

# *Wanneer een bergdorp meer eer toekomt dan een metropool*

## Ethiek, politiek en filosofie bij Dion Chrysostomos

MAARTEN TAVEIRNE

Stel u voor: we zijn op het einde van de 1<sup>ste</sup> eeuw n.C., tijdens de regeerperiode van Nerva, en u bevindt zich in Bithynië, de Romeinse provincie ten zuiden van de zee van Marmara. Op een mooie namiddag bent u te gast in Prousa (tegenwoordig Bursa) om er een optreden bij te wonen van Dion, een wereldster van die tijd en uit de stad zelf afkomstig. Vandaag kennen we deze figuur vooral als Dion Chrysostomos (letterlijk: ‘gouden mond, vanwege zijn oratorisch talent), maar toentertijd werd hij vermoedelijk ‘zoon van Pasikrates’ genoemd. ‘Chrysostomos’ zou hij als naam pas veel later krijgen, na zijn dood ... Het theater is goed volgelopen, want Dion is een bekend figuur in zijn thuisstad. Niet alleen is hij politiek actief, hij is ook een uitstekend spreker en heeft al veel van de wereld gezien. Niet zozeer omdat hij een fervent reiziger is, maar omdat Domitianus hem vijftien jaar geleden uit Rome en zijn geboortestreek verbannen heeft.

Van deze periode heeft onze Dion gebruikgemaakt om een aanzienlijke tocht doorheen het Imperium te maken, tot op het ogenblik dat Nerva de troon bestijgt en zijn verbanning hierdoor beëindigd wordt. Tijdens zijn reizen heeft hij ook veel faam verworven als een zogenaamde ‘sofist’, iemand die op verschillende plaatsen optreedt als redenaar, een erg populaire vorm van entertainment tijdens deze periode. Vele sprekers trekken rond om tijdens voordrachten hun retorische competenties tentoon te spreiden; als echte goochelaars improviseren ze redes waarin ze nu eens belangrijke ogenblikken uit de Griekse geschiedenis insceneren, dan weer de klassiekers van de Griekse literatuur parodiëren of aan een andere vorm van creatieve verwerking onderwerpen. Het publiek is er dol op. En zo is ook heel Prousa samengestroomd in het theater, razend benieuwd om te horen wat Dion hun vandaag zal vertellen.

“Ἐτύγγανον μὲν ἐπιδημῶν ἐν Βορυσθένοι” (“Zo gebeurde het dat ik een tijdje in Borysthenes verbleef”; *or.* 36.1), begint Dion. Zoals wel vaker heeft hij

ook nu gekozen voor een persoonlijke aanpak. Hij vertelt zijn publiek hoe hij op een van zijn reizen terechtgekomen was aan de noordkust van de Zwarte Zee, bij de monding van de Dnjepr. Niet meteen een toeristische topbestemming, wat ook het publiek in Prousa toen gedacht moet hebben. Zijn verblijfplaats, Borysthenes, eertijds als kolonie van Milete gesticht, bevond zich dan ook aan de spreekwoordelijke rand van de (Griekse) beschaving en kon slechts met veel moeite haar Griekse identiteit bewaren. De stad werd namelijk voortdurend door barbaren belaagd en dat eiste natuurlijk zijn tol. Niettemin deden ze hun best: ze hielden hun uiterlijk zo Grieks mogelijk door de baard lang te dragen, Homeros en Achilleus werden er vereerd als goden, en naar goede Griekse gewoonte waren ze φιλήκοοι ('luistergraag'). Het hoeft dan ook niet te verbazen dat de Borysthenieten Dion meteen verzochten om hen toe te spreken. Onze redenaar stemde hiermee in en zou het hebben over 'wat een stad is'. Wat hij hierover precies vertelt, zullen we verder verklaren. Eerst willen we bij het volgende stilstaan: waarom wil Dion in zijn vaderstad vertellen hoe hij in een onooglijk Grieks *stadje* in het noorden, omgeven door barbaren, een analyse maakt van het concept 'stad'? Hier is inderdaad meer aan de hand.

## De Griekse steden van het Imperium

Op het einde van de 1<sup>ste</sup> eeuw zijn de hoogdagen van de Griekse beschaving reeds vijf eeuwen achter de rug. Toch neemt de gouden 5<sup>de</sup> eeuw van Athene, en meteen ook de ganse klassieke Griekse cultuur, ten tijde van Dion nog steeds een belangrijke plaats in. Want ook al wordt de Griekse wereld reeds eeuwen door Rome bezet, de Grieken zelf hebben nog niets aan trots ingeboet. Hun fierheid is gestoeld op wat men vandaag nog steeds leert in de lessen geschiedenis: dat na de slagen bij Marathon en Salamis voor de Grieken een periode aanbrak waarin ze in volle vrijheid hun cultuur konden ontplooiën. De kunst en literatuur uit die periode vormen hiervan de beroemdste exponent en zijn al eeuwen toonaangevend. Kortom: de klassieke Griekse cultuur geldt als bakermat en voorbeeld voor elke vorm van beschaving. Wat 'cultureel' is, is Grieks. Al de rest is dat niet en is bijgevolg 'barbaars'.

Bij de Grieken was op het toppunt van hun macht de idee ontstaan dat er intrinsiek bij hen iets aanwezig was dat het verschil maakte met andere volken. Door de combinatie van het Griek-zijn en de aard van hun civilisatie ontstond de overtuiging superieur te zijn tegenover de barbaren. De praktijk wees echter het tegendeel uit toen de Romeinse legioenen in Pydna aan de Grieken toonden wie de sterkste was. Dat konden die laatsten maar moeilijk verteren,

dus moest men op zoek naar een verklaring voor de gebeurtenissen. Verschillende figuren<sup>1</sup> kropen in de pen en gaven elk hun visie. Ondanks hun uiteenlopende opvattingen waren allen het er toch over eens dat het succes van de Romeinen aan de Griekse beschaving te danken was. Sinds jaar en dag waren de Romeinen immers grote bewonderaars van de Griekse cultuur: elke geschoolde Romein sprak een aardig woordje Grieks, ging tijdens zijn studies zeker naar Athene en had in zijn tuin waarschijnlijk een (kopie van een) Grieks beeld staan. De Grieken wisten dat, en zo ontstond de idee dat de Griekse superioriteit nog steeds gold, met name in het domein van de cultuur. “For since Greek identity could not be grounded in the real political world, it had to assert itself in the cultural domain and do so as loudly as possible” (Swain 1996: 80). Het sleutelwoord hierbij vormde de *paideia* (παιδεία, letterlijk ‘opvoeding tot een juiste levensvoering’: het Duitse ‘Bildung’ kan hier als een equivalent van het Griekse begrip gelden): van kindsbeen af werd men opgevoed naar Griekse normen en waarden, werd men alle belangrijke Griekse literatuur en filosofie eigen gemaakt en kreeg men vooral de kneepjes van de welsprekendheid aangeleerd. Als eindresultaat kon men door het leven gaan als een gecultiveerde mens, iemand die alle idealen van de (Griekse) cultuur incorporeerde. En zo gebeurde het dat de Grieken er zich mee konden verzoenen dat de Romeinen het politieke en militaire aandeel in handen hadden, terwijl zijzelf instonden voor wat *echt* belangrijk was: kunst, cultuur, kortom civilisatie in haar geheel. Vandaar ook dat er uit de keizertijd een aanzienlijke literaire productie bewaard is, waarin het tentoonspreiden van deze Griekse *paideia* een centrale plaats heeft. Deze typering is danig uitgesproken dat men de literatuur van deze periode vaak aanduidt met de ‘Tweede Sofistiek’.<sup>2</sup>

Lange tijd, tot op vandaag zelfs, heeft men de tweedeling tussen politiek en cultuur als heel scherp voorgesteld. Politiek gezien beschouwde men de Griekse wereld als een marionet: de Grieken hielden zich alleen bezig met literatuur of beeldhouwen, maar waren op politiek gebied vleugellam; en wat dan nog de schijn had van politieke activiteit, was niet meer dan een soort bezigheidstherapie of een façade om de realiteit te maskeren.

