

43e jaargang nummer 3

september 2010



LAMPAS

tijdschrift voor classici

LAMPAS

Tijdschrift voor classici

Jaargang 43 nummer 3, september 2010

Redactie

dr. Bert van den Berg (Antieke Filosofie, Universiteit Leiden), prof.dr. Gerard Boter (Grieks, Vrije Universiteit Amsterdam), dr. Casper de Jonge (voorzitter; Grieks, Universiteit Leiden), dr. Hugo Koning (klassieke talen, St Stanislascollege Delft), prof.dr. Caroline Kroon (Latijn, Vrije Universiteit Amsterdam), drs. Suzanne Luger (klassieke talen, VCN, het 4e Gymnasium, ILO/POWL), dr. Stephan Mols (Klassieke Archeologie, Radboud Universiteit Nijmegen), dr. Frits Naerebout (Oude Geschiedenis, Universiteit Leiden), prof.dr. Ruurd Nauta (Latijn, Rijksuniversiteit Groningen), drs. Kokkie van Oeveren (klassieke talen, Vrije Universiteit Amsterdam, St. Ignatiusgymnasium Amsterdam), Maruulke Prins, MPhil (redactiesecretaris, Vrije Universiteit Amsterdam), dr. Rolf Strootman (Oude Geschiedenis, Universiteit Utrecht), prof.dr. Gerry Wakker (Grieks, Rijksuniversiteit Groningen)

Redactieadres

Redactiesecretariaat Lampas / M.U. Prins
Vrije Universiteit – Faculteit Letteren, afdeling Oudheid
De Boelelaan 1105
1081 HV Amsterdam
lampas@verloren.nl

Voor reacties op of ideeën over de inhoud van Lampas: lampas@verloren.nl

Uitgever, administratie en abonnementen

Uitgeverij Verloren BV
Torenlaan 25, 1211 JA Hilversum
telefoon 035-6859856, fax 035-6836557
e-mail bestel@verloren.nl
www.verloren.nl


Nederlands
uitgeversverbond
Groep uitgevers voor
vak en wetenschap

Lampas verschijnt vier keer per jaar.

Prijzen voor 2010: Jaarabonnement €39,-; Studentenabonnement €25,- (stuur a.u.b. een kopie van de collegekaart naar de uitgever); Abonnement voor instellingen en bibliotheken €53,-; Losse nummers €11,-

Betaling gaarne binnen 30 dagen na toezending van een rekening door de uitgever. Abonnementen worden aangegaan voor een jaargang en automatisch verlengd, tenzij bij opgave uitdrukkelijk anders wordt aangegeven. Opzegging dient te geschieden bij de uitgever vóór ingang van de nieuwe jaargang, dus vóór 1 januari van het nieuwe jaar.

ISSN 0165-8204

Van de redactie

Op 5 augustus 2010 is Prof. dr A.D. Leeman overleden. Hij was van 1952 tot 1986 hoogleraar Latijnse Taal- en Letterkunde aan de Universiteit van Amsterdam. Leeman was medeoprichter van *Lampas* (met C.M.J. Sicking en H. Wallinga), en tevens een van de meest productieve auteurs in de geschiedenis van het tijdschrift. Twintig jaar lang was hij lid van de redactie, vanaf de oprichting in 1968 tot oktober 1987. Ter gelegenheid van zijn emeritaat werd een dubbelnummer van *Lampas* (jaargang 19 nummers 3-4, juni 1986) aan hem opgedragen, waarin mederedactieleden en Amsterdamse collega's uiting gaven aan hun genegenheid en waardering. Leeman was en is internationaal zeer bekend als specialist in de klassieke retorica. Zijn boek *Orationis Ratio* (1963) geldt onverminderd als een standaardwerk, evenals het in samenwerking met anderen geschreven vijfdelige commentaar op Cicero's *De oratore*. In *Lampas* publiceerde hij bijdragen over Caesar, Cicero en Vergilius, over de satire, retorica, agrarische literatuur en vele andere onderwerpen. Deze artikelen zijn nog steeds zeer leerzaam en getuigen van Leemans didactische kwaliteiten en toewijding aan het onderwijs. Leeman is 89 jaar geworden.

Dit nummer van *Lampas* heeft een gevarieerde inhoud. Drie van de hier gepubliceerde bijdragen bereiden ons voor op het eindexamen Grieks van 2011 over Herodotus. In het eindexamenpensum staan deze keer contacten en conflicten tussen verschillende culturen centraal. De redactie is verheugd dat Mathieu de Bakker zich bereid heeft verklaard twee bijdragen over dit thema te schrijven. In zijn artikel 'Oosterse helden in Herodotus' *Historiën*' bespreekt hij de verwijzingen naar het Griekse heldenverleden in Herodotus' verslag van Xerxes' veldtocht tegen Griekenland. Herodotus portretteert de Perzische generaal Mardonius als een man die zich in de traditie van de Griekse helden plaatst. Op die manier ontstaat een literair contrast tussen de heroïsche Mardonius en de 'antiheroïsche' Athener Themistocles, een ideologische tegenstelling die inzicht biedt in Herodotus' opvattingen over de recente geschiedenis.

In een aflevering van de reeks *Signalementen* geeft De Bakker een nuttig overzicht van recente literatuur rond het thema 'Herodotus en andere culturen'. Ongetwijfeld zullen veel docenten voordeel hebben van zijn leessug-

gesties, maar ook van zijn samenvatting van recente ontwikkelingen in het wetenschappelijk onderzoek naar Herodotus. Een derde bijdrage over Herodotus komt van de hand van Hugo Koning: in een aflevering van onze reeks *In Situ* noemt hij enkele websites die een rol kunnen spelen bij de voorbereiding van het eindexamen Grieks, waarbij hij in het bijzonder stilstaat bij de merites van de webpagina *ancientopedia.com*. Meer achtergronden bij de eindexamens Grieks en Latijn van 2011 zult u aantreffen in het eerste nummer van jaargang 44 (2011), waarin de redactie onder meer bijdragen over Vergilius en Herodotus hoopt te presenteren.

Naast Herodotus worden in deze *Lampas* ook enkele namen belicht die wellicht minder bekend zijn: Parthenius van Nicaea, Lactantius, Sidonius Apollinaris en Synesius van Cyrene. Jacqueline Klooster bespreekt de *Erotika Pathemata* van Parthenius: 36 merkwaardige liefdesgeschiedenissen (met slechte afloop), die de auteur heeft opgedragen aan de Romeinse dichter Gallus. Klooster behandelt onder meer de spannende relatie tussen de laathellenistische auteur Parthenius en de Romeinse poëzie van Gallus, Catullus en Ovidius. Jeroen Bouterse onderzoekt de ‘antiwetenschappelijke’ houding van de vroegchristelijke auteur Lactantius. Een lezing van verscheidene passages uit zijn omvangrijke oeuvre laat zien dat Lactantius’ afwijzing van empirisch onderzoek nauw samenhangt met zijn christelijk geloof en zijn strijd tegen de heidense wijsbegeerte. Willy Evenepoel schenkt aandacht aan de late oudheid, hoewel het uitgangspunt van zijn bijdrage recenter is: het gaat om de roman *The Dream of Scipio* van Iain Pears (2002). Evenepoel beschouwt de historische personages en gebeurtenissen waarop deze roman is gebaseerd, met bijzondere aandacht voor twee bisschoppen: de senator Sidonius Apollinaris en de neoplatonist Synesius van Cyrene.

Het laatste nummer van deze jaargang (43.4) zal in zekere zin voortborduren op thema’s die hier aan de orde komen: het vroege christendom en de late oudheid vormen ook het decor van de activiteiten van de kerkvader Augustinus. De volgende *Lampas* zal geheel gewijd zijn aan ‘Augustinus en het onderwijs’.

Voor de zomer heeft de redactie van *Lampas* afscheid genomen van Susannah Herman, die de afgelopen jaren op een levendige wijze de VCN heeft vertegenwoordigd. Wij danken haar voor haar inbreng, waarmee zij de koers van het tijdschrift mede bepaald heeft. Haar plaats wordt ingenomen door Suzanne Luger, die wij hartelijk welkom heten in de redactie.

Namens de redactie,
Casper de Jonge

Oosterse helden in Herodotus’ *Historiën*

MATHIEU DE BAKKER

Summary: In the last decades it has been acknowledged that the narrative of Herodotus’ *Histories* contains literary motifs that give insight into his understanding of the past he describes. Among them are his allusions to the Greek heroic past, which he inserts in his narrative of the Persian invasion of Greece to characterise the Persian leaders and explain why the Persians were defeated.

Inleiding – Herodotus: empiricus of verteller?

‘Dit is wat Herodotus van Halicarnassus verricht heeft, zijn historiē –, om te voorkomen dat wat door mensenhand tot stand is gebracht door de tijd aangetast wordt, en tevens om te voorkomen dat de grote daden die deels door de Grieken deels door de barbaren verricht zijn hun roem verliezen; <het onderzoek> richt zich in het bijzonder op <de vraag> door welke oorzaak dezen tot oorlog met elkaar zijn gekomen’ (Herodotus, *prooemium*, vertaling E.J. Bakker (2002a: 184)).¹

Met zijn openingswoorden treedt Herodotus thematisch in de voetsporen van Homerus, maar hij wandelt methodologisch in omgekeerde richting. Beiden creëerden een omvangrijk werk, waarin grootse krijgsdaden centraal staan, maar terwijl Homerus zijn autoriteit als verteller ontleent aan de Muzen, stelt Herodotus met nadruk zichzelf verantwoordelijk.² Dit blijkt al snel wanneer we verder lezen in zijn werk. In tegenstelling tot Homerus vermeldt Herodotus geregeld zijn bronnen en legt hij hier en daar verslag af van zijn onderzoek. Daarbij presenteert hij zich als een strikte empiricus, die zijn ogen

- 1 In het vervolg zal ik bij verwijzingen naar het werk van Herodotus alleen de plaats vermelden. De vertaling van het prooemium is afkomstig uit Bakkers artikel in Lampas over het begrip *apodexis* in de *Historiën* (2002a), gebaseerd op zijn instructieve artikel in *Brill’s Companion to Herodotus* (2002b). Bakker maakt zich op basis van tekstinterne en contextuele argumenten sterk voor een herinterpretatie van het begrip *apodexis*, dat niet zozeer ‘verslag’ of ‘presentatie’ betekent, maar ‘prestatie’, ‘verrichting’.
- 2 De rol van de verteller in de werken van Homerus en Herodotus is geanalyseerd en vergeleken door De Jong (1999), (2004: 101-107). De verwijzingen naar Homerus in het *prooemium* zijn bestudeerd door Krischer (1965) en Erbse (1992: 123-125).

(door middel van ὄψις, ‘het schouwen’) en oren (door middel van ἀκοή, ‘het horen’) goed de kost geeft, zijn informanten ondervraagt (ἱστορέειν), en zijn analytisch vermogen (γνώμη) loslaat op zijn materiaal.³

Het gevolg van Herodotus’ zelfbewuste presentatie als empirisch onderzoeker is dat zijn gezag als historicus tot op de dag van vandaag afhangt van de bereidheid van zijn lezers vertrouwen te stellen in zijn integriteit. En dat gaat niet altijd even gemakkelijk, omdat de *Historiën* veel vertellingen bevat die eerder aan het creatieve brein van de auteur of van zijn bronnen ontsproten lijken dan dat ze voortkomen uit zorgvuldig empirisch onderzoek. Een saillant voorbeeld uit het examenpensum van 2011 is het verhaal over de jeugd van Cyrus (1.107-122), waarin we motieven tegenkomen die grenzen aan het fantastische, zoals de redding van de vondeling Cyrus en de ‘Atreusmaaltijd’ waarop koning Astyages zijn ongehoorzame dienaar Harpagus vervolgens vergast. Deze motieven lijken eerder ontleend aan Griekse heldenverhalen dan gebaseerd op zorgvuldig onderzoek naar de Perzische geschiedenis.

Allusies op Griekse heldenverhalen behoren tot een breed scala aan literaire middelen die Herodotus gebruikte bij de vormgeving van zijn verhalende episodes. Het plezier dat het lezen van deze passages verschaft, heeft lange tijd in geen enkele verhouding gestaan tot de appreciatie van hun historische waarde.⁴ Het is dus de hoogste tijd voor een herwaardering. Hieronder zal ik betogen hoe de verwijzingen naar de Griekse heldenverhalen hierbij een handreiking kunnen bieden.

Het Griekse heldenverleden in de *Historiën*

Heden ten dage hebben de verhalen over Griekse helden als Jason, Perseus en Achilles een vaste plaats in mythologische handboeken. Hun inhoud wordt historisch gezien niet serieus genomen. In de tijd dat Herodotus zijn *Historiën* schreef, lag dit anders. De Grieken uit de vijfde eeuw v.Chr. twijfelden niet aan de historiciteit van hun helden. Zo waren hun namen verbonden aan cultusplaatsen en werden zij genoemd als stamvaders van volkeren en vooraanstaande families. Door het ontbreken van archieven en objectieve dateringssystemen was het heldenverleden echter ongrijpbaar en werd het bijna als tijdloos ervaren. De Grieken probeerden dat verleden dan ook niet op een antiquarische wijze te reconstrueren, maar zochten liever naar raakvlakken met gebeurtenissen in hun eigen tijd. Dit is te zien in de gedichten van Pindarus,

3 Zie 2.99.1 voor Herodotus’ beschrijving van zijn empirische onderzoeksmethode. Deze is uitgebreid bestudeerd door Verdin (1971) en Schepens (1980). Beknopter en voor het onderwijs bruikbaar is het artikel van Müller (1981), dat voorzien is van een overzichtelijk schema.

4 Voor een overzicht van de belangrijkste ontwikkelingen in de literaire en historische kritiek op Herodotus’ vertellingen in de afgelopen 120 jaar verwijs ik naar het Signalement verderop in dit tijdschrift.

die de sportieve prestaties van zijn cliënten vergeleek met de verrichtingen van vooraanstaande Grieken uit de heldentijd.⁵

Deze benadering van het verleden had grote gevolgen voor de inhoud van de heldenverhalen, die veelal mondeling werden overgeleverd en daardoor gemakkelijk werden veranderd wanneer plaatselijke politieke of militaire omstandigheden daar aanleiding toe gaven. Ook beïnvloedden de heldenverhalen de manier waarop de Grieken, en dan met name de aristocraten, zelf handelden. Hun helden boden hun immers een ijkpunt en legitimeerden daarmee bijvoorbeeld competitief gedrag dat gericht was op het vergroten van de eigen status en eer. Een bijzondere rol was bij dit proces weggelegd voor de epen van Homerus, die beschouwd werd als geschiedschrijver van de heldentijd.⁶

De historiografen plaatsten als eersten vraagtekens bij de gebeurtenissen uit de heldentijd. Een vroege scepticus was Hecataeus van Milete, die aan het begin van de vijfde eeuw v.Chr. actief was en zijn *Genealogieën*, een boek over de stambomen van aanzienlijke families, opende met de opmerking dat de Grieken veel 'belachelijke verhalen' vertellen.⁷ In zijn voetsporen ontwikkelde Herodotus een rationalistische methodologie. Zijn kijk op het Griekse heldenverleden werd beïnvloed door zijn kennismaking met de veel oudere Egyptische cultuur, die in zijn beleving in staat was geweest om kennis van het verre verleden te bewaren. Zo maakte hij gebruik van Egyptische bronnen ter ondersteuning van zijn pleidooi voor een andere versie van de Trojaanse Oorlog, waarbij Helena nooit in Troje was aangekomen (2.112-120), en dateerde de oorlog zelf achthonderd jaar voor zijn eigen tijd (2.145-4).

Herodotus' pogingen om het verre Griekse verleden in kaart te brengen weerhielden hem er echter niet van om, net als Pindarus, de heldenverhalen te gebruiken bij de vormgeving van zijn vertellingen. Bij Herodotus valt op dat hij motieven uit de heldenverhalen gebruikt wanneer hij vertelt over de grote oosterse vorsten die de loop van zijn geschiedwerk bepalen. In de episode over Croesus, zijn zoon Atys en de smekeling Adrastus (1.34-45), zien we bijvoorbeeld hoe Herodotus de kroonprins ten tonele voert als een jongeman die iets weg heeft van een homerische held als Achilles. Hij is 'in alle opzichten verreweg de eerste onder zijn leeftijdsgenoten' (1.34.2), voert de Lydiërs aan in de strijd (1.34.3) en staat erop om deel te nemen aan een prestigieuze zwijnenjacht (1.37). Zijn ambitie en de overtuigingskracht van zijn woorden worden hem daarmee fataal. Ook elders in dit verhaal verwerkt Herodotus motieven die aan het leven van Achilles doen denken. Zo lijkt de carrière van de smekeling Adrastus op die van Patroclus, die opgenomen werd aan Peleus' hof nadat hij verbannen was omdat hij per ongeluk een verwant had gedood.⁸

5 Deze ideeën over de Griekse visie op het verre verleden ontleen ik aan een standaardartikel van Finley (1975).

6 Zie Strasburger (1972).

7 Hecataeus, Fragment 111F in de editie van Jacoby.

8 *Ilias* 23.85-90; vergelijk Epeigeus, die eveneens onderdak kreeg in Phthia (*Ilias* 16.570-576). Voor

Het spel met motieven uit het heldenepos herhaalt zich in het verhaal over het einde van het Lydische rijk (1.86-91). Croesus wordt op miraculeuze wijze gered van de brandstapel, op grond waarvan zijn overwinnaar Cyrus concludeert dat hij een goed mens is en geliefd aan de goden (1.87.2). Wanneer Cyrus hem vraagt waarom hij ten strijde trok tegen de Perzen, antwoordt Croesus dat dit de schuld is van de ‘god van de Grieken’ (1.87.3) die hem ertoe aanzette om oorlog te voeren. De Duitse classicus Huber merkte een halve eeuw geleden op dat Herodotus hier een associatie oproept met de verklaring die Agamemnon geeft voor zijn verblinding wanneer hij zich verzoent met Achilles en de verantwoordelijkheid voor zijn verblinding afschuift op Zeus, Moira en Erinys (*Il.* 19.86-88).⁹ Direct daarna roept Herodotus een andere scène in herinnering wanneer hij vertelt dat Cyrus Croesus bij zich laat zitten en hem vol bewondering gadeslaat (1.88.1), wat doet denken aan de wederzijdse bewondering van Achilles en Priamus bij hun ontmoeting aan het slot van de *Ilias*.

Dergelijke associaties met het heldenepos zien we ook in de latere boeken van de *Historiën*. Zo krijgt Xerxes na zijn – later herroepen – besluit om de invasie van Griekenland af te blazen een droomvisioen (7.12). De boodschap die de droom verkondigt zet Xerxes ertoe aan om een verkeerde stap te nemen en Griekenland aan te vallen, en er is dan ook herhaaldelijk op gewezen dat Xerxes’ visioen overeenkomt met de bedrieglijke droom die Zeus in de *Ilias* aan Agamemnon zendt om hem te doen geloven dat hij Troje kan innemen (*Ilias* 2.59 e.v.).¹⁰

Bovenstaande voorbeelden maken inzichtelijk dat Herodotus allusies op het heldenverleden gebruikt om zijn vertellingen over oosterse vorsten van extra cachet te voorzien. Hij hanteert in deze passages ook andere literaire strategieën, zoals aandacht voor details, het vertragen van het verhaalt tempo en het sprekend opvoeren van historische personages. Daaruit vloeit de vraag voort naar het historiografische doel van deze allusies. Gebruikte Herodotus ze ook om de loop van de geschiedenis te verklaren en zo ja, hoe deed hij dat dan? Om een antwoord te vinden op deze vragen zal ik de allusies in de vertelling van de Perzische veldtocht tegen Griekenland nader analyseren. Juist in deze episode past Herodotus ze niet alleen zelf toe, maar vertelt hij ook hoe de Perzische leiders het Griekse heldenverleden exploiteren om hun imperialistische politiek te legitimeren.

homerische gelijkenissen in de *Wortlaut* in het verhaal van Adrastus, zie De Jong (1999: 242-250), en vergelijk ook Chiasson (2003), die verbanden legt met de tragedie.

9 Huber (1965: 34).

10 Bijvoorbeeld door How en Wells (*Comm. ad* 7.12.2), Regenbogen (1961: 98-99), Solmsen (1974: 16), Boedeker (2002: 103) en Harrison (2002: 136). Zij baseren zich onder meer op een parallel in de *Wortlaut*. Van beide dromen wordt beweerd dat ze ‘boven’ de spreker gaan staan (vergelijk 7.17.1 met *Il.* 2.59). Uiteindelijk gaat die vlieger niet helemaal op, want de droom van Xerxes laat zich niet uit over het succes van de expeditie en wordt evenmin door de verteller als bedrieglijk betiteld.

Perzisch gebruik van het Griekse heldenverleden¹¹

Volgens Herodotus legitimeren de Perzen hun veldtocht tegen de Grieken onder meer door te wijzen op de Griekse expeditie tegen Troje in het verre verleden. Dit lezen we al in de inleiding van de *Historiën*, waar de geschiedschrijver het woord geeft aan ‘kenners van de kronieken’, de zogeheten *logioi*. Zij voeren de oorzaak van de vijandschap tussen Grieken en Perzen terug op de Trojaanse oorlog:

Wij Aziaten – zo zeggen de Perzen – hebben ons om de geschaakte vrouwen helemaal niet druk gemaakt, maar de Grieken hebben om een Lakedaimonische vrouw een groot leger op de been gebracht, zijn daarmee naar Azië gekomen en hebben het rijk van Priamos vernietigd. Sindsdien hadden de Perzen in het Griekendom altijd iets hun vijandigs gezien. (1.4.3-4, vertaling O. Damsté)

Herodotus zelf verwerpt deze analyse en verklaart de Perzische oorlogen vanuit een meer recent verleden, maar in zijn vertelling over de Perzische invasie speelt het Griekse heldenverleden wel degelijk een rol. Zo beschrijft Herodotus hoe Xerxes op de burcht van Troje een offer brengt ter ere van de daar gestorven helden:

Toen het leger bij de Skamandros gekomen was, de eerste rivier, die na hun vertrek uit Sardeïs en het begin van de tocht hen in de steek liet en niet voldoende drinkwater voor het leger en de dieren leverde, – toen Xerxès dan bij deze rivier was aangekomen, besteeg hij het Pergamon van Priamos, omdat hij het graag in ogeschouw wilde nemen. Na dit gedaan en zich van alle bijzonderheden op de hoogte gesteld te hebben offerde hij duizend koeien aan Athena Ilias en de magiers brachten plengoffers aan de hëroöen. Nadat ze dat gedaan hadden ontstond er 's nachts een paniek in het leger, ... (7.43.1-2, vertaling O. Damsté)

Een soortgelijke knipoog naar het Griekse heldenverleden vinden we na afloop van de slag bij Salamis. Xerxes is inmiddels vertrokken naar Griekenland en heeft een leger achtergelaten onder leiding van zijn neef en onderbevelhebber Mardonius. Deze krijgt van de Thebanen het advies om zich rustig te houden, de Griekse steden één voor één om te kopen en zo aan Perzische zijde te brengen (9.2), maar in plaats daarvan wil hij een daad stellen:

..., want hij koesterde een vurig verlangen Athene voor de tweede keer in te nemen, deels uit onverstand, maar ook dacht hij door vuurseinen over de eilanden de koning, die in Sardeïs was, te berichten, dat Athene in zijn macht was. Maar ook toen vond hij bij zijn komst in Attika de Atheners niet, maar hoorde dat de meeste op Salamis en de vloot waren en trof de stad onbewoond. Tussen de in-

11 Met dank aan Angus Bowie en Emily Baragwanath, die mij toestemming gaven gebruik te maken van hun ideeën uit nog niet gepubliceerde artikelen.

neming door de koning en de latere veldtocht van Mardonios lag een periode van tien maanden. (9.3, vertaling O. Damsté)

We kunnen in deze passage een verwijzing herkennen naar de vuursignalen die de Aegeïsche Zee overstaken na afloop van de Trojaanse Oorlog. Hun aankomst in Griekenland vormt de openingsscène van Aeschylus' *Agamemnon*. In Herodotus' vertelling treffen we een Mardonius die bewust een element van het Griekse heldenverleden wil exploiteren om zijn krijgsdaad historisch cachet te geven. Hij is van plan om de vuursignalen de andere kant op te sturen, als een symbool van de definitieve overwinning van het Oosten op het Westen.

Perzische verering van Griekse helden?

Alvorens een verklaring te suggereren voor de aanwezigheid van deze allusies maak ik een stap buiten de vertelling en licht de hierboven geciteerde passages toe vanuit historisch perspectief. Hoewel ik me dan op speculatief terrein begeef, wijs ik erop dat het Perzische gebruik van motieven uit het Griekse heldenverleden tijdens de invasie van Griekenland niet op voorhand naar het rijk der fabelen hoeft te worden verwezen.

Uit onderzoek van archeologische en documentaire restanten van het Achaemenidenrijk weten we dat de Perzen hun veroveringen wisten te consolideren door een uitgekiende strategie van adaptatie en patronage. Enerzijds presenteerden zij zich in de overwonnen gebieden als legitiem opvolger van de verdreven vorst, anderzijds wonnen zij zich de gunst van de lokale bevolking door geschenken te doneren en plaatselijke heiligdommen te respecteren. Bewijs van deze strategie is onder meer gevonden in Egypte, waar Cambyses en Darius in de iconografie afgebeeld worden als farao en een religieuze politiek voeren die niet lijkt te verschillen van die van hun voorgangers. Zo gaan zij in de El-karga oase, 200 km ten westen van de Nijl, door met de bouw van de tempel voor Re-Amon die reeds onder de laatste Egyptische dynastie was begonnen.¹² Ook in Griekse context zijn sporen gevonden van een politiek die erop gericht is de cultusplaatsen van de overwonnen volkeren te respecteren. Een voorbeeld is de brief van Darius aan zijn gouverneur in Klein-Azië, Gadatas, die gekapitteld wordt omdat hij de priesters van het heiligdom van Apollo Aulai in Magnesia aan de Meander niet vrijwaart van belastingen.¹³

Genadig en zelfs genereus Perzisch optreden jegens Griekse heiligdommen

¹² Briant (2002: 472-490).

¹³ Briant (2002: 491-493). Zie voor tekst en annotatie Meiggs en Lewis (2004²: 20-22). De authenticiteit van de tekst wordt niet door iedereen geaccepteerd.

is ook geattesteerd in de Griekse historiografie. Zo vermeldt Herodotus dat de Perzische generaal Datis tijdens zijn veroveringstocht in de Aegeïsche Zee in 490 een offer brengt aan de goden op het eiland Delos (6.94) en bij zijn terugkeer zelfs een Apollobeid doneert (6.118). Herodotus deelt de verbazing van de Deliërs over deze patronage van niet-Grieken, maar in feite is zij karakteristiek voor de imperialistische diplomatie van de Achaemeniden.

Het offer van Xerxes op de burcht van Priamos aan de helden van de Trojaanse oorlog past in hetzelfde profiel. De Perzen probeerden de gunst van de plaatselijke bevolking voor zich te winnen door patronage jegens lokale culten. Tegelijk hoopten ze daarmee succes af te smeken voor hun veldtocht buiten de eigen grenzen. Het is daarom aannemelijk dat het gebruik van het Griekse heldenverleden door Perzen zoals Herodotus in de *Historiën* vertelt, zijn oorsprong heeft gevonden in het bezoeken en vereren van Griekse cultusplaatsen door Perzen tijdens hun invasie van Griekenland.

Als de Perzen inderdaad geofferd hebben in Troje, dan ligt het voor de hand dat Herodotus of zijn bronnen dit geïnterpreteerd hebben als anti-Griekse propaganda.¹⁴ Ook elders in de *Historiën* vinden we aanwijzingen van een verkeerd begrip van Perzische rituelen, bijvoorbeeld van de Perzische bomencultus in het verhaal van Xerxes en de Plataan (7.31)¹⁵ en het doorsnijden van de oudste zoon van Pythius door Xerxes (7.39.3). Herodotus gaat in het laatste geval uit van een wrede en typisch Perzische straf, maar recent onderzoek van Rosalind Thomas toont aan dat er veeleer sprake lijkt te zijn van een zuiveringsritueel waarbij het Perzische leger tussen twee helften van een doormidden gesneden offerdier liep. Het is heel goed mogelijk dat deze plechtigheid in de Griekse traditie vervolgens geperverteerd is en uiteindelijk in de vorm van een wrede bestraffing terecht is gekomen in de *Historiën*.¹⁶

Hoe zit dat dan met de vuursignalen van Mardonius? Ook hier wordt gespeculeerd over een historisch precedent, want vuursignalen werden inderdaad gebruikt als communicatiemiddel, zoals elders uit de geschiedschrijving van Thucydides (2.94), Xenophon (*An.* 7.8.15) en Polybius (10.43.1) blijkt, en ook uit Herodotus' eigen werk, wanneer de Grieken voorafgaand aan de slag bij Artemisium door middel van vuursignalen op de hoogte gebracht worden van het verlies van drie van hun schepen (7.183.1).¹⁷

In 1904 ging Munro zo ver om te speculeren dat de lijst van lichtbakens die Clytaemnestra opsomt in Aeschylus' *Agamemnon* (281-316) gebaseerd zou zijn op de route van Mardonius' vuur.¹⁸ Toch zijn er verschillende rede-

14 Voor een interessant betoog over het gebruik van propaganda door de Perzen tijdens hun invasie van Griekenland, zie Kelly (2003).

