sophocles ons voorhoudt. Wat Sophocles laat zien is dat niet alleen het kwade ten onder gaat, maar *alles* wat buiten zijn maat treedt. Zoals Diller het voortreffelijk opmerkt: 'de kennis van de noodzaak betekent niet de erkenning dat het de mens, die daaraan onderworpen is, ook volgens de gerechtigheid vergaat... In het sophocleïsch drama wordt het gebeuren in zijn onontkoombaarheid volkomen doorzichtig gemaakt, maar de twijfel aan de gerechtigheid of de moraliteit van de wereldorde, voor zover die überhaupt wordt uitgesproken, wordt niet opgeheven' (Diller GMW 9/10). Zoals Müller het stelt: de goddelijke orde van de wereld is zo, dat niet alleen de vijand van de goden slagen ondergaat, maar ook de mens die in zijn grandeur het goddelijke vertegenwoordigt (Ant 273). Sophocles is geen moralist, maar een beschouwer, die vaststelt dat alles wat bij mensen de maat der eindigheid overschrijdt, of dat nu goed is of niet, het risico van ondergang loopt.

3. Het derde stasimon

Strofe

Eros, die onoverwinnelijk bent in de strijd, Eros, U die zich stort op de veestapel, die de nacht doorbrengt op de zachte wangen van een jong meisje, U gaat over de zee heen, en waart in huizen op het land. Niemand, van de onsterfelijken noch van de eendagsmensen, ontvlucht U, en wie U bezit is razend.

Antistr.

U brengt ook het verstand van rechtvaardigen buiten zijn baan, tot onrecht en smaad. U heeft ook deze wanorde gesticht van een strijd tussen mannen van hetzelfde bloed. De klaarblijkelijke lust in de ogen van de bruid die goed in bed is wint het, hij zit op de troon in heerschappij naast de grote wetten. Want de godin Aphrodite speelt een spel waar niet tegen te vechten is.

Het derde stasimon vormt een verdere relativering van het eerste, en zelfs van het tweede. In de strofe zowel als in de antistrofe wordt de macht beschreven van het *verlangen* (eros) die in het tweede stasimon al werd aangehaald als verklaring van de menselijke overschrijding. De hier beschreven eros is dan ook niet alleen de liefde tussen man en vrouw.⁷ Terecht stelt Bultmann: 'Niet alleen in de liefde tussen de geslachten is de eros werkzaam' (PHA 320). De eros is een van de alomtegenwoordige 'jenseitige Mächte' die het menselijke begrenzen, en tevens tot grensoverschrijding leiden (PHA 319). Dit wordt onmiddellijk duidelijk wanneer men ziet dat Eros zich niet alleen stort op *dieren* (vee) en *mensen* (meisjeswangen) maar ook heerst over de elementen (de zee en het land), over het verstand van (*phrenes*), en over de strijd tussen de broeders (*philoï*). De macht van de eros is zo groot dat zelfs de macht van de goden die in het tweede stasimon werd bezongen erdoor gerelativeerd wordt (788-790, 799/800). Terecht zegt Nethercut dat de Liefde groter blijkt te zijn dan de onsterfelijken, en dat de Olympische Zeus van het tweede stasimon hier in zijn macht wordt begrensd (VPA 63).

Wederom vinden we diverse termen die duiden op transgressie van grenzen. Eros *valt op* de wangen van jonge meisjes, hij *gaat over* de zee, hij *trekt* het verstand *buiten* zijn baan. En ook hier heeft de grensoverschrijding bezoedeling tot gevolg. Wie door Eros wordt bezeten, is *razend* (mainoo), hij verwisselt recht en onrecht. Eros schept *verwarring*. Wederom blijkt deze transgressie niet in de eerste plaats moreel veroordeeld te worden. Er wordt een beschouwing gegeven van de werkelijkheid: de godin van de Eros speelt een spel *dat niet te bestrijden is* (amachos – 800).

V. Conclusie

Wij hopen nu allereerst te laten zien dat voor Sophocles, net als in de culturen die Douglas beschrijft, de menselijke grensoverschrijding en overtreding een ambigue betekenis heeft. Er is niet zomaar sprake van bezoedeling – deze is de keerzijde van de menselijke grandeur (1). Daarna gaan wij in op de vraag of de stasima beschouwelijk zijn, en of daar ethiek en pedagogie niet toch een rol spelen (2).