Vandaag heeft men deze visie bijgestuurd (Heller 2006; Bekker-Nielsen 2008) en wijst men op het pragmatisme van de Romeinen in de provincies. Tijdens de expansie van hun invloedssfeer in Italië en elders hadden de Romeinen immers geleerd hoe ze de gunst van de lokale aristocraten konden

<sup>1</sup> Polybios en Dionysios van Halikarnassos zijn de oudste voorbeelden, maar later hield ook Ploutarchos zich met deze kwestie bezig.

<sup>2</sup> Voor een beknopte inleiding op deze literatuur, zie Whitmarsh (2005).

winnen, om hen in te zetten voor het plaatselijke bestuur. Ook in het oosten slaagden ze hierin. Ze speelden in op de broze sociale verhouding tussen de aristocratie en het volk. Als de stedelijke elites constructief meewerkten met de Romeinen, dan konden ze hun plaatselijke politieke macht behouden en wisten ze zich eveneens bij eventuele sociale onrust door de nieuwe heersers geruggensteund (Veyne 1999: 520-521). Men zou kunnen zeggen dat het Romeinse bestuur een supralokaal bestuursniveau vormde, terwijl de plaatselijke structuren die voorhanden waren, bleven voortbestaan zoals voorheen.

Dat de continuïteit met vroeger veel groter was dan men voorheen aannam, kunnen we ook begrijpen wanneer we naar de situatie vóór de Romeinen kijken. Het zijn immers niet de Romeinen geweest die de Griekse wereld van haar vrijheid beroofden: toen Rome in 168 v.C. in Griekenland vaste voet aan de grond kreeg, waren de steden daar al lange tijd aan een hoger politiek gezag onderworpen. Op zich veranderde er dus niet al te veel, behalve dan dat de nieuwe heersers niet langer een Helleense culturele identiteit claimden.

Organisatorisch zetten de Romeinen in de *Lex provinciae* – voor Bithynië de *Lex Pompeia* – de grote lijnen van hun beleid uit. De plaatselijke gouverneur moest erop toezien dat deze wet nageleefd werd. Voor de rest behielden de steden een aanzienlijke autonomie zodat “large areas of daily life continued to be regulated by the laws and codes of the individual cities” (Bekker-Nielsen 2008: 62-67). Zolang de steden dus niet ingingen tegen het provinciale beleid, konden zij de facto doen wat ze wilden. Wat uiteraard niet wegneemt dat de steden zich nog steeds in een onderdanige positie bevonden.

Het spreekt dan ook voor zich dat de verschillende steden voor hun eigen belangen opkwamen en probeerden om in concurrentiële kracht boven de andere uit te blinken. De situatie lijkt vergelijkbaar met hoe tegenwoordig de verschillende lidstaten van de Europese Unie voor hun belangen opkomen. En net als in de EU kwam het ten tijde van Dion ook wel vaker tot een botsing. Grens- en economische conflicten spreken voor zich, maar dat waren niet de enige twistappels. Sommige steden kregen *eretitels*<sup>3</sup> toegekend die hun prestige vergrootten. Wie zo’n titel bezat, behield die liefst, de anderen probeerden er een in de wacht te slepen; dat alles maakte het politieke leven in de Griekse provincies erg turbulent. Lange tijd werd dit opgevat als een gevolg van de Romeinse overheersing: tot grootse daden niet meer in staat, verloor de Griekse wereld zich in een nutteloze competitie om wie zich de beste

<sup>3</sup> Titels als *νεοκόρος* (‘(stad) die de keizerscultus mag organiseren’), *μητρόπολις* (‘hoofdstad’), *πρώτη τῆς Ἀσίας* (‘eerste stad van Asia’).

mocht *noemen*. Het ontstaan van deze conflicten werd bij de Romeinen gelegd: bezigheidstherapie die de overwonnenen verdeelde zodat ze beter overheerst konden worden. Tegenwoordig is men evenwel van deze visie afgestapt. Heller (2006: 366-375) en Bekker-Nielsen (2008: 46-47) ontkennen dat de competitie gezien moet worden als de vernedering en geïntendeerde verdeling van de Griekse wereld door de Romeinen; de recentere interpretatie stelt dat deze titels in grote mate dienden om de positie van de steden binnen het socio-econo-politieke veld te funderen. Een toegekende titel betekende voor een stad niet alleen een groter prestige, maar vergrootte meteen ook haar economische en politieke slagkracht. Bij het verwerven en verdedigen van hun posities ging het er wel vaak zo hard aan toe dat “de Griekse wereld onder Rome ieder ogenblik kon ontvlammen in dezelfde staat van oorlog, van iedereen tegen iedereen, als ten tijde van het autonome Griekenland” (Veyne 1999: 555). En zonder de aanwezigheid van een hogere autoriteit, zoals de Romeinen, zou dit wellicht ook zo geweest zijn (Veyne 1999: 554-555).

## Dion Chrysostomos en de Griekse dwaling

Laten we terugkeren naar het theater van Prousa. Dion vertelt er ons hoe hij in Borysthenes een rede hield over het concept ‘stad’. Met de hierboven geschetste situatie in het achterhoofd zien we al beter waar onze redenaar heen wil. Hij vindt al dat ruziën maar niets en ziet het als zijn plicht om de medemens op betere gedachten te brengen. Het is dan ook niet toevallig dat veel van zijn redevoeringen de *homonoia* (ὁμόνοια, ‘eendracht’) thematiseren. Ook donderpreken behoren tot zijn favorieten; alles wat hem niet bevalt, wordt hardhandig<sup>4</sup> afgekraakt, en bij uitstek de competitie/conflicten die bestaan tussen de steden onderling:

Ἐπὲρ πρωτείων ἀγωνιζόμεθα. τούτους οὖν αὐτοὺς ἐρήσομαι πάλιν ἐγὼ· Τίνων πρωτείων; καὶ πότερον ἔργῳ καὶ πράγματι δοθησομένων ἢ περὶ ὀνόματος αὐτὸ μόνον ἐστὶν ὑμῖν ἡ μάχη; (or. 38.24)

‘Wij strijden om de eerste plaats’. Dan zal ik henzelf dus zo de vraag stellen: ‘Om welke eerste plaats? En is het een eerste plaats

<sup>4</sup> Hierbij komt Dion vaak op de grenzen van het toelaatbare. Toch vindt hij deze agressieve toon gerechtvaardigd. Want “bijgevolg is hij die bereid is te verwijten, aan te vallen en met het woord fouten aan te wijzen, duidelijk beter en verkieslijker boven degenen die lof rondstrooien” (or. 33.13).

die jullie werkelijk en echt toegekend zal worden, of wedijveren jullie alleen maar om een titel zonder inhoud?'