15 Zie de studie van Sancisi-Weerdenburg over deze passage (1994).

16 Thomas (te verschijnen). Ik dank haar voor haar toestemming om alvast een tipje van de sluier op te lichten.

17 Voor het gebruik van vuursignalen in het Achaemenidenrijk, zie Briant (2002: 371).

18 Munro (1904: 151): 'it is not unlikely that Aeschylus has preserved for us ... the list of Mardonius'

nen waarom het gebruik van vuurbakens door Mardonius verre van plausibel lijkt. Een geschiedkundig argument is dat de Aegeïsche Zee na de slag bij Salamis niet langer in Perzische handen was (zie Hdt. 8.132) zodat de oversteek van lichtsignalen van Athene naar Sardis via de eilanden onmogelijk plaats had kunnen vinden.¹⁹ Ook is het merkwaardig dat Mardonius geen gebruik maakt van de Perzische ruitery om het nieuws te bezorgen. Xerxes zelf had dat immers wél gedaan nadat hij Athene had veroverd (8.54). Maar een veel belangrijker argument is dat het sturen van vuursignalen *een voornemen* van Mardonius betreft, waarvan we niets meer vernemen wanneer Athene vervolgens is ingenomen. Er is, in narratologische termen, sprake van ingebedde focalisatie²⁰:

ἄμα δὲ πυρσοῖσι διὰ νήσων ἐδόκει βασιλείῃ δηλώσειν ἔοντι ἐν Σάρδισι ὅτι ἔχοι Ἀθήνας.

maar ook dacht hij door vuurseinen over de eilanden de koning, die in Sardeis was, te berichten, dat Athene in zijn macht was. (9.3.1, vertaling O. Damsté)

Net als bij redevoeringen kunnen we er in het geval van ingebedde focalisatie van uitgaan dat de inhoud voor rekening komt van de verteller. Deze aanname maakt Mardonius' voornemen tot het zenden van vuursignalen een product van *inventio* ten behoeve van de vertelling, en staat ons toe het te onderwerpen aan een literaire analyse. We keren daarmee terug van de mogelijke historische achtergronden naar Herodotus' presentatie van Mardonius als persnage in zijn geschiedwerk.

Het Griekse heldenverleden in Herodotus' vertelling van de Perzische invasie

Waarom schrijft Herodotus aan Mardonius een voornemen toe tot een gebaar dat een associatie oproept met het Griekse heldenverleden? Welk effect beoogde hij hiermee? Om deze vragen te beantwoorden is een overzicht nodig van de plaatsen in Herodotus' vertelling van Xerxes' veldtocht waar dat heldenverleden aan bod komt.

Aan het begin van de campagne noemt Herodotus Xerxes' campagne de grootste in vergelijking met eerdere expedities, waaronder die van de Atriden tegen Troje en de nog vroegere invasies van Europa door de Mysiërs en de Teucriërs (7.20.2). Wanneer Xerxes bij Abydos arriveert, noemt Herodotus de tempel van Protesilaus in Elaios aan de overkant, de eerste Griek die

signal-stations'.

19 Flower en Marincola (*Comm. ad* 9.3.1).

20 Zie De Jong (2004²) voor definitie, uitleg en toepassing van het begrip focalisatie (op Homerus' *Ilias*).

stierf na aankomst in Troje (7.33). Hierboven hebben we gezien dat de Scamander de eerste rivier is die niet genoeg water bevat voor het Perzische leger. Ook dit roept, zeker in de context van Xerxes' offers in Troje, een heroïsche context op, namelijk die van Achilles' gevecht met de rivier in de *Ilias* (21.233 e.v.), wanneer de grote hoeveelheid lijken de stroom van de Scamander blokkeert. Na het oversteken van de Hellespont parkeert Xerxes zijn vloot in de buurt van Chersonesos 'bij kaap Sarpedon' (7.58.2). Het gaat hier niet om de Trojaanse bondgenoot en zoon van Zeus, maar, zoals we in Apollodorus (2.5.9) kunnen lezen, om een gewelddadige Thracische koning die gedood werd door Heracles. Vervolgens passeert hij de tombe van Helle, de dochter van Athamas, die haar naam gaf aan de Hellespont, en het moeras van Stentor, een *minor character* uit de *Ilias*, van wie we in de scholia lezen dat hij gedood zou zijn omdat hij zich erop beriep harder te kunnen schreeuwen dan de god Hermes.²¹

Angus Bowie vergelijkt deze terloopse verwijzingen naar het Griekse heldenverleden met het plaatsen van 'contrapunten' in een muziekstuk. De expeditie van Xerxes wordt daarmee op subtiele wijze voorzien van een mythologisch-heroïsch decor. Aan de ene kant vinden we in dit decor figuren zoals Sarpedon en Stentor, die de goden tartten en daarvoor werden gestraft. Ook het droogvallen van de Scamander past in deze context, want in de *Ilias* lezen we hoe Achilles ternauwernood ontsnapte aan de straf van de rivier. Aan de andere kant vinden we verwijzingen naar mislukte pogingen van helden om vaste voet aan de grond te krijgen aan de overkant van de Hellespont, zoals in het geval van Helle en Protesilaus, en de expedities van Grieken tegen Troje en van Mysiërs en Teucriërs in Europa, die geen van alle uitliepen op een permanente bezetting.²² Wanneer we deze verwijzingen verbinden met de blinde paniek die Xerxes' leger aangrijpt na afloop van diens offer op de burcht van Priamus, mogen we concluderen dat Herodotus het Griekse heldenverleden hier inzet om het mislukken van Xerxes' campagne te verklaren. Ook al had Xerxes respect voor de Griekse cultusplaatsen – met uitzondering van de Atheense Acropolis –, zijn oversteek van de Hellespont verstoorde de goddelijke orde die Herodotus in zijn wereld onderkende en die hij in de mond legde van Xerxes' oom Artabanus:

U ziet toch hoe de godheid de schepselen, die zich verheffen, met zijn bliksem treft en hun niet toestaat hun pronkzucht ten toon te spreiden, maar de kleine hinderen hem niet. U ziet hoe zijn schichten altijd de grootste gebouwen en hoogste bomen treffen. De godheid immers pleegt alles wat zich verheft te beknotten. (7.10ε, vertaling O. Damsté)

21 Schol. AbT op *Il.* 5.785.

22 Bowie (te verschijnen).

In Herodotus' ogen had Xerxes, bijvoorbeeld met de formulering van zijn ambitie dat hij 'het Perzische land wilde doen grenzen aan de hemel van Zeus' (7.871), de goddelijke orde in de wereld getart, en werd hij voor deze houding gestraft.²³

Ook het door Herodotus aan Mardonius' toegeschreven verlangen om met vuursignalen te werken past in dit beeld. Mardonius zou de val van Athene hebben willen verbinden met de val van Troje, en zijn koning hebben willen duidelijk maken dat er nu eindelijk wraak genomen was voor de Griekse misdaden tegen het Oosten. Daarmee creëert Herodotus echter dramatische ironie. Na de val van Troje verging het de meeste Griekse helden immers verre van goed, waaraan Aeschylus in zijn *Agamemnon* op indrukwekkende wijze uitbeelding gaf. Ook Mardonius zelf stierf kort na zijn 'succesvolle' inname van Athene in de slag bij Plataeae.

Daarnaast roept Herodotus het beeld op van een met verblindende, zo niet waanzin geslagen Mardonius, die de moeiteloze inname van het verlaten Athene op één lijn wil stellen met de uiterste krachtsinspanning die nodig was om Troje te veroveren. Ook hier is sprake van dramatische ironie. We weten immers dat Themistocles iets eerder in de *Historiën* tegen de Korinthiërs heeft gezegd dat 'hij en zijn medeburgers een stad en een land bezaten, groter dan van hen, zolang zij nog 200 bemande schepen bezaten' (8.61.2) en dat de Atheners allerminst verslagen waren. Mardonius bedrijft in Herodotus' vertelling symboolpolitiek en maakt in de slag bij Plataeae kennis met de echte kracht van de Grieken.

De verklaring van de slechte afloop van de Perzische invasie: Mardonius als held

Op basis van het bovenstaande lijkt het alsof Herodotus Mardonius heeft willen demoniseren en zijn gedachtespinsels in een kwaad daglicht heeft willen zetten. Maar het is ook mogelijk om Mardonius' symboolpolitiek op een andere manier te interpreteren, waardoor we inzicht krijgen in Herodotus' visie op de diepere oorzaken die ten grondslag lagen aan de loop van de gebeurtenissen.

Hiertoe moeten we Herodotus' karakterisering van Mardonius nader bekijken. Voor een deel komt deze tot stand in de redevoeringen die hij hem in de mond legt. Aan het Perzische hof, voorafgaand aan de oorlog, probeert Mardonius een aanvankelijk onwillige Xerxes zover te krijgen dat hij de Grieken aanvalt. Hij doet daarbij een beroep op Xerxes' eergevoel op een manier die doet denken aan de heroïsche code zoals we die vinden in de *Ilias*. Met een invasie van Griekenland zal Xerxes roem voor zichzelf verwerven (7.5.2) en

23 De Bakker (2007: 152-158). Voor Herodotus' verhouding tot het goddelijke zie Harrison (2000).

een gebied veroveren dat alleen een koning waard is (7.5.3). Xerxes is de beste (ἄριστος, 7.9.1) van de Perzen die er ooit zijn geweest en er ooit zullen zijn, en de Perzen zelf zijn de besten ter wereld op het gebied van oorlogsvoering (ἄριστοι, 7.9γ).

Ook Mardonius' motivatie om de Grieken aan te pakken doet denken aan het heldenverleden. De Grieken moeten boete doen (δίκας δίδοναι) voor hun misdaden tegen het Oosten, waaronder de verwoesting van Troje. Donald Lateiner heeft laten zien dat deze formule karakteristiek is voor Mardonius, en Herodotus schrijft deze diverse malen aan hem toe in zijn vertelling.²⁴

Na het verlies van de slag bij Salamis raakt Mardonius' positie in het geding. Herodotus schrijft hem op dat moment een redenering toe die doet denken aan de keuze van epische helden in het heetst van de strijd:

... hij bedacht dat het voor hemzelf verkieslijker was opnieuw een kans te wagen óf Griekenland te onderwerpen óf zelf op roemrijke wijze zijn leven te beëindigen na zoveel op het spel gezet te hebben. (8.100.1, vertaling O. Damsté)

Mardonius staat voor eenzelfde keuze als de grote helden uit de *Ilias*, Hector en Achilles. De persoonlijke eer in de strijd weegt voor hen zwaarder dan het leven zelf, en een aftocht is geen optie, zodat hun dood onontkoombaar wordt.

Net als Hector en Achilles laat ook Mardonius zich in zijn heroïsche manie leiden door emoties die een rationeel optreden in de weg staan. Herodotus spreekt in dit verband van Mardonius' ἀγνωμοσύνη 'onverstand' (9.3.1; 4.2; 41.4). Zijn verlangen om de Grieken door middel van geweld te verslaan is zo groot dat hij de slechte voortekens voorafgaand aan de slag bij Plataeae negeert en het diplomatieke alternatief om de Griekse steden één voor één om te kopen verwerpt. Dit alternatief wordt hem tot tweemaal toe aangeraden, van Griekse zijde door de Thebanen (9.2) en vanuit de eigen partij door Artabazus (9.41) aan de vooravond van de slag bij Plataeae. Deze scènes doen denken aan het verworpen advies tot voorzichtigheid van Poulydamas aan de Trojanen in de *Ilias* (18.254-283). Zij volgen liever Hector, die voorstander is van een riskantere strategie en roem wil verwerven door de Grieken voor altijd terug te drijven in zee.

Heroïsche emoties spelen ook de boventoon bij Mardonius' voornemen Athene opnieuw in te nemen. Het Grieks luidt hier:

... οἱ δεινός τις ἐνέστακτο ἕμερος τὰς Ἀθήνας δεύτερα ἐλεῖν, ... (9.3.1)

Damsté vertaalt dit met de fraaie Nederlandse uitdrukking 'hij koesterde een

24 Zie Lateiner (1980). Peter Stork wees mij erop dat ook Xerxes de formule eenmaal gebruikt, wanneer de Spartanen hem na afloop van de slag bij Thermopylae ter verantwoording roepen voor het doden van Leonidas. Xerxes antwoordt vervolgens, opzettelijk én onbedoeld ironisch, dat Mardonius 'boete zal doen (δίκας δίδοναι) zoals het hun past' (8.114.2).

vurig verlangen’, maar wanneer we het letterlijk vertalen, staat er: ‘een vrese-lijk verlangen was in hem binnengedruppeld om Athene ten tweeden male in te nemen’. Terwijl Herodotus elders het verlangen van zijn personages op een prozaïscher manier uitdrukt met de Griekse equivalenten van ‘hij verlangde’, ‘hij wilde’, ‘hij ambieerde’, kiest hij hier voor een poëtische formulering waarbij het verlangen van buitenaf het personage aangrijpt. Binnen zijn naratief is een dergelijke poëtische formulering uniek, wat ook geldt voor het poëtische werkwoord ἐνστάζω. We vinden het elders in Homerus’ *Odyssee*, waar Athene Telemachus aanspoort met de woorden ‘als dan de dapperheid van jouw vader in jou is gedruppeld’ (*Od.* 2.271), en in Bacchylides’ 12^e Ode, waarin de dichter hoopt dat Kleio poëtische inspiratie in zijn geest laat druppelen (12.229).

Tot slot mag niet onvermeld blijven dat Mardonius in de slag bij Plataeae een heldendood sterft. Zolang hij in leven is, weten de Perzen de Spartaanse aanvallen af te slaan, en pas met zijn dood keert de strijd. Het moment van sterven wordt door Herodotus gememoreerd met een korte biografie van de Spartaan, Arimnestus, die verantwoordelijk is voor de nekslag en met het vermelden van de grote eer die deze overwinning de opperbevelhebber Pausanias bracht (7.63-64). Even later vermeldt Herodotus dat Mardonius als beste strijder aan Perzische zijde werd genoemd (ἠρίστευσε, 9.71.1).

Uit bovenstaande opsomming mogen we concluderen dat Herodotus Mardonius presenteert als een man die zich zowel bewust als onbewust wil bewijzen op de manier van de grote Griekse helden uit het epos. Of hier historische antecedenten aan ten grondslag liggen, zullen we nooit weten, maar we mogen wel concluderen dat Herodotus door zijn typische manier van karakteriseren de mogelijkheid openhoudt om sympathie te voelen voor Mardonius, vooral wanneer we ons afvragen waarom Mardonius er zo op gebrand is om als held door het leven te gaan. Het beantwoorden van deze vraag brengt ons tot de kern van de wijze waarop Herodotus de geschiedenis interpreteerde en verklaarde.

Mardonius’ heroïek en haar geschiedverklarende functie

In tegenstelling tot zijn opvolger Thucydides geeft Herodotus zich liever niet over aan abstracte beschouwingen over de oorzaken achter de loop van de geschiedenis. In de vakliteratuur heeft dit geleid tot *dédain* voor Herodotus, die niet in staat zou zijn om de onderliggende factoren achter een ontwikkeling te erkennen en alleen zag wat er zich aan de oppervlakte bevond. Toch blijkt, wanneer we de *Historiën* lezen, dat Herodotus wel degelijk in staat is tot het geven van abstracte beschouwingen. Zo vat hij Themistocles’ *parainesis* aan de vooravond van de slag bij Salamis samen in abstracte vorm:

... het was vooral Themistoklès, die een prachtige toespraak hield, waarin hij goed en kwaad tegenover elkaar stelde. Hij spoorde aan om bij alles, wat zich in de menselijke natuur en omstandigheden voordoet, altijd aan het betere de voorkeur te geven en na zijn rede beëindigd (*letterlijk 'afgevluchten'*, MdB) te hebben gaf hij bevel aan boord te gaan. (8.83, vertaling O. Damsté)²⁵

Het feit dat Herodotus zo weinig abstract betoog incorporeerde in zijn *Historiën* betekent niet dat hij daar niet toe in staat was en zegt vermoedelijk meer over zijn publiek dan over hemzelf. In plaats van een abstracte verhandeling te geven, gaf hij er de voorkeur aan belangrijke historische ontwikkelingen onder de aandacht te brengen aan de hand van concrete voorbeelden in zijn vertelling, en vervolgens liet hij de verdere interpretatie over aan zijn publiek.

Een van de vragen die Herodotus heeft willen beantwoorden is waarom de Perzen er ondanks al hun rijkdom en macht niet in zijn geslaagd Griekenland te onderwerpen. Het antwoord zoekt hij voor een deel, zoals hierboven reeds betoogd, in de goddelijke orde, maar voor een ander deel in de Perzische autocratische gezagsstructuur met de ongebreidelde macht van de monarch die alles kan doen wat hij wil. Al vroeg in de *Historiën*, in de beschrijving van Cambyses' koningschap, laat hij zien tot welke dilemma's deze gezagsstructuur kan leiden. Wanneer Cambyses namelijk in strijd met de Perzische gewoontes met zijn eigen zuster wil trouwen en de koninklijke rechters consulteert, reageren zij met de woorden:

Op de vraag van Kambysès nu gaven zij een antwoord, dat tegelijk rechtvaardig en veilig was: zij verklaarden namelijk, dat zij geen wet konden vinden die een broeder toestond met zijn zuster te huwen, maar wel een andere wet gevonden hadden, die luidde dat hij die koning was over de Perzen, mocht doen wat hij wilde. (3.31.4, vertaling O. Damsté)

Het feit dat de koning boven de wetten verheven is en kan doen wat hij wil, maakt dat iedere Pers beducht moet zijn voor zijn veiligheid en zijn uiterste best moet doen om de koning te behagen. Bovenstaande anekdote kan gezien worden als een illustratie van de grote kloof die Herodotus waarneemt tussen de Perzische koning en zijn onderdanen.

Diezelfde kloof speelt in Herodotus' ogen een beslissende rol tijdens Xerxes' invasie van Griekenland. Terwijl de Grieken op een zo pragmatisch mogelijke wijze strijden, desnoods met behulp van minder nobele streken, waarin met name Themistocles uitblinkt, voelen de Perzen en hun bondgenoten continu de hete adem van de grote koning in hun nek, die toekijkt op de strijd en graag ziet dat zijn strijders individueel uitblinken. Waar de Grieken slechts één doel voor ogen hebben, namelijk hun vrijheid, moeten de Perzen én winnen én de koning zoveel mogelijk behagen. Hoe cruciaal deze laatste factor is

25 Voor een analyse van het Grieks en van de inhoud van deze moeilijke passage verwijs ik naar Graham (1996).

in de ogen van Herodotus blijkt uit zijn beschrijving van de Perzische nederlaag bij Salamis, waar de schepen door hun verlangens om de aandacht van de koning op zich te vestigen hun eigen ruiten ingooien:

Maar toen de voorste schepen op de vlucht gingen, betekende dat de ondergang voor de grote massa, want zij, die meer naar achteren waren opgesteld, probeerden met hun schepen naar voren door te dringen om ook zelf onder de ogen des konings iets te presteren en botsten dan met hun schepen op die van hun vluchtende medestrijders. (8.89.2, vertaling O. Damsté)

Herodotus' beschrijving van Mardonius als een man die er steeds weer naar zoekt om zichzelf te bewijzen en zich daarbij *nolens volens* als een Griekse held presenteert dient hetzelfde doel. Mardonius was generaal ten tijde van de eerste Perzische expeditie tegen Griekenland, die te pletter liep bij de Athos (6.44). In deze oorlog heeft hij iets recht te zetten en moet hij zich nog meer dan de andere Perzische commandanten laten zien. Zijn verlangens om de koning op spectaculaire wijze op de hoogte te stellen van de inname van Athene door middel van vuursignalen past precies in dit beeld.

Zodoende creëert Herodotus een contrast tussen de mislukte held Mardonius en de hier en daar anti-heroïsche, maar uiteindelijk succesvolle Themistocles en geeft daarmee een belangrijk ideologisch signaal aan hen die de oorzaak van de Perzische nederlaag willen achterhalen. Het is met name de van elk idealisme gespeende *Realpolitik* van een stad als Athene die aan het langste eind trekt en de Perzen precies treft op het zwakke punt in hun organisatie, daar waar gemeenschappelijke discipline botst met het verlangen om individueel uit te blinken voor de koning. Herodotus maakt daarmee duidelijk dat een succesvolle oorlog niet gevoerd hoeft te worden volgens de eercodes van de heldenwereld. Evenmin mag die heldenwereld van directe invloed zijn op contemporaine politieke beslissingen, zoals hij op enkele andere plaatsen in zijn werk, bijvoorbeeld in het debat tussen Atheners en Tegeaten (9.26-27), duidelijk maakt. En evenzogoed verwerpt hij die wereld als directe verklaring van de Grieks-Perzische oorlogen aan het begin van zijn *Historiën* (1.5). De ouderwetse heldenideologie, gerelateerd aan het uitblinkende individu, botst met de moderne pragmatische ideologie van het strijdende collectief, en de laatste trekt in Herodotus' continu veranderende wereld aan het langste eind.

Conclusie

Herodotus' vertellingen bevatten een schat aan gegevens waaruit we kunnen afleiden hoe hij de geschiedenis wilde verklaren. In dit artikel nam ik zijn allusies op het Griekse heldenverleden als uitgangspunt. Deze gebruikt Herodotus opvallend vaak bij het karakteriseren van oosterse vorsten en hun on-

derdanen. Zijn vertelling over de Perzische veldtocht in Griekenland gaat nog een stap verder, want hierin presenteert hij een Mardonius die bewust op zoek is naar heroïek. Herodotus verklaart dit gedrag vanuit zijn verlangen om uit te blinken in de ogen van Xerxes, en maakt ons daarmee attent op de ondermijnende werking van de Perzische autocratische gezagsstructuur, die de Perzen tijdens hun veldtocht hindert omdat zij én hun vijanden moeten verslaan én moeten strijden om de gunst van de koning. Uiteindelijk blijkt dit een van de oorzaken waardoor de Perzen het afleggen tegen het Griekse collectief. Tegelijk werkt Herodotus hiermee op symbolische wijze een van zijn belangrijkste geschiedkundige principes uit: niet de Griekse heldentijd, maar de niet-Griekse, recentere geschiedenis bevatte de aanknopingspunten voor het verklaren van de loop van de gebeurtenissen, en daarbij was het de moeite waard om een blik op het oosten te vestigen.²⁶

UvA GLTC, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam
m.p.debakker@uva.nl

Bibliografie

- Bakker, E.J. 2002a. 'Herodotus schrijft geschiedenis'. *Lampas* 35.3, 183-198.
 – 2002b. 'The Making of History: Herodotus' *Historiēs Apodexis*'. In *Brill's Companion to Herodotus*, E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (eds.), Leiden, Boston, Keulen, 3-32.
 Bakker, M.P. de. 2007. *Speech and Authority in Herodotus' Histories*. Amsterdam (dissertatie, on-line www.dare.uva.nl).
- Baragwanath, E. te verschijnen. 'Returning to Troy: Mardonius' Mythic Discourse'. In *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, M.P. de Bakker en E. Baragwanath (eds.), Oxford.
- Boedeker, D. 2002. 'Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus'. In *Brill's Companion to Herodotus*, E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (eds.), Leiden, Boston, Keulen, 97-116.
- Bowie, A. te verschijnen. 'Mythology and the Expedition of Xerxes'. In *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, M.P. de Bakker en E. Baragwanath (eds.), Oxford.
- Briant, P. 2002. *From Cyrus to Alexander. The History of the Persian Empire*. Winona Lake.
- Chiasson, C.C. 2003. 'Herodotus' Use of Attic Tragedy in the Lydian Logos'. *Classical Antiquity* 22.1, 5-36.
- Erbse, H. 1992. *Studien zum Verständnis Herodots*. Berlin, New York.
- Finley, M.I. 1975. 'Myth, Memory and History'. In *The Use and Abuse of History*. London, 11-33.
- Flower, M.A. en J. Marincola (eds.). 2002. *Herodotus. Histories Book IX*. Cambridge.
- Graham, A.J. 1996. 'Themistocles' Speech before Salamis: the Interpretation of Herodotus 8.83.1'. *Classical Quarterly* N.S.46, 321-326.
- Harrison, T. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- 2002. 'The Persian Invasions'. In *Brill's Companion to Herodotus*, E.J. Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees (eds.), Leiden, Boston, Keulen, 551-578.
- How, W.W. en J. Wells. 1936. *A Commentary on Herodotus*. With Introduction and Appendices. 2 delen. Oxford.
- Huber, L. 1965. 'Herodots Homerverständnis'. In *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt*, H. Flashar, K. Gaisar (eds.), Pfullingen, 29-52.

26 Ik dank Irene de Jong voor haar commentaar op een eerdere versie van dit artikel en Emily Baragwanath voor onze discussies over het historische personage Mardonius.

- Jacoby, F. 1923-1958. *Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden.
- Jong, I.J.F. de. 1999. 'Aspects narratologiques des *Histoires* d'Hérodote'. *Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature* 19, 217-275.
- 2004. 'Herodotus'. In *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative. Volume I*, I.J.F. de Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), Leiden, Boston, 101-114.
- 2004. *Narrators and Focalizers. The Presentation of the Story in the Iliad*. Bristol.
- Kelly, T. 2003. 'Persian Propaganda – A Neglected Factor in Xerxes' Invasion of Greece and Herodotus'. *Iranica Antiqua* 38, 173-219.
- Krischer, T. 1965. 'Herodots Prooimion'. *Hermes* 93, 159-167.
- Lateiner, D. 1980. 'A Note on ΔΙΚΑΣ ΔΙΔΟΝΑΙ in Herodotus'. *Classical Quarterly* N.S. 30, 30-32.
- Meiggs, R. en D. Lewis. 2004. *A Selection of Greek Historical Inscriptions*. Oxford.
- Müller, D. 1981. 'Herodot – Vater des Empirismus? Mensch und Erkenntnis im Denken Herodots'. In *Gnomosyne. Menschliches Denken und Handeln in der frühgriechischen Literatur. Festschrift für Walter Marg zum 70. Geburtstag*, G. Kurz, D. Müller, W. Nicolai (eds.), München, 299-318.
- Munro, J.A.R. 1904. 'Some Observations on the Persian Wars (Continued)'. *Journal of Hellenic Studies* 24, 141-165.
- Regenbogen, O. 1961. 'Herodot und sein Werk. Ein Versuch'. In *Kleine Schriften*, F. Dirlmeier (ed.), München, 57-100.
- Sancisi-Weerdenburg, H. 1994. 'Xerxes en de plataan. Vier variaties op een motief'. *Lampas* 27.3, 213-229.
- Schepens, G. 1980. *L' 'Autopsie' dans la méthode des historiens grecs du Ve siècle avant J.-C.* Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schoone Kunsten van België 93. Brussel.
- Solmsen, F. 1974. 'Two Crucial Decisions in Herodotus'. In *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks 37.6. Amsterdam, Londen.
- Strasburger, H. 1972. *Homer und die Geschichtsschreibung*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg.
- Thomas, R. te verschijnen. 'Herodotus and Persian Tales'. In *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, M.P. de Bakker en E. Baragwanath (eds.), Oxford.
- Verdin, H. 1971. *De historisch-kritische methode van Herodotus*. Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van Wetenschappen, Letteren en Schoone Kunsten van België, Klasse der Letteren en der Moreele en Staatkundige Wetenschappen 33, 69. Brussel.

Parthenius' pathologische passies

De *Erotika Pathemata* van Parthenius van Nicaea in context

JACQUELINE KLOOSTER

Summary: The *Erotika Pathemata* of Parthenius of Nicaea form a puzzling and slightly bizarre chapter in Roman literary history: 36 brief prose histories involving the strange (often incestuous) and unhappy passions of both famous and obscure protagonists. They were dedicated by Parthenius to the renowned if elusive elegist Cornelius Gallus as an inspiration for his own poetry. In this article the background and contexts of the author, Parthenius of Nicaea, are discussed and a characteristic of the *Erotika Pathemata* is given, addressing style, sources, theme and function of the work. This overview is indebted to the recent groundbreaking monographies of Lightfoot (1999) and Francese (2001). Special attention is paid to the practice of writing prose *hypomnemata* in the context of first century BC poetry, in particular that of Vergil and Cornelius Gallus. I also address the debated question of Parthenius' relation to the neoteric poets and the possible influence of Parthenius on the surprising popularity of the incest theme in Roman poetry.

Inleiding: een voorbeeld uit de *Erotika Pathemata*

De *Erotika Pathemata* (*EP*) van de laat-hellenistische dichter Parthenius van Nicaea vormen een merkwaardig geschrift. Het werk bevat 36 korte liefdesgeschiedenissen in proza, maar lezing van alle 36 achter elkaar valt sterk af te raden: het risico bestaat dat men zich nadien enigszins onwel voelt. Alle verhalen behandelen namelijk, eufemistisch gezegd, de negatieve effecten van curieuze passies. Curieus zijn deze passies omdat ze vaak draaien om incestueus verlangen (broer-zus, vader-dochter, moeder-zoon), of verlangen naar de bevelhebber van de vijandelijke troepen (die vervolgens de verliefde en haar familie afslacht). De negatieve effecten voor de protagonisten variëren van verwonding, moord en zelfmoord tot kannibalisme. Onderstaand verhaal is een voorbeeld van het soort geschiedenissen dat we in de *EP* aantreffen:

(*EP* 31) Περὶ Θυμοίτου.

Ἱστορεῖ Φύλαρχος.

(1.) Λέγεται δὲ καὶ Θυμοίτην ἀρμόσασθαι μὲν Τροϊζῆνος τὰδελφοῦ θυγατέρα Εὐώπιν· αἰσθάνομενον δὲ συνοῦσαν αὐτὴν διὰ σφοδρὸν ἔρωτα τὰδελφῶ δηλῶσαι

τῷ Τροϊζῆνι. τὴν δὲ διὰ τε δέος καὶ αἰσχύνην ἀναρτῆσαι αὐτὴν πολλὰ πρότερον λυπηρὰ καταρασαμένην τῷ αἰτίῳ τῆς συμφορᾶς. (2.) ἔνθα δὴ τὸν Θυμοίτην μετ' οὐ πολὺν χρόνον ἐπιτυχεῖν γυναικὶ μάλα καλῇ τὴν ὄψιν ὑπὸ τῶν κυμάτων ἐκβεβλημένη καὶ αὐτῆς εἰς ἐπιθυμίαν ἐλθόντα συνείναι. ὡς δὲ ἤδη ἐνεδίδου τὸ σῶμα διὰ μῆκος χρόνου, χῶσαι αὐτῇ μέγαν τάφον καὶ οὐδ' ὡς ἀνιέμενον τοῦ πάθους ἐπικατασφάζαι αὐτόν.