1. Wij willen thans terugkeren naar de eerste regels van het eerste stasimon. Daar wordt gesteld dat er veel overweldigende dingen zijn, maar dat niets zo overweldigend beweegt als de mens. Dit woord 'overweldigend' geeft de dubbelzinnigheid van de menselijke zelfoverschrijding weer. Mensen zijn geweldig in hun vermogen tot overschrijding, maar tegelijkertijd overweldigden ze daarmee hun grenzen. Die twee aspecten zijn, zoals een van ons al eerder betoogd heeft (Oudemans VM 251), onverbreekbaar met elkaar verbonden. Juist dit dubbel overweldigende dat de menselijke transcendentie ken-

merkt gaat teloor in een morele of pedagogische opvatting van de tragedie. Het is daarom terecht dat *Schadewaldt* over de sophocleïsche mens zegt: 'Zo drijft de overweldigende (ungeheure) prestatie, waardoor hij zich boven de dierenwereld tot de cultuurwereld verhief, hem almaar verder en verder. Juist de mens met de grote geestelijke kracht vervalt in die edele overmoed die de Grieken 'hybris' noemen, en die de god van Delphi zijn 'Ken Uzelve' voorhoudt... Die overmoedige mens... kent zichzelf niet; hij heeft in overdaad aan kracht de grenzen uit het oog verloren, en dat is het ogenblik waarop de godheid hem in het onheil stort' (SL 54). Het is de verdienste van *Heidegger* dat hij als filosoof evenzeer oog had voor de dubbelzinnigheid van de menselijke *deinotès*. Hij vertaalt *deinos* onder andere als 'unheimlich' en stelt: 'De mens is het meest unheimliche... omdat hij buiten zijn aanvankelijk en gewoonlijk gebruikelijke, huiselijke grenzen treedt, uitrukt, omdat hij als de geweld-dadige de grens van het inheemse overschrijdt en wel juist in de richting van het Unheimliche' (EM 116). Hij voegt eraan toe dat juist *dit* de eigenlijk Griekse definitie van de mens is. De mens is voor Sophocles een 'Zwischenfall' tussen grootheid en geringheid, en wie hier ethische waarderungen uitsprekt in termen van overmoed of vermetelheid, miskent de plaats van de mens, en taxeert hem naar uiterlijke maatstaven, zo stelt *Heidegger* (EM 125).

Op diverse manieren kan men laten zien hoe Sophocles deze dubbelzinnigheid in zijn tragedie verwerkt heeft. Allereerst verwijst de schijnbaar antropocentrische aanvang van het eerste stasimon voor de Athener expliciet naar het beroemde stasimon uit Aeschylus' *Choephoron*, waarin *deinotès* een wel heel andere rol speelt.⁸ Vervolgens komen de woorden *deinotès* en *deinos* regelmatig terug in de *Antigone*, maar dan als bezoedeling.⁹ Bovendien gebruikt Sophocles diverse woorden die eenzelfde dubbele lading hebben als *deinos*, zoals *tolmaoo* (wagen), *orgè* (temperament), *mainomai* (razen), *eroos* (verlangen), *elpis* (hoop). Het duidelijkst zijn misschien een tweetal zinsneden van *Antigone* in de epeisodia over haar eigen daden. Eenmaal zegt zij dat zij heilige dingen doet in overdaad (*hosia panourgèsasa* - 74), een andere keer stelt zij dat zij wellicht door verering gebrek aan verering heeft verkregen (923/4).

2. Het is opvallend hoe beschouwelijk van aard de stasima van de *Antigone* zijn. Op twee plaatsen na wordt niet verwezen naar de ethische dimensie van de menselijke grensoverschrijding.¹⁰ Maar die afwezigheid van oproepen tot matigheid en zelfkennis wordt door het koor doorbroken in zijn laatste lied (1347/53). Daar wordt gesteld: wie geluk wil bereiken moet verstandig zijn,

(*phronein*). Pas dan heeft men geen gebrek aan eerbied voor de goden. Mensen moeten boeten voor hun grote woorden, en leren dan ten slotte op hun oude dag hun grenzen inzien. Daar komt bij dat in tegenstelling tot de koorliederen grote delen van de epeisodia juist wel bepaald zijn door door oproepen tot inzicht en matigheid. Zo zegt *Antigone* in 926 dat als zij oneerbiedig geweest is, zij door haar lijden erkent dat zij een overtreding heeft begaan. En *Creon* stelt in 1272 dat hij van zijn leed geleerd heeft. Is het dan niet zo dat Sophocles de mogelijkheid openhoudt van leren door lijden, zoals die bij Aeschylus is aan te treffen? Zouden dan ook de stasima niet een opvoedende betekenis kunnen hebben?