Hoe zorgwekkend de toestand ook was, verloren was ze nog niet. Want “τούτων δὲ ἐν ἴαμα καὶ φάρμακον ἐποίησαν οἱ θεοὶ παιδείαν καὶ λόγον” (“hiervoor bereidden de goden één enkele genezing en medicijn: opvoeding en redelijkheid”; *or.* 32.16). *Paideia* wordt hier niet toevallig vermeld: het benadrukt én de positie van het Grieks én het belang van een goede levenswijze als redding uit deze jammerlijke situatie. Uiteraard is Dion de zelfverklaarde opvoeder van zijn systeem: wie dat volgt en zijn ‘logos’ evenzeer naar behoren aanwendt, bereikt als mens de volle wasdom en leeft *bewust*:

Καὶ ζῆν ὀρθῶς οὐ δυνήσῃ μὴ ἐπιστάμενος, οὐδ’ ἂν κατὰ τὴν ἡμέραν ἐκάστην τὸν Ἀπόλλω ἐνοχλήῃς καὶ σοὶ μόνῳ σχολάζῃ. νοῦν δὲ ἔχων γνώσῃ ἀπὸ σεαυτοῦ ὅ, τι σοι πρακτέον ἐστὶ καὶ ὅπως. (*or.* 10.28)

Zonder kennis zal je nooit op een degelijke manier kunnen leven, zelfs niet als je dagelijks Apollon lastigvalt en hij uitsluitend voor jou tijd maakt. Hou je echter je hoofd erbij, dan zal je vanzelf weten wat je moet doen, en hoe.

### ***Dion en het boek van de wereld***

De eerste stap in Dions systeem is inzicht in de werking van de gehele kosmos. Het concept daarvan overstijgt in grote mate het menselijke niveau en wordt daarom als goddelijk beschouwd. En wat goddelijk is, geldt als na te volgen; dat betekent dat de vaststellingen over de werking van de kosmos meteen ook de norm vormen voor het menselijke niveau, of omgekeerd, dat de dingen die niet stroken met die structuren, verbeterd dienen te worden.

Een gedetailleerde uiteenzetting hiervan vinden we terug in zijn 36<sup>ste</sup> rede, het reeds aangehaalde betoog over zijn avonturen in Borysthenes. We zeiden al dat Dion erin vertelt hoe hij op bezoek was in een Grieks stadje aan de rand van de beschaving, en er door de bewoners gevraagd werd hen te spreken over het concept ‘stad’. De redenaar begint er zijn uiteenzetting met het definiëren van de menselijke stad om die vervolgens met de structuren van de kosmos in verbinding te brengen. Hier zullen wij de omgekeerde beweging maken en beginnen bij de structuur van de kosmos om dan later de consequenties voor de menselijke wereld weer te geven.

Dion heeft op een van zijn tochten een oeroud verhaal gehoord over de diepste structuren van de kosmos. Deze mythe zou doorgegeven worden door de Perzische magiërs en van niemand minder stammen dan de mythische profeet Zoroaster.<sup>5</sup> We leren in deze mythe hoe er in de kosmos vier goddelijke krachten aanwezig zijn, voorgesteld door een span van vier paarden. Aan de buitenzijde loopt dat van Zeus (§ 45); meer naar binnen toe vindt men de paarden van Hera, Poseidon en ten slotte dat van Hestia in het centrum, “στερεός τε καὶ ἀκίνητος” (“stabiel en onbewogen”; § 46). Vanzelfsprekend is het paard van Zeus hier het belangrijkste en geldt het als het opperste principe van de kosmos:

Στάντα δὲ ὑψηλὸν καὶ γαῦρον, χαρέντα τῇ νίκῃ, τόπον τε ὡς πλεῖστον καταλαβεῖν καὶ μείζονος χώρας δεηθῆναι τότε ὑπὸ ῥώμης καὶ μένους. (or. 36.53).

Uitmundend en trots stond het daar, verheugd om zijn overwinning. Het beheerste een zo groot mogelijke ruimte en had toen ook nood aan meer plaats: zo groot was zijn kracht en gedrevenheid.

Als opperste principe zorgt het ervoor dat de kosmos in goede banen geleid wordt. Dit is meestal het geval, al gebeurt het soms toch dat de orde ervan verstoord dreigt te raken. Dan moet het opperste principe ingrijpen om de rust te herstellen. De mens ervaart zulke ogenblikken als natuurrampen, maar laat zich hier om de tuin leiden:

Ταῦτα δὲ σπανίως ξυμβαίνοντα δοκεῖν μὲν ἀνθρώποις διὰ τὸν αὐτῶν ὄλεθρον γίνεσθαι μὴ κατὰ λόγον μηδὲ μετέχειν τῆς τοῦ παντὸς τάξεως, λανθάνειν δὲ αὐτοὺς ὀρθῶς γιγνόμενα καὶ κατὰ γνώμην τοῦ σώζοντος καὶ κυβερνῶντος τὸ πᾶν. εἶναι γὰρ ὅμοιον ὡσπερ ὅταν ἄρματος ἡνίοχος τῶν ἵππων τινὰ κολάζῃ χαλινῶ σπάσας ἢ κέντρῳ ἀνάμενος· ὁ δ’ ἐσκίρτησε καὶ ἐταράχθη, παραχρῆμα εἰς δέον καθιστάμενος. (or. 36.50)

Wanneer dergelijke rampen – hoe zelden ook – voorvallen, dan menen de mensen dat die gebeurtenissen tot hun ondergang leiden, niet met de rede in akkoord zijn en geen deel uitmaken van de orde van het heelal. Het ontgaat hen evenwel dat deze rampen juist gebeuren volgens de wil van de beschermer en dirigent van het

<sup>5</sup> Waarom Dion deze mythe zo uitdrukkelijk buiten het Griekse culturele bereik plaatst, blijft een complex vraagstuk. Hierop ingaan zou ons evenwel te ver leiden.

heelal. Net zo gaat het immers wanneer een wagenmenner een van zijn paarden bestraft door de teugels aan te halen of het met de prikstok te raken: het paard springt op en is door het dolle heen, maar wordt weldra in de pas teruggebracht.