Thymoetes

(Phylarchus vertelt dit verhaal)¹

(1) Er wordt ook verteld dat Thymoetes trouwde met de dochter van zijn broer Troezen, Euopis geheten. Maar toen hij merkte dat zij door een hevige passie omgang had met haar broer openbaarde hij dit aan Troezen. En zij verhing zich uit vrees en schaamte, nadat ze eerst veel vreselijke vervloekingen had gericht aan degene die schuld had aan haar ongeluk. (2) Niet lang daarna trof Thymoetes een vrouw met een zeer mooi gezicht aan die door de golven aan land was aangespoeld en, omdat hij haar zeer begeerde, had hij omgang met haar. En toen het lichaam al uiteen begon te vallen na verloop van tijd, wierp hij voor haar een grote grafheuvel op en aangezien hij ook zo zijn begeerte niet meer kon verdragen, slachtte hij zichzelf daarop af.²

Op het eerste gezicht is dit een vreemd, om niet te zeggen afschuwelijk, verhaal: incest, zelfmoord, necrofilie en tot slot nog een zelfmoord. Toch heeft het een bepaalde symmetrische vorm die misschien vanuit esthetisch oogpunt gewaardeerd zou kunnen worden. Euopis, de dochter van Troezen, trouwt met de broer van haar vader, Thymoetes, maar is verliefd op haar eigen broer. Hoewel beide mannen dus familie van haar zijn, is door conventie bepaald dat ze op de één niet verliefd mag zijn, maar op de ander wel: door verliefd te worden op haar broer overschrijdt ze een grens die niet overschreden mag worden. Euopis beschouwt echter haar man Thymoetes als de aanstichter van haar onheil, niet zichzelf. De implicatie van haar verwijten aan zijn adres lijkt immers te zijn dat, als de affaire geheim was gehouden, alles in orde was geweest. Haar tegennatuurlijke dood lijkt ten slotte een passend sluitstuk voor haar tegennatuurlijke passie.

De naam van de protagoniste luidt 'Euopis' en het is dan ook geen toeval dat Thymoetes na haar dood verliefd wordt op een dode met een *zeer mooi gezicht*. Ook hij wordt nu bevangen (wellicht ten gevolge van de vloek van zijn echtgenote, λυπηρὰ καταρασαμένην, al blijft het verband impliciet) door een grensoverschrijdende, tegennatuurlijke passie: hij wordt verliefd op een dode en schendt daarmee een net zo groot taboe als zijn inmiddels dode echt-

- 1 De titel en de parallel of bronvermelding (zie onder) zijn afkomstig van de Byzantijnse scholiast.
- 2 Teksten, vertalingen en nummering van de fragmenten van Parthenius in dit artikel zijn gebaseerd op de nieuwe Loeb-uitgave van Lightfoot (2009). Oudere teksten (en vertalingen) van Parthenius' *EP* zijn onder meer te vinden in Meineke (1843), Edmonds en Gaselee (1916), Brodersen (2000) en Lightfoot (1999), waarvan tekst en vertaling vrijwel ongewijzigd in Lightfoot (2009) zijn opgenomen.

genote. Ook Thymoetes wordt uiteindelijk slechts door uiterlijke omstandigheden (het vergaan van het begeerde lichaam) afgehouden van het stillen van zijn verlangens en ook hij vindt dit zo ondraaglijk dat hij zichzelf doodt. Wederom volgt een tegennatuurlijke dood op een tegennatuurlijke passie. Zo zit de vertelling vol symmetrie en spiegelingen, en bevat uiteindelijk zelfs een soort bizarre 'poëtische rechtvaardigheid'.

In dit artikel wil ik ingaan op de vraag wie Parthenius van Nicaea was en hoe we zijn overgeleverde werken, in het bijzonder de *EP*, moeten plaatsen in de context van de (Romeinse) literaire wereld van de eerste eeuw voor Christus. Onderzoek hiernaar geeft een aardige inkijk in de werkwijze van Parthenius' veel beroemdere tijdgenoot Vergilius. Ook werpt het een interessant licht op de merkwaardige thematiek van pathologische liefdes die we zo dikwijls in de Romeinse poëzie (bijvoorbeeld in Ovidius' *Metamorfosen*) tegenkomen. In de wat oudere kritiek wordt Parthenius bovendien steevast als pleitbezorger van het epyllion (korte hexametergedichten over onheroïsche onderwerpen)³ en inspirator van de neoterici of *poetae novi* gekenschetst. Recente publicaties maken aannemelijk dat dit beeld enige nuancering behoeft.⁴

Parthenius van Nicaea: leven, werken en waardering van tijdgenoten

De belangrijkste bron voor Parthenius' leven is het tiende-eeuwse lexicon *Suda*:

Παρθένιος, Ἡρακλείδου καὶ Εὐδώρας, Ἑρμιππος δὲ Τήθας φησί· Νικαεὺς ἢ Μυρλεανός, ἐλεγείοποιός καὶ μέτρων διαφόρων ποιητής. οὗτος ἐλήφθη ὑπὸ Κίννα λάφυρον, ὅτε Μιθριδάτην Ῥωμαῖοι κατεπολέμησαν· εἶτα ἠφείθη διὰ τὴν παιδείουσιν καὶ ἐβίω μέχρι Τιβερίου τοῦ Καίσαρος. ἔγραψε δὲ ἐλεγείας, Ἀφροδίτην, Ἀρήτης ἐπικήδειον, τῆς γαμετῆς Ἀρήτης ἐγκώμιον ἐν τρισὶ βιβλίοις· καὶ ἄλλα πολλά. περὶ μεταμορφώσεως ἔγραψε.

Parthenius: zoon van Heraclides en Eudora, al noemt Hermippus haar Tetha. Uit Nicaea of Myrlea, elegisch dichter en schrijver in verschillende metra. Hij was onderdeel van de oorlogsbuit van Cinna, toen de Romeinen Mithridates versloegen. Vervolgens werd hij vrijgelaten op grond van zijn geleerdheid en hij leefde tot de tijd van Tiberius Caesar. Hij schreef elegieën: *Aphrodite*; een epicedium (treurge-

- 3 Het epyllion is een omstreden genre, als het al een genre is. (Allen (1940: 1-26) is de eerste die het bestaan van een genre epyllion ontkennde.) In de oudheid bestond de term 'epyllion' niet in de betekenis die er tegenwoordig aan gegeven wordt ('kort hexametergedicht met onheroïsche inhoud'), maar dat neemt niet weg dat we wel een groot aantal gedichten aantreffen die in meerdere of mindere mate voldoen aan deze omschrijving, van Callimachus' *Hecale* tot Catullus' *Carmen* 64. De relatie Parthenius – epyllion zal uitgebreid besproken worden in Klooster (2011, nog te verschijnen).
- 4 Lightfoot (1999), Francese (2001).

dicht) voor Arete, een encomium (lofzang) voor zijn vrouw Arete, in drie boeken; en nog veel meer. Hij schreef over metamorfosen.

Op grond van deze informatie is het waarschijnlijkste scenario dat Parthenius in 72 v.Chr. uit Bithynië in Klein-Azië naar Rome is gebracht (na de eerste en hevigste van de Mithridatische Oorlogen) en daar als slaaf terecht kwam in de huishouding van de vooraanstaande Romein Gaius Helvius Cinna.

Over Parthenius' poëzie lijkt de *Suda* (zoals wel vaker) enigszins verhaspelde informatie te bieden. Parthenius schreef in elk geval elegieën waarvan er een *Aphrodite* getiteld was, en een of meer gedichten op zijn gestorven vrouw Arete; onduidelijk is of het *epicedium* naar hetzelfde werk verwijst als het *encomium*.⁵ Het is evenmin duidelijk wat de vorm en stijl van dit laatste gedicht (uitgaand van één gedicht) waren: incorporeerde het langere narratieve mythologische secties, zoals de elegische *Lyde* van Antimachus (vierde eeuw v.Chr.), ook een lofzang op een gestorven geliefde? Of was het voornamelijk mimetisch-persoonlijk, zoals latere Romeinse elegieën (denk aan Ovidius' *Amores*)? Eveneens onduidelijk blijft de verwijzing naar het werk over metamorfosen: was dit poëzie of proza? De *Erotika Pathemata*, het meest substantiële werk dat wij nu over hebben, worden overigens helemaal niet genoemd, maar behoren ongetwijfeld tot de ἄλλα πολλά.

De overgeleverde fragmenten van Parthenius' eigen poëzie zijn vooral bewaard gebleven door toedoen van lexicografen.⁶ Uit deze verzen blijkt keer op keer dat hij een voorliefde had voor ongebruikelijke geografische aanduidingen, neologismen en *hapax legomena*. In die zin is hij, zoals weleens gezegd wordt, 'de laatste der Alexandrijnen'. Zijn voornaamste inspiratiebronnen zijn klaarblijkelijk de hellenistische dichters Callimachus van Cyrene (3^e eeuw v.Chr.) en Euphorion van Chalcis (2^e eeuw v.Chr.). Met Callimachus heeft Parthenius vooral taalgebruik gemeen, met Euphorion onderwerpskeuze (bizarre liefdesgeschiedenissen). Het volgende epigram van de verder onbekende Pollianus (waarschijnlijk in de 2^e eeuw n.Chr. te dateren) benadrukt Parthenius' stilistische gelijkenis met Callimachus.

Τοὺς κυκλίουσ τούτους τοὺς 'αὐτὰρ ἔπειτα' λέγοντας (1)
 μισῶ, λωποδύτας ἄλλοτρίων ἐπέων.
 καὶ διὰ τοῦτ' ἐλέγοις προσέχω πλέον· οὐδὲν ἔχω γὰρ
 Παρθενίου κλέπτειν ἢ πάλι Καλλιμάχου.
 'θηρὶ μὲν οὐατόεντι' γεινοίμην, εἴ ποτε γράσω, (5)
 'εἴκελος', 'ἐκ ποταμῶν χλωρὰ χελιδόνια.'
 οἱ δ' οὕτως τὸν Ὀμηρον ἀναιδῶς λωποδυτοῦσιν,
 ὥστε γράφειν ἦδη 'μῆνιν ἄειδε, θεά.' (Pollianus, AP 11.130)

5 Lightfoot (1999: 134.)

6 Zie voor alle *testimonia* en fragmenten Lightfoot (2009: 476-547). Voor een uitgebreid commentaar op de *testimonia* en fragmenten, zie Lightfoot (1999).

Die cyclische dichters, die ‘maar daarna dan’-zeggers, haat ik, plundersaars van andermans poëzie. En daarom concentreer ik me liever op elegieën. Ik kan immers niets stelen bij Parthenius of bijvoorbeeld Callimachus. Moge ik ‘het langorig beest gelijk worden’ [een citaat uit Callimachus’ *Aetia*-proloog, fr. 1 Pf.] als ik ooit zal schrijven ‘zachtgroen zwaluwkruid uit de rivieren.’⁷ Die anderen plunderen Homerus zo onbeschaamd dat ze zelfs al schrijven: ‘Muze, bezing mij de wrok.’

Callimachus en Parthenius lijken hier positief af te steken bij de Homerus-epigonen, de cyclische dichters die hun verhalen larderden met epische stoplappen en er zelfs niet voor terugdeinzen een gedicht te beginnen met de overbekende openingswoorden van de *Ilias*.

Parthenius’ precieuze taalgebruik en zijn voorliefde voor obscure erotische geschiedenissen komen goed tot uiting in de twee langste poëtische fragmenten die zijn overgeleverd van zijn hand. Deze vertegenwoordigen zowel zijn elegische werk als zijn hexameterdichtkunst. Opvallend is dat ze thematisch nauw verwant zijn; allebei handelen zij over een meisje dat verliefd is op een mannelijk gezinslid: Comaetho op haar vader, Byblis op haar broer. Ze sluiten daarmee aan bij het prominente incestthema uit de *EP*. Het Byblis-fragment is zelfs direct afkomstig uit de *EP*, waar Parthenius het citeert om zijn eigen poëtische bewerking van de mythe te illustreren.

παρθένος ἢ Κιλίκων εἶχεν ἀνακτορίην,
ἀγγίγαμος δ’ ἔπελεν, καθαρῷ δ’ ἐπεμαίνετο Κύδνω,
Κύπριδος ἐξ ἀδύτων πυρσὸν ἀναψαμένη,
εἰσόκε μιν Κύπρις πηγὴν ἔετο, μίξε δ’ ἔρωτι
Κύδνου καὶ νύμφης ὕδατόεντα γάμον.

[Comaetho,] een jonkvrouw die de heerschappij had over de Ciliciërs, en de huwbare leeftijd nabij was, en een waanzinnige passie voor de zuivere Cydnus koesterde, omdat ze een fakkel ontstoken had vanuit het binnenst van Cypris’ heiligdom, totdat Cypris haar in een bron veranderde en het waterig huwelijk van Cydnus en de nimf in liefde verbond. (fr. 28 Lightfoot)

ἡ δ’ ὅτε δὴ <ῥ> ὀλοοῖο κασιγνήτου νόον ἔγνω,
κλαίεν ἀηδονίδων θαμινώτερον, αἴ τ’ ἐνὶ βήσσηξ
Σιθονίῳ κούρῳ πέρι μυρίον αἰάζουσιν.
καὶ ῥα κατὰ στυφελοῖο σαρωνίδος αὐτίκα μίτρην
ἀψαμένη δειρὴν ἐνεθήκατο· ταὶ δ’ ἐπ’ ἐκείνη
βεῦδεα παρθενικαὶ Μιλησίδες ἐρρήξαντο.

En zij dan, [Byblis] toen zij het wrede voornemen van haar broer onderkende, weende aanhoudender dan nachtegalen die in het struweel de Sithonische [Thracische] jongen [Itys] eindeloos beklagen. En zo knoopte zij terstond haar sluier

7 Kennelijk is dit een citaat van Parthenius dat qua bekendheid de *Aetia*-proloog van Callimachus evenaarde. Lightfoot (2009) neemt het op als fragment 32.

aan een ruige steeneik en plaatste haar hals daarin. En om haar verscheurden de Milesische jonkvrouwen hun gewaden. (fr. 33 Lightfoot)

In beide fragmenten treffen we, naast een zeer geraffineerde metriek,⁸ *hapax legomena* en anderszins ongebruikelijke woordkeus aan.⁹ Ook opvallend is de presentatie van de protagonisten: Comaetho en Byblis lijken fragele, maar feitelijk onschuldige slachtoffers van een verzengende passie, geen moreel verwerpelijke antiheldinnen. Geen van beide fragmenten lijkt op het eerste gezicht een substantiële zelfstandige vertelling te representeren. Eerder zijn het (delen van) ingebedde passages. Het eerste zou bijvoorbeeld onderdeel kunnen zijn van een catalogusgedicht rond het thema ‘ongelukkige liefdes’ of ‘metamorfosen’ of zelfs ‘bronnen in Cilicia’. Van het tweede, dat deel lijkt uit te maken van een iets uitgebreider relaas, zou men kunnen vermoeden dat het onderdeel was van een *ekphrasis*. Overigens suggereert de context in de *EP* dat ook hier sprake was van een metamorfose: Byblis veranderde eveneens in een bron.

Wat voor reacties oogstte de auteur van dit soort poëzie nu in zijn eigen tijd en context, het Rome van de eerste eeuw v. Chr.? Over de waardering van Parthenius als dichter is een aantal testimonia en anekdotes overgeleverd. Eén daarvan betreft interessant genoeg keizer Tiberius. Deze was, net als onder anderen Nero, Domitianus en Hadrianus, niet alleen *princeps*, maar ook dichter. Suetonius vermeldt in zijn *Vita Tiberii* dat hij zowel Latijnse als Griekse verzen schreef. Deze gedichten zijn niet over, maar we weten wel van wat voor poëzie Tiberius hield, en wat voor poëtische problemen hem bezighielden. Om met het laatste te beginnen, volgens Suetonius plaagde hij zijn grammatici dag en nacht met allerlei vragen over *historia fabularis* (mythologie), zoals: ‘Hoe heette de moeder van Hecuba?’, ‘Wat zongen de Sirenen?’ en ‘Hoe noemde Achilles zichzelf toen hij vermomd als meisje op Scyros verbleef?’¹⁰ De anekdote illustreert Tiberius’ voorliefde voor het vergezochte en obscure detail, en hoogstwaarschijnlijk was dit ook het selectiecriteria voor Tiberius’ dichterlijke voorbeelden:

Fecit (sc. Tiberius) et poemata Graeca imitatus Euphorionem et Rhianum et Parthenium, quibus poetis admodum delectatus scripta omnium et imagines publicis bibliothecis inter veteres et praecipuos auctores dedicavit; et ob hoc plerique eruditorum certatim ad eum multa de his ediderunt. (Suetonius, *Vita Tiberii* 70.2)

- 8 Fr. 33 bevat twee vierlettergrepen *spondeiazontes* op het verseinde, vergelijk Cicero (*Ad Atticum* 7.2.1) die dergelijke metrische kunstgrepen als typische karakteristiek van de *poetae novi* lijkt te parodiëren.
- 9 Het neologisme ἀνακτορίην, de ongewone comparativus θαμινώτερον, het *ethnikon* Σιθόνιος (Thracisch) de ‘exquisite gloss’ βεύδεα en het eveneens ongewone *ethnikon* Μιλησίδες. Zie voor meer commentaar Lightfoot (1999 *ad loc.*).
- 10 Suetonius, *Vita Tiberii* 70.

Hij schreef ook Griekse gedichten in navolging van Euphorion, Rhianus en Parthenius. Hij hield zozeer van deze dichters dat hij van alle drie de geschriften en de portretten in de openbare bibliotheken opstelde, tussen de vooraanstaande klassieke auteurs en daarom publiceerden zeer veel geleerden om strijd talrijke commentaren op hun werken die zij aan hem opdroegen.

Hoewel Suetonius oordeelt dat Tiberius' literaire enthousiasme de perken te buiten ging (*usque ad ineptias atque derisum*, 70.12), bevond de keizer zich waar het zijn waardering voor Parthenius betreft in elk geval in goed gezelschap: niemand minder dan Vergilius schijnt Parthenius als *grammaticus in Graecis* te hebben gehad¹¹ (ik zal later op de precieze betekenis van deze uitdrukking terugkomen). Een fragmentarische inscriptie uit Tivoli lijkt er op te wijzen dat ook de latere keizer Hadrianus Parthenius zeer bewonderde.

(SH 605d, 3/4)

(...) [γαί]α τὸν Ἀ[σ]κανίη [γ]είνατο Πα[ρθέ]νιο[ν]
ἀε[ὶ] τ[ι]μ[ή]ε[σσι] τετιμένον ἡγεμόνες[σ]ι...

Het Ascaanse land bracht Parthenius voort, altijd geëerd door geëerde heersers....

Maar er waren ook tegenstemmen:

Εἰ καὶ ὑπὸ χθονὶ κείται, ὅμως ἔτι καὶ κατὰ πίσσαν
τοῦ μιαιρογλώσσου χεύατε Παρθενίου,
οὐνεκα Πιερίδεσσιν ἐνήμεσε μυρία κείνα
φλέγματα καὶ μυσαρῶν ἀπλυσίην ἐλέγων.
ἤλασε καὶ μανίης ἐπὶ δὴ τόσον, ὥστ' ἀγορευσαί
πηλὸν Ὀδυσσείην καὶ πάτον Ἰλιάδα.
τοιγὰρ ὑπὸ ζοφίαισιν Ἐρινύσιν ἀμμέσον ἦπται
Κωκυτοῦ κλοιῷ λαϊμὸν ἀπαγχόμενος. (Erycius AP 7.377)

Ook al ligt hij onder de grond, giet toch pek uit over die vuilbekkende Parthenius, omdat hij die eindeloze fluiten van hem over de Muzen uitgekotst heeft, en de smearboel van zijn walgelijke elegieën. Ja, hij ging zelfs zo ver in zijn waanzin dat hij de *Odyssee* drek noemde en de *Ilias* rotzooi. En daarom nu ligt hij gebonden door de duistere Furiën middenin Cocytus, gekeeld door een slavenband.¹²

Erycius, de verder onbekende auteur van dit epigram, is waarschijnlijk een tijdgenoot van Parthenius. Het feit dat deze laatste als 'dood' wordt beschreven hoeft overigens geen werkelijkheid te zijn, maar kan puur als belediging zijn ingezet. Naast het 'epitaf'-thema is een ander belangrijk motief in het epigram de slavenstatus van Parthenius. Zo verwijst het 'plengoffer' van pek

¹¹ Macrobius, *Saturnalia* 5.17.18: ... *Parthenii, quo grammatico in Graecis Vergilius usus est*. Wellicht is dat zelfs een verklaring voor de bijnaam die de antieke biograaf Donatus Vergilius toeschrijft, *Parthenias* ('vriendje van Parthenius').

¹² Tekst en vertaling op basis van Lightfoot (2009).

dat de auteur voorstelt voor Parthenius' graf (1) naar de straf die weggelopen slaven konden krijgen: een bad van pek. Ook de 'slavenband' waaraan Parthenius in de Hades ligt (8) vormt een uitwerking van dit motief. Waaraan heeft Parthenius deze scheldkanonnade verdiend? Hij heeft de Muzen besmeurd met eindeloze en (moreel?) onverkwikkelijke elegieën, en zich laatdunkend over de *Ilias* en *Odyssee* uitgelaten. De duiding van deze laatste opmerkelijke beschuldiging is omstreden. Op grond van Parthenius' eigen poëzie (die vol staat met homerische *hapax legomena*) lijkt het onwaarschijnlijk dat hij zich beledigend over Homerus uitgelaten heeft. Mogelijk wordt dan ook bedoeld dat Parthenius de epen van Homerus beledigd heeft door de onheroïsche bewerking die hijzelf van Homerus' mythologische stof gegeven heeft. Inderdaad zijn bijvoorbeeld *EP* 2 en 3 versies van de *Odyssee* waar Odysseus uitermate negatief (opportunistisch, immoreel en dwaas) uit naar voren komt. Behalve dat Parthenius wellicht werkelijk een slaaf was toen hij als krijgsgevangene naar Rome kwam, lijkt hij in dit gedicht dus ook figuurlijk voor 'ontrouwe slaaf van de Muzen en Homerus' te worden uitgemaakt: in Erycius' ogen kende hij zijn plaats als dichter in de traditie niet.¹³

Hoewel Erycius dus weinig op lijkt te hebben met de thematiek van Parthenius, is het zeer aannemelijk dat zijn poëzie, verzen in een vergezocht maar verzorgd vocabulaire over schokkende en pikante thema's, vele contemporaine Romeinse dichters inspireerde, in de eerste plaats Gaius Helvius Cinna, met wie Parthenius ook in de *Suda* verbonden wordt. Deze Cinna is vermoedelijk de dichter van het epyllion *Zmyrna*, geprezen door Catullus in *Carmen* 95.¹⁴ De fragmentarisch overgeleverde *Zmyrna* beschrijft de – wederom – incestueuze liefde van de prinses *Zmyrna*, ook wel *Myrrha*, voor haar vader. Zonder te weten wie ze is, verwekt hij bij haar *Adonis*.¹⁵ *Myrrha* verandert van ellende in een mirrestruik. Ovidius vertelt het verhaal ook in boek 10.298–502 van de *Metamorfosen*. De *Zmyrna* zou volgens de meeste geleerden tot stand zijn gekomen onder invloed van Parthenius.¹⁶ De thematiek doet inderdaad sterk denken aan Parthenius' elegische fragmenten, en diens *EP*: incestueuze relaties, dood door wanhoop en metamorfosen behoren tot zijn kernthema's.

Gaius Helvius Cinna behoorde tot de sociale en culturele elite van Rome, en het lijkt erop dat ook Parthenius zich vooral hierin bewoog. Het is zelfs niet

13 De overige *testimonia* omtrent Parthenius betreffen: Lucianus, *De historia conscribenda* 56-7 (stelt de langdradige stijl van Parthenius gelijk met die van Callimachus en Euphorion); Artemidorus *Oneirocritica* 4.63 (noemt Parthenius met Lycophron als *Fundgrube* voor obscure mythen); Galenus *De sententiis medicis* Kalbfleisch 1942: 377 (een anekdote waaruit blijkt dat over de interpretatie van Parthenius' werken al getwist werd tijdens zijn leven); Macrobius, *Saturae* 5.17.18 (over de connectie met Vergilius); Aulus Gellius *Noctes Atticae* 9.9.3 en 13.27.1 (= *SH* 647) over verzen in Vergilius die vertalingen van Parthenius' poëzie zouden zijn.

14 Voor een discussie van de problemen rond deze identificatie, zie Lightfoot (1999: 12-13).

15 Zie voor fragmenten en *testimonia* Courtney (1993) en Hollis (2007).

16 Clausen (1964); Otis (1966: 27).

ondenkbaar dat Tiberius in zijn jeugd de dichter persoonlijk gekend heeft, al is het chronologisch niet mogelijk dat Parthenius tot diens keizerschap bleef leven, zoals de *Suda* lijkt te impliceren.¹⁷ In deze voornamen kringen leerde hij ook Vergilius en de ongrijpbare elegische dichter Gaius Cornelius Gallus kennen.¹⁸ Aan deze Gallus droeg Parthenius de *EP* zelfs op, blijkens het voorwoord.

Wat was nu Parthenius' positie ten aanzien van zijn vooraanstaande dichtende tijdgenoten Cinna, Vergilius en Gallus? Zoals al eerder opgemerkt, zegt Macrobius dat Vergilius Parthenius als *grammaticus in Graecis* gebruikte. Maar wat betekent deze zinsnede? Leerde Parthenius Vergilius zijn Griekse morfologie en syntaxis? Was Parthenius een 'schoolmeester'? Om allerlei redenen is dit onwaarschijnlijk. Aantrekkelijker is het aan te nemen dat *grammaticus in Graecis* niet slaat op basisonderwijs in het Grieks, maar veeleer op Parthenius' activiteit als een soort literair consulent, een expert die Vergilius advies gaf op het gebied van de Griekse poëzie. We moeten dan denken aan vragen als: hoe wordt een bepaalde mythe door verschillende auteurs verteld, wat is de oudste of meest obscure versie daarvan? Wat is de beste transliteratie van een Griekse geografische naam? Maar natuurlijk ook het soort kwesties waarmee Tiberius zijn *grammatici* (Suetonius gebruikt hetzelfde woord) plaagde: wat zongen de Sirenen en hoe heette de moeder van Hecuba?

Er waren veel intellectuele Grieken in Rome die zich met dergelijke zaken bezig hielden; een van de bekendere is de historicus Tyrannio, over wie Cicero lovend spreekt in zijn brieven aan Atticus. Cicero raadpleegde hem bijvoorbeeld toen hij bezig was met een werk over Griekse geografie, en spreekt met het grootste respect over Tyrannio's kennis in geografische zaken.¹⁹ Wat dergelijke Griekse geleerden vaak deden, of ze nu zelf prozaschrijvers of dichters waren, was het opstellen van zogenaamde *hypomnemata* (Latijn: *commentarii*): materiaalverzamelingen en samenvattingen in proza over willekeurige onderwerpen die konden dienen als basis en inspiratie of naslagwerk voor auteurs.²⁰ Het is belangrijk te beseffen dat dit soort ordenend en verzamelend werk in de hele oudheid onmisbaar was. Boeken waren zeldzaam, duur, ontoegankelijk en moeilijk te vinden; bovendien hadden schrijvers als Cicero (die hun schrijverschap combineerden met andere bezigheden) vaak niet de tijd om urenlang in bibliotheken door te brengen. Het is bekend dat veel

17 De verwerping van deze mededeling van de *Suda* is gebaseerd op de aanname dat Parthenius als (jong-)volwassene in 72 v.Chr. naar Rome kwam. Tiberius werd pas keizer in het jaar 14 AD, maar werd in 43 v.Chr. geboren.

18 Gallus is ons vooral bekend als de ontroostbare minnaar/dichter uit Vergilius' *Eclogae* 6 en 10, Quintilianus 10.1.93, Ovidius *Amores* 1.15.29-30, *Tristia* 4.10.53; Propertius 2.34.91-2, Martialus 8.73.6, naast enkele fragmenten van zijn eigen hand uit Qasr Ibrim. Zie voor testimonia en fragmenten Courtney (1993) en Hollis (2007).

19 Cicero *Ad Atticum*, 2,6.

20 Zie Lightfoot (1999: 217-222) en Francese (2001: 37-46) over de praktijk van het schrijven van *hypomnemata*, met uitgebreide bibliografie.

(voornamelijk hellenistische) dichters ook al *hypomnemata* schreven.²¹ In dit licht ligt het voor de hand dat Parthenius naast zijn eigen poëtische activiteiten ook dergelijke *hypomnemata* produceerde en dat Vergilius daar gebruik van maakte. Maar kennelijk profiteerde niet alleen Vergilius van Parthenius' werk. In zijn voorwoord zegt Parthenius namelijk met zoveel woorden dat zijn *Erotika Pathemata* een *hypomnematation* zijn waarvan hij hoopt dat de elegisch dichter Gallus er profijt van zal hebben.

De *Erotika Pathemata*: functie en karakteristiek

Zo zijn we dan aanbeland bij de *Erotika Pathemata* zelf, en hun functie: een materiaalverzameling ten behoeve van de generaal en dichter Gaius Cornelius Gallus. Opvallend genoeg is deze laatste net als Parthenius een in zijn eigen tijd gevierd, maar slechts fragmentarisch overgeleverde dichter. Vergilius bezingt hem in *Eclogae* 6 en 10 als elegisch liefdesdichter; verder weten we dat hij proconsul van Egypte was, maar in ongenade viel bij Augustus en zelfmoord pleegde.²² Zijn elegische poëzie over zijn ongelukkige liefdesleven met de vrouw die hij in zijn gedichten Lycoris noemt lijkt de aanleiding voor Parthenius hem zijn collectie *Erotika Pathemata* aan te bieden.

ΠΑΡΘΕΝΙΟΣ ΚΟΡΝΗΛΙΩΙ ΓΑΛΛΩΙ ΧΑΙΡΕΙΝ.

(1.) Μάλιστα σοι δοκῶν ἀρμόττειν, Κορνήλιε Γάλλε, τὴν ἄθροισιν τῶν ἐρωτικῶν παθημάτων ἀναλεξάμενος ὡς ὅτι πλείστα ἐν βραχυτάτοις ἀπέσταλκα. τὰ γὰρ παρά τισι τῶν ποιητῶν κείμενα τούτων, μὴ αὐτοτελῶς λελεγμένα, κατανοήσεις ἐκ τῶνδε τὰ πλείστα. (2.) αὐτῷ τέ σοι παρέσται εἰς ἔπη καὶ ἐλεγεῖας ἀνάγειν τὰ μάλιστα ἐξ αὐτῶν ἀρμόδια. <μηδὲ> διὰ τὸ μὴ παρεῖναι τὸ περιττὸν αὐτοῖς, ὃ δὴ σὺ μετέρχη, χεῖρον περὶ αὐτῶν ἐννοηθῆς· οἰοεὶ γὰρ ὑπομνηματίων τρόπον αὐτὰ συνελεξάμεθα, καὶ σοὶ νυνὶ τὴν χρῆσιν ὁμοίαν, ὡς ἔοικε, παρέξεται.