Maar dat is schijn. Zeker treffen we herhaaldelijk de in Sophocles' tijd gebruikelijke oproepen tot matigheid aan. Het is echter de vraag of die meer dan plichtmatig zijn. Voor Sophocles geldt immers niet dat mensen door lijden hun leven kunnen beteren, en ook niet dat degene die wel maathoudt op even volkomen wijze in het menszijn deelt als de hybride persoon. Om deze twee punten te verhelderen verwijzen wij kort naar enkele personages.¹¹

Wat het eerste betreft is het typerend dat Sophocles' helden wel leren door lijden, maar dat dat inzicht komt *als het al te laat is*, op de drempel van de ondergang. Zoals *Ajax* pas vlak voor zijn dood de werkelijkheid inzag, en *Oedipus* zijn daden slechts onderkende toen hij zichzelf verblindde, zo zien ook *Antigone* en *Creon* slechts op het moment van hun ondergang hun plaats in de wereldorde. 'Im Augenblick des Abscheidens wird der sophokleische Held einsichtig' (Jens AI 307). Dat blijkt ook uit de rol voor *Teiresias*. Deze is een blinde die zich in de werkelijkheid door een kind moet laten leiden. Als marginale figuur heeft hij ware inzichten. Maar die komen voor gewone stervelingen te laat.

Aan de andere kant is het opvallend dat in de *Antigone* degenen die van nature wel maatgevoel hebben of ondergeschikte figuren zijn (*Ismene*) of narren (de wachter). Het ontbreekt deze figuren aan smetten, maar het ontbreekt ze tevens aan iedere grandeur, waardoor ze niet in het eigenlijk menszijn delen. Zoals Jens over *Ismene* zegt: ze heeft gelijk, maar gaat aan de waarheid voorbij die slechts de overtreder kent op het moment van zijn ondergang (AI 297).

Voor Sophocles is daarmee het leren door lijden niet primair een morele categorie waar mensen hun voordeel mee kunnen doen. Het is de aanduiding van een grens waar mensen niet overheen kunnen, tenzij op het moment van hun ondergang, en dan nog alleen wanneer zij geen kleurloze verstandige figuren zijn, maar delen in de tragische grandeur.

Woorden die duiden op verlangen naar zuivering als: verlossing (*luisis*) en redding (*sootèria*) spelen een be-

langrijke rol in de Antigone (bijvoorbeeld 314, 440, 553, 598, 1114, 1144, 1338). Ondergeschikte figuren als de wachter worden inderdaad gered (440), maar de grote figuren niet, immers, 'alle mensen is het overtreden gemeen' (Teiresias 1023/4), in het menselijk leven blijft weinig overeind staan (boodschapper 1156), want niemand heeft werkelijk inzicht in de wetten die vastgesteld zijn voor mensen (idem 1160). De conclusie is dat er geen ontkomen is aan wat voor stervelingen beschikt is (koor 1337/9).

We kunnen met Müller concluderen dat in Sophocles' tragedie, en zeker in de stasima, geen moreel doel gediend wordt. De werkelijkheid van de mens wordt ons voorgezet. De tragedie is noch stichtend en verzoenend, noch pedagogisch effectief (Ant 273).

Wij willen nog een stap verdergaan. Het lijkt of de dichter Sophocles in zijn bepaling van de mens als tegelijk begrensd en grensoverschrijdend beschouwelijk is dan de filosofen die hij impliciet bestrijdt. Hij zou niet op de gedachte komen dat deugd te leren is. Door deze hoopvolle opvatting van Protagoras wordt Sokrates gedeeltelijk overtuigd (Plato Prot. 328E, zie Dodds GJ 184). Sophocles zou ook niet denken dat eindige mensen in staat zijn om een eenduidige scheiding aan te brengen tussen het terrein van de eeuwige waarheid (alêtheia) en dat van de veranderlijke opinies (doxa) (Plato Rep 478A/B). Zeker zou hij niet zeggen dat een goede mens noch in zijn leven noch na de dood kwaad kan ondergaan omdat zijn daden niet veronachtzaamd worden door goden die geen bron van kwaad kunnen zijn (Ap 41 C/D, Rep II. 379C). Daarvoor is zijn beschouwelijk besef van de ambiguïteit in de menselijke natuur te sterk.