De hele kosmos wordt zo als een stabiele eenheid gezien, waarin alles binnen een hiërarchie zijn plaats heeft. De ontologisch hoger geordende treedt hierbij (in zekere zin paternalistisch) op om ervoor te zorgen dat de inferieure elementen op de hun voorgeschreven positie blijven. Doordat deze kosmische eenheid tegelijk van een goddelijke natuur is, is ze ook eeuwig, in tegenstelling tot de menselijke. In het volgende fragment schetst Dion dit door de menselijke gemeenschap met die der goden in contrast te plaatsen:

Ἄγαθὴν μὲν γὰρ ἐξ ἀπάντων ἀγαθῶν πόλιν οὔτε τις γενομένην πρότερον οἶδε θνητὴν οὔτε ποτὲ ὡς ἐσομένην ὕστερον ἄξιον διανοηθῆναι, πλὴν εἰ μὴ θεῶν μακάρων κατ' οὐρανόν, οὐδαμῶς ἀκίνητον οὐδὲ ἀργὴν, ἀλλὰ σφοδρὰν οὔσαν καὶ πορευομένην, τῶν μὲν ἡγουμένων τε καὶ πρώτων θεῶν <τῶν δὲ δευτέρων τε καὶ ἐπομένων> χωρὶς ἔριδος καὶ ἥττης· οὔτε γὰρ ἐρίζειν θεοὺς οὔτε ἡττᾶσθαι θέμις οὔτε ὑπ' ἀλλήλων ἅτε φίλων οὔτε ὑπὸ ἄλλων κρειττόνων, ἀλλὰ πράττειν ἀκωλύτως τὰ σφέτερα ἔργα μετὰ πάσης φιλίας ἀεὶ πάντων κοινῆς, τῶν μὲν φανερωτάτων πορευομένων ἐκάστου καθ' ἑαυτόν, οὐ πλανωμένων ἄλλως ἀνόητον πλάνην, ἀλλὰ χορείαν εὐδαίμονα χορευόντων μετὰ τε νοῦ καὶ φρονήσεως τῆς ἄκρας· τοῦ δὲ λοιποῦ πλήθους ὑπὸ τῆς κοινῆς φορᾶς ἀγομένου μιᾷ γνώμῃ καὶ ὁρμῇ τοῦ ζύμπαντος οὐρανοῦ. (or: 36.22)

Niemand heeft weet van een goede gemeenschap van stervelingen, die volledig uit goede elementen was opgebouwd en vroeger bestond, noch loont het de moeite zich voor te stellen dat er later ooit zo'n gemeenschap zal zijn, behalve dan die van de gelukzalige goden in de hemel. Geenszins zonder beweging, noch lusteloos is zij, doch vol energie en steeds bedrijvig, waarbij de eersten onder de goden alles sturen en de lagere goden volgen, zonder dat er twist ontstaat of een zich aan een ander moet onderwerpen. Het past immers niet dat goden twisten of onderworpen worden, noch aan elkaar – daar zij in vriendschap verkeren – noch aan anderen die machtiger zijn. Daarentegen vervult elk ongehinderd zijn taak in volmaakte, eeuwige vriendschap met alles. De meest illusteren



van elk bewegen zich hierbij autonoom voort. Niet dat ze rondlopen zonder zin: ze leiden een gelukzalige dans met de meest heldere geest en inzicht. De overige menigte wordt ondertussen door deze kosmische beweging geleid: volgens één enkel vooropgezet plan en drang van het hele bovenmaanse.

### *Het boek van de wereld als ethische leidraad*

In een volgende stap kunnen we nu uiteenzetten hoe onze redenaar zijn kosmologische visies wil overbrengen op het aardse niveau.<sup>6</sup> In de wetmatigheid en orde van de kosmos ziet hij een fundament voor het menselijke gedrag en voor de politieke structurering van een gemeenschap. Meer zelfs: met de explosieve politieke situatie in het achterhoofd ziet het ernaar uit dat Dions boodschap precies uit deze conflictueuze context gegroeid is. Overal waar hij komt, probeert hij zijn publiek ‘tot nut’ te zijn. Vele van zijn redes stellen de laakbare praktijken van zijn toehoorders aan de kaak en pleiten voor een meer bezonnen handelwijze. Deze aanpak komt misschien wel het best naar voor in zijn rede voor de bevolking van Alexandria (*or.* 32). De inwoners van deze beroemde stad gedragen zich nogal uitgelaten, wat hun reputatie schaadt:

Οὐκ ἴστε ὅτι ὡσπερ ἡγεμῶν καὶ βασιλεὺς ὅταν προέλθῃ, τότε σαφέστατα ὀρᾶται καὶ δεῖ μηδὲν ἀγεννὲς μηδὲ αἰσχρὸν ποιεῖν· παραπλησίως καὶ δῆμος, ὅταν εἰς ταῦτὸ προέλθῃ καὶ ἀθρόος γένηται; χρὴ μὲν γὰρ οἶμαι καὶ τὸν ἄλλον χρόνον σωφρονεῖν ὑμᾶς· ἀλλ’ ὅμως ὅ,τι ἂν πράττῃ τις καθ’ αὐτόν, οὐ κοινόν ἐστι τοῦτο οὐδὲ τῆς πόλεως· ἐν τῷ θεάτρῳ δὲ βλέπεται τὸ δημόσιον ἦθος· ὑμεῖς δὲ μάλιστα ἐνταῦθα ἀφυλάκτως ἔχετε καὶ προήσεσθε τὴν δόξαν τῆς πόλεως (*or.* 32.32)

Wanneer een bestuurder of een vorst ergens op bezoek is, dan wordt hij manifest van alle kanten bekeken en kan hij het zich niet veroorloven ook maar iets ongepast of schandelijk te doen. Jullie weten toch dat hetzelfde geldt voor een bevolking, wanneer zij samentroept en zich verzamelt? Zo moeten jullie, naar ik meen, zich ook op andere tijdstippen beheersen. En dan nog: wat iemand privé doet, betreft noch de openbaarheid noch de gemeenschap.

<sup>6</sup> Dions visies zijn in grote mate schatplichtig aan de Stoa, maar laten ook cynische en sterke platonische invloeden zien. De precieze behandeling is te complex om hier te bespreken. Meer over dit onderwerp vindt men bij Forschner (2003) en Zagdoun (2005), hoewel een diepgaande studie van dit onderwerp, voor zover bekend, nog ontbreekt.

Maar het is hier, in het theater dat jullie gezamenlijke gedrag opgemerkt wordt. Hier gedragen jullie zich als uitgelaten wilden en zullen jullie zo de goede naam van jullie stad verprutsen.

Een stad is voor onze redenaar de verzameling van haar bewoners. De hoedanigheid van deze gemeenschap is dus eng verbonden met die van elk van haar leden. Daarom is het noodzakelijk dat zij de nodige *episteme* ('kennis', 'inzicht') bezitten, waarbij hij dan vooral de sociale groep op het oog heeft die actief bij het politieke bestuur betrokken is.

In een andere rede, de 49<sup>ste</sup>, geeft Dion ons een beschrijving van zijn ideale politicus. Vanuit zijn functie is die verplicht om "goede daden te doen" ("εὐεργετεῖν"; § 1).<sup>7</sup> Dit vereist uiteraard een grondige kennis van wat het goede en het nuttige is; een politicus moet dus tegelijk ook een filosoof zijn:

Ὁ δὲ τῷ ὄντι φιλόσοφος οὐκ ἄλλο τι φανήσεται διαπονούμενος ἢ ὅπως ἄρχειν καλῶς δυνήσεται καὶ αὐτοῦ καὶ οἰκίας καὶ πόλεως τῆς μεγίστης καὶ συλλήβδην ἀπάντων ἀνθρώπων, ἃν ἐπιτρέπωσι, καὶ αὐτὸς μὲν οὐ προσδεήσεται οὐδενὸς ἄρχοντος ἀλλ' ἢ τοῦ λόγου καὶ τοῦ θεοῦ (or. 49.3)

De ware filosoof zal zich om niets anders blijken te bekommeren dan om de vraag hoe hij degelijk zal kunnen besturen, zowel zichzelf, zijn huis, de grootste stad, of zelfs alle mensen – zou men hem dit toelaten. En hierbij zal die nu geen andere meerdere nodig hebben dan de rede en het goddelijke.