Parthenius groet Cornelius Gallus. (1) Omdat ik van mening was, Cornelius Gallus, dat de verzameling van *erotika pathemata* jou op het lijf geschreven was, heb ik er zoveel mogelijk verzameld en ze in zo kort mogelijk bestek aan jou toegezonden. Want vertellingen die bij sommige van de dichters vermeld worden, maar niet als op zichzelf staande verhalen, zul je hieruit perfect kunnen begrijpen. (2) Ook zal het jou zelf mogelijk zijn de meest geschikte verhalen hiervan in epische en elegische verzen te vatten. En sla ze alsjeblieft niet minder hoog aan vanwege het feit dat ze niet gepolijst zijn, daarin ligt immers jouw bijzondere kwaliteit. Ik heb ze namelijk bijeengezet op de wijze van een *hypomnematation*, en ook voor jou zullen ze hopelijk nu eenzelfde functie vervullen.

- 21 Van Callimachus is een hele lijst namen van vermoedelijke prozatraktaten bekend uit de *Suda*, onder meer 'over nimfen', 'over vogels', 'de namen van vissen', 'over de winden', 'over de kolonisatie van eilanden en hun naamsveranderingen' enzovoort.
- 22 Voor *testimonia* zie Courtney (1993) en Hollis (2007).

Hierna volgen de 36 korte samenvattingen van wonderlijke (en merendeels rampzalige) liefdesgeschiedenissen, die ofwel obscuur zijn vanwege de onbekende protagonisten (Herippe en de Galliër; Celtine, stammoeder van de Kelten, Nanis de dochter van Croesus), ofwel omdat relatief onbekende verhalen over bekende personages worden verteld (Odysseus' affaire met de dochter van Aeolus; Paris' behandeling van zijn eerste geliefde, de nimf Oenone), beide eigenschappen zijn typerend voor hellenistische esthetiek.²³ In overeenstemming met wat Parthenius zegt, werden aan dit soort *hypomnemata* weinig literaire eisen gesteld. Τὸ περιττόν (stilistische effecten, dat wil zeggen uitgewerkte dialogen, ekphraseis, verzorgde woordkeus, verfijnde metriek, vergelijkingen en dergelijke) mag Gallus zelf toevoegen.

Het is een klein wonder dat het geschrift bewaard is gebleven, want er is slechts één 9^e-eeuws handschrift van de *EP* overgeleverd,²⁴ waar in de 14^e eeuw een afschrift van is gemaakt. In 1531 verscheen de eerste gedrukte versie, toepasselijk genoeg verzorgd door een arts, de Duitser Jan Hagenpol uit Zwicau, die het werk vooral interessant vond uit medisch oogpunt: hij beschouwde het als een verzameling *case studies* over de pathologie van de liefde.

Het werk roept een aantal interessante vragen op, in de eerste plaats naar de beste vertaling van *erotika pathemata*. Maar ook kunnen we ons afvragen: wat is de herkomst van de verhalen; wat voor verhalen zijn het en hoe heeft Parthenius ze bewerkt? Waarom koos hij juist deze (niet allemaal even verkwikkelijke) thema's en hoe is zijn invloed merkbaar in de poëzie van tijdgenoten?

Om te beginnen met de vertaalkwestie, *pathema* kan in feite drie dingen betekenen. 1) Iets wat iemand overkomt (meestal negatief); 2) passie, erotische drift; 3) kwelling, lijden, ziekte. Alle drie lijken van toepassing, maar het moet mijns inziens de doorslag geven dat a) de verhalen vrijwel allemaal desastreus aflopen; b) Parthenius zelf het woord *pathema* vooral gebruikt als 'passie'; een vertaling als 'liefdesleed' komt waarschijnlijk het dichtst in de buurt van zijn bedoeling.²⁵

Parthenius zegt dat zijn materiaal afkomstig is uit de werken van andere dichters, die het 'niet tot zelfstandige verhalen bewerkt hebben' (μη αὐτοτελῶς λελεγμένα). Over de herkomst van de verhalen zijn een aantal interessante dingen op te merken. In de eerste plaats doet Parthenius soms zelf aan bronvermelding, of citeert stukken poëzie (van anderen of zichzelf) die hij kenmerkend als geslaagd beschouwt. Maar ook de (Byzantijnse) scholiast heeft in een

23 Zo vinden we bij Apollonius Rhodius (*Argonautica* boek 1) en Theocritus (*Idylle* 13) het verhaal van Heracles' liefde voor de jongen Hylas; en in Callimachus' *Aetia* fr. 75 het uit een lokale kroniek (van Xenomedes van Ceos, zoals Callimachus zelf in het fragment zegt) afkomstige liefdesverhaal van Acontius en Cydippe.

24 De *Codex Palatinus Graecus* 398, waarin ook werken van Antoninus Liberalis en Hanno de Carthager zijn opgenomen.

25 Zie Lightfoot (1999: 367-368) en Francese (2001: 69-73) die beiden uitkomen op de vertaling 'sufferings in love'.

aantal gevallen onderaan de bladzijde genoteerd in welke teksten het verhaal vermeld wordt. Waar we dit kunnen nagaan klopt het altijd, al is daarmee niet gezegd dat Parthenius zelf deze teksten als bron heeft gebruikt. In een aantal gevallen noteert de scholiast de ligatuur OY ('niet'), kennelijk om aan te duiden dat hij niets heeft gevonden. In een aantal gevallen ontbreekt ook deze vermelding.

Verrassend genoeg zijn de auteurs die de scholiast vermeldt niet overwegend dichters (zoals Parthenius zelf in zijn voorwoord zegt, *παρά τισι τῶν ποιητῶν*), maar vaak (obscure) historiografen, vooral van lokale geschiedenissen (Timaeus, de anonieme *Milesiaka*, Theagenes, Hegesippos, Phantias, Aristodemus van Nysa enzovoort). Men moet hierbij in gedachten houden dat veel lokale kronieken uit de hellenistische periode heel anders van karakter waren dan bijvoorbeeld de uitermate rationele geschiedschrijving van Thucydides. Er was volop ruimte voor *human interest*, en soms zelfs voor wonderbaarlijke gebeurtenissen. Opvallend genoeg laat Parthenius het bovennatuurlijke echter zoveel mogelijk weg, een enkele metamorfose daargelaten.²⁶ Naast historici vinden we ook nog een paar peripatetische filosofen: Aristoteles zelf, en Theophrastus. De wonderlijke liefdesverhalen komen in deze gevallen voor in politieke traktaten waarin ze als voorbeeld dienden van de potentieel gevaarlijke invloed van het persoonlijke (in dit geval erotische) element op de politiek.²⁷ Tot slot vinden we natuurlijk toch ook veel dichters, van wie sommigen bekend (Sophocles, Apollonius Rhodius), sommigen minder (Philitas van Kos, Alexander Aetolus,²⁸ Nicaenetus van Samos, Euphorion van Chalcis, Nicander, Hermesianax), anderen zelfs helemaal niet (Diodorus van Elea). Een opmerkelijk gegeven is tot slot dat Parthenius in de *EP*, die zoals gezegd in proza gesteld zijn, vijf poëtische passages citeert, vier uit het werk van voorgangers en één uit eigen werk.²⁹ Dat de verhalen, hoewel eerder opgetekend, toch nooit als zelfstandige geschiedenissen verteld zijn, moet een aanbeveling zijn geweest in kringen van dichters die streefden naar het hellenistische ideaal van eruditie gecombineerd met oorspronkelijkheid.

Tot zover de bronnen, maar nu het meest interessante: wat voor verhalen vinden we, en waarom? Zoals we al zagen: de favoriete thema's van de *EP* zijn 'hoogverraad door liefde', 'schending van het gastrecht' en 'incest met desastreuze gevolgen' (bijvoorbeeld zelfmoord, moord in de familie of zelfs

26 Hierin lijkt hij op Callimachus, die in zijn *Aetia* (een lang elegisch gedicht over de oorzaken van rituelen, gebruiken en namen) ook het bovennatuurlijke schuwt, en gebruik maakt van lokale kronieken.

27 Zie Francese (2001: 84-89).

28 Alexander Aetolus' *Apollo* is zelfs alleen bekend door de *EP*.

29 *EP* 11 (Byblis en Caunus) citeert Nicaenetus en Parthenius (allebei hexameter); *EP* 14 (Antheus) citeert Alexander Aetolus' *Apollo* (elegie); *EP* 21 (Peisidice en Achilles) citeert 'de auteur van de *Lesbou Ktisis*' (waarschijnlijk Apollonius Rhodius; hexameter); *EP* 34 (Corythus) citeert Nicander (hexameter).

kannibalisme).³⁰ Al deze thema's hebben een bepaalde vorm van 'transgressie' als gemene deler. Telkens gaat het om het overtreden van algemeen menselijke normen, waardoor familie, vaderland, of meer algemeen de textuur van de samenleving in gevaar wordt gebracht. Zulke verhalen spelen in op de meest primaire angsten van een samenleving, en zijn van alle tijden. Dat blijkt als we kijken naar de oudste Griekse mythen zoals verteld in Hesiodus en Homerus, of later in de tragici: het oer-incestdrama in het huis van de Labdaciden (Oedipus, Laius en Iocaste/Epicaste) wordt al in de *Odysee* vermeld (11.271-280). De hele Griekse mythologie is trouwens doordeesemd van kindermoord, kannibalisme en *crimes passionels*: denk aan Medea, Pelops, of de *Oresteia*. In de oudste versies van deze verhalen wordt de afkeer die deze overtredingen van de norm opwekken sterk gethematiseerd. Men zou kunnen spreken van een 'moralistische' benadering: de incestpleger moet gestraft, of straft zichzelf omdat hij niet kan leven met zijn daad. In het Oedipusverhaal is er bovendien nog sprake van onbewuste incest, hetgeen de daad minder verwerpelijk maakt, al zijn de gevolgen niet minder gruwelijk. Oedipus weet niet dat de vrouw bij wie hij kinderen verwekt zijn eigen moeder is, en zijzelf weet dat ook niet.

Een meer ambigue houding ten aanzien van verderfelijke passies is te vinden in de drama's van Euripides, die complexe morele dilemma's creëert door de daders (of slachtoffers) van irrationele en verwerpelijke passionele handelingen niet volkomen onsympathiek voor te stellen. Hoewel zijn personages zich bewust zijn van het feit dat ze grenzen overschrijden, weten ze toch sympathie op te wekken, alleen al omdat Euripides ze vaak plaatst tegenover misogynie (zijn grensoverschrijdende protagonisten zijn vaak vrouwen), hypocriete en conservatieve tegenspelers. Zo ontstaat een moreel dilemma, en wordt van de toeschouwer gevraagd dat hij zich inleeft in een positie die volgens de norm niet door de beugel kan en angstaanjagend is; denk aan Phaedra of Medea.

Het is in de *EP* vanwege de beknopte stijl over het algemeen moeilijk uit te maken of de auteur probeert de sympathie van de lezer op te wekken voor zijn personages of niet. In Parthenius' eigen poëtische fragmenten lijkt dit zeker het geval: Comaetho en Byblis worden als tere jonkvrouwen met een ongelukkige passie voorgesteld, niet als angstaanjagende en verwerpelijke wezens die beter zouden moeten weten. In deze poëzie, maar ook in de *Erotika Pathemata* wordt de passie telkens voorgesteld als een onweerstaanbare kwaal die het slachtoffer van buiten af in zijn greep krijgt, en waartegen geen kruid gewassen is.

³⁰ De verdeling van deze thema's is als volgt: incest (2, 5, 11, 31 [broer en zus], 17, 34 [moeder en zoon], 13, 33 [vader en dochter]); geschonden gastrecht (2, 14, 18); hoogverraad uit liefde (5, 9, 21, 22, 23). Hiernaast vinden we allerhande liefdesgeschiedenissen die over het algemeen slecht eindigen voor de betrokkenen.

Parthenius en de Romeinse poëzie

Er wordt hevig getwist over de mogelijke invloed van Parthenius op de Romeinse poëzie. Was Parthenius de inspirator van de neoterici? Bracht hij inderdaad als eerste Callimachus en het epyllion naar Rome? In hoeverre zijn de vele bizarre liefdesgeschiedenissen in de Romeinse poëzie door hem geïnspireerd?

Het extreme standpunt voor Parthenius' invloed werd in 1966 ingenomen door Clausen,³¹ die beweerde dat Parthenius eigenhandig Callimachus naar Rome had gebracht, en dat daardoor in zijn navolging de school van de neoterici (de *poetae novi*, waaronder Catullus, Cinna, Calvus en Varro Atacinus) ontstaan was. Het lijkt erop dat dit standpunt wel wat nuance behoeft.³² Callimachus was zeker al bekend onder de Romeinse *literati* voor de komst van Parthenius in 72, zoals uit talloze reminiscenties, zelfs al in Ennius,³³ blijkt. Ook is het maar zeer de vraag in hoeverre we eigenlijk gerechtvaardigd zijn om te spreken van een 'neoterische school'. Dat er een literaire *avant garde* ontstond rond Catullus en de zijnen lijkt inderdaad het geval te zijn, maar dat deze zich officieel groepeerden of er een duidelijk omschreven manifest op na hielden (vergelijk 'De Tachtigers') is waarschijnlijk een anachronistische gedachte en dat Parthenius de voorman van dit alles was is onwaarschijnlijk. Men kan het er het beste op houden dat Parthenius de juiste man op de juiste plaats op het juiste moment was. Zeker zal hij een beweging, die al op gang was gekomen, ondersteund hebben met zijn specifieke literaire voorkeuren en expertise. Het lijkt er ook op dat zijn thematiek om de een of andere reden weerklank vond bij tijdgenoten en latere dichters, hoewel er, zoals we eerder zagen, ook tegenstemmen opgingen.

Helaas zijn de elegieën van Gallus niet of nauwelijks over, en enige invloed van Parthenius daarop is dus niet te toetsen. Het zou interessant zijn geweest om te zien of Gallus inderdaad het verzamelde materiaal opnam in zijn poëzie, en zo ja, of hij het dan omzette in elegieën of misschien zelfs epyllia. Een andere mogelijkheid is dat hij niet een compleet verhaal overnam, maar alleen elementen ervan gebruikte als mythologische *exempla*. Hoe dit ook zij, bij gebrek aan overgeleverde fragmenten van Gallus zullen we het met ander bewijsmateriaal moeten stellen.

Parthenius' keuze om incestueuze en anderszins ongezonde relaties met sympathie en in precieuze bewoordingen te verhalen lijkt bijvoorbeeld invloed te hebben uitgeoefend met name op de poëzie van Ovidius. *Metamorfosen* 10 beschrijft de incestueuze geschiedenis van Myrrha/Zmyrna; 8.6-151

31 Clausen (1966: 27).

32 Crowther (1976: 65-71), Lightfoot (1999: 54-76), Francese (2001: 9-15).

33 De droom over Homerus die Ennius aan het begin van zijn *Annales* beschreef, is vrijwel zeker een imitatie van Callimachus' droom aan het begin van de *Aetia* (fr. 2-4 Pf.), waar hij de hesiodische Muzen ontmoette, zie Aicher (1989: 227-232).

vertelt het verhaal van Scylla die verliefd werd op de commandant van de vijandelijke troepen Nisus, en 9.450-665 dat van de incestueuze liefde tussen zus en broer Byblis en Caunus. Sowieso zijn veel verhalen uit de *Metamorfosen* natuurlijk uitstekend te vangen onder de term 'erotika pathemata'; denk bijvoorbeeld ook aan de beroemde episodes van wonderlijke liefdesgeschiedenissen als Narcissus en Echo, Pyramus en Thisbe en Pygmalion. Ook Propertius' *Tarpeia-Elegie* (4.4) en de pseudo-Vergiliaanse *Ciris* hebben qua behandeling van het thema (hoogverraad uit liefde, beschreven op een manier die feitelijk sympathie wekt voor de verraadster) veel gemeen met de *EP*.³⁴

Waarom Parthenius' benadering kennelijk zoveel invloed had, is natuurlijk weer een volgende vraag. Het lijkt al te simpel om te stellen dat het met de zeden in Rome nu eenmaal zo treurig gesteld was dat iedereen zich in deze verhalen kon herkennen. Toch is het opvallend dat bijvoorbeeld Catullus aan het einde van *carmen* 64 zo te keer gaat over het hedendaags verval der zeden en daarbij herhaaldelijk voorbeelden aanroert van incest, alsof dat aan de orde van de dag was.³⁵ Ook de *Romeinse Oden* van Horatius halen herhaaldelijk uit naar de morele decadentie (bijvoorbeeld *Ode* 3.6). Ook Augustus' notoire huwelijks- en gezinswetgeving is waarschijnlijk niet zomaar uit de lucht komen vallen. Maar hoe deze *imponderabilia* met elkaar in verband gebracht moeten worden is een lastige vraag; wat is werkelijkheid, wat propaganda, en wat literaire fantasie?

Wat in elk geval wel duidelijk wordt, is dat de sympathie voor extreme gevallen van passie dichters de mogelijkheid bood het thema 'liefde' vanuit een nieuwe invalshoek te benaderen. De incestueuze of anderszins normoverschrijdende passies van Parthenius' heldinnen en helden boden de mogelijkheid het erotische thema onder extreme omstandigheden te onderzoeken. De bovengenoemde dichters vonden het kennelijk pikant een dergelijke pathologische liefde te vangen in het discours dat normaliter gebruikt werd voor liefdeslyriek. Het smachten naar de onwillige, onbereikbare geliefde, de innerlijke strijd, het toch zwichten voor verboden lust; dit zijn allemaal thema's die de Griekse en Romeinse liefdeselegie en lyriek bepalen. Deze clichés nu toe te passen op een zo schokkende, nieuwe thematiek gaf kennelijk in al zijn

34 Een kort overzicht van de belangrijkste receptie van Parthenius' thematiek in de Latijnse poëzie: Scylla en Nisus (Parthenius fr. 24): Vergilius *Ecloga* 6.74; *Georgica* 1.404-409; Propertius 3.19.21-26; Tibullus 1.4.63; Ovidius *Metamorfosen* 8.6-151, [Vergilius] *Ciris*; Smyrna en Cinyras (Parthenius fr. 29): e.g. Gaius Helvius Cinna *Zmyrna*, Ovidius *Metamorfosen* 10.298-502; Byblis en Caunus (Parthenius 11 *EP*): Ovidius *Metamorfosen* 9.450-665. Verder vinden we het thema van de verliefdheid op de commandant van de vijandelijke troepen in Propertius 4.4 (*Tarpeia*). Ook de zelfgekozen omschrijving van Orpheus' lied in *Metamorfosen* 10.153-4 vormt een mooie samenvatting van Parthenius' thematiek: *puerosque canamus / dilectos superis inconcessisque puellas / ignibus attonitas meruisse libidine poenam*. Daarnaast vinden we in de *Heroides* ook nog het incest-verhaal van Canace en Macareus, uit Euripides. In de *Heroides* staat ook nog het niet-incestueuze verhaal van Paris en Oenone.

35 *Carmen* 64.401-408.

ongerijmdheid een onweerstaanbare *frisson*. Men vindt dit vooral in de liefdeselegie vanaf Gallus; daar, maar ook al in de liefdeslyriek à la Catullus, is de man nog telkens aan het woord. Men begon het kennelijk echter ook interessant te vinden door middel van mythologische verhalen de gevoelens van de vrouw te verkennen. Daar speelt de Parthenius-receptie waarschijnlijk een rol in, maar de trend is breder: denk aan Ariadne bij Catullus, Io bij Calvus, Dido bij Vergilius en de *Heroides* van Ovidius.

Klaarblijkelijk viel de invloed van de vrijgelaten slaaf uit Bithynië dus in zeer vruchtbare aarde in Rome, al zijn zijn eigen werken, en de werken van de dichter aan wie hij zijn *Erotika Pathemata* opdroeg, bijna geheel aan ons blikveld onttrokken. Het is een goede waarschuwing tegen het simplificeren van literatuurgeschiedenis: er is veel geweest dat we nooit meer zullen kunnen lezen, maar dat wel zijn sporen heeft nagelaten in de werken die we nog hebben.

Leerstoelgroep Griekse Taal- en Letterkunde UvA, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam

J.J.H.Klooster@uva.nl

Bibliografie

- Aicher, P. 1989. 'Ennius' Dream of Homer', *The American Journal of Philology* 110, 227-232.
- Allen jr., W. 1940. 'The Epyllion, a Chapter in the History of Literary Criticism', *Transactions of the American Philological Association* 71, 1-26.
- Brodersen, K. 2000. *Liebesleiden in der Antike. Die Erotika Pathemata des Parthenios*, Darmstadt.
- Clausen, W. 1964. 'Callimachus and Latin Poetry', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5, 181-96.
- 1976. 'Virgil and Parthenius', *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 179.
- Courtney, E. 1993, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford.
- Crowther, N.B. 1970. 'Οἱ νεώτεροι, Poetae Novi and Cantores Euphorionis', *Classical Quarterly* 20, 322-327.
- 1976. 'Parthenius and Roman Poetry', *Mnemosyne* 29, 1976, 65-71.
- Edmonds, J. M. en S. Gaselee, 1916. *Longus, Daphnis and Chloë. Parthenius, Love Romances* Cambridge, MA.
- Francese, C. 2001. *Parthenius of Nicaea and Roman Poetry*, Frankfurt am Main.
- Hollis, A. S. 2007. *Fragments of Roman Poetry c.60 BC-AD 20*, Oxford.
- Klooster, J.J.H., 2011 (nog te verschijnen) "εἰς ἔπη καὶ ἐλεγείας ἀνάγειν": the *Erotika Pathemata* of Parthenius of Nicaea', in M. Baumbach en S. Bär (eds.), *The Epyllion, Genre without a History?*, Leiden.
- Lightfoot, J. 1999. *Parthenius of Nicaea*, Oxford.
- 2009. *Hellenistic Collection. Philotas. Alexander of Aetolia. Hermesianax. Euphorion. Parthenius*, Cambridge, MA.
- Lloyd-Jones, H. en P. Parsons, 1983. *Supplementum Hellenisticum*, Berlin.
- Lyne, R.O.A.M. 1978. 'The Neoteric Poets', *Classical Quarterly* 28: 167-187.
- Meineke, A. 1843. *Analecta Alexandrina*, Berlin.
- Otis, B. 1966. *Virgil: A Study in Civilized Poetry*, 2nd edn., Oxford.

Een kwestie van prioriteiten

Het werk van Lactantius en kennis in de late oudheid

JEROEN BOUTERSE

Summary: The question this paper tries to answer is in what way Lactantius' rejection or support of certain epistemological positions is connected to his argument for Christian revealed religion. On the basis of Lactantius' works it is argued that Lactantius considers truth to be necessarily related to morality and a virtuous life, and that this, together with his dualist world-view, leads him to reject sources of knowledge that fail to make this connection.

Inleiding¹

Het is het jaar 303 na Christus. Diocletianus bereidt zich in Rome voor op de festiviteiten ter ere van zijn twintigjarige regering als keizer. Twintig jaar is een prestatie, zeker gezien de korte levensduur van de gemiddelde keizer in de eeuw voor hem, maar niet een prestatie waarmee iedereen nog gelukkig is. Afgelopen lente, toen hij nog in Nicomedia was, heeft Diocletianus namelijk de grootste religieuze vervolging gelanceerd in de geschiedenis van het Romeinse Rijk.

Ook de retor Lactantius was toen in Nicomedia. Hij is inmiddels werkloos;² zijn gebrek aan leerlingen staat niet los van de golf van terreur tegen christenen die de hoogste keizer heeft ontketend, want ook Lactantius heeft zich bekeerd tot de vervolgte religie. Nu heeft hij zich moeten terugtrekken uit het publieke leven, en wil hij schrijven, schrijven ter verdediging van zijn christelijke religie, schrijven tegen alles wat heidens is.

Zeventien eeuwen later, in de 21^{ste} eeuw, is het nog altijd een wijdverbreid idee dat in de Middeleeuwen iedereen dacht dat de aarde plat was; een aantoonbaar onjuiste opvatting, waarvoor echter wel een of twee voorbeelden zijn aan te voeren.³ Een daarvan is deze Lactantius, die in zijn werk inderdaad een zwak zijdelings betoogje tegen een bolvormige aarde opneemt. Mensen

1 Lactantius' complete werk is uitgegeven door Brandt (1890; 1893). Voor recentere edities en vertalingen, zie de bibliografie. De Nederlandse vertalingen in deze bijdrage zijn van mijn eigen hand, gecorrigeerd door Margot Hermus. Naast haar bedank ik ook de vele mensen die verschillende versies van dit artikel (of de BA-scriptie waarop het is gebaseerd) kritisch hebben gelezen.

2 Hieronymus, *De viris illustribus*, 80. Over Lactantius' leven en werk, zie Wlosok (1989).

3 Russell (1991); algemener, zie Lindberg (1992).

wier voeten zich boven hun hoofd bevinden, dat is toch immers nonsens?⁴ Voor hem is het idee een voorbeeld van hoe heidense filosofen onzin uit onzin afleiden.

Voor een simpel model van conflict tussen wetenschap en religie is Lactantius op basis hiervan niet in te zetten: zijn platte aarde is voor hemzelf al bijzaak en zijn opvatting is in de geschiedenis van het christendom in het geheel niet representatief. Wel representatief is hij in iets anders, namelijk in zijn stellige afkeer van empirie als bron van kennis. Die afkeer is bovendien veel relevanter dan het feit dat zijn aarde de verkeerde vorm heeft: een onjuiste opvatting is niet per definitie antiwetenschappelijk; het verwerpen van waarneming als bron van kennis is dat wel.

In dit artikel zal worden aangetoond dat Lactantius' 'antiwetenschappelijke' houding een integraal onderdeel vormt van zijn geloof en zijn apologetiek, van zijn strijd tegen het heidendom. Niet om te suggereren dat er een soort noodzakelijk conflict is tussen wetenschap en religie, of tussen wetenschap en christendom; wel om een manier te laten zien waarop de religieuze mentaliteit van het laatantieke christendom heeft bijgedragen aan een negatieve waardering van wat wij nu wetenschap noemen. Dit artikel heeft dus het bescheiden doel te laten zien hoe Lactantius heel bewust, rationeel en systematisch aanstuurt op één bepaalde bron van kennis; hoe hij de christelijke openbaring verdedigt in een heidense wereld.⁵ Lactantius begrijpen is begrijpen hoe geloof in de bijbel op een consistente manier kan samenhangen met verwerping van andere vormen van kennis, zoals wetenschap; en inderdaad, dat is een uitermate actuele kwestie.⁶

Nieuwsgierige ogen

Lactantius is het bekendst vanwege zijn werk *De mortibus persecutorum*, waarin hij uitlegt dat alle keizers die zich aan christenvervolgingen schuldig maakten een vreselijke dood zijn gestorven. Dat werk is relevant voor ons huidige thema, maar de belangrijkste bron vormen de zeven boeken van de *divinae institutiones*: daarin weerlegt Lactantius stelselmatig de heidense filosofie en religie ten gunste van de christelijke openbaring.

We beginnen hier echter met *De opificio dei*, geschreven tijdens de Grote

4 *DI* 3.24.1-11.

5 Dat is ook uitdrukkelijk zijn bedoeling (*DI* 3.1.10).

6 Bijvoorbeeld Dawkins (2006), Dekker (2006). Ik ben me bewust van de bezwaren tegen het gebruik van de term 'wetenschap' vóór de moderne tijd als een concept dat los kan worden gezien van religie (zie bijvoorbeeld Harrison (2010) 24-30, en de veelbesproken these van Cunningham (1988) die erop neerkomt dat natuurfilosofie als een inherent religieuze activiteit iets heel anders was dan wetenschap). Niettemin zie ik voor de huidige kwestie geen probleem wanneer ik wetenschap ruim definieer als empirische studie van de natuur, en religie als opvattingen over de bovennatuur. Het gaat om de verhouding tussen die twee.

Vervolging.⁷ In dit werk legt Lactantius uit hoe in de bouw van het menselijk lichaam het werk van God zichtbaar is. Het is dus een typisch ‘argument from design’: de werking van natuurlijke fenomenen wordt als doelmatig beschreven, en de logische gevolgtrekking is dat iemand ze met een doel gemaakt heeft. Derhalve is er een voorzienigheid werkzaam in de natuur. Cicero heeft in *De natura deorum* een schoolvoorbeeld gegeven van zo’n teleologisch godsbewijs, door een Stoïcijn het bestaan van goden te laten onderbouwen door de planmatigheid van de kosmos.⁸

In zijn meeste werken maakt Lactantius in opvallend grote mate constructief gebruik van opvattingen van heidense auteurs in het algemeen, en van Cicero in het bijzonder. Overigens moet met hun receptie het gezag van die auteurs niet overschat worden: hun argumenten worden overgenomen waar bruikbaar, maar ze hebben zeker geen speciaal gezag voor Lactantius, en in latere werken krijgt ook Cicero er met enige regelmaat van langs.⁹ Zijn godsbewijs voldoet evenwel, en Lactantius gebruikt een soortgelijke redenering als uitgangspunt van *De opificio dei*: hij beschrijft hoe de menselijke lichaamsbouw en alle organen een bepaald functioneel of esthetisch doel dienen, en is van mening dat we daaraan de macht van God kunnen zien.¹⁰

De natuur bezit dus een zekere apologetische functie; dat maakt dat Lactantius het bestuderen ervan niet volledig verwerpt. Hij acht dat bovendien tot op zekere hoogte mogelijk. Dat vereist wellicht enige uitleg. Lactantius weet dat er een sterke sceptische stroming in de Griekse filosofie is geweest die de betrouwbaarheid van alle bronnen van kennis – dus ook waarneming – in twijfel trok. De Platoonse Academie was van de derde tot de eerste eeuw v.Chr. een belangrijke vertegenwoordiger van filosofische scepsis, en Lactantius is zich duidelijk van haar standpunten bewust. Als hijzelf ook tegenstander is van empirisch onderbouwde kennis, had hij in elk geval de sceptische argumenten over kunnen nemen die daarop betrekking hebben.

Toch doet hij dat niet. Integendeel: hij zet zich daar uitdrukkelijk tegen af, en weerlegt argumenten die de onbetrouwbaarheid van de zintuigen zouden

7 *Opif.* 20.

8 Cicero, *de natura deorum*, 2.4-44. Volgens de Stoïcijnen toont de orde in de wereld aan dat zij zelf rationeel is, terwijl ze volgens de christenen juist op het bestaan van een rationele schepper buiten de wereld wijst.