Noten

1. Men wordt hier herinnerd aan de Aristoteles' beschrijving van de mens als zooion logon echon te kai politikon.
2. Het woord poros betekent doorwaadbare plaats (II.II.592), en tevens een weg door een moeilijkheid heen naar een doel. Het hangt samen met de woorden peiroo en perao, doorboren, oversteken. (To peras: einde, grens).
3. Plato Prot 320Cvv. Voor Protagoras is het zo dat technisch verstand en politieke vaardigheid de mens euporia verschaffen (322A), ook wat betreft rechtvaardigheid en respect.
4. 'It has often been suggested . . . that Sophocles intended the play, at least in part, as a qualification of the rational optimism of the fifth-century 'enlightenment' as expressed in the speculations of Protagoras . . .' (Segal SPM 63).
5. Terecht stelt Heidegger 'dass die *techné* aufbricht gegen die *diké*, die ihrerseits als Fug über alle *techné* verfügt' (EM 123).
6. Deze opvatting is bij voorbeeld te vinden bij Homerus (II XXIV.525/33, Od.XX.195/6), de Lyrici (bijv. Solon F2 XIII, r33vv) en Herodotus (I.32,VII.10).

7. Zo meent Jebb dat het derde stasimon betrekking heeft op Haemon. Hij stelt: 'the poet is merely saying, quite generally, how boundless is the range of Love' (Ant 146).
8. Aeschylus Ch. 585vv: 'De aarde brengt veel overweldigende dingen en smarten van schrik-aanjagende objecten voort . . . Maar wie zal spreken over het over-moedige denken van de man en de verlangens die alles wagen in de geest van durvende vrouwen? Deze verlangens zijn vast verbonden met de verblindingen van de stervelingen.'
9. Ant. 96, 243, 323, 408.952, 959, 1046, 1096, 1097.
10. Dat is de opmerking van het koor in het eerste stasimon dat het niet hetzelfde wil denken als een polisovertreder, en het inzicht dat Lycurgus volgens het vierde stasimon verkreeg in zijn razernij.
11. In een volgende publicatie hopen wij uitvoerig in te gaan op de relaties tussen stasima en epeisodia in de Antigone.

Literatuur

- Aeschylus Ag., *Agamemnon*.
Aeschylus Ch., *Choëphoren*.
R. Bultmann P.H.A., *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*, in Diller, Sop.
H. Diller (hgb) Sop., *Sophokles*, Darmstadt 1967.
H. Diller GMS, Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles, in *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Darmstadt 1963.
E. R. Dodds GI, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1951.
M. Douglas PD, *Purity and Danger*, An analysis of the concepts of pollution and taboo (1966), Binghamton 1980.
G. F. Else MA, *The madness of Antigone*, Heidelberg 1976.
A. J. Festugière EPG, *Etudes de philosophie grecque*, Paris 1971.
M. Heidegger EM, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 4 1976.
R. Jebb Ant., *The Antigone*, Cambridge Un Press 1900, 3 Amsterdam 1971.
W. Jens AI, *Antigone-Interpretationen*, in Diller Sop.
J. C. Kamerbeek Ant., *The Antigone*, commentary, Leiden 1978.
B. M. W. Knox Oed. T., *Oedipus at Thebes*, New Haven and London 1957, 2 1966.
B. M. W. Knox HT., *The heroic temper*, Studies in sophoclean tragedy, Berkeley 1964.
I. M. Linforth AC, *Antigone and Creon*, Berkeley 1960.
H. J. Mette AS, Die Antigone des Sophokles, *Hermes* 1956, p 129 vv.
G. Müller, Ant., *Antigone*, erläutert und mit einer Einleitung versehen, Heidelberg 1967.
W. E. Nethercut VPA, Vertical perspective in Antigone 781 ff, *The classical Bulletin*, feb. 1979, 61 vv.
Th. C. W. Oudemans VM, *De verdeelde mens*, Meppel 1980.
Plato Ap., *Apologie*.
Plato Symp., *Symposium*.
Plato Rep., *De Republiek*.
Plato Prot. *Protagoras*.
K. Reinhardt Soph., *Sophokles*, Frankfurt 1933, 4 1976.
W. Schadewaldt SL, Sophokles und das Leid, in *Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles*, Darmstadt 1963.
C. P. Segal SPM, Sophocles' praise of man and the conflicts of the Antigone, *Arion* 3 (1964), 46 vv.
Solon F2. *Fragmenten*, in J. M. Edmonds, *Elegy and Iambus*, Cambridge Mass 1958.
Sophocles Aj, *Ajax*.
Sophocles Ant., *Antigone*.
Sophocles El, *Electra*.
Sophocles OT *Oedipus tyrannus*.
Sophocles Phil., *Philoctetes*.
Sophocles Trach., *Trachiniae*.