Opnieuw zien we hoe volgens Dion de verstandelijke component en de kennis van de goddelijke structuren van de kosmos voor een staatsman absoluut noodzakelijk zijn. Idealiter beschikt iedereen over deze kennis, maar dit blijkt te hoog gegrepen. Net als bij Platon kan slechts een kleine elite dit stadium bereiken; de rest van de bevolking wordt vriendelijk verzocht zich braafjes kalm te houden. Immers, zoals de kosmos strikt geordend is, heeft ook alles in de menselijke leefwereld zijn vaste plaats. Daar het gepeupel niet beschikt over de gepaste kennis, is het voor hen het beste om niet te veel speelruimte te krijgen. Deze gedachte keert terug in de 14<sup>de</sup> rede, een essay over vrijheid en slavernij, of hoe men de toenmalige sociale hiërarchie fundeert met een filosofische redenering:

<sup>7</sup> De Griekse term betekent eveneens het sponsoren van openbare aangelegenheden (festivals, architecturale verfraaiingen e.d.), maar lijkt hier toch in het algemeen te slaan op 'goed bestuur'.

Οὐκοῦν οἱ φρόνιμοι ὅσα βούλονται πράττειν, ἕξεστιν αὐτοῖς· οἱ δὲ ἄφρονες ἃ βούλονται οὐκ ἔξδὸν ἐπιχειροῦσι πράττειν· ὥστε ἀνάγκη τοὺς μὲν φρονίμους ἐλευθέρους τε εἶναι καὶ ἐξεῖναι αὐτοῖς ποιεῖν ὡς ἐθέλουσι, τοὺς δὲ ἀνοήτους δούλους τε εἶναι καὶ ἃ μὴ ἕξεστιν αὐτοῖς, ταῦτα ποιεῖν; (or: 14.17)

Is het niet zo dat zij die verstandig zijn, mogen doen wat zij willen, terwijl zij die zonder inzicht leven, niet mogen doen wat ze wensen; bijgevolg zijn degenen met verstand noodzakelijkerwijs vrij en mogen zij handelen zoals zij het wensen, terwijl de dwazen slaaf zijn en datgene doen wat ze niet mogen?

Doordat verstandige figuren het bestuur in handen hebben, mag men ervan uitgaan dat het rechtvaardig zal zijn. Hun kennis van de eeuwige goddelijke orde laat hen toe een wetgeving op te stellen die met de kosmische orde overeenstemt, een wetgeving die in de stad zelf eveneens orde en structuur bewerkstelligt en het regime zo stabiliteit verleent. Samenvattend kan men volgende passage uit de Borysthenitische rede als de blauwdruk van een degelijk gestructureerde gemeenschap lezen:

Οὕτως οὖν καὶ τὴν πόλιν φασὶν εἶναι πλῆθος ἀνθρώπων ἐν ταύτῳ κατοικούντων ὑπὸ νόμου διοικούμενον. [...] ὥσπερ γὰρ οὐδὲ ἄνθρωπος ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ λογικόν, οὕτως οὐδὲ πόλις, ἣ μὴ συμβέβηκε νομίμῳ εἶναι. νόμιμος δὲ οὐκ ἂν εἴη ποτὲ ἄφρων καὶ ἄκοσμος οὐσα. ἴσως οὖν ζητήσαι ἂν τις, εἰ ἐπειδὴν οἱ ἄρχοντες καὶ προεστῶτες ὧσι φρόνιμοι καὶ σοφοί, τὸ δὲ λοιπὸν πλῆθος διοικῆται κατὰ τὴν τούτων γνώμην νομίμως καὶ σωφρόνως, τὴν τοιαύτην χρὴ καλεῖν σώφρονα καὶ νόμιμον καὶ τῷ ὄντι πόλιν ἀπὸ τῶν διοικούντων. (or: 36.20-21)

Zo dus definieert men een stad als een groep mensen die op eenzelfde plaats woont en door wetten bestuurd wordt. [...] Want zoals hij geen mens is die niet over een rationeel denkvermogen beschikt, zo is ook die gemeenschap geen stad, waarin geen wetten ingesteld zijn. Men zou ook niet kunnen beweren dat zij door wetten bestuurd wordt, wanneer zo'n stad onbezonnen en ongestructureerd is. Zijn nu haar bestuurders en leiders welberaden en verstandig, en zou men uitvinden dat het overige deel van de bevolking op basis van hun oordeel bezonnen en wetmatig

bestuurd wordt, dan kan men zeggen dat deze stad, van haar bewoners uit, ook waarlijk wetmatig en bezonnen is.

Dit brengt ons uiteindelijk bij de titel van dit artikel – “Wanneer een bergdorp meer eer toekomt dan een metropool” –, een parafrase van een oneliner van Phokylides, *Gnomen* 4 (“καὶ τόδε Φωκυλίδου· πόλις ἐν σκοπέλω κατὰ κόσμον | οἰκεῦσα σμικρὴ κρέσσων Νίνου ἀφραϊνούσης”; “Ook dit zegt Phokylides: een dorpje op de rotsen, hoe klein ook, is, wanneer het ordentelijk bestuurd wordt, beter dan het verdorven Nineve”), waarmee Dion zijn gesprek met de bewoners van Borysthenes op gang trekt (*or.* 36.13). In een notendop geeft het de centrale gedachte van zijn denken weer, een denken met een politiek doel, dat vertrekt vanuit de filosofische analyse van het heelal. Alles heeft hierin zijn plaats en moet hiermee genoegen nemen. Zo niet, dan zal het systeem moeten ingrijpen. Onze redenaar doet er alles aan om zijn publiek hiervan te overtuigen. Het eerste niveau betreft de sociale cohesie binnen de stad: hij fundeert er de sociale ongelijkheid, aangezien er nu eenmaal mensen zijn die beter bevoegd zijn om te regeren dan anderen; de eersten bezitten immers de kennis en het inzicht, in tegenstelling tot de tweede groep die dus beter geen politieke macht krijgt (zie hiervoor vooral Schmitz: 1997). Zo tracht Dion het gepeupel van het idee af te brengen in opstand te komen. Op een tweede niveau geldt zijn argumentatie ook om de relaties tussen de steden onderling te stabiliseren. De tumultueuze politieke situatie van toen en Dions ideaalbeeld van stabiliteit en orde staan immers in scherp contrast met elkaar:

Οὐχ ὄρατε τοῦ ξύμπαντος οὐρανοῦ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν καὶ μακαρίων αἰώνιον τάξιν καὶ ὁμόνοιαν καὶ σωφροσύνην, ἧς οὔτε κάλλιον οὔτε σεμνότερον οὐδὲν οἶόν τ' ἐπινοῆσαι; πρὸς δὲ αὐτῶν λεγομένων στοιχείων, ἀέρος καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ πυρός, τὴν ἀσφαλῆ καὶ δικαίαν δι' αἰῶνος ἀρμονίαν, μεθ' ὅσης εὐγνωμοσύνης καὶ μετριότητος διαμένειν πέφυκεν αὐτά τε σωζόμενα καὶ σώζοντα τὸν ἅπαντα κόσμον; [...] Ταύτης δὲ τῆς κοινωνίας διαλυθείσης καὶ στάσεως ἐπιγενομένης οὐχ οὔτως ἀνώλεθρος οὐδὲ ἀφθαρτος αὐτῶν ἢ φύσις, ὥστε μὴ ταραχθῆναι καὶ τὴν ἀμήχανόν τε καὶ ἄπιστον, ὡς φασιν, ὑπομεῖναι φθορὰν ἐκ τοῦ ὄντος εἰς τὸ μὴ ὄν. [...] Ἡ δὲ τῶν ἄλλων πλεονεξία καὶ διαφορὰ παρανόμως γιγνομένη τὸν ἔσχατον ἔχει κίνδυνον ὀλέθρου, περὶ τῶν ὅλων οὔποτε ἐσόμενον διὰ τὸ πᾶσαν εἰρήνην καὶ δικαιοσύνην ἐν αὐτοῖς ὑπάρχειν καὶ πανταχοῦ πάντα δουλεῦειν

καὶ ξυνακολουθεῖν εὐγνώμονι νόμῳ πειθόμενα καὶ εἴκοντα. (*or.* 40.35-37)

Merken jullie in het hele bovenmaanse en bij de daarin aanwezige, gelukzalige goddelijke machten niet de eeuwige orde, eendracht en beheersing? Kan men zich iets schoner of verhevener indenken? Of tussen de zogenaamde elementen, lucht, aarde, water en vuur, de onveranderlijke en gerechte, eeuwige eendracht? En met welke bedachtzaamheid en gematigdheid zij van nature voortbestaan om zichzelf en de gehele kosmos te bewaren? [...] Zou deze gemeenschap uiteenvallen doordat er twist ontstaan is, dan ware hun natuur niet zo onvergankelijk of onverwoestbaar dat ze niet verstoord kan raken of ten prooi vallen aan het onmogelijke en ongelofelijke verval, zoals men dat noemt, van het zijnde naar het niet-zijnde. [...] Bestaat er hebzucht naar andere zaken en overtreding van de wet, dan dreigt het ultieme gevaar van de ondergang. In het heelal zal dit evenwel nooit het geval zijn, daar hierin volstreekte vrede en rechtvaardigheid heersen, waarbij werkelijk alles de welberaden kosmische wet gehoorzaam en onderdanig volgt en aan haar voorrang verleent.

Dit fragment komt uit Dions 40<sup>ste</sup> rede, waarin hij in Prousa pleit om het toenmalige conflict met Apameia, een buurstad, bij te leggen. Ook verschillende andere speeches (*orr.* 34, 38, 41) hebben deze conflicten als onderwerp, naast talrijke toespelingen hierop in andere redevoeringen (het meest duidelijk in die over Borysthenes). Deze speeches vormen zelfs een uniek hulpmiddel voor de reconstructie van het politieke leven destijds, zeker wanneer men ze gaat vergelijken met epigrafische, numismatische en epistolaire bronnen (Heller 2006: 13-20). Dit alles toont ons hoe centraal de politieke omstandigheden staan in zijn redevoeringen en hoe politiek en kosmologie verbonden kunnen worden. Net zoals alles een vaste plaats in de kosmos inneemt, of zoals de mens in de maatschappij een vaste positie gekregen heeft, zo moeten ook de verschillende steden onderling hun plaats kennen. Want zoals in de kosmos de structuren niet verstoord mogen worden om de eeuwigheid ervan te verzekeren, zo zouden de verschillende steden hun geschillen beter bijleggen. Anders zouden de gevolgen wel eens catastrofaal kunnen worden. Wie zich echter laat leiden door de *homonoia* ('eendracht'), kan er alleen maar beter van worden.

Onderstaand fragment komt uit de 38<sup>ste</sup> rede; Nikomedeia en Nikaia (twee steden in Bithynië) zijn in een conflict verwickeld en Dion komt in eerstgenoemde stad pleiten voor eendracht; dat zou de steden respect en een grotere morele autoriteit opleveren in de wijde omgeving, en vormt ook het centrale onderwerp van deze rede:

Βουλοίμην δ' ἂν καὶ ἐκείνους τὰ αὐτὰ ποιεῖν, καὶ ποιήσουσιν ἐὰν καταλλαγῆτε, καὶ μείζων ἢ δύναμις ὑμῶν γενήσεται συντεθεῖσα. καὶ γὰρ τῶν πόλεων ὁμοῦ γενόμενοι πασῶν ἄρξετε, καὶ τοῖς ἡγεμόσι γενήσεται πλείων διατροπή πρὸς ὑμᾶς καὶ φόβος, ἐὰν ἀδικεῖν θέλωσιν. (or. 38.34)

Ik zou willen dat ook zij [in Nikaia] hetzelfde doen. En als jullie zich met hen verzoenen, zullen zij dat ook doen. Want verenigd zal jullie macht groter zijn, en samen zullen jullie over alle andere steden heersen. Ook bij jullie bestuurders zal er tegenover jullie een grotere terughoudendheid en vrees bestaan, als ze onrecht willen plegen.

Het is diezelfde geest die men doorheen het hele oeuvre van Dion Chrysostomos kan terugvinden: het zich haast obsessief vastklampen aan orde en structuur. Het is dan ook een interessante vaststelling om doorheen de lectuur van zijn werk steeds weer nieuwe puzzelstukken van zijn denken te vinden. Bepaalde redes zijn politiek *pur sang* (bij uitstek die over de eendracht), andere dan weer filosofisch. Telkens belichten ze andere deelaspecten van zijn denken: gaande van kosmologie over ethiek tot filosofie; van het abstracte over het persoonlijke tot het gemeenschappelijke. Samen vormen ze een basissysteem dat bekroond wordt door het concept van de eendracht en een tegengewicht moet vormen voor de vele bestaande politieke en sociale spanningen.

Ondanks deze extensieve uitwerking van zijn systeem blijven er toch twee zaken opmerkelijk onderbelicht. Een eerste is een concrete uitwerking van Dions ethische voorschriften. Want wat zegt hij hierover concreet? Men moet zich laten leiden door de structuren van de kosmos. Dat is alles, tenzij men er nog aan toevoegt dat dit tot de competenties van de filosoof behoort. Concreter wordt hij niet, wat opmerkelijk is als we zien dat hij zijn systeem op andere vlakken erg breed heeft uitgewerkt. Het lijkt er dus op dat onze rede naar ervan uitgaat dat het volstaat om zijn publiek aan te zetten hun rationeel redeneervermogen te gebruiken en dat concretere raadgevingen dus niet nodig zijn.