9 Onder andere *DI* 2.3.1-7; 2.8.45-47; 3.13.10-16; etc. Zie Heck (1988) voor een betoog over de autoriteit van klassieke auteurs bij Lactantius; *ibid.*, 166-168 over Cicero als voorbeeld. Heck kent mijns inziens echter een te belangrijke status toe aan heidense auteurs; ik volg Buchheit (1990; 2002) in de opvatting dat Lactantius ze als *testimonia humana* altijd een betrekkelijk gezag toekent vergeleken met goddelijke openbaring, en ze in zekere zin slechts retorisch gebruikt. Lactantius is continu in dialoog met heidense denkers en in het bijzonder met Cicero’s opvattingen; maar die dialoog is kritisch, en de norm is steeds Lactantius’ eigen theologie.

10 ‘Het is ons toegestaan door de functies van de ledematen, en door het nut van de verschillende [lichaams]delen, de grote kracht te begrijpen van de voorzienigheid waarmee deze gemaakt zijn.’ (*ex ipsis membrorum officii, et usibus partium singularum, quanta vi providentiae quidque factum sit, intelligere nobis licet.* (Opif. 1))

aantonen. Zo zien mensen weliswaar dubbel als een voorwerp te dicht bij hen is, maar hun geest kan dat (mits ze nuchter zijn) corrigeren. Dus: ‘als de reden duidelijk is waarom de ogen worden misleid, is het duidelijk dat de zintuigen niet bedrieglijk zijn: ofwel zij worden niet misleid, wanneer ze puur en zuiver zijn; ofwel, als ze misleid worden, wordt toch de geest niet misleid, die hun dwaling inziet.’¹¹ Lactantius is dus niet sceptisch over wat de zintuigen ons leren.

We hebben te maken met een wezenlijk kenmerk van het christendom in Lactantius’ tijd: christenen geloven dat een goede God de wereld heeft gemaakt, en dat impliceert dat die wereld in principe deugt en ons meestal niet misleidt. Dit optimistische wereldbeeld onderscheidt het christendom van veel gnostische stromingen waarmee het in competitie is (die meestal veel wantrouwiger tegenover de wereld staan), en het betekent dat een genuanceerdere houding tegenover de natuur moet worden aangenomen dan rigoureuze scepsis.¹² Als we onze zintuigen aan God te danken hebben, mogen we immers aannemen dat ze meestal naar behoren werken en dat ze ons in staat stellen de wereld om ons heen enigszins te leren kennen.

Als Lactantius in *De opificio dei* dus moet toegeven dat hij niet weet hoe de menselijke stem werkt, voegt hij daar meteen aan toe:

Denk niet dat ik nu verval in de mening van de Academie, aangezien niet alle dingen onbegrijpelijk zijn. Want zoals moet worden bekend dat wij vele dingen niet weten, waarvan God wilde dat zij het bevattingsvermogen van de mens te boven gaan, zo zijn er echter vele dingen die zowel door de zintuigen kunnen worden waargenomen als door het verstand worden begrepen.¹³

In zijn later voltooid werk, de *Divinae institutiones*, hangt Lactantius dezelfde opvatting aan: de mens weet niet alles (want dat is aan God voorbehouden), maar ook niet niets (dat is voor de dieren) – hij zit ertussenin.¹⁴

Dat betekent ook dat waar de sceptici de vergissing hebben gemaakt de menselijke onwetendheid te overdrijven, anderen de tegenovergestelde vergissing hebben gemaakt, door te denken dat ze van alles konden achterhalen over de wereld. De ‘physici’, de presocratische natuurfilosofen, begingen die fout volgens Lactantius. Deze denkers, zoals Thales en Anaxagoras, wilden beschrijven en verklaren hoe de natuur in elkaar stak. Zij weigerden dus in te zien dat de oorzaken van hemel- en natuurverschijnselen onherroepelijk

11 *Si ratio apparet, cur oculi fallantur, manifestum est non esse falsos sensus; qui aut non falluntur, si sunt puri et integri, aut si falluntur, mens tamen non fallitur, quae illorum novit errorem* (Opif. 9).

12 Lindberg (1983), met name 520-522.

13 *Nec me nunc in Academiae sententiam delabi putes, quia non omnia sunt incomprehensibilia. Ut enim fatendum est multa nesciri, quae voluit Deus intelligentiam hominis excedere: sic tamen multa esse, quae possint et sensibus percipi, et ratione comprehendi* (Opif. 15).

14 *DI* 3.6.2-3.

verborgen blijven.¹⁵ Speculeren over hoe groot de zon is en wat voor vorm de maan heeft, is net zo absurd als raden hoe mensen in een verre, onbekende stad zich gedragen – met kennis heeft het in elk geval niets te maken.¹⁶

Dat we ons als mensen tussen kennis en onwetendheid in bevinden, komt doordat we zowel iets met God als met de dieren gemeen hebben: onze ziel komt uit de hemel, ons lichaam van de aarde.¹⁷ Kennis versus onwetendheid, ziel versus lichaam, hemel versus aarde; Lactantius' wereld is er een van tegenstellingen, en de mens zit er middenin. God heeft volgens hem dan ook bewust zo'n dualistische wereld geschapen,¹⁸ met een tegenstelling tussen alle goede en kwade dingen: met het doel de mens tussen goed en kwaad te laten kiezen, en zo deugd mogelijk te maken.¹⁹

De wijze en deugdzaam mens kiest voor het goede in plaats van het kwade, voor ziel in plaats van lichaam, voor hemel in plaats van aarde en natuurlijk ook voor kennis in plaats van onwetendheid. Deugd is mogelijk dankzij die tegenstellingen;²⁰ de implicatie is dat we altijd goed moeten beseffen waar we onze energie op richten – het hogere of het lagere. Niets in Lactantius' universum is moreel neutraal: er is altijd een goede en een slechte optie.

Uiteraard is de schepping ondergeschikt aan de Schepper. Dat maakt dat de natuurfilosofen niet alleen een cognitieve maar ook een morele fout begaan als ze allerlei natuurverschijnselen proberen te ontrafelen: ze zijn niet gewoon dom, maar slecht; 'niet slechts dwaas maar zelfs goddeloos, omdat ze hun nieuwsgierige ogen willen richten op de geheimen van deze hemelse voorzienigheid'.²¹ Met verlangen naar wijsheid is niets mis – kennis staat immers boven onwetendheid – maar met ijdele *curiositas* wel: ook leergierigheid moet op het hogere worden gericht. Augustinus zou een eeuw later nog bekennen hoe moeilijk hem dat zelfs na zijn bekering viel,²² en het hoeft ons niet te verbazen dat veel heidense filosofen niet aan Lactantius' standaard hebben weten te voldoen.

Streven naar gedetailleerde natuurkennis is een zinloze vorm van nieuwsgierigheid, die niet goed te praten is. Ook niet door dat *argument from design*?

15 *DI* 3.6.5-6.; *DI* 3.6.16-17.

16 *DI* 3.3.4-16.

17 *DI* 3.6.4.

18 *DI* 2.9.5-15. Enkele dualistische passages in Lactantius' werk (*DI* 2.8.6a-i en *DI* 7.5.27a-q) worden doorgaans later gedateerd dan de hoofdttekst, soms zelfs verworpen; mij lijkt de inhoud eerder een uitwerking van Lactantius' dualisme dan een radicale verandering, en ik sluit me dan ook aan bij Digeser (1994: 50-51). Het mag benadrukt worden dat goede en kwade krachten slechts in de geschapen wereld aan elkaar gewaagd zijn: tegen God Zelf is geen strijd mogelijk (*DI* 2.8.6g). Lactantius is dus geen manicheïst, die beweert dat licht en duister even sterk zijn. De goede God is oppermachtig (zie ook Bowen (2003: 27-28, n. 106)).

19 *DI* 2.8.6a-c.

20 *DI* 7.5.27a-f.

21 *DI* 3.20.2. *In quo illos non excordes tantum fuisse arbitror, sed etiam impios; quod in secreta coelestis illius providentiae curiosos oculos voluerint immittere.*

22 Augustinus, *Confessiones*, 10.35 (54).

Denkt Lactantius niet, zoals in de vroegmoderne tijd een populair standpunt zou worden, dat God althans ten dele via Zijn schepping gekend kan worden? Is dat dan geen aansporing tot natuuronderzoek?²³ Zagen we hem niet zojuist iets dergelijks doen in *De opificio dei*?

Nee. Waarneming van de natuur leert ons dát er een voorzienigheid is, en dat heeft Lactantius laten zien – net als de Stoïcijnen hebben betoogd en zoals iedere idioot volgens hem ook eigenlijk wel begrijpt.²⁴ Over die voorzienigheid zelf worden we verder echter niet wijzer door zintuiglijke waarneming.²⁵ Om de genoemde redenering te volgen is het ook helemaal niet nodig om te weten hoe de natuur werkt: we begrijpen ook dat een huis door een architect is gemaakt, zonder dat we weten hoe hij dat precies gedaan heeft.²⁶

De natuur toont aan dat er een Schepper is, en meer ook niet; dat is juist géén reden om vervolgens de natuur met al te veel aandacht te vereren. Dan wordt immers de Schepper geen recht gedaan, en vervaagt het onderscheid tussen Hem en Zijn schepping. Dat is de grote vergissing die de Stoïcijnen hebben gemaakt: God in de natuur plaatsen – alsof een pottenbakker zelf van klei is gemaakt!²⁷ Misschien doet Lactantius hun daarmee geen recht, maar hij houdt nu eenmaal van heldere tegenstellingen. God is niet de natuur, en kennis van de natuur is dus geen kennis van God.

Wat Lactantius de natuurfilosofen kwalijk neemt, is dan ook niet zozeer dat hun onderzoek gedoemd is te mislukken – zijn scepsis jegens de empirische kenbaarheid van de natuur is tamelijk gering – maar dat ze zich niet met iets zinvollers bezighouden dan wetenschappelijke nieuwsgierigheid. Die kritiek is natuurlijk oud – al in Plato's *Phaedo* zien we Socrates zijn teleurstelling in natuurfilosofie langs die lijnen formuleren²⁸ – maar Lactantius is veel feller in zijn overtuiging. De strijd van het goede tegen het kwade heeft in alle opzichten prioriteit, en die strijd is metafysisch. Natuurwetenschap draagt er in het gunstigste geval niets aan bij, en staat in het slechtste geval voor een ongeoorloofde interesse in het aardse ten koste van het hemelse. Empirisch natuuronderzoek leidt niet tot deugd, en wordt dus verworpen.

23 Het eerste hoofdstuk van Paulus' brief aan de Romeinen, vooral Rom. 1:20, is vaak op die manier geïnterpreteerd (zie bijvoorbeeld Jorink (2006), met name 48). Voor een bespreking van dit idee in de vroegchristelijke apologetiek en met name bij Lactantius, zie Bender (1983).

24 *DI* 1.2.3-5. Behalve Epicurus natuurlijk, maar die wilde gewoon opvallen (*DI* 2.8.48-50). Lactantius heeft gelijk dat in zijn tijd vrijwel niemand twijfelt aan het bestaan van een voorzienige god.

25 *DI* 1.1.5. Ook Bender (1983) betoogt dat de 'natürliche Gotteserkenntnis' bij Lactantius een kleine rol speelt (zie met name *ibid.*, 20-54, 156-166, 207-217). 'Der einfache Gottesbeweis, also die Schlußfolgerung auf die Existenz des einen Gottes aus Schöpfung und Natur, tritt [...] in den Hintergrund.' (*ibid.*, 161). Die interpretatie is te contrasteren met bijvoorbeeld Digeser (2000: 89), die beweert dat volgens Lactantius kennis over God van ieders eigen waarneming en rede kan komen. Ik bestrijd die opvatting, onder meer op basis van de genoemde passage uit de *Divinae Institutiones*.

26 *DI* 2.8.66-68.

27 *DI* 7.4.1-3.

28 Plato, *Phaedo*, 96a-99e. Socrates krijgt voor zijn kritiek op natuurfilosofie een klein schouderklopje van Lactantius in *DI* 3.20.9.

Vorsten van de filosofie

Wie zijn roeping als mens serieus neemt, vindt Lactantius, zoekt naar het hoogste goede. Sommige heidense filosofen hebben dat gedaan, en dat siert hen. Lactantius begint zijn hoofdwerk zelfs met een compliment aan deze ‘mensen met groot en uitmuntend talent’²⁹ die hun vaardigheden niet inzetten om roem en welvaart te verkrijgen, maar om de waarheid te achterhalen, en het hoogste goede en deugd te bereiken.³⁰

‘Maar zij hebben niet dat bereikt wat zij wilden.’³¹ Een belangrijke aanwijzing daarvoor is dat de filosofen het massaal oneens zijn over wat het hoogste goede nu eigenlijk inhoudt.³² De onenigheid van de filosofen is ook door veel andere apologeten dan Lactantius gebruikt om aan te tonen dat filosofie nooit meer dan een opstapje naar ware wijsheid kon zijn. Helemaal eerlijk is Lactantius hier niet tegenover zijn heidense tijdgenoten, omdat de filosofische diversiteit inmiddels al door intellectuele giganten als Plotinus en Porphyrius in een nieuwe synthese, later het Neoplatonisme genoemd, is opgeheven. Maar het maakt Lactantius niet uit dat de tegenstanders die hij aanhaalt al eeuwen dood en begraven zijn: hij strijdt tegen onjuiste opvattingen over kennis en deugd, en kiest daar simpelweg de ideale vertegenwoordigers bij. Als hij zijn aanval op het menselijk verstand inzet, zijn de klassieke filosofen dus aan de beurt.

Dat de filosofen het oneens zijn, betekent dat het overgrote deel van hen sowieso al ongelijk heeft.³³ Dat wordt bovendien door de filosofen zelf bevestigd, kraait Lactantius: nu komt het bestaan van sceptische stromingen in de heidense filosofie hem wel erg goed uit. Zelfs Socrates, een van de ‘vorsten van de filosofie’, weet dat hij niets weet!³⁴ Dergelijke opvattingen tonen aan hoe zelfdestructief de filosofie eigenlijk is, al hebben de sceptici zelf natuurlijk ook ongelijk. De stellige claim dat mensen helemaal niets zeker kunnen weten, is in tegenspraak met zichzelf, want die stelligheid impliceert zekerheid.³⁵

Hoe dan ook: een sceptische houding over de waarheidsclaims van filosofie heeft tot gevolg dat die niet meer als onderwijzer van deugd kan worden gezien.³⁶ Dit punt vindt Lactantius nog veel belangrijker dan zijn cognitieve

29 *DI* 1.1.1 (*magno et excellenti ingenio viri*).

30 *DI* 1.1.1-4.

31 *DI* 1.1.5 (*Sed neque adepti sunt id quod volebant*).

32 *DI* 3.7.5-10.

33 *DI* 3.4.3-14.

34 *DI* 3.4.1-2 (*philosophiae principes*). Socrates belijdt inderdaad vaak zijn eigen gebrek aan wijsheid, en interpreteert een orakel van Apollo, dat hem als de wijste man bestempelde, ook op die manier: dat hij wijs is omdat hij zijn gebrek aan wijsheid inziet (Plato, *Apologie*, 21a-22b).

35 *DI* 3.6.12-19. Stead (1994: 83-84) wijst op de ambigue verhouding die vroegchristelijke schrijvers in het algemeen hebben tot scepticisme: ze gebruiken het vooral negatief, tegen alle filosofie, maar moeten het ook weerleggen om hun eigen waarheidsclaims geldigheid te verlenen.

36 In *DI* 3.14.10-20 verwijt Lactantius Cicero zich te beklagen over zijn onwetendheid en tegelijkertijd filosofie als een leermeester voor deugdzaam leven te beschouwen.

bezwaren tegen filosofie: filosofie heeft de wijsheid niet in pacht, en dus ook het deugdzaame leven niet.

Aangezien er talloze mensen zijn en altijd zijn geweest, die goed zijn of waren zonder enige geleerdheid, maar er onder filosofen daarentegen zeer zelden iemand was die iets prijzenswaardigs heeft gedaan in zijn leven, wie is er dan in vredesnaam die niet ziet, dat deze mensen geen onderwijzers/leraren zijn van de deugd, die zichzelf ontberen?³⁷

Het gebrek aan deugdzaamheid bij filosofen licht Lactantius met veel plezier toe, en het onvermogen van de filosofie om daadwerkelijk tot deugdzaam gedrag te leiden, vindt hij een fundamenteel bezwaar.³⁸ Filosofen kunnen wel een mooie ethiek verkondigen, maar als ze daar zelf al niet naar leven, liegen ze eigenlijk.³⁹ Een waarlijk goede ethiek bewijst zichzelf volgens Lactantius namelijk doordat die voor iedereen na te volgen is.

En voor zover heidense filosofen al juiste inzichten hebben bereikt, hebben ze die verwerkt in voor gewone mensen ondoorgrondelijke systemen. Ook dat is overigens een bekend wapen in de strijd tegen heidense filosofie: het *topos* dat het christendom verlossing voor iedereen biedt terwijl die in het heidendom slechts voor een intellectuele elite is weggelegd. Heidense filosofie is elitair en weet het gewone volk niet aan te spreken – ook in de moderne tijd is dit nog vaak aangehaald als een verklaring voor de overwinning van het christendom.⁴⁰ hoewel dit zeker niet alleen op grond van de christelijke polemieken beweerd wordt, lijkt het me wederom geen recht doen aan de ontwikkelingen in heidense filosofie en religie. Het christendom is aan het begin van de vierde eeuw nog zeker niet vanzelfsprekend de enige optie voor het gewone volk.

Volgens Lactantius natuurlijk wel. Hij erkent dat stoïcijnen en epicuristen nog hun best hebben gedaan om hun filosofische doctrines te populariseren, maar nog steeds vereisen die meer studie dan vrouwen en slaven zich kunnen veroorloven.⁴¹ De filosofen hebben misschien begrepen waarnaar ze moeten streven, maar ze kunnen het gewoon niet goed genoeg: de uiteindelijke *test-case* voor een goede leer is of die iedereen deugdzaam kan maken.⁴² Dat lukt de filosofen niet, want hun leer is maar menselijk en heeft onvoldoende gezag.⁴³

We hebben nu twee maal gezien dat een bepaalde manier om naar inzicht te

37 *DI* 3,15.7. *cum vero innumerabiles existant et semper exstiterint qui sint aut fuerint sine ulla doctrina boni, ex philosophis autem perraro fuerit qui aliquid in vita fecerit laude dignum, quis est tandem, qui non videat eos homines virtutis, qua ipsi egent, non esse doctores?* (Vergelijk Matt. 5:3.)

38 *DI* 3,15.9-21.

39 *DI* 3,16.1-4.

40 Praet (1992: 75-77).

41 *DI* 3,25.1-18.

42 *DI* 3,26.1-13.

43 *DI* 3,27.1.

streven door Lactantius vooral op morele gronden wordt verworpen: natuurfilosofie en filosofie helpen niet om een deugdzaam leven te bereiken, en dat – meer dan de zuiver ‘rationele’ argumenten tegen de effectiviteit van empirisch onderzoek of filosofische analyse – is volgens hem de reden om ze af te zweren. er is een sterk verband tussen ware wijsheid en een juiste moraal. Dat zal ook in het vervolg van essentieel belang blijken.

Dat de filosofen niet weten wat goed is, betekent immers dat we verder moeten kijken: ‘wat rest er dus, behalve dat wij, wanneer we de waanzinnige en koppige strijdende partijen links hebben laten liggen, ons wenden tot een rechter, die vanzelfsprekend een gevecht is van een simpele en vredige wijsheid?’⁴⁴ We hebben geen alternatief. ‘Of moeten we soms wachten totdat Socrates iets weet?’⁴⁵

Verzinsels van de voorouders

Zelfs als menselijke wijsheid niet in staat is het goede te bereiken, en we de hulp van de bovennatuur in moeten schakelen; waarom zouden we dan voor de christelijke god kiezen, en niet voor de heidense goden – waarom voor een openbaring van slechts enkele eeuwen oud, en niet voor de traditionele religie? Lactantius heeft eeuwenoude overlevering tegen zich. Welke argumenten brengt hij daartegen in stelling?

Allereerst wil hij aantonen dat de heidense goden niet echt goden zijn. Daarvoor is een theoretische reden: een god moet macht hebben, en meerdere goden zouden macht moeten delen en dus minder machtig zijn – een échte God heerst alleen. Zelfs als Hij wezens onder Zich heeft, kunnen die dus niet echt goden zijn.⁴⁶ Interessant genoeg zouden veel van Lactantius’ heidense tijdgenoten het overigens met hem eens zijn geweest dat de godenwereld op de een of andere manier gehoorzaamt aan één principe – ook het heidendom heeft sterk monotheïstische trekken.⁴⁷ Lactantius’ punt is wat dat betreft niet erg controversieel.

Een tweede argument is dat wel: Lactantius beweert dat de goden eigenlijk verafgode koningen zijn. Deze zogeheten euhemeristische verklaring voor heidense religie (genoemd naar Euhemerus, een Griekse auteur die bekend stond om zijn rationalistische interpretatie van mythen) is vaker door christelijke apologeten ingezet, en Lactantius neemt haar dankbaar over. In eerste instantie, zegt hij, werden er beelden voor overleden koningen opgericht uit dankbaarheid en om de herinnering aan hen levend te houden. Later gebruik-

44 *DI* 3.8.1. (*Quid ergo superest nisi ut omissis litigatoribus furiosis ac pertinacibus veniamus ad iudicem, illum scilicet datorem simplicis et quietae sapientiae [...]?*)

45 *DI* 3.30.6. (*An expectabimus donec Socrates aliquid sciat [...]?*)

46 *DI* 1.3.1-23.

47 Zie met name Athanassiadi (1999).

ten hun opvolgers die voorouderverering om hun eigen status te vergroten.⁴⁸ Onder koning Jupiter ging het echt mis, en ging deze verering ten koste van de ware God. Niet toevallig begonnen toen ook de vervolgingen van rechtvaardige mensen.⁴⁹ Dit is natuurlijk behalve een argument tegen het heidendom ook een nauwelijks verholde aanklacht tegen Diocletianus, de christenvervolger die zich zo graag met Jupiter associeert.⁵⁰

Dat mensen in deze nepgoden geloven, komt volgens Lactantius doordat ze te veel waarde hechten aan het gezag van traditie. Je kunt toch veel beter op je eigen verstand vertrouwen dan goedgelovig zijn en de fouten van anderen overnemen?⁵¹ Op zichzelf beschouwd lijken sommige uitspraken van Lactantius haast op die van achttiende-eeuwse verlichtingsdenkers:

Zoals de zon voor de ogen, is de wijsheid het licht voor het hart van de mens. Daarom: omdat weten, dat wil zeggen het zoeken van de waarheid, voor iedereen iets natuurlijk is, beroven zij zichzelf van wijsheid, die zonder enige overweging de verzinsels van hun voorouders accepteren, en zich als vee door anderen laten leiden.⁵²

Lactantius keert zich niet zozeer tegen het accepteren van gezag in het algemeen, als wel tegen een specifieke bron van gezag: de *mos maiorum*, de traditie van de voorouders. Voor de conservatieve Romeinen is het erg belangrijk dat aan de wijsheid van deze legendarische eerste Romeinen recht wordt gedaan; Lactantius wijst er echter fijntjes op dat Romulus toen hij zijn stad stichtte niet bepaald de wijste en rechtvaardigste mensen binnenhaalde, maar juist al het gespuis dat elders was verstoten. Mensen die toen ze leefden door niemand de moeite waard werden gevonden, maar aan wie het nageslacht nu ineens een immens gezag toekent. Daar klopt iets niet.⁵³

Lactantius heeft niets tegen autoriteit – sterker nog, we hebben gezien dat we volgens hem überhaupt geen andere optie hebben dan ons naar het gezag van een rechter te schikken. Maar we moeten wel het juiste gezag vinden. Daar hebben we een heel duidelijke indicator voor, en in het geval van de oude Romeinen knippert het lampje rood. De indicator is namelijk moraal: wie waarheden verkondigt, moet van onbesproken gedrag zijn, en de wijsheid zelf moet tot goed gedrag leiden.

Wat dat betreft, maakt Lactantius duidelijk, hebben de heidense goden so-

48 *DI* 1.15.1-11.

49 *DI* 5.5.10-12; *DI* 5.19-5.22.

50 Buchheit (1979).

51 *DI* 2.7.1.

52 *DI* 2.7.3-4. (*Ut sol oculorum sic sapientia lumen est cordis humani. Quare cum sapere id est veritatem quaerere omnibus sit innatum, sapientiam sibi adimunt qui sine ullo iudicio inventa maiorum probant et ab aliis pecudum more ducuntur.*)

53 *DI* 2.6.16. Ik bestrijd in dat verband ook de these van Corsaro (1978) dat Lactantius zich (in *de mortibus persecutorum*) principieel aan de traditionele Romeinse ethische en politieke idealen committeert.

wieso een bijzonder slecht cv. Zij doen in veel mythen immers dingen die we van mensen niet eens zouden accepteren. Jupiters seksuele moraal is ver onder de maat,⁵⁴ Hercules maakt zich schuldig aan verkrachting en geweld,⁵⁵ en zo hebben veel van de zogenaamde goden dingen gedaan die hen in werkelijkheid al in de onderwereld hebben gebracht.⁵⁶ Ze zijn dus bepaald geen goede voorbeelden voor mensen, en dat blijkt ook wel uit het feit dat heidense religie heeft geleid tot mensenoffers – zelfs kinderoffers – en meer kwaads, waarin de misdaden van de ‘goden’ worden geprezen en nagebootst.⁵⁷

Heidenen begaan alle denkbare misdaden, want hun goden leren hun slecht te zijn. ‘Het is zo dat een god het leven van zijn volgelingen vormt naar de aard van zijn eigen reputatie, want de meest vrome verering is imitatie.’⁵⁸ Lactantius meent wat hij zegt: als hij een korte opsomming geeft van wat heidenen allemaal verkeerd doen – roven en plunderen, hun man, vrouw of kinderen vermoorden, incest plegen, tempels ontheiligen, zich voor geld verkopen, om maar een paar voorbeelden te noemen⁵⁹ – is dat dan ook meer dan een retorische truc. Natuurlijk is het niet waar, of althans: we mogen ervan uitgaan dat Lactantius’ suggestie, dat heidenen misdadiger zijn dan christenen, onterecht is. Maar dat wil niet zeggen dat hij liegt.

Waar het namelijk om gaat is dat Lactantius hier gebruik maakt van een vertoog waarin waarheid en moraal onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Het is hem daadwerkelijk ondenkbaar dat mensen met een slecht geloof goede dingen doen, of dat mensen met de juiste religie slecht zouden handelen.⁶⁰ Dit is de basis van Lactantius’ hele argumentatie. Bovendien is het een veronderstelling die hij nog wel zal uitleggen, maar niet hoeft te verdedigen tegen andere opvattingen. Lactantius neemt hier geen stelling: hij weet zich duidelijk gesteund door de heersende mentaliteit. Echte waarheid leidt tot morele onkreukbaarheid, en is daar dus aan te herkennen.

Is er reden om in de latere Oudheid een *Zeitgeist* te vermoeden waarin deugd en kennis zo nauw met elkaar in verband staan? In mijn opvatting wel: een belangrijke achtergrond daarvan is namelijk dat achter ‘waar’ en ‘goed’ hetzelfde principe zit – God. En als de bron van de hoogste waarden één is, is er goede reden om te vermoeden dat de hoogste waarden zelf ook in zekere zin één zijn. Daar komt bij dat filosofie en religie ook onafhankelijk van het christendom een sterke tendens richting eenheid hebben gekend: het ‘heidense monotheïsme’ waarnaar al eerder werd verwezen, is hier van belang. Lac-

54 *DI* 1.10.10-14.

55 *DI* 1.9.1-11.

56 *DI* 1.19.3-7.

57 *DI* 1.21.1-19; *DI* 1.21.31-47.

58 *DI* 5.10.18 (*Sic fit ut vitam colentium Deus pro qualitate nominis sui formet, quoniam religiosissimus est cultus, imitari*).

59 *DI* 5.9.15-18.

60 *DI* 5.9.23-24.

tantius' partijkeuze is dan wel niet die van iedereen; zijn mentaliteit lijkt wat dit betreft wel degelijk representatief te zijn.

Hoe dan ook, net als heidense filosofie leidt heidense religie dus niet tot een deugdzaam leven. De reden daarvoor is dat, evenzo als we net al zagen bij de natuurfilosofen, heidense religie zich richt op het lagere in plaats van het hogere. Heidenen vereren immers beelden, in plaats van zich tot de hemel zelf te richten.⁶¹ Dat soort mensen 'richten hun ogen van het hogere weg naar beneden en houden ze daar, hun naam en verstand vergetend, en zij vrezen de werken van hun eigen vingers, alsof iets werkelijk groter zou kunnen zijn dan zijn maker.'⁶² Groter dan hun makers zijn beelden uiteraard niet – integendeel; beelden zijn zwak, en kunnen zich niet verweren tegen beschadiging en verwoesting.⁶³

Het benadrukken van de machteloosheid van beelden zou later nog een belangrijk onderdeel van de christelijke propaganda tegen het heidendom worden, doorgaans door die beelden daadwerkelijk te vernielen.⁶⁴ De vernietiging van de Serapiscultus in Alexandrië zou bijvoorbeeld samengaan met het slopen en verbranden van zijn beeld.⁶⁵ De machteloosheid van de aardse materie tegenover hemelse macht zou zo dus in de praktijk 'bewezen' worden; Lactantius gaat het hier echter vooral om de theorie – dat er een onderscheid is tussen hoog en laag en dat heidenen de fout maken zich op het lagere te richten. Dat punt herhaalt hij bij elke gelegenheid.⁶⁶

Om al deze redenen is heidense religie niet slechts onjuist, maar ook moreel verwerpelijk – wederom wordt een 'kennissysteem' verworpen op voornamelijk morele gronden. Natuurwetenschap, filosofie, heidendom – alle zijn ze niet alleen onwaar, maar ook nog eens *slecht*, en dat bewijst dat ze onwaar zijn. Tijd voor iets beters.

Wat baat het?

Gezien de redenen waarom Lactantius alle andere ideeën verwerpt, kunnen we wel raden naar de manier waarop hij zijn eigen geloof zal aanprijzen. Valse wijsheid en religie zijn verkondigd door mensen die niet bleken te deugen; ware wijsheid en religie, mogen we verwachten, hebben wel een deugdzame boodschapper. Die wijst Lactantius dan ook aan, en wel in de persoon van Jezus Christus.

61 *DI* 2.2.1-2.

62 *DI* 2.1.19 (*verum homines et nominis sui et rationis obliti oculos suos ab alto deiciunt soloque defigunt ac timent opera digitorum suorum, quasi vero quidquam esse possit artifice suo maius*).

63 *DI* 2.4; *DI* 2.17.6.

64 MacMullen (1997: 51-56).

65 Haas (1997: 161-166).

66 Voorbeelden: *DI* 2.1.14-19; *DI* 2.2.16-24; *DI* 2.3.9; *DI* 2.18.1-6; *DI* 4.3.1; *DI* 6.1.1-7.2.6; *DI* 6.2.5.1-9.

Lactantius weet dat hij zich belachelijk dreigt te maken voor zijn heidense intellectuele lezers. De menswording van God is voor veel heidense filosofen volstrekt absurd, en het vergoddelijken van precies Jezus is op zijn best erg arbitrair. Met dit soort onwaarschijnlijke claims hebben de christenen zich in de ogen van veel intellectuelen onmogelijk gemaakt. Maar volgens Lactantius is het noodzakelijk.

Waarom zou God zich verlagen tot menselijk vlees? We hebben vastgesteld dat noch de filosofische stromingen, noch de heidense culten een geloof hebben weten te leveren dat leidt tot een deugdzaam leven, en dat was een belangrijk argument tegen de waarheid van beide. Wie zich, zoals de filosofen, niet aan zijn eigen lessen houdt, liegt.⁶⁷ Het morele en normatieve karakter van waarheden verplicht volgens Lactantius degene die ze verkondigt dus om de daad bij het woord te voegen. Dat is precies wat God doet: Hij zet Zijn lessen kracht bij door Zelf het goede voorbeeld te geven.

Maar omdat mensen niet graag goed advies opvolgen, zullen ze waarschijnlijk protesteren: voor een goddelijk wezen is het makkelijk om deugdzaam te leven – dan word je immers niet gehinderd door je lichaam. Om te laten zien dat dat obstakel een deugdzaam leven niet onmogelijk maakt, neemt God Zelf ook een lichaam aan. ‘Zodat als [de leerling] zou hebben gezegd: “je eist onmogelijke dingen!” hij kan zeggen: “zie, ikzelf doe ze.” “Ja maar ik ben gekleed in het vlees, waaraan het eigen is te zondigen.” “En ik draag datzelfde vlees; en toch heerst over mij de zonde niet.”’⁶⁸ God doet wat de filosofen niet konden: hij laat de juiste weg niet alleen zien, maar is die ook voorgegaan.⁶⁹

Dat Jezus ook echt goddelijk is, wordt aangetoond door al zijn wonderen. Maar niet zijn wonderen op zichzelf, haast Lactantius te benadrukken! Inmiddels hebben zijn heidense tegenstanders dat argument namelijk tegen het christendom weten te keren, en hun eigen ‘holy men’ op het toneel gebracht, die ook wonderen verrichten maar daar niet automatisch een goddelijke status aan ontlennen.⁷⁰ Het belangrijkste voorbeeld is de bekende wonderdoener-filosoof Apollonius van Tyana uit de eerste eeuw n.Chr. Aangezien een heidense wonderdoener ook niet automatisch goddelijk is; waarom zou dat voor Jezus Christus dan wel moeten gelden?

‘Leer,’ zegt Lactantius daarom, ‘als je het kunt bevatten, dat Christus niet alleen door ons als God wordt beschouwd, omdat hij wonderlijke dingen

67 *DI* 3.16.1.

68 *DI* 4.24.16 (*si forte dixerit: impossibilia praecipis, respondeat: ecce ipse facio. – at ego carne indutus sum, cuius est peccare proprium. – et ego eandem carnem gero, et tamen peccatum in me non dominatur*).

69 *DI* 7.27.6-7.

70 Preciezer geformuleerd worden ze niet geïdentificeerd met de hoogste god. Ze worden wel gelijk als goddelijk beschouwd – voor de manieren waarop dat gebeurt, zie bijvoorbeeld Cox (1983).

heeft gedaan.⁷¹ Van groot belang is, dat alles wat Jezus heeft gedaan tot in detail is voorspeld door de oudtestamentische profeten.⁷² Daarmee ontstaat een verband tussen het Oude en het Nieuwe Testament, waaraan beide hun waarde ontlene: als ‘los feit’ zijn Jezus’ leven en wonderen net zo betekenisloos als die van Apollonius, maar door de relatie die in de onderlinge verwijzingen wordt geschapen, krijgen zowel de profetieën als Jezus’ onderwijzingen gezag. Ze spelen nu namelijk allebei een rol in de goddelijke heilsgeschiedenis, waarbij het Nieuwe Testament de vervulling is van het Oude.⁷³

Jezus Christus is dus volgens Lactantius de ideale boodschapper van de ware leer: moreel perfect ondanks het feit dat hij (nota bene vrijwillig) in een menselijk lichaam zit, en door goddelijk geïnspireerde mensen al lang van tevoren voorspeld. Het christendom wordt verkondigd door de juiste leraar; maakt de christelijke leer ook deugdzaam?

Jazeker, want het christendom leert dat deugd beloond wordt en zonde bestraft. De keuzes die mensen maken voor het hogere of het lagere, worden door God beoordeeld en resulteren in eeuwig geluk of eeuwig lijden. Daardoor wordt het voor het individu zelf *rationeel* om deugdzaam te zijn! Niet in de zin dat deugd zelf gelukkig maakt – dat vindt Lactantius een onbegrijpelijk idee; deugdzaam leven is immers moeilijk. Er moet een externe garantie zijn dat die moeite beloond wordt, dat deugd gelukkig maakt, en die garantie is God. ‘Wat baat het, herhaal ik, om die hemelse rechtvaardigheid te verdedigen? Wat baat het om met grote moeilijkheden aan de verering van God vast te houden (hetgeen de hoogste deugd is), als niet daarop de goddelijke beloning van eeuwige gelukzaligheid volgt?’⁷⁴

Lactantius heeft weinig vertrouwen in het eigen geweten. Zijn christenen zijn, bot gezegd, niet zo zeer betere mensen omdat ze minder egoïstisch zijn, maar eerder omdat ze beter weten wat goed voor hen is. Als God onverhoopt zou komen te overlijden, zou niets hen meer in de weg zitten om groots en meeslepend te leven. Mensen die goed doen en zichzelf plezier ontzeggen zonder hoop op beloning zijn immers pas echt gek, vindt Lactantius.⁷⁵ Het verschil tussen goed en kwaad wordt dus gemaakt door kennis: het is de kennis van God en Zijn straffende en belonende rechtvaardigheid die mensen deugdzaam maakt.

Zijn laatste twee bewaard gebleven werken gebruikt Lactantius dan ook om aan te tonen dat God allesbehalve dood is. God ziet nog steeds toe op Zijn

71 *DI* 5.3.18 (*Disce igitur, si quid tibi cordis est, non solum idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit*).

72 *DI* 4.8.12-16; *DI* 4.14.1; *DI* 4.14.4-9; *DI* 4.15.4; *DI* 4.15.12-15; *DI* 4.16.6-11; *DI* 4.16.14-17; *DI* 4.17.8-10; *DI* 4.18.13-33; *DI* 4.19.3-5; *DI* 4.19.8-10; *DI* 4.21.1.

73 *DI* 4.20.1-13.

74 *DI* 7.1.3 (*Quid, inquam, prodest coelestem illam justitiam defendere? quid cum magnis difficultatibus cultum Dei tenere, quae est summa virtus? nisi eam divinum praemium beatitudinis perpetue subsequatur*).

75 *DI* 6.9.18-21.

schepping en het kan Hem ook wel degelijk schelen wat mensen allemaal uitvoeren, legt Lactantius uit in *De ira Dei*. God houdt van het goede en heeft dus ook een hekel aan het kwade, en daarom bestraft Hij het: het maakt Hem boos.⁷⁶ De angst voor Gods toorn leidt bij verstandige mensen tot goed gedrag, en zonder die angst was menselijke samenleving onmogelijk, want dan zouden de mensen als wilden leven.⁷⁷ Met name daarom schrijft Lactantius *De ira Dei*: om aan te tonen dat God zich continu met de wereld bezighoudt en over alles oordeelt. Niet altijd meteen – mensen krijgen de kans zich te verbeteren en zo Gods woede weg te nemen – maar uiteindelijk altijd eerlijk.⁷⁸

Kortom, in de leer van het christendom gaan kennis en deugd – ‘waar’ en ‘goed’ – noodzakelijk samen: deugdzaam gedrag is het gevolg van ware kennis over God. Jezus heeft dus zelf bewezen dat de christelijke leer waar is, omdat zijn deugdzaam leven alleen maar het gevolg kán zijn van ware kennis over goddelijke zaken. De crux is de garantie van straf of beloning: alleen de zekerheid daarvan is een volkomen rationele basis voor deugd. Die zekerheid wordt gegeven doordat God het goede liefheeft (dus beloont) en het kwade haat (dus bestraft).

In *De ira Dei* zijn Gods liefde voor het goede en Zijn haat voor het kwade in theorie aangetoond; maar Lactantius kan nog verder gaan. Inmiddels is de Grote Vervolging namelijk ten einde, en zijn de christenvervolgers allemaal overleden. Zij hebben plaatsgemaakt voor Constantijn in het westen en Licinius in het oosten, twee keizers die allebei sympathiek staan tegenover het christendom. Het staat Lactantius vrij om triomfantelijk over deze geschiedenis te schrijven:

zij die God hadden beledigd, zijn verslagen; zij die de heilige tempel omver hadden geworpen, zijn zelf in nog grotere verwoesting gestort; zij die de rechtvaardigen hadden afgeslacht, hebben hun schuldige zielen prijsgegeven, na hemelse plagen en verdiende pijnen; weliswaar laat, maar zwaar en terecht.⁷⁹

Dit is *De mortibus persecutorum*, Lactantius' werk 'over de dood van de vervolgers'. Hierin beschrijft hij hoe alle keizers (en vooral de recente) die het in hun hoofd hebben gehaald de christenen het leven zuur te maken, op een onprettige tot afschuwelijke wijze om het leven zijn gekomen, en voorts hoe in hun plaats met name Constantijn (Lactantius' nieuwe werkgever) Gods zegen krijgt.

Lactantius schrijft een propagandistisch geschiedverhaal over het begin van de vierde eeuw, maar meer nog schrijft hij het praktische bewijs bij de leer

76 *De ira*, met name 15-19.

77 *De ira*, 12.

78 *De ira*, 20-21.

79 DMP 1 (*qui insultaverant deo, iacent: qui templum sanctum everterant, ruina maiore ceciderunt, qui iustos excarnificaverant, caelestibus plagis et cruciatibus meritis nocentes animas profuderunt. Sero id quidem, sed graviter ac digno*).

die hij de afgelopen tien jaar heeft uiteengezet.⁸⁰ God straft en beloont, en we kunnen dus maar beter naar Hem luisteren. De geschiedenis heeft Lactantius het ultieme voorbeeld gegeven bij wat hij eigenlijk allang wist. Hij kan zijn pen tevreden neerleggen.

Conclusie

Lactantius is de laatste grote apologeet, de laatste schrijver immers uit een tijd waarin het christendom nog in het defensief is. Dat wil niet zeggen dat na hem nooit meer iemand de moeite zou nemen om de ware leer systematisch te verdedigen, maar Lactantius moet daarbij nog uitgaan van een heidense wereld, waarin het christendom de religie is van een (weliswaar grote) minderheid. Hij schrijft voor mensen die het christendom als gevaarlijke nonsens beschouwen en die de bijbel niet als argument zullen zien, en daarom moet hij laten zien hoe het christendom fundamenteel in overeenstemming is met hun eigen diepste overtuigingen. Hoewel Lactantius zelf maar één auteur is, vermoed ik dan ook dat zijn werk representatief is voor de levende overtuigingen in de late oudheid. Dat ook systematisch op basis van andere auteurs aantonen voert hier echter te ver; we kunnen in elk geval bezien wat Lactantius zelf vanzelfsprekend vindt.

De crux van zijn betoog is dat waarheid geen moreel neutrale categorie is, en streven ernaar dus geen moreel neutrale bezigheid. Elke cognitieve fout heeft implicaties op moreel gebied, en andersom. Moraal is dan ook de basis waarop Lactantius zijn tegenstanders veroordeelt: ze deugen niet. Heidense filosofen hebben zelden iets prijzenswaardigs gedaan, en heidense religie leidt tot misdaden, natuurlijk niet in het minst in de vorm van Diocletianus' vervolgingen. Alleen het christendom leidt tot een deugzaam leven, en is dus waar. Dat komt doordat christenen van hun grote leraar en voorbeeld Jezus Christus hebben geleerd dat God een deugzaam leven beloont met eeuwig geluk, en zondig gedrag met eeuwige straf.

Het hoofdargument voor het christendom is dat het als enige tot een deugzaam leven leidt: Lactantius heeft een zekere obsessie met ethische kwesties – het bepalen van de juiste moraal en het verankeren daarvan in een ware leer. Hij verwacht bovendien dat zijn lezer die obsessie met hem deelt. Hier toont

80 De datering van *De mortibus persecutorum* hangt meestal af van de interpretatie van de rol van Licinius. Volgens Trompf (2000: 120-121) is het werk een reactie op diens afnemende tolerantie jegens christenen en Trompf dateert het derhalve relatief laat (na 318). Christensen (1980: 21-26) en Creed (1984: xxxiii-xxxv) zien nog geen antipathie jegens Licinius in het werk en dateren het derhalve eerder, respectievelijk tussen 313 en 316 en 314/315. Dat is mijns inziens plausibeler. Moreau (1954: 59) beweert wel dat Lactantius Licinius' wreedheid hekelt, maar in het enige hoofdstuk dat daarvoor als basis kan dienen, maakt Lactantius expliciet duidelijk dat Licinius Gods wil uitvoert (*DMP* 50).

hij zich kind van zijn tijd: niet in zijn keuze voor het christendom, maar in zijn definitie van wat wèl en wat niet de moeite waard is; van waarmee een intellectueel zich bezig dient te houden en wat hij links moet laten liggen. En eigenlijk is er maar één vraag de moeite waard: *wat is goed?*

De onderzoekingen van de natuurfilosofen, die het dichtst komen bij wat wij nu wetenschap zouden noemen, helpen niet om die vraag te beantwoorden, en worden dus nonchalant terzijde geschoven. In Lactantius' universum, met een God die continu afweegt of we ons wel genoeg met het hogere en niet teveel met het lagere bezighouden, is er simpelweg geen ruimte om al te veel vragen over de natuur te stellen.

Als we het aan Lactantius vragen, is dit de reden waarom christendom en wetenschap in de late oudheid niet samen gaan: niet omdat het christendom irrationeel is of lastige kennis moet onderdrukken, maar simpelweg omdat christenen inzien dat ze wel iets beters te doen hebben. Het is eenvoudig een kwestie van prioriteiten stellen. Over de vorm van de aarde hoeven we bijvoorbeeld niet te speculeren, laat staan de positie; dat is iets voor natuurfilosofen. Lactantius heeft een hoger doel: de hemel.

Boerhaavelaan 37 k5, 2334 ED Leiden
j.bouterse@hotmail.com

Bibliografie

Editie en vertalingen:

- Opif.:* Lactantius, *Opera omnia II Libri de opificio dei et de ira dei, carmina fragmenta, uetera de Lactantio testimonia*. S. Brandt (ed.) 1893, Praag, Wenen, Leipzig.
- Lactantius, 'On the workmanship of God, or the formation of man' in: P. Schaff e.a. (eds.) 1994 [1886], *The ante-Nicene fathers VII Fathers of the third and fourth centuries*, Grand Rapids, 281-301.
- DI:* Lactantius, *Opera omnia I Diuina institutiones et epitome diuinarum institutionum*. S. Brandt (ed.) 1890, Praag, Wenen, Leipzig.
- Lactantius, *Diuinarum institutionum libri septem*. E. Heck, A. Wlosok (eds.) 2005-2007, München, Leipzig.
- Lactantius, *Divine Institutes*. A. Bowen, P. Garnsey (eds.) 2003, Liverpool.
- de Ira:* Lactantius, 'A treatise on the anger of God' in: P. Schaff e.a. (eds.), 1994 [1886] *The ante-Nicene fathers VII Fathers of the third and fourth centuries*, Grand Rapids, 259-280.
- Lactantius, *La colère de Dieu*. C. Ingremeau (ed.) 1982, Parijs.
- DMP:* Lactantius, *De mortibus persecutorum*. J.L. Creed (ed.) 1984, Oxford etc.

Secundaire literatuur:

- Athanassiadi, P., M. Frede, 1999. 'Introduction' in: *ibid.* (eds.), *Pagan monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1-20.
- Bender, A. 1983. *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Frankfurt am Main, Bern, New York.
- Bowen, A., P. Garnsey, 2003. 'Introduction' in: Lactantius, *Divine Institutes*. A. Bowen, P. Garnsey (ed.), Liverpool, 1-54.
- Buchheit, V. 1979. 'Der Zeitbezug in der Weltalterlehre des Laktanz (Inst. 5,5-6)', *Historia* 28, 472-486.

- Buchheit, V. 1990. 'Cicero inspiratus – Vergilius propheta? Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz', *Hermes* 118, 357-372.
- Buchheit, V. 2002. 'Laktanz und Seine *testimonia veritatis*', *Hermes* 130.3, 306-315.
- Christensen, A.S. 1980. *Lactantius the historian. An analysis of the De mortibus persecutorum*, Copenhagen.
- Corsaro, F. 1978. 'Le "mos maiorum" dans la vision éthique et politique du "de mortibus persecutorum"' in: J. Fontaine en M. Perrin (eds.), *Lactance et son temps*, Paris, 25-53.
- Cox, P. 1983. *Biography in late antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley, Los Angeles, London.
- Cunningham, A. 1988. 'Getting the game right: some plain words on the identity and invention of science', *Studies in philosophy and history of science* 19, 365-389.
- Dawkins, R. 2006. *The God delusion*, Boston, New York.
- Dekker, C., R. Meester, R. van Woudenberg (eds.) 2006. *En God beschikte een worm. Over schepping en evolutie*, Kampen.
- Digester, E. DePalma. 1994. 'Lactantius and Constantine's letter to Arles: dating the *Divine Institutes*', *Journal of early Christian studies* 2, 33-52.
- Digester, E. DePalma. 2000. *The making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca, London.
- Haas, C. 1997. *Alexandria in Late Antiquity. Topography and social conflict*, Baltimore.
- Harrison, P. 2010. "science" and "religion": constructing the boundaries' in: T. Dixon, G. Cantor, S. Pumfrey (eds.), *Science and religion. New historical perspectives*, Cambridge, 23-49.
- Heck, E. 1988. 'Laktanz und die Klassiker. Zu Theorie und Praxis der Verwendung heidnischer Literatur in christlicher Apologetik bei Laktanz', *Philologus* 132, 160-179.
- Jorink, E. 2006. *Het 'Boeck der Natueren': Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping, 1575-1715*, Leiden.
- Lindberg, D.C. 1983. 'Science and the early Christian Church', *Isis* 74, 509-530.
- Lindberg, D.C. 1992. *The beginnings of western science. The European scientific tradition in philosophical, religious and institutional context, 600 B.C. to A.D. 1450*, Chicago en London.
- MacMullen, R. 1997. *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*, New Haven, London.
- Praet, D. 1992. 'Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older theories and recent developments', *Sacris erudiri* 33, 5-119.
- Russell, J.B. 1991. *Inventing the flat earth: Columbus and modern historians*, New York.
- Stead, C. 1994. *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge.
- Trompf, G.W. 2000. *Early Christian historiography. Narratives of retribution*, London, Oakville.
- Wlosok, A. 1989. 'L. Caecilius Firmianus Lactantius' in R. Herzog ed., *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, München, 375-407.

Sidonius Apollinaris en Synesius van Cyrene in de roman *The Dream of Scipio**

WILLY EVENEPOEL

Summary: This paper deals with the principal historical figures that inspired the British novelist Iain Pears for his profile of the Gallo-Roman bishop Manlius Hippomanes, the fictitious protagonist in the first time layer of his novel *The Dream of Scipio*. The author was particularly inspired by the Gallo-Roman Sidonius Apollinaris, a prominent senator who unexpectedly became bishop of Clermont(-Ferrand) about 470, and by the Neoplatonist Synesius of Cyrene, who in 411/412 was equally unexpectedly appointed bishop of Ptolemais.

Ter inleiding

In 2002 verscheen de literaire thriller *The Dream of Scipio* van Iain Pears (London, Jonathan Cape); nog in hetzelfde jaar brachten de uitgeverijen Anthos en Manteau een Nederlandse vertaling op de markt.¹

The Dream of Scipio handelt over gebeurtenissen uit drie verschillende tijdperken. In deze bijdrage willen we de voornaamste historische figuren en gebeurtenissen aanwijzen die Pears hebben geïnspireerd bij het uittekenen van de fictieve hoofdfiguur en gebeurtenissen binnen de eerste tijdslaag van zijn roman.

Dergelijk onderzoek lijkt ons zinvol, nuttig en belangrijk: het is zinvol omdat het om een interessante roman gaat, het is nuttig omdat we een en ander leren over de *inventio* van de romancier, het is belangrijk omdat Pears in zijn roman nadenkt over de reële loop van de beschaving. Omwille van het thema en omwille van de eerste tijdslaag (de late oudheid) spreekt deze roman classici en oud-historici bijzonder aan.

* Met dank aan mijn Leuvense collega Gert Partoens en aan dr. Johannes A. van Waarden (Universiteit van Amsterdam) die een aantal nuttige suggesties formuleerden.

1 Ik verwijs in deze bijdrage steeds naar de pagina's van de Engelse editie.

Iain Pears

De auteur Iain Pears werd in 1955 geboren in het Engelse Coventry, studeerde kunstgeschiedenis in Oxford en behaalde er een PhD. Gedurende verscheidene jaren werkte hij als journalist, onder andere in Italië en Frankrijk. In de jaren negentig publiceerde hij een aantal detectives die zich afspelen in de Italiaanse kunstwereld, daarna waagde hij zich aan historische romans. *An Instance of the Fingerpost* (1997) (in het Nederlands vertaald als *Het goud van de waarheid*) werd een groot succes. In 2002 volgde *The Dream of Scipio* waarop we ons verder concentreren.

The Dream of Scipio

De hoofdstukken van deze roman handelen afwisselend² over figuren en gebeurtenissen uit drie tijdvakken: (1) over (de fictieve) Manlius Hippomanes, een Gallo-Romeins aristocraat uit de tweede helft van de vijfde eeuw, op wiens naam een tekst werd overgeleverd die de titel *De droom van Scipio* droeg, een dialoog tussen Manlius en zijn filosofische mentrix (p. 37) Sophia. Alhoewel Manlius een overtuigd heiden was (een aanhanger van een neoplatonisme dat niet vermengd was met christelijke elementen), liet hij zich tot bisschop van Vaison(-la-Romaine) wijden om vanuit die functie van de Romeinse beschaving te redden wat er te redden viel. Daartoe sloot hij een pact met Gundobad, de koning der Bourgondiërs, en offerde hij zijn beste vriend, Felix, op.

(2) Over de (fictieve) dichter Olivier de Noyen, een beschermeling van een machtig kardinaal aan het pauselijk hof in Avignon (14^e eeuw). Hij werd een gepassioneerd verzamelaar van handschriften en ontdekte een handschrift van Manlius' *De droom van Scipio*. Uit liefde voor Rebecca, de dienstster van de Joodse filosoof Gersonides, kwam Olivier bij de paus tussen ten voordele van de Joden toen men van hen de zondebok wilde maken tijdens de pestepidemie die Europa teisterde.

(3) Over de (fictieve) Franse classicus (p. 121 en 144)³ Julien Barneuve die leefde in de eerste helft van de twintigste eeuw. Geboeid door Olivier de Noyen bestudeerde hij op zijn beurt het enige bewaarde handschrift van Manlius' *De droom van Scipio*. Hij ziet in dat het niet gaat om een fundamentele filosofische reflectie maar om een soort rechtvaardiging van Manlius' optreden als bisschop (p. 270). Bij het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog verlaat de

2 Om evidente redenen komt Manlius ook frequent ter sprake in de hoofdstukken over Olivier en Julien. Sommige paragrafen slaan op diverse periodes tegelijk.

3 Julien Barneuve, geboren in Vaison-la-Romaine, studeerde klassieke filologie geprikkeld als hij was door de opgravingen van Père Sautel in zijn vaderstad.

aarzelende intellectueel de studeerkamer om op vraag van zijn vriend Marcel een rol te spelen in het Franse Vichy-regime; om zijn Joodse vriendin Julia te redden verraadt hij een andere vriend, de verzetsstrijder Bernard; wanneer Julia niet meer te redden valt, maakt hij het verraad echter ongedaan – maar kort daarop wordt Bernard toch ter dood gebracht.

Over Manlius wil ik nog dit zeggen: Julien Barneuve is eind 1940, zoals eerder Olivier de Noyen (p. 149), tot de conclusie gekomen dat Manlius, de auteur van het heidense geschrift *De droom van Scipio*, en de H. Manlius, die in de traditie vereerd werd omdat hij de Joden van de streek tot het christendom bekeerde, een en dezelfde persoon waren (p. 13). Ook van Sophia, de filosofische mentrix van Manlius, en de H. Sophia, die vereerd werd in de streek van Vaison, neemt hij aan dat het om een en dezelfde figuur gaat. Ook de romancier bekijkt de zaken op deze wijze.

Zoals men kan afleiden uit wat voorafgaat, vormt Manlius' tekst *De droom van Scipio* de primaire link tussen Manlius Hippomanes, Olivier de Noyen en Julien Barneuve (zie over deze tekst: p. 147-150; 153-155; 266-270). Olivier bestudeert de tekst van Manlius, en Julien bestudeert Olivier en Manlius. Maar er is meer: Manlius, Olivier en Julien werden alle drie geboren in Vaison. Manlius werd bisschop van deze stad, Olivier en Julien keerden er geregeld terug; zowel Olivier als Julien werkte lange tijd in Avignon. Tussen Vaison en Avignon bevindt zich de kapel van S. Sophia, die een rol speelt in onze drie tijdvakken.

Tijdens de drie tijdperken in kwestie stond de beschaving op de rand van de afgrond, respectievelijk ten gevolge van de invallen van de Germanen, de pest en de machtsgreep van de totalitaire nazi's.

Tussen de drie lagen van de roman bestaan tal van verbanden: ik beperk me hier tot twee specifieke punten en één fundamentele zaak: (1) binnen elk van de drie tijdslagen komt het lot van de Joden ter sprake; (2) Manlius, Olivier en Julien hebben elk een band met een inspirerende vrouw; (3) belangrijker is dat de drie tijdslagen van de roman met elkaar verbonden zijn door een gemeenschappelijke basisthema: Manlius, Olivier en Julien zetten zich in voor het bewaren van erfgoed en beschaving: Manlius wil de Romeinse cultuur redden, Olivier en Julien bestuderen Latijnse handschriften. Over het lot van de beschaving wordt in de roman geregeld gereflecteerd. Veel aandacht gaat daarbij uit naar het verwerven van macht en de gevolgen ervan; een van de gevolgen is dat vriendschappen en loyaliteit onder druk komen te staan.

Olivier en Julien bestuderen allebei handschriften, meer in het bijzonder het enig bewaarde handschrift van Manlius' *De droom van Scipio*. Het parallelisme tussen Manlius en Julien is echter fundamenteeler: in deze gevallen gaat het om intellectuelen die uit morele overwegingen de stap naar het publieke leven zetten; ze zijn van oordeel dat ze gedachte en daad moeten verenigen (zo klinkt het p. 267). Daarna stellen ze echter foute daden in functie van het

hogere doel dat ze willen bereiken (zie onder andere p. 90-91).

Het basisthema van de roman wordt donker gekleurd door de gedachte dat alles anders loopt dan mensen voorzien; de auteur stelt nadrukkelijk de absurditeit van de menselijke planning in het licht (zie bijvoorbeeld het slot, p. 391-2). Het 'noodlot' speelt in de ogen van de auteur een cruciale rol.

De late oudheid in *The Dream of Scipio*

In het vervolg van deze studie sta ik dus meer in het bijzonder stil bij de hoofdstukken over de late oudheid: niet bij de voorstelling van historische figuren (bijvoorbeeld keizer Majorianus of bisschop Faustus van Riez), maar bij de mate waarin en de wijze waarop Sidonius Apollinaris en zijn tijd evenals Synesius van Cyrene Pears inspireerden bij het construeren van de fictieve centrale gebeurtenissen en het uittekenen van de fictieve figuur Manlius.

De titel van de roman

Elke lezer die vertrouwd is met de late oudheid merkt onmiddellijk de overeenkomst op tussen de titel van de roman van Pears, de titel van het geschrift *De droom van Scipio* van Manlius en de titel van Macrobius' commentaar (5^e eeuw) op het onderdeel *De droom van Scipio* van het werk *De re publica* van Cicero (dit laatste werk komt in de roman ter sprake p. 147-8). We spreken hier in totaal dus over vier werken (of delen van werken) met de titel *De droom van Scipio*: een onderdeel van een filosofisch werk van Cicero, Macrobius' neoplatonische commentaar op dit onderdeel, de fictieve neoplatonische tekst van Manlius en ten slotte de hedendaagse roman van Pears!

In aansluiting hierbij nog twee opmerkingen: (1) Pears spreekt zich p. 268 zelf uit over de titel van zijn roman: de titel verwijst naar een droom over Scipio, niet naar een droom van Scipio; bij het aanschouwen van de val van Carthago zou Scipio, volgens de traditie, omwille van het besef dat ook Rome op een dag ten onder zou gaan, overmand geweest zijn door treurnis. Die ondergang nu maakt Manlius mee in *The Dream of Scipio*. (2) De vier werken die de titel *De droom van Scipio* dragen, hebben alle vier te maken met de overtuiging dat naast filosofische contemplatie ook politieke actie van groot belang is.

De namen Manlius Hippomanes en Sophia

Vooraleer we de uiteenlopende verbanden tussen Manlius, Sidonius en Synesius bekijken, eerst nog iets over de naam Manlius Hippomanes. De naam

Manlius is wellicht gekozen omdat het de naam is van een beroemd Romeins geslacht en meer bepaald de familienaam van de beroemde Romein T. Manlius Torquatus, een voorbeeld van Romeinse gestrengheid uit de 4^e eeuw v. Chr. Hij liet zijn zoon terechtstellen toen die in de fout ging (Livius 8, 7.);⁴ vergelijk hoe Manlius optreedt tegen zijn adoptiefzoon Syagrius!