Een tweede opmerkelijke afwezigheid is die van de Romeinen. Er zijn wel toespelingen op hun aanwezigheid te vinden, maar die zijn zodanig vaag dat het niet eenvoudig is ze correct te interpreteren. Omwille van de complexiteit van het onderwerp zullen wij de verhouding tussen Dion en de Romeinse overheersing in het volgende hoofdstuk apart behandelen.

## De rol van de Romeinen bij Dion

Tot nog toe zagen we hoe Dion de oorzaken van de tumultueuze politieke situatie volledig legt bij een gebrek aan rationele reflectie binnen de Griekse steden. Als onderzoeker stelt men zich echter ook de vraag in welke mate we bij Dion informatie kunnen vinden over de rol van de Romeinen bij deze conflicten. Dan stelt men spoedig vast hoe weinig onze redenaar over hen vertelt, en dat de bewoording daarbij ook vaak ambigu blijft. Maar met welke bedoeling? Men kan verwachten dat de bezetter niet echt op al te kritische geluiden gesteld was, en men dient ook voor ogen te houden dat de lokale aristocraten er gebaat bij waren om de Romeinen (vanwege hun economische, politieke en sociale belangen) bevriend te houden. Kortom: kon men zich kritisch uitlaten tegenover Rome en had men daar baat bij? Anderzijds kon men zich uiteraard ook niet onverdeeld positief over de Romeinen uitlaten: de bezetting van een land is nu eenmaal geen teken van vriendschap. Tevens hoedde men er zich voor om de retoriek te laten vervallen tot vleierij; een dergelijke platte onderwerping, een aanfluiting van iemands trots, zou immers bij het Griekse publiek op weinig sympathie hebben kunnen rekenen. Een derde factor die de interpretatie van Dion bemoeilijkte, was dat hij de Romeinen in zijn retoriek vaak opvoerde omwille van de emotionele geladenheid<sup>8</sup> voor het publiek, en hen daarbij zowel positief als negatief voorstelde.

Dit alles samen maakt het een erg complexe en riskante onderneming om af te wegen welke positie de Romeinen binnen Dions systeem innemen. Hun relatief beperkte en vaak vage aanwezigheid maakt een analyse sowieso niet makkelijk, maar de grootste onduidelijkheid vormt hun expliciete afwezigheid in Dions kosmologie. Is het Imperium Romanum voor onze man uit Prousa een synoniem voor de structuur van de kosmos? Of toch een lagere entiteit, maar nog steeds als summum van het menselijke niveau? Of behoren de Romeinen net als alle andere mensen tot dezelfde structurele laag van de kosmos, zodat de waarde van het Imperium gerelativeerd wordt? Voor elke

---

<sup>8</sup> Door bijvoorbeeld de onderworpenheid van de Grieken uit te spelen (*or.* 38.36-38), of de Romeinen als voorbeeld te stellen, in de hoop dat de Grieken zouden denken: “Wat de Romeinen kunnen, kunnen wij ook” (*or.* 41.9).

interpretatie kan men argumenten vinden. Vroeger onderzoek heeft vooral de aandacht gelegd op de anti-Romeinse stem (Veyne 1999: 524, 544; Swain 1996: 202) bij Dion; het is pas recent dat men aandacht besteedt aan de gelaagdheid en subtiliteit in zijn werk: naast de verbitterde stem van een gemeenschap in verdrukking klinkt ook een stem die de Romeinen niet zonder meer verwenst (Méthy 1994: 186-187).

Ook ik ben ervan overtuigd dat men vaak te veel bitterheid heeft willen lezen in de woorden van onze redenaar, vooral wanneer men ziet hoe weinig aandacht hij aan de Romeinse bezetting besteedt. In zekere zin interesseren de Romeinen hem zelfs niet: wat hij wil bereiken is dat zijn publiek zijn morele adviezen volgt. En waar de Romeinen toch opduiken, vormen ze nooit een doel op zich, maar zijn ze voor Dion een overtuigingsmiddel:

Ἦ γὰρ οὐκ ἐπαισθάνεσθε τῆς τυραννίδος, ἣν ἡ στάσις ἡ ὑμετέρα δίδωσι τοῖς ἄρχουσιν ὑμῶν; (or. 38.36)

Of merken jullie niet de tirannieke macht, die jullie onenigheid aan jullie heersers verleent?

Κατεγνώκασι δὲ ὑμῶν ἄνοιαν δημοσίᾳ, καὶ χρῶνται καθάπερ τοῖς παιδίοις ὑμῖν, οἷς πολλάκις ἀντὶ τῶν μεγίστων προτείνεται τὰ μικρότατα· κάκεινα διὰ τὴν ἄνοιαν τῶν ὡς ἀληθῶς μεγάλων καὶ διὰ τὴν πρὸς τὰ ἐλάχιστα ἡδονὴν χαίρει τῷ μηδενί· καὶ ὑμῖν οὕτως ἀντὶ δικαιοσύνης, ἀντὶ τοῦ μὴ συλᾶσθαι τὰς πόλεις μηδὲ ἀφαιρεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῶν ἰδίων, ἀντὶ τοῦ μὴ ὑβρίζειν αὐτοὺς εἰς ὑμᾶς, ἀντὶ τοῦ μὴ παροινεῖν, προτείνουσιν ὀνόματα καὶ ἢ εἶπον ὑμᾶς πρώτους ἢ ἔγραψαν· εἰτά εἰσιν ἀκίνδυνοὶ τὸ λοιπὸν ὑμῖν ὡς ἐσχάτοις χρώμενοι. | τὰ γὰρ τοιαῦτα, ἐφ' οἷς μέγα φρονεῖτε, παρὰ πᾶσι μὲν τοῖς ὀρθῶς ἐννοουμένοις διαπτύεται, μάλιστα δὲ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις γέλωτα κινεῖ καὶ καλεῖται τὸ ἔτι ὑβριστικώτερον Ἑλληνικὰ ἁμαρτήματα. (or. 38.37-8)

Ze hebben het vooroordeel dat jullie in het openbare leven dwazen zijn, en behandelen jullie als kinderen, die men vaak de kleinste zaken aanreikt als hadden die de grootste waarde. En om zo'n niemendal verblijden zij zich, omdat ze door hun gehechtheid aan hetgeen niets voorstelt, niet weten wat werkelijk de moeite waard is. In plaats van jullie rechtvaardig te behandelen, jullie steden ongemoeid te laten, elk zijn bezittingen te laten, zich tegenover jullie gepast te gedragen en zonder geweld, delen ze aan jullie titels uit



en noemen jullie ‘de eersten’, of verordenen dat schriftelijk. En vervolgens kunnen ze jullie zonder gevaar als de laatsten behandelen. De dingen immers, die jullie erg belangrijk vinden, daarop spugen alle mensen die wel beschikken over een degelijk denkvermogen, en nog wel het meest de Romeinen: zij lachen jullie hierom uit en spreken nog smadelijker over ‘Griekse dommigheden’.