Of ontving de filosofisch ingestelde Manlius deze naam omdat de volledige naam van de belangrijke neoplatoonse filosoof Boethius ‘Anicius *Manlius* Severinus Boethius’ luidt en Manlius’ werk *De droom van Scipio*, een dialoog tussen hem en Sophia, refereert aan Boethius’ beroemde werk *De consolatione Philosophiae*, een dialoog tussen de auteur en vrouwe *Philosophia*?

Hippomanes (ten slotte) is een Grieks leenwoord: betekent het hier ‘dol op paarden’? Vergelijk ‘hippomanein’ = dol zijn op paarden.⁵ Zie inzake Hippomanes ook infra!

Manlius en Sidonius Apollinaris

Elke lezer die met de late oudheid vertrouwd is, merkt vrij snel op dat de Gallo-Romein Sidonius Apollinaris (geboren ca. 430, gestorven ca. 484) in onze roman niet alleen een paar keer terloops ter sprake komt (aldus p. 10-11), maar ook model stond voor enkele opvallende facetten van de figuur Manlius. Manlius wordt voorgesteld als een vooraanstaand Gallo-Romeins senator die als lid van een Gallische delegatie in Rome een lofzang uitsprak op keizer Majorianus, er als beloning een hoog ambt ontving (p. 68) en totaal onverwacht bisschop werd van de stad Vaison. De Gallo-Romein Sidonius Apollinaris sprak panegyrieken uit ter ere van drie keizers, waarvan twee te Rome en één voor Majorianus, werd in 468 beloond met de prefectuur van de stad Rome en werd ca. 470 onverwacht bisschop van Clermont (Harries 1994: 12; 52; 170; 179).⁶

Maar er zijn meer verbanden tussen Sidonius en Manlius. Sidonius’ vader was *praefectus praetorio Galliarum* in 449 (Harries 1994: 26-7; 39; 53); Manlius’ vader was hoofd van de Provence toen Majorianus ten val kwam (p. 36). Manlius’ beste vriend heet Felix, ook Sidonius’ beste vriend droeg die naam (Harries 1994: 5; 130).⁷ In de slotfase van de roman laat Manlius zijn beste vriend om politieke redenen ombrengen; Sidonius’ vriendschap met Felix kende een tijdelijke bekoeling (zie onder andere *epist.* 3,4; 4,5 en 4,10), misschien naar aanleiding van de zaak Arvandus (Harries 1994: 177-9) die infra nog ter sprake komt. Zoals Sidonius in de periode die voorafging aan zijn

4 Zie Der Neue Pauly 7 (1999), ‘Manlius I 12’, 825.

5 ‘Dol op paarden’ is wel niet de gangbare betekenis van het Latijnse woord hippomanes!

6 Sidonius was weliswaar “a man of known Christian piety” (p. 169) en hij was niet de eerste aristocraat die bisschop werd, maar dat een gewezen prefect bisschop werd was toch ongezien (p. 12).

7 Een andere vriend van Manlius heet Lucontius; Sidonius had een vriend met de naam Lycontius (Harries 1994: 117).

episcopaat goede contacten onderhield met Theoderik II, die koning van de Visigoten was van 453 tot 466, onderhield Manlius een tijdlang goede contacten met de vader van Euric (p. 213). Sidonius stond in 467 aan het hoofd van een delegatie uit de Auvergne om de nieuwe keizer Anthemius te huldigen en vroeg bij die gelegenheid aandacht voor de gevaren die zijn streek liep bij de expansionistische politiek van Euric (Harries 1994: 143 vlgg.); Manlius vergezelde Majorianus als lid van een Gallische delegatie bij zijn aankomst in Rome en vroeg Ricimer, de rechterhand van de keizer, aandacht voor het feit dat zijn streek bedreigd werd door Visigoten en Bourgondiërs (p. 216 vlgg.). Pears laat Manlius vertellen over zijn reis naar en verblijf in Rome (p. 216-225); Sidonius beschrijft een reis naar Rome in zijn brieven 1,5 en 1,9 (uit 467-8). Voor Sidonius is 'Romein zijn' gelijk aan het kunnen bekleden van Romeinse ambten (zie *epist.* 8,2,2 en 8,7,7 en Harries 1994: 16-7; 171); dit geldt ook in de ogen van Manlius (p. 224). Sidonius (*epist.* 9,13,5 en Harries 1994: 92) en Manlius (Pears, p. 219) zijn dichters die ter plekke 'instant compositions' weten te debiteren. Bij het beschrijven van Manlius' verkiezing tot bisschop kan Pears zich (p. 105-7) in zekere mate hebben laten inspireren door Sidonius' beschrijving van de verkiezing van bisschop Simplicius te Bourges (zie Sidonius' brieven 7,5; 7,8 en 7,9) (vergelijk Harries 1994: 16; 173-4 en van Waarden 2009 *ad epist.* 7,5; 7,8; 7,9). Manlius en Sidonius (Harries 1994) hebben een nauwe band met Faustus van Riez die ze allebei vereren.

Nog een bijzonder punt: in de periode voor zijn episcopaat wordt Manlius op een bepaald ogenblik door de Jood Joseph opnieuw in contact gebracht met Sophia; over deze Jood velst Manlius een positief oordeel (p. 69 vlgg.), maar als pas verkozen bisschop dwingt hij de Joden van Vaison om zich te laten dopen, in een poging om aldus zijn positie als bisschop te consolideren. Sidonius beveelt in de brieven *epist.* 6,11 en 8,13,3-4 twee Joden aan. In het eerste geval stelt hij uitdrukkelijk dat hij dit doet omdat de Joden zich in wereldlijke aangelegenheden algemeen gesproken correct gedragen (ze zijn *honesti*) en ondanks het feit dat de man in kwestie inzake geloofszaken dwaalt (*error, perfidia*). In het andere geval gaat het om een bekeerde Jood. In de correspondentie van Sidonius komt ook de Jood Gozolas ter sprake, een cliënt van zijn vriend Felix (3,4,1 en 4,5,1) (Harries 1994: 209); in de eerste passus lezen we dat ook Sidonius voor Gozolas genegenheid zou opvatten indien hij niet behoorde tot een verachtelijke *secta*. De kerkhistoricus Gregorius van Tours, ten slotte, verhaalt in zijn *Historia Francorum* 5,11 dat Avitus, bisschop van Clermont van 572-594, vijfhonderd Joden doopte. Pears commentarieert deze passage uit Gregorius van Tours in zijn roman (p. 350-1 en 356) als een parallel voor wat er ook onder Manlius zou gebeurd zijn (vergelijk Harries 1994: 192).

Manlius en Synesius van Cyrene

Overigens komt Manlius helemaal niet in alle opzichten overeen met Sidonius: zo wordt Manlius voorgesteld als hard en meedogenloos (p. 351) maar ook als een filosoof; verder wordt doorheen de ganse roman aangenomen dat de heiden Manlius na zijn verkiezing tot bisschop een crypto-heiden was (zie p. 352 en 384).

Naast Sidonius is een figuur uit de tijd voor Sidonius ten dele in Manlius opgenomen, namelijk bisschop Synesius van Cyrene (geboren ca. 370, gestorven ca. 413). Synesius' persoonlijkheid en loopbaan komen, zoals we onmiddellijk zullen zien, op een aantal punten overeen met die van Sidonius, de filosofische ingesteldheid van Synesius is het meest markante verschilpunt. Die filosofische ingesteldheid nu is wel een opvallend punt van overeenkomst tussen Manlius en Synesius.

Synesius werd in Alexandrië filosofisch gevormd door de heidense filosofe Hypatia, zelf de dochter van een wetenschapper. Hypatia schonk niet alleen aandacht aan filosofie maar ook aan wetenschappen als mathematica en astronomie. Ze leefde als een neoplatoonse ascete: één bron vermeldt dat ze zoals de cynici een *tribon* droeg, een grove mantel. Dezelfde bron⁸ verhaalt dat ze een jonge discipel die verliefd op haar werd, een doek liet zien dat besmeurd was met haar menstruatiebloed en hem zei dat hij dat liefhad, niet iets schoons.⁹ Zeven van de bewaarde brieven van Synesius zijn gericht aan Hypatia.¹⁰ Ook na zijn bisschopswijding (begin 411/2) zou Synesius zijn vereerde lerares trouw blijven en geregeld zijn overpeinzingen voorleggen. In *epist.* 16 (uit 413) noemt hij haar zijn moeder, zuster, meesteres en weldoester. Op een bepaald ogenblik klaagt hij over het feit dat Hypatia zijn brieven niet meer beantwoordt (zie *epist.* 10 uit 413); sommigen menen dat het opnemen van het bisschopsambt een bekoeling van hun relaties kan hebben meegebracht. In 415 heeft een menigte fanatieke christenen, eerder om politieke dan om godsdienstige redenen, Hypatia ter dood gebracht, iets wat Synesius niet meer heeft moeten meemaken (Lacombrade 1994: 959-61).

De neoplatonische filosofe Sophia, Manlius' mentrix, is de dochter van de overleden leraar van Manlius die afkomstig was uit Alexandrië en er les kreeg van Hypatia (Pears p. 45)! Ook Sophia leeft en is gekleed als een ascete. Pagina 54-5 blijkt dat haar leerling Manlius verliefd op haar is; ze brengt hem bij haar wc en vraagt of hij ook van haar stoelgang houdt (p. 55). Sophia liep op een

8 Namelijk Damascius (Athanasiasi 1999: 43C; zie verder onder andere Lacombrade 1994: 958).

9 Shanzer (1985) wees er op dat Hypatia wellicht allusie maakte op Plotinus, Enneaden 5,8,2: schoonheid is niet gefundeerd op bloed of menstruatie. Zie over de zogeheten cynische attitude van Hypatia Cameron – Long 1993: 41-44. Cameron – Long (1993: 41-44) en Lacombrade (1994: 957-958) oordelen verschillend over de geloofwaardigheid van de bron in kwestie.

10 Het gaat om de nummers 10, 15, 16, 46, 81, 124 en 154 in de ed. Garzya – Roques (2000); zie Hadot (1998: 800).

bepaald ogenblik groot gevaar omwille van haar heidense opvattingen. Ook nadat hij bisschop werd, zocht Manlius, die vele brieven tot Sophia richtte, nog de goedkeuring van Sophia en om zich tegenover haar te verantwoorden schreef hij *De droom van Scipio*. Sophia wil zijn optreden echter niet goedkeuren en keert zich af van Manlius.

Zoals Sidonius en Manlius was Synesius een grondig gevormde aristocraat-grootgrondbezitter, dichter en prozaschrijver, in wiens literaire werken de heidense traditie sterk verder leefde. Alle drie schreven ze vele brieven. Synesius (Bregman 1982: 129-130 en Cameron – Long 1993: 62-69) en Manlius zijn filosofen die ook erg gesteld zijn op literatuur en een fraaie stijl. In zijn *Dion* (uit 404) klaagt Synesius over het verval van de beschaving en stelt hij (cc. 7-9) de barbaarsheid van de Egyptische monniken tegenover de cultuur van de Grieken die door middel van de rede tot God komen (vergelijk ook *epist.* 137). Synesius beschouwt het katholieke christendom als het kader waarbinnen de Grieks-Romeinse traditie kan overleven (Bregman 1982: 73; 180).¹¹ Manlius opteert voor het bisschopsambt om vanuit die positie van de Romeinse beschaving te redden wat er te redden valt.

Zoals Manlius (en Sidonius? – Harries 1994: 41¹²) verzette Synesius zich tegen zijn verkiezing tot bisschop. Het verzet van Synesius was echter ongetwijfeld oprecht (zie onder andere *epist.* 11; 41; 79; 96; 105), terwijl dat van Manlius ‘theater’ is.¹³

Afgezien van wat voorafgaat, zijn de volgende gegevens van kapitaal belang voor het hier gelegde verband tussen Manlius en Synesius: verschillend van Sidonius is Manlius een ‘filosoof’, meer bepaald een neoplatonist van wie in de roman wordt aangenomen dat hij zijn heidense opvattingen na zijn bisschopswijding niet prijs gaf. De filosofische dialoog *De droom van Scipio* die hij als bisschop schreef om zich te verantwoorden tegenover Sophia, is een heidens neoplatonisch geschrift dat op een aantal punten aanleunt bij het commentaar van de heidense neoplatonist Macrobius op Cicero’s tekst *De droom van Scipio*. Welnu Synesius bedong bij het aanvaarden van de bisschopstaak dat hij een aantal hem dierbare, filosofische overtuigingen die niet strookten met de christelijke orthodoxie, niet zou moeten prijsgeven: hij bleef bij zijn opvattingen over de pre-existentie van de ziel en over de eeuwigheid van de wereld en bij zijn symbolische duiding van de verrijzenis (zie *epist.* 105).

Hierbij moet nog een cruciale aantekening gemaakt worden. Over de interpretatie van Synesius’ filosofische en religieuze opvattingen is al heel wat inkt

11 “Synesius sincerely believed that the best way to preserve Hellenism was to bring it into the Church” (p. 73).

12 Harries wijst er overigens op dat het om een hagiografische topos gaat. Sidonius zegt niets over de achtergrond van zijn bisschopsverkiezing; Synesius, zo blijkt uit zijn brieven, bood maandenlang weerstand tegen zijn verkiezing.

13 Terloops: ook Ambrosius werd onverwacht tot bisschop verkozen; volgens McLynn (1994) orkestreerde Ambrosius echter zijn verkiezing.

gevloeid. Momenteel neemt men veelal aan dat Synesius uit een christelijke familie afkomstig was maar dat de filosofie voor hem zijn leven lang op de eerste plaats kwam; een pro forma bekering tot het christendom ten tijde van zijn verkiezing tot bisschop acht men uitgesloten.¹⁴ In het verleden namen velen aan dat Synesius vooraleer hij (ondanks zijn verzet) tot bisschop werd aangesteld, een heiden was. Sommigen zoals Edward Gibbon (1764-1788, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*) zouden zelfs aangenomen hebben dat Synesius een ongelovige was die alleen om sociale en politieke redenen tot de Kerk toetrad.¹⁵ Bregman (1982) tracht aan te tonen dat Synesius weliswaar geleidelijk dichter bij de katholieken kwam te staan, maar steeds, ook na zijn bisschopswijding, op de eerste plaats een neoplatonistisch filosoof bleef die godsdienst, ook het christendom, beoordeelde vanuit de filosofische *ratio*.¹⁶ Indien men Synesius beoordeelt zoals Gibbon of ook wel zoals Bregman, is de overeenkomst tussen Synesius en Manlius uiteraard het sterkst. Het is mogelijk dat Pears' voorstelling van Manlius mee bepaald is door deze (ten dele betwiste) voorstelling van zaken.

In dit verband moet nog een belangrijk verschilpunt tussen Manlius en Synesius worden aangestipt: Manlius heeft blijkbaar niet al te veel moeite met het feit dat er een grote discrepantie bestaat tussen zijn filosofische opvattingen en zijn rol als bisschop; Synesius daarentegen maakt, wanneer men hem tot bisschop wil aanstellen, vooraf bekend welke overtuigingen hij niet zal opgeven en ook dat hij zijn vrouw niet zal wegsturen; hij wil dat men weet wie men gaat wijden; hij wil niet huichelen!

Dat Synesius desondanks aanvaardde om bisschop van Ptolemais te worden had, afgezien van de morele druk van Theophilus, de bisschop van Alexandrië, te maken met het feit dat hij zich niet wou onttrekken aan zijn verplichtingen tegenover zijn volk. In *Catastasis* 1 wijst hij er trouwens op dat hij niet heeft gekozen voor een filosofie die hem afkeerde van het volk. Voor en na zijn wijding organiseerde hij de verdediging van de streek van Cyrene tegen raids van vijandige woestijnstammen; voor zijn wijding stond hij ook aan het hoofd van een delegatie die bij keizer Arcadius in Constantinopel belastingverlaging voor zijn vaderstad bepleitte. In *Carm.* XIII, dat tot keizer Majorianus is gericht, vraagt Sidonius een verlaging van de belastingdruk op zijn geboortestad Lyon. Later stond Sidonius aan het hoofd van een delegatie uit de Auvergne en wees hij keizer Anthemius op het gevaar dat zijn volk liep ten gevolge van de expansionistische politiek van Euric. Synesius, Sidonius en Manlius zijn aristocraten en grootgrondbezitters die zich voor en na hun

14 Zie voor dit laatste Lizzi (1999). Zie verder Roques (1987: 301-316).

15 Zo leest Bregman (1982) Gibbon (I, 1966, Modern Library Edition, New York, 667-8). Vergelijk Bregman (1982: 6 en 178) over Von Wilamowitz.

16 Zo schreef hij onder andere: "Synesius put philosophy before revelation" (p. 145) en "He accepted Christian dogma to the extent that it was compatible with philosophy" (p. 161). Vergelijk verder p. 163.

wijding tot bisschop ingezet hebben voor de belangen van hun stad en streek wanneer die gevaar liepen.

Wat Bregman (1982: 164 en vlgg.) schreef over de twee sermoenen van Synesius die bewaard bleven, is goed vergelijkbaar met wat Pears p. 352 schrijft over de sermoenen van Manlius: in beide gevallen is een neo-platonist aan het woord die zichzelf gebleven is: ingewikkeld en voor ingewijden.

Manlius stelde zich kandidaat voor de bisschopspost van Vaison; hij deed dit op aansturen van Sophia die wilde dat hij actie en beschouwing verbond. Ook Synesius heeft meermaals nagedacht over de problematische combinatie van actie en beschouwing (zie onder andere *Dion* en *epist.* 105); wanneer men hem tot bisschop wil wijden, vreest hij dat hij zijn hoofdzakelijk beschouwend leven zal moeten opgeven omwille van de vele taken van een bisschop (zie o.a. *epist.* 11 en vooral 41) (Bregman 1982: 74-7; 128-9; 142).

Nog één laatste detail: Synesius was gesteld op boeken en op paarden. Van kindsbeen af had hij een bovenmatige liefde voor paarden: in *epist.* 105 (Garzya – Roques 2000: 2, 240, 114) gebruikt Synesius in dit verband het werkwoord ‘hippomanein’! In *epist.* 37 toont hij zich een waar kenner van paarden en in *epist.* 41 (Garzya – Roques 2000: 1, 44, 122-123) bestempelt hij zijn leven als een leven van gebed, boeken en jacht.¹⁷ Heeft Pears zich door dit feit (en door brief 105 in het bijzonder) laten inspireren toen hij de Romein Manlius *Hippomanes* noemde (vergelijk supra)? Men bedenke dat paarden en wapens sinds Homerus kenmerkend waren voor de aristocratie.

Manlius’ afkeer van het christendom

Manlius’ afkeer van het christendom vormt het voornaamste verschilpunt tussen Sidonius en Synesius enerzijds en Manlius anderzijds. Die afkeer is zo groot dat hij de geloofwaardigheid van de figuur Manlius in zekere mate hypothekeert.

Het christendom wordt in de eerste tijdslaag van deze roman bekeken door de ogen van de filosofisch gevormde heidenen uit de late oudheid. Soms is het niet klaar of we te maken hebben met het oordeel van Pears of met de weerspiegeling van het oordeel dat Manlius en co. velden. Algemeen gesproken valt op hoe negatief het christendom en de Kerk van de late oudheid worden voorgesteld: ze is niet alleen uit op geld en macht (ze is altijd gulzig, p. 43), maar ze wordt verder afgeschilderd als de antipode van de rationele (heidense) filosofie (p. 327). Typisch is de voorstelling van de vooraanstaande christen Caius Valerius: hij heet zonder meer dom, grof en vulgair; hij heeft nog nooit van Plato gehoord. Hij is “a man for his time, indeed” luidt het harde verdict van Manlius (p. 9).

17 Let ook nog op noot 44 bij brief 105 en noot 38 bij brief 41. Vergelijk verder De insomniis 14, 4 (ed. Lamoureux – Aujoulat, p. 298, regel 3).

Sophia spreekt p. 39 niet over de Drievuldigheid maar over de drie goden van het christendom. Manlius ziet het christendom als een “barbarian religion” (p. 269) en de christelijke leer als een “bundle of coarse superstitions” (p. 352). Manlius’ verzet wanneer men hem tot bisschop van Vaison wil verkiezen, is puur theater; hetzelfde geldt voor de voorstelling dat God is tussengekomen bij zijn uitverkiezing tot bisschop (zie p. 35 en 105-7) of voor het gebruik dat Manlius maakt van de gouden doos die een relik zou bevatten van Maria Magdalena maar in feite leeg is (p. 339).

De voorstelling van het christendom is uiterst negatief. Pagina 75 over kardinaal Ceccani of p. 212 over de armenzorg vormen uitzonderingen. Een slecht geïnformeerde lezer zou kunnen denken dat het Romeinse christendom geen figuren als Augustinus of Boethius onder zijn leden telde.

De centrale gebeurtenissen uit Sidonius’ en Manlius’ tijd

Cruciaal in het optreden van bisschop Manlius is het feit dat hij, met het oog op de bescherming van de Provence, en in het bijzonder van zijn bisdom Vaison, tegen de oprukkende Euric (de koning der Visigoten van 466-84), de hulp inroept van Gundobad, de koning der Bourgondiërs. Zijn vriend Felix daarentegen rekende er op dat hij de Romeinse keizer er toe zou kunnen brengen om troepen naar de Provence te sturen en het gebied te beschermen tegen de expansionistische barbaren. Manlius geloofde niet in hulp vanuit Rome en al zeker niet in de tijdige beschikbaarheid van dergelijke hulp. Daarom gaat hij als bisschop onderhandelen met de koning van de Bourgondiërs; hij vraagt Gundobad de bescherming van de Provence op zich te nemen in naam van Rome en er de rechten uit te oefenen van een gouverneur (bijvoorbeeld inzake het heffen van belastingen). De koning neemt dat voorstel niet aan maar is bereid Vaison te beschermen zonder verwijzing naar enige supervisie van de Romeinse keizer. En geen hulp dus voor de rest van de Provence of voor Clermont dat meer dan andere plaatsen door Euric bedreigd werd (p. 302)! Omdat er geen realistisch alternatief is, neemt Manlius het voorstel aan. De koning gaat dan nog een stap verder: hij wil geen risico’s voor zijn troepen en vraagt dat Manlius een veilige intocht van zijn troepen verzekert; ook dit neemt Manlius aan (p. 299-304). Door Vaison in feite over te leveren aan (de ‘bescherming’ van) de koning der Bourgondiërs en door eventuele tegenstanders, met name zijn goede vriend Felix, uit te schakelen, pleegt Manlius in dubbele zin ‘verraad’ (let op het oordeel van Felix p. 374). Dat alles in functie van een hoger doel: het redden van de *Romanitas*... maar toch ook in functie van zijn belangen als bisschop en als grootgrondbezitter... (let vooral op p. 303).¹⁸

18 Manlius ging zelfs nog verder: om zich in te dekken beschuldigde hij zijn goede vriend Felix ervan geheuld te hebben met koning Euric (p. 382-3)! Van de andere kant is Manlius’ gedrag mede bepaald door het fiasco van zijn vader die zijn verraders niet hard had aangepakt en uiteindelijk

In *epist.* 7,7 van zijn correspondentie brengt Sidonius ontgoocheld en woedend ter sprake dat de bisschoppen van de Provence hem en zijn stad hadden verraden. Wat was er gebeurd? Julius Nepos, de Romeinse keizer van het ogenblik, streefde in 475 naar een vredesverdrag met Euric en was binnen dat kader bereid Clermont, de stad waar Sidonius bisschop was, op te geven. De concrete uitwerking van de overeenkomst liet de keizer over aan enkele bisschoppen van de Provence, vrienden van Sidonius (onder anderen Faustus van Riez) van wie sommigen Clermont in het recente verleden op diverse wijzen hadden gesteund in de ongelijke strijd met Euric. Sidonius, die niet betrokken werd bij de onderhandelingen, verwijt hen particuliere belangen (die van hun diocesen) te laten voorgaan op het algemene (Romeinse) belang (dat volgens hem de bescherming van Clermont impliceerde). Daarom spreekt hij van regelrecht verraad (vergelijk Harries 1994: 235-6 en van Waarden 2009: *ad epist.* 7,6 en 7,7).

Zoals Harries (1994: 161; 165-6; 231-2) terecht stelt, lagen de kaarten in het Gallië van de vijfde eeuw zo complex dat het moeilijk was steeds correct en loyaal te handelen; het was moeilijk loyaal te blijven tegenover Rome en tegelijk realistisch om te gaan met Goten en Bourgondiërs; de grens tussen samenwerking en collaboratie vervaagde. Harries spreekt (1994: 165; 166) over “the erosion of any clear concept of treason at all” en stelt ook: “The problem for Sidonius was that the distinction between negotiation and treasonable collaboration was a fine one”. Dit is een centraal probleem waarmee én Sidonius én Manlius te maken hebben.

Sidonius was in 468 *praefectus urbi* van de stad Rome en verliet de stad in 469 nadat Arvandus, een van zijn vrienden, in opspraak was gekomen: deze gewezen prefect van Gallië speelde in 469 in een brief aan Euric met de gedachte om Gallië te verdelen tussen de Visigoten en de Bourgondiërs. Daarop werd hij beschuldigd van hoogverraad en overgeleverd aan de keizer. Sidonius gaf wel toe dat Arvandus een waanzinnig voorstel had geformuleerd, maar weigerde zijn vriend zonder meer te laten vallen (zie Sidonius, *epist.* 1,7). Mischien kwam hij – onder andere ten gevolge van zijn goede contacten met de Goten ten tijde van Theoderik II – ook zelf onder verdenking te staan en moest hij daarom zijn prefectuur opgeven; wellicht speelde dit alles ook mee in de tijdelijke bekoeling van zijn relatie met de vrienden van Narbonne (Harries 1994: 178) en toen hij zich kort daarop tot bisschop van Clermont liet wijden (Harries 1994: 159-166; 178-9).

Manlius en Avitus

Nadat bisschop Manlius het bisdom Vaison heeft overgeleverd aan de bescherming van de Bourgondische koning Gundobad, wordt hij een belang-

werd vermoord (zie p. 36; 90-1; 336 en 385).

rijke adviseur van de koning en speelt hij onder andere een rol in het tot stand komen van de *Lex Gundobada* (p. 383). Ook hiervoor kan men een historisch vergelijkingspunt aanvoeren: Alcimus Ecdicius Avitus (Kasper 2002: 104), die afkomstig was uit een senatoriale familie en van ca. 490 tot ca. 517 bisschop van Vienne was, onderhield goede betrekkingen met koning Gundobad.

Slotbeschouwingen

Zoals Harries (1994) heeft ook Iain Pears het loyaliteitsprobleem een centrale plaats gegeven in het Gallië van de tweede helft van de vijfde eeuw. Het was voor de vooraanstaande Gallo-Romeinen zoeken naar een evenwicht tussen de oude en de nieuwe macht, tussen trouw aan Rome en de best mogelijke relatie met de machtig geworden Germaanse spelers, tussen de belangen van de eigen stad en die van de regio.

Het feit dat Manlius zijn beste vriend, Felix, laat ombrengen (hij zag zich daartoe gedwongen) en daarnaast ook zijn adoptiefzoon Syagrius laat doden, en verder ter wille van zijn machtspositie de Joden het mes op de keel zet,¹⁹ kan men niet goedpraten, ondanks het feit dat Manlius zich inzet voor een hoger doel en tegelijk filosofisch verantwoord en realistisch poogt te handelen (redelijk handelen, p. 38). Pears vergoelijkt Manlius' optreden helemaal niet: integendeel, hij is van oordeel dat kwaad verricht door een mens van goede wil nog erger is dan kwaad verricht door een boosaardige (p. 275 en 371); hij laat Manlius ook zonder enige reserve veroordelen door Sophia (p. 384-6), alhoewel Manlius onder haar invloed zijn contemplatieve rust verliet om in het publieke leven "zijn verantwoordelijkheid op te nemen". Sophia had immers gezegd (p. 40): "Virtue comes through contemplation of the divine, and the exercise of philosophy. But it also comes through public service. The one is incomplete without the other. Power without wisdom is tyranny; wisdom without power is pointless."

Pears heeft bij het uittekenen van de figuur van bisschop Manlius, op een wijze die (op één reserve na) overtuigend is en ook zinvol binnen het concept van zijn roman, een aantal facetten van Sidonius en Synesius geselecteerd en met elkaar verbonden, maar Manlius verder zelf een eigen karakter meegegeven evenals een eigen gedragswijze.

Welke naslagwerken Pears heeft benut om zich een beeld te vormen van de late oudheid in het algemeen en van Sidonius en Synesius in het bijzonder, werd, voor zover ik weet, nog niet onderzocht. Zowel de kijk op de Kerk die men aantreft in de eerste tijdslaag van de roman als de voorstelling van Manlius, herinneren soms aan Gibbon. Misschien is er ook een link met boeken

19 Vergelijk Manlius' harde houding tegenover een kind dat achterbleef nadat de pachters zijn landerijen hadden verlaten en heel wat waardevoels hadden meegenomen (p. 196).

als dat van Harries (1994) (met name inzake de centrale gebeurtenissen) en dat van Bregman (1982) (inzake Synesius als inspiratiebron voor de profilering van Manlius).

Pears' verhaal over Manlius is goed verbonden met die over Olivier de Noyen en Julien Barneuve. Of Iain Pears bij het uittekenen van Olivier en Julien en van de fictieve gebeurtenissen binnen de tweede en derde tijdslaag van de roman, op een vergelijkbare wijze te werk ging als met betrekking tot de late oudheid, is, voor zover ik weet, nog niet onderzocht. Het is evident dat dergelijk onderzoek ook voor een verdere doorlichting van de eerste tijdslaag van belang is.

Pears zelf heeft in een interview (zie het Franse blad *L'Express*, meer bepaald het nummer van 12/12/2002) een tipje van de sluier opgelicht: hij geeft aan dat hij zich bij het concipiëren van de figuur van de classicus Julien Barneuve liet inspireren door het feit dat de bekende Franse oud-historicus Jérôme Carcopino meewerkte met het Vichy-regime; hij maakt er in de roman allusie op p. 201.

Wat de middeleeuwse laag van de roman betreft, is Petrarca ongetwijfeld een belangrijke inspiratiebron geweest. Tal van bijzonderheden in verband met Olivier de Noyen herinneren aan Petrarca. Pears suggereert p. 5 overigens zelf de link met Petrarca.

Ik beschouw deze roman persoonlijk als een levendige en boeiende reflectie over de broosheid van de beschaving en de doorlopende gewetensproblemen die zich stellen bij het uitoefenen van macht. Pears heeft bij het uittekenen van het profiel van de fictieve figuur Manlius en van de fictieve centrale gebeurtenissen in de eerste tijdslaag, op doelgerichte wijze een aantal facetten van Sidonius en Synesius met elkaar verbonden en ook een aantal cruciale en reële problemen uit de tijd van deze bisschoppen verwerkt. Het is deze reflexieve roman bijzonder ten goede gekomen dat naast Sidonius ook de filosoof Synesius model stond voor Manlius. Manlius verschilt echter op een aantal punten grondig van de modellen die Pears inspireerden. Anders dan Sidonius en Synesius is Manlius een echt politicus en schrikt hij er niet voor terug om, indien nodig, over lijken te gaan. Ook de keuze van Cicero's *De droom van Scipio* (het slothoofdstuk van Cicero's filosofisch werk *De re publica*) en van Macrobius' commentaar daarop, als achtergrond, titel en rode draad voor deze roman, vind ik zeer zinvol, aangezien de politieke inzet zowel in Cicero's *De droom van Scipio* als in de roman een centrale plaats inneemt en Cicero's en Macrobius' werken zulke grote cultuurhistorische invloed hadden. Pears heeft bisschop Manlius echter een nodeloos grote aversie tegen het christendom meegegeven, die het opnemen van een bisschopsambt onwaarschijnlijker maakt; dit is mijns inziens een verlies ten opzichte van de inspirerende figuur Synesius.

Eikendreef 11, B-3061 Leefdaal, België
willy.evenepoel@skynet.be

Korte bibliografie

Tekstedities – vertalingen

- Athanassiadi, P. (ed.). 1999. *Damascius, The Philosophical History* (...), Athene.
 Garzya, A. en D. Roques (eds.). 2000. *Synésios de Cyrène (...), Correspondance* (...), 2 vol., Paris.
 Loyen, A. (ed.). 1960-1970. *Sidoine Apollinaire, Poèmes et lettres*, 3 vol., Paris.

Secundaire literatuur

- Bregman, J. 1982. *Synesius of Cyrene Philosopher-bishop*, Berkeley.
 Cameron, A. en J. Long, 1993. *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley.
 Hadot, P. 1998. 'Hypatia', *Der Neue Pauly* 5, 799-800.
 Harries, J. 1994. *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome*, Oxford.
 Kasper, C. 2002. 'Avitus von Vienne', *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Freiburg / Basel / Wien, 104.
 Lacombrade, C. 1994. 'Hypatia', *Reallexikon für Antike und Christentum* 16, 956-967.
 Lizzi, R. 1999. 'Synesius' in G.W. Bowersock, P. Brown en O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge Ma / London, 710.
 McLynn, N. 1994. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley.
 Roques, D. 1987. *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris.
 Shanzer, D. 1985. 'Merely a cynic gesture?', *Rivista di filologia e istruzione classica* 113, 61-66.
 Van Waarden, J.A. 2009 (publicatie: Leuven 2010). *Writing to survive. A Commentary on Sidonius Apollinaris, Letters Book 7, vol. I: The Episcopal Letters 1-11* (diss. Universiteit Amsterdam).

Signalementen

Herodotus en andere culturen

MATHIEU DE BAKKER

Het eindexamenpensum Grieks 2011 speelt zich voor het merendeel buiten de Griekse wereld af. We lezen verhalen over machtige volkeren uit het oosten en maken kennis met hun ambitieuze vorsten, die een bedreiging vormen voor de Griekse vrijheid. Maar ook reizen we mee met Herodotus naar Egypte en naar het land van de Scythen, horen we van plaatselijke zeden en gebruiken en vangen we een glimp op van de mythische geschiedenis van deze volkeren, bijvoorbeeld wanneer Herodotus gedetailleerd verslag doet van de eerste stappen van het acculturatieproces van Scythen en Amazonen. Centraal staat ‘de ander’, zoals we die tegenkomen in velerlei gedaanten in Herodotus’ vertellingen en beschrijvingen. Juist deze vertellingen en beschrijvingen hebben de laatste decennia veel aandacht gekregen, wat heeft bijgedragen aan een beter begrip van de inhoud en de context van de *Historiën*. Hieronder volgt een kort overzicht, waarin ik enkele ontwikkelingen zal aanstippen.

Hoe schrijft Herodotus over ‘de ander’, en wat vertellen zijn beschrijvingen ons over Herodotus zelf en de etnografische traditie waarin hij zich manifesteerde? En hoe vertaalt Herodotus zijn bevindingen zodat ze begrijpelijk worden voor zijn Griekse publiek? Deze vragen neemt François Hartog als uitgangspunt in zijn *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre* (1980)¹ en werkt hij uit aan de hand van Herodotus’ verhaal over de Scythen in het vierde boek van de *Historiën*. Zijn boek markeerde een belangrijke breuk in het denken over de *Historiën*. Niet langer wordt de tekst alleen gebruikt als middel om onze kennis over bijvoorbeeld niet-Griekse volkeren te vergroten, maar ook om uitspraken te doen over de auteur Herodotus, zijn ideologie, en de retorische technieken die hij aanwendde om deze over het voetlicht te krijgen.

Dankzij Hartog en anderen groeide de belangstelling voor de wereld waarbinnen de geschiedschrijver opereerde en het publiek waarvoor hij schreef. Zo betoogde Rosalind Thomas in haar *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion* (2000) dat Herodotus zich bewoog in een milieu waarin werd gedebatteerd over allerlei vraagstukken van historische,

1 De Engelse vertaling luidt *The Mirror of Herodotus. An Essay on the Interpretation of the Other* (Berkeley 1988).

etnografische, genees- en natuurkundige aard, en waarin overtuigingskracht van het grootste belang was. Herodotus wilde niet alleen het door hem verzamelde materiaal presenteren, maar zijn publiek er ook van overtuigen dat zijn visie de juiste was. Tegelijk wilde hij voorkomen dat zijn publiek zich van hem afkeerde, en omdat hij een panhelleens publiek op het oog had, was een genuanceerde stellingname, zeker in het licht van alle problemen tussen de verschillende Griekse staten, voor hem cruciaal.

Een belangrijk besef dat Hartogs methode heeft opgeleverd is dat Herodotus zo min mogelijk wilde denken in vaststaande tegenstellingen. Alles is immers continu aan verandering onderhevig, zegt hij aan het einde van zijn voorwoord (1.5),² en dat geldt ook voor de volksaard en de verschillen tussen volkeren. Een inmiddels klassiek artikel over dit onderwerp is Christopher Pellings 'East is East and West is West – Or Are They? National Stereotyping in Herodotus' (1997). Evenzo lezenswaardig is Rosaria Munson's *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus* (2001). In haar tweede hoofdstuk betoogt Munson dat Herodotus negatieve stereotypen bij zijn publiek over niet-Griekse volkeren probeerde bij te stellen door aandacht te schenken aan wederzijdse gelijkenissen. Dit verklaart de verbanden die Herodotus legt en gelijkenissen die hij zoekt tussen de Scythen en de Spartanen, en de Lydiërs en de Atheners.

De hierboven beschreven ontwikkelingen hebben ook gevolgen gehad voor het *geschiedkundig onderzoek naar niet-Griekse volkeren* waarover Herodotus schreef. Zij worden niet langer vanuit primair Grieks perspectief, aan de hand van Herodotus' tekst, in kaart gebracht, maar mede op basis van onafhankelijk onderzoek van archeologische en documentaire restanten van de volkeren zelf. Met name op het gebied van de Perzen heeft dit onderzoek een hoge vlucht genomen, mede dankzij het werk van Heleen Sancisi-Weerdenburg. Zij betoogt bijvoorbeeld in haar 'The Personality of Xerxes, King of Kings' (2002) dat het onstuimige en overmoedige Xerxespersonage zoals we dat kennen uit de werken van Aeschylus en Herodotus gebaseerd is op Griekse vooroordelen. Deze zouden verklaard kunnen worden vanuit een verkeerd begrip van de manier waarop de Achaemeniden hun heerschappij uitdroegen. In 1996 publiceerde Pierre Briant een monumentale studie, *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*,³ waarin hij al het bestaande bronnenmateriaal, zoals de ontcijferde kleitabletten uit Persepolis, een plaats wist te geven. In de eerste helft van zijn omvangrijke boek behandelt Briant de geschiedenis van de Achaemeniden tot en met de vijfde eeuw v. Chr. Hierin plaatst hij allerlei nuancerings-, kanttekeningen en vraagtekens bij Herodotus' versie van de geschiedenis en werpt een heel ander licht op de Perzische

2 Alle plaatsen in dit overzicht verwijzen naar de *Historiën* van Herodotus.

3 De Engelse bewerking luidt *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire* (Winona Lake (Ind.) 2002).

veroveringspolitiek. Veel van zijn bevindingen komen terug in de recente Engelstalige bewerking van de commentaren op *Historiën* 1-4 van de hand van David Asheri, Alan Lloyd en Aldo Corcella (2007).

Een andere ontwikkeling die ik aanstip, is de toename van de belangstelling voor de manier waarop Herodotus de geschiedenis vertelt. Zo is geconstateerd dat de *literaire vormgeving* van zijn vertellingen hem in staat stelt om verbanden te leggen tussen de geschiedenis en de contemporaine wereld. Een belangrijk artikel op dit terrein is ‘Herodotus Warns the Athenians’ van John Moles (1996), waarin wordt aangetoond dat Herodotus zijn Croesusvertelling zodanig vorm gaf dat zijn publiek er analogieën in kon herkennen met de gebeurtenissen in Athene ten tijde van de Archidamische Oorlog. In feite, zo betoogt Moles, is Solons betoog tot Croesus over de betrekkelijkheid van het menselijk geluk vooral een waarschuwing van Herodotus aan het adres van de Atheners, die zich in de tweede helft van de vijfde eeuw steeds agressiever manifesteren tegenover andere Griekse staten.

Maar Herodotus gebruikte de vertellingen ook om zijn eigen, *empirische onderzoeksaanpak* in een gunstig daglicht te plaatsen. In een fascinerend artikel, ‘Herodotean Kings and Historical Inquiry’ (1994), laat Matthew Christ zien dat Herodotus zijn koningen vaak opvoert in situaties waarin ze zelf etnografisch onderzoek verrichten, waarbij ze in tegenstelling tot hemzelf tiranniek te werk gaan, geen rekening houden met gevoelige vraagstukken bij het volk dat wordt onderzocht of door hun positie als veroveraar gecompromitteerd zijn en onmogelijk objectief onderzoek kunnen uitvoeren.

Een derde tendens met betrekking tot de vertellingen is dat Herodotus, in tegenstelling tot zijn opvolger Thucydides, niet voortdurend streeft naar sluitende antwoorden op historische vraagstukken. Hij zoekt met opzet de nuance en soms zelfs de complicatie, bijvoorbeeld door het naast elkaar plaatsen van verschillende mogelijke verklaringen, die hij zonder voorkeur uit te spreken aanbiedt aan zijn publiek. Dit is onlangs aan de hand van Isers *reader-response theory* uiteengezet door Emily Baragwanath in haar *Motivation and Narrative in Herodotus* (2008).

Ik sluit dit overzicht af met een voorbeeld van Herodotus’ complicerende aanpak in zijn vertelling over de val van koning Croesus van Lydië.⁴ Wanneer we deze passage lezen, lijkt het alsof Croesus zelf verantwoordelijk wordt gesteld voor de ondergang van zijn rijk. Hij interpreteert een ambigu orakel uit Delphi ten onrechte in zijn voordeel (1.54), valt het Perzische rijk binnen (1.71 e.v.) en plundert Cappadocië (1.73). Daarbij begaat hij twee militaire blunders. Hij valt de Perzen aan zonder zijn bondgenoten, die hij pas na zijn eerste campagne oproept (1.77),⁵ en trekt zich na een onbesliste slag in Cap-

4 Het voorbeeld is ontleend aan Pelling (2006).

5 Vergelijk 1.76.2, waar Herodotus vertelt dat de Perzen hun leger wél uitbreidden met manschappen afkomstig uit de tussenliggende gebieden. Croesus merkt vervolgens dat zijn leger niet groot

padocië terug naar Sardis zonder erop bedacht te zijn dat de Perzen hem wel eens zouden kunnen achtervolgen (1.79).⁶ Zodoende lijkt het alsof Sardis geheel door zijn onverantwoordelijke optreden ten val komt. Aan het eind van het verhaal blijkt echter dat de schuldvraag gecompliceerder ligt. Wanneer Croesus gevangen genomen is door Cyrus, beklagt hij zich door middel van een gezantschap in Delphi (1.90.4). De Pythia heeft vervolgens een verrassend antwoord in petto:

Zelfs voor een god is het onmogelijk aan het voorbeschikte lot te ontkomen. Kroisos heeft geboet voor een zonde van zijn betovergrootvader, die als lijfwacht van een Hèracleïde zich door een listige vrouw liet bepraten om zijn heer te doden en zich van een waardigheid meester te maken, waarop hij geen enkel recht had. (1.91.1, vertaling O. Damsté)

Met deze uitspraak verwijst de Pythia naar de moord op Candaules door zijn lijfwacht Gyges, die daarmee een einde maakte aan de Lydische dynastie van de Heracliden. Deze episode zet Herodotus gedetailleerd uiteen aan het begin van zijn werk (1.8-13) en sluit hij eveneens af met een consultatie van het orakel van Delphi, dat het koningschap van Gyges legitimeert, maar wel een *caveat* plaatst:

Het orakel deed uitspraak en zo werd Gygès koning. De Pythia evenwel voegde er dit aan toe, dat in de vijfde generatie de nakomelingen van Gygès door de vergelding der Hèracleïden getroffen zouden worden. Aan dat woord schonken de Lydiërs en hun vorsten in het geheel geen aandacht, totdat het in vervulling ging. (1.13.2, vertaling O. Damsté)

Het is interessant om te zien dat Herodotus in het hele Croesusverhaal geen enkele keer gewag maakt van dit omineuze orakel totdat het opeens aan het einde weer opduikt. Wij delen als lezers daarmee in zekere zin in Croesus' ervaring, want wie heeft na lezing van de omvangrijke vertelling over Croesus het orakel aan Gyges nog helder voor de geest?

Door de vormgeving van zijn vertelling compliceert Herodotus de schuldvraag over de val van Croesus. Naast een dominante moralistische verklaring houdt hij ook de mogelijkheid open van een fatalistische uitleg, waarbij Croesus het slachtoffer wordt van een erfzonde. Herodotus neemt deze verklaring weliswaar niet voor eigen rekening, want hij schrijft haar toe aan de Pythia, van wie het antwoord aan Croesus (1.91) is ingebed in de indirecte rede ('men beweert dat de Pythia het volgende zei: ...'). Maar evenmin verzwijgt hij haar en laat daarmee aan het einde van zijn Croesusverhaal een alternatieve verklaring open voor de loop van de geschiedenis.

genoeg is (1.77.1).

6 Het vraagstuk naar de goddelijke straf die Croesus ten deel valt wanneer hij Solon wegstuurt (1.34.1) laat ik hier buiten beschouwing. In mijn optiek wordt Croesus in dat stadium gestraft met de dood van zijn zoon en troonopvolger Atys.

De hierboven behandelde verwijzingen vormen maar een zeer selecte greep uit de omvangrijke vakliteratuur over Herodotus' *Historiën*.⁷ De meest opvallende trend in deze literatuur is de toename van de waardering voor Herodotus' *Historiën*. In de vorige eeuw werd hij nog wel eens afgeschilderd als een auteur met een archaïsche glimlach en met weinig begrip van de intellectuele ontwikkelingen in het vijfde-eeuwse Griekenland, of zelfs als een leugenaar die zijn publiek manipuleerde door zijn bronnen te verzinnen en zich voor te doen als een veelbereisd man.⁸ Tegenwoordig zien we hem als een schrijver die de grenzen van de Griekse literatuur wist te verleggen, die op de hoogte was van contemporaine genres en intellectuele ontwikkelingen, en die ervoor koos zijn verteltalenten in te zetten om zijn publiek te overtuigen van zijn genuanceerde visie op het verleden.

UvA GLTC, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam
m.p.debakker@uva.nl

Bibliografie

- Asheri, D., A. Lloyd, en A. Corcella, 2007. *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Murray, O. en Moreno, A. (eds.), Oxford.
- Baragwanath, E. 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford.
- Briant, P. 1996. *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Parijs.
- Christ, M. 1994. 'Herodotean Kings and Historical Inquiry', *Classical Antiquity* 13, 167-202.
- Fehling, D. 1971. *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlijn.
- Hartog, F. 1980. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Parijs.
- Kurke, L. 2000. 'Charting the Poles of History: Herodotus and Thucydides', in O. Taplin (ed.), *Literature in the Greek & Roman Worlds. A New Perspective*, Oxford, 133-155.
- Moles, J. 1996. 'Herodotus Warns the Athenians', in *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9, 259-284.
- Munson, R.V. 2001. *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor.
- Pelling, C.B.R. 1997. 'East is East and West is West - Or Are They? National Stereotyping in Herodotus', *Histos* 1. (<http://www.dur.ac.uk/Classics/histos/1997/pelling.html>).
- 2006. 'Educating Croesus: Talking and Learning in Herodotus' Lydian Logos', *Classical Antiquity* 25.1, 141-177.
- Pritchett, W.K. 1993. *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam.

- 7 Een uitgebreide thematische bibliografie van de hand van Emily Baragwanath en de auteur van dit overzicht is te verkrijgen via www.oxfordbibliographiesonline.com
- 8 Op dit terrein gooidde Fehling in 1971 de knuppel in het hoenderhok. In een provocerende, maar theoretisch zwak onderbouwde studie betoogde hij dat Herodotus zijn bronvermeldingen, reisbeschrijvingen en onderzoeksverslagen goeddeels verzonnen had om zijn gezag als historicus te vergroten. Fehling en zijn navolgers werden aangeduid als de 'Liar School'. Deze werd onder meer op de korrel genomen door Pritchett (1993) die al hun argumenten stuk voor stuk probeerde te weerleggen. Momenteel berusten de meeste classici erin dat het vraagstuk naar Herodotus' integriteit niet kan worden opgelost. Zie bijvoorbeeld Kurkes opmerking over de *Liar School* en haar tegenstanders, (2000: 134): "both sides apply to Herodotus an anachronistic standard of accuracy or truth. We must accept the fact that we simply cannot reconstruct in detail exactly where Herodotus travelled from his text."

Sancisi-Weerdenburg, H. 2002 (herdruk). 'The Personality of Xerxes, King of Kings', in E.J. Bakker, I.J.F. de Jong en H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 579-590.
Thomas, R. 2000. *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.

STICHTING PHILOLOGISCH STUDIEFONDS UTRECHT

Stipendium 2011

Het Philologisch Studiefonds, gevestigd te Utrecht, stelt zich ten doel ieder jaar aan enkele Nederlanders, doctorandi of pas gepromoveerden, een langdurig verblijf (tot maximaal een half jaar) mogelijk te maken in landen van het antieke beschavingsgebied rond de Middellandse Zee. De studiebeurs is in de eerste plaats bedoeld voor hen die Griekse of Latijnse Taal en Cultuur hebben gestudeerd. Ook archeologen en oudhistorici komen echter in aanmerking. Het strekt tot aanbeveling wanneer het te financieren verblijf samenhangt met de voorbereiding van een dissertatie.

De stipendiaten verplichten zich de secretaris op de hoogte te houden van het verloop van hun reis en na thuiskomst een beredeneerd, goed leesbaar verslag van hun reis- en studie-ervaringen in te leveren.

Zij die in aanmerking wensen te komen, dienen zich uiterlijk 31 december 2010 met een globaal geschetst studie- en reisplan schriftelijk aan te melden bij ondergetekende, die ook tot het geven van inlichtingen bereid is.

Namens het Bestuur van de Stichting Philologisch Studiefonds.

prof.dr. L. de Ligt
p/a Instituut voor Geschiedenis
Universiteit Leiden
Doelensteeg 16
2300 RA Leiden
L.de.Ligt@hum.leidenuniv.nl

In situ

De wereld van Herodotus: ancientopedia.com

HUGO KONING

De wereldburger Herodotus is op het internet overal te vinden. Typ zijn naam in en Google presenteert u binnen één tiende van een seconde zo'n twee miljoen treffers. Herodotus is een zeer populaire auteur en leerlingen met Grieks in hun pakket, docenten klassieke talen, antropologen, hoogleraren geschiedenis en opgeleide vakantiegangers publiceren op het wereldwijde web maar al te graag materiaal van of over de *pater historiae*.

Wie op zoek is naar diepgravende achtergronden over Herodotus en zijn *Historiën* komt op het internet echter al snel bedrogen uit. Ondanks de verpletterende hoeveelheid informatie zijn alle artikeltjes op het net redelijk kort en oppervlakkig. Wikipedia en de online *Encyclopedia Britannica* bieden een aardige introductie; de oude-geschiedenissite livius.org is met acht pagina's het meest uitgebreid. Het lijkt er dus op dat wie echt iets over de schrijver Herodotus wil leren, toch nog steeds een boek moet lezen. Gelukkig vindt u een reeks suggesties van Mathieu de Bakker elders in deze *Lampas*.

Het internet biedt daarentegen wel veel mooie en goede webpagina's die informatie bieden over de wereld van Herodotus in het bijzonder en de geschiedenis van Griekenland in het algemeen. De bekendste en meest waardevolle zijn ongetwijfeld livius.org en ancienthistory.about.com, die (net als andere prima sites) makkelijk te vinden zijn via gebruikelijke kanalen als oudheid.nl, wellinkiana of de Klassieke Webring (of 'Classici Retiarii'). In deze aflevering van *In Situ* wil ik echter de aandacht vestigen op de relatief onbekende website ancientopedia.com.

Ancientopedia is een Engelstalige, goed verzorgde site die als zoveel in zijn soort (vergelijk bijvoorbeeld het nog minder bekende antikefan.de) gerund wordt door een enthousiaste particulier, 'for the benefit of ancient history and without profit'. Volgens de webmaster is zijn site nodig omdat 'books are expensive, Wikipedia is comprehensive but unreliable, and many other sites are either amateurish, with a nationalist agenda, or their presentation is so bad that it nearly makes them useless.' Daar heeft hij alvast een punt. Maar maakt Ancientopedia het waar?

De site heeft in ieder geval veel sterke kanten. De artikelen beslaan een zeer wijd veld, van Xois tot Rome, en van Alexander de Grote tot Eshmunazor de Tweede. De artikelen zijn behoorlijk uitgebreid en redelijk foutloos. Rechts van de *entries* staan vaak relevante tags (doorklikmogelijkheden naar verwante artikelen op dezelfde site), en links vindt u één van de leukste kenmerken van de site: een (soms zeer lange en interessante) tijdlijn van het onderwerp in kwestie. ‘Plato’ bestaat uit 10 data, ‘Persia’ uit 48. Bij de meeste onderwerpen staan onderaan verwante artikelen aangeboden, net als links (die werken!) en illustraties.

Een groot pluspunt is dat de site bijgewerkt blijft en up-to-date wordt gehouden. Er verschijnen regelmatig nieuwe *entries* en artikelen, en er zijn geen links die op ‘Oops!’ uitlopen. Mooi is ook het ‘Ancient History News’ op de startpagina, bedoeld voor archeologische ontdekkingen, conferenties en vooral tentoonstellingen. Het nieuws is van wisselend belang en van ongelijke kwaliteit, maar wel een prima middel om oude geschiedenis levend te houden en in de belangstelling te brengen. Geïnteresseerden kunnen ook via Facebook een oogje in het zeil houden.

De grootste kracht van Ancientopedia is tegelijkertijd ook de achilleshiel: alle *entries* worden gereviewd. Dat biedt een zekere garantie voor de kwaliteit van de geboden informatie, maar maakt de site ook een zeer arbeidsintensieve onderneming voor één privé-persoon. Hoewel het aanbod zeer gevarieerd is, is het aantal *entries* redelijk beperkt: ongeveer 230 (ter vergelijking: livius.org heeft er ongeveer vijf keer zoveel). Bezoekers van de site worden dan ook van harte uitgenodigd om een bijdrage te leveren, en onder de knop ‘Contribute’ op de startpagina staat wat er nog allemaal moet gebeuren. Er is overduidelijk *work in progress*, maar de aanpak leidt wel tot een uiterst degelijke en goed functionerende site.

Tot slot: wie googelt naar Herodotus komt zeker de webstek www.isidore-of-seville.com/herodotus tegen, een site die beweert een ‘Complete Guide to the World of Herodotus’ te zijn. Maar laat u niet bedotten. Er staat inderdaad een grote hoeveelheid zeer gevarieerd materiaal over Herodotus op de site: artikelen, teksten en vertalingen, plaatjes, boeken en colleges. Maar: de site is helaas vanaf 2005 niet meer bijgehouden, zodat de meeste links niet werken. Het idee is naar mijn mening echter uitstekend: een site exclusief gewijd aan Herodotus, met (Griekse) teksten, artikelen, bibliografie, illustraties, tentoonstellingen, boekrecensies, receptie, en met alles van verwijzingen naar de laatste publicaties tot de trivia games op ancienthistory.com en de *Star Wars*-versie van het verhaal van Gyges en Kandaules (zie youtube.com). Wie waagt zich eraan?

Haagplein 72, 2311 AE Leiden
H.H.Koning@hum.leidenuniv.nl

Auteursinformatie

Mathieu de Bakker is als universitair docent verbonden aan de opleiding GLTC van de UvA, waar hij colleges Griekse taalverwerving, taal- en letterkunde verzorgt in de bachelor en de master. Zijn onderzoek gaat uit naar de historiografie van Herodotus en Thucydides.

Jacqueline Klooster is gepromoveerd aan de Universiteit van Amsterdam, op het proefschrift *Poetry as Window and Mirror: Hellenistic Poets on Predecessors, Contemporaries and Themselves*. Sindsdien is zij aangesteld als post-doc in een NWO-onderzoeksgroep onder leiding van Prof. Irene de Jong, met als onderwerp “Space in Hellenistic Poetry.” Daarnaast verzorgt zij colleges Grieks voor de opleiding GLTC van de UvA.

Jeroen Bouterse heeft in maart van dit jaar *cum laude* de researchmaster Oude geschiedenis in Leiden afgerond, en studeert nu *Historical and comparative studies of the sciences and humanities* (HCSH) in Utrecht.

Willy Evenepoel is prof. emeritus van de Katholieke Universiteit Leuven. Wetenschappelijk zwaartepunt: de Latijnse vroegchristelijke dichtkunst. Recente publicatie: *De Late Oudheid in de spiegel van de Latijnse letteren (4^e-7^e eeuw)*. Met een keuze van teksten in Nederlandse vertaling, 2009, Leuven.

Hugo Koning is docent klassieke talen op het St. Stanislascollege te Delft en geeft college aan de Universiteit Leiden. Hij promoveerde in 2010 op de antieke receptie van Hesiodus en werkt momenteel samen met Glenn Most aan een tweetalige editie van antieke exegetische teksten over de *Theogonie*.

Auteursinstructies

Algemeen

Zend uw kopij per e-mail én post naar het redactieadres (zie binnenzijde voor zijde omslag). De streefomvang van artikelen bedraagt max. 7.500 woorden. Gebruik de officiële spelling. Gebruik zo min mogelijk afkortingen. Geef Griekse eigennamen in hun Latijnse vorm (Aeschylus, Thucydides, etc.). Vertaal Griekse en Latijnse citaten.

Structuur (in volgorde)

- a. *titel*, liefst kort en sprekend
- b. *subtitel*, indien gewenst
- c. *auteursna(a)m(en)*
- d. *summary*: max. 200 woorden
- e. *hoofdttekst*: moet zo duidelijk mogelijk worden geleed, met tussenkopjes of cijfermatige indeling
- f. *auteursadres*: werk of privé (naar dit adres worden drukproeven en overdrukken gestuurd), bijvoorbeeld:
 Leerstoelgroep Klassiek Grieks, UvA
 Spuistraat 134, 1012 vb Amsterdam
 i.j.f.dejong@uva.nl
- g. *bibliografie*
- h. *auteursinformatie*: functie, affiliatie, onderzoeksgebied(en), belangrijke publicatie, alles voor zover relevant voor het artikel; max. 70 woorden
- i. *bijbschriften* bij illustraties (indien van toepassing), inclusief bronvermelding

Opmaak

Houd de opmaak van de tekst zo eenvoudig mogelijk.

ad hoofdttekst:

- a. zet langere citaten (meer dan 40 woorden) als bloktekst, dat wil zeggen ingesprongen en door witregels van de hoofdttekst gescheiden
- b. zet kortere citaten uit secundaire literatuur tussen enkele aanhalingstekens

ad bibliografie:

- c. zet titels van boeken en tijdschriften gecursiveerd
- d. zet titels van artikelen tussen enkele aanhalingstekens
- e. gebruik voor titels van tijdschriften de afkortingen van *l'Année Philologique*

Voetnoten

Gebruik voor voetnoten de standaard voetnootfunctie van uw tekstverwerker.

Verwijzingen

Verwijs naar antieke auteurs en werken als in de *LSJ* (Grieks) en de *OLD* (Latijn). Verwijs in de hoofdttekst en voetnoten naar secundaire literatuur volgens het auteur-jaartal-systeem, bijvoorbeeld 'Janse (2003) 63'. Vermeld de volledige bibliografische gegevens alleen in de bibliografie (zie boven). Illustraties kunnen alleen geplaatst worden indien van voldoende grootte en kwaliteit; neem hiervoor contact op met de redactiesecretaris (zie binnenzijde voor zijde omslag).

Overige vragen

De verantwoordelijkheid voor het verkrijgen van toestemming voor overname van auteursrechtelijk beschermde illustraties ligt geheel bij de auteur; neem bij twijfel contact op met de redactiesecretaris.

	Van de redactie	217
MATHIEU DE BAKKER	Oosterse helden in Herodotus' <i>Historiën</i>	219
JACQUELINE KLOOSTER	Parthenius' pathologische passies. De <i>Erotika Pathemata</i> van Parthenius van Nicaea in context	235
JEROEN BOUTERSE	Een kwestie van prioriteiten. Het werk van Lactantius en kennis in de late oudheid	251
WILLY EVENEPOEL	Sidonius Apollinaris en Synesius van Cyrene in de roman <i>The Dream of Scipio</i>	269
	Signalementen	
MATHIEU DE BAKKER	Herodotus en andere culturen	282
	In Situ	
HUGO KONING	De wereld van Herodotus: ancientopedia.com	290