De karakterisering van het volk aan de Tiber is weinig flatterend: ze misbruiken de Grieken en kijken geamuseerd toe hoe zij met open ogen in de val lopen. Het beoogde retorische effect is dat Dions publiek in zijn verontwaardiging de redenaar gelijk zal geven en zal meestappen in de adviezen die gegeven worden. Hetzelfde procedé in een fragment hoger vermeld: “Want verenigd zal jullie macht groter zijn, en samen zullen jullie over alle andere steden heersen. Ook bij jullie bestuurders zal er tegenover jullie een grotere terughoudendheid en vrees bestaan, als ze onrecht willen plegen” (*or.* 38.34). Dion appelleert hier aan hetzelfde stereotype beeld van Romeinen die stevast complotteren tegen de Grieken om maximale tweedracht te zaaien. Gelukkig is onze redenaar er om een uitweg te bieden uit deze erbarmelijke situatie. Zoals steeds is ethiek de basis van de redding. Morele voortreffelijkheid zal niet enkel een eendrachtig leven met zich meebrengen, maar ook roem en autoriteit. Wat de man uit Prousa propageert, heeft met andere woorden niet alleen betrekking op de relaties tussen de steden onderling, maar ook op die tussen de steden en hun heersers. Vrede en eendracht worden als positieve gevolgen dus met een factor autoriteit aangevuld, want wie een dergelijk gezag kan creëren, zal in zijn omgeving respect oogsten. En aan zo’n autoriteit kan men zich niet zomaar vergrijpen, zeker niet zonder geldige reden. Opnieuw slaagt Dion er dus in om zijn pleidooi voor een harmonieuze samenleving te beargumenteren:

Πειράσθε δὲ καὶ τοῖς ἡγεμόσιν αἰδῶ παρέχειν, ἀεὶ τοῦτο φανερόν καθιστάντες ὅτι μὴ ἀπόχρη ὑμῖν καλῶς διοικεῖσθαι μόνοις, ἀλλὰ παντὸς ἐπιμελεῖσθε τοῦ τῶν Βιθυνῶν γένους καὶ οὐδὲν ἧττον δυσχεραίνετε τοῖς εἰς τοὺς ἄλλους ἀδικήμασιν ἢ τοῖς εἰς αὐτούς· κἄν τινες καταφύγωσιν ἐφ’ ὑμᾶς δεόμενοι βοηθείας, προθύμως ἐπαρκεῖτε καὶ ὁμοίως. ταῦτα τὸ πρωτεῖον ὑμῖν παραδώσει τὸ ἀληθινόν, οὐχ ἢ περὶ τῶν ὀνομάτων πρὸς Νικαεῖς μάχη. (*or.* 38.33)

Tracht verder van jullie bestuurders te verkrijgen dat ze jullie met respect behandelen door hen steeds duidelijk te maken dat het voor jullie niet volstaat alleen maar goed bestuurd te worden, maar zie

toe op het welzijn van gans Bithynië, wees niet minder verontwaardigd over de verkeerde behandeling van andere steden dan die van jullie, en komt men om jullie hulp smeken, kom dan evenzeer en vol wilskracht voor hen op. Dit zal jullie de ware eerste plaats verlenen, en niet jullie competitie met Nikaia om titels.

Ook al zien we dat Dions aandacht in eerste instantie uitgaat naar zijn Grieks publiek en hun levenswijze, toch voelen we impliciet hoe sterk de Romeinen aanwezig zijn. Bovenstaande fragmenten tonen heel mooi hoe de redenaar – zonder expliciete nadruk – de aanwezigheid van een hiërarchisch hogere duidelijk maakt. Dit zou dus kunnen betekenen dat Dions kosmologie een afbeelding is van de Romeinse macht, met aan het hoofd een opperste principe: een monarch, een keizer, een god, ... zoals we beschreven vinden in *or.* 36, en wel in de besproken mythe van de magiërs (Forschner 2003: 144). De mythe als een *afbeelding* van de werkelijke situatie zien lijkt evenwel een verkeerd uitgangspunt: correcter is het om Dions kosmologie te lezen als een *voorbeeld* voor het Imperium. De Romeinen zijn immers mensen en “niemand heeft weet van een *menselijke* gemeenschap die ooit goed was op alle vlakken, noch kan men zich voorstellen dat er ooit een gemeenschap zo zal zijn” (*or.* 36.22; mijn cursivering). Hieruit volgt dat de menselijke structuur van het Romeinse bestuur evenzeer afgesteld moet worden op de wetten van de kosmos.

Πόλις μὲν γὰρ δὴ κατὰ τοῦτο ἂν εἴη λεγομένη μὰ Δί' οὐ φαύλων οὐδὲ μικρῶν τυχοῦσα ἡγεμόνων [...] ἀλλὰ τῇ σωφρονεστάτῃ καὶ ἀρίστῃ βασιλείᾳ κεκοσμημένη, τῷ ὄντι βασιλευομένη κατὰ νόμον μετὰ πάσης φιλίας καὶ ὁμονοίας. (*or.* 36.31)

Op die manier kan een gemeenschap ‘stad’ genoemd worden; niet wanneer ze, bij Zeus, onbeduidende of incompetent heersers heeft [...] maar wanneer ze georganiseerd wordt volgens het meest bezonnen en edelste koningschap en werkelijk een koningschap verwerft met een legale basis en met respect voor de ganse vriendschap en eendracht.

Wanneer men deze woorden op het bestuur van de Romeinen betreft, zien we opnieuw een Dion in zijn rol als opvoeder. Niet alleen vraagt hij de Griekse steden om moreel verantwoord door het leven te gaan. Zijn adviezen gelden evenzeer voor het provinciale bestuur. Dit hoeft niet te verwonderen; wat Dion hier propageert, sluit immers perfect aan op zijn systeem waarin ieder-

een zijn plaats heeft, en waarbinnen elk een maximale autonomie kan genieten, indien men niet met de andere onderdelen van het systeem in conflict komt.

Het bovenstaande sluit andere interpretaties natuurlijk niet uit: Dion Chrysostomos heeft genoeg ambivalenties voorzien in zijn discours en houdt ervan zijn publiek op een verkeerd spoor te zetten. Pas wanneer men beter vertrouwd is met zijn gouden taalgebruik, komt het vermoeden opzetten dat de Romeinen en de keizer niet zonder meer als de sturende structuur van de wereld gezien kunnen worden. Men *kan* via interpretatie van zijn magiërsmythe in *or.* 36 wel tot deze identificatie komen, “but nothing indicates that the cosmic city offers a paradigm for the Roman Empire” (Moles 1995: 191). Ook de zogenaamde koninklijke redes (*orr.* 1-4), waarin Dion weergeeft wat hij ooit tot de keizer gezegd zou hebben, stellen een gelijkaardig probleem. Men kan ze lezen als een lofprijzing op Rome, maar opnieuw is de bewoording zo ambigu dat dit laatste niet zeker is (Veyne 1999: 540). Daar komt nog bij dat de ambigüiteiten meestal meer betekenis dragen dan het discours op het eerste zicht doet vermoeden. En wanneer men ziet hoe deze *andere* betekenissen aansluiten op de retorische strategieën in zijn overige redes, dan is het vermoeden sterk dat Dion voor de Romeinen een nieuwe rol uitgedacht heeft. Hun militaire suprematie wordt gedevalueerd en net als iedereen moeten ook zij zich plooiën naar de wetten van de kosmos.

## Conclusies

Het uitgangspunt van deze uiteenzetting vormde de vraag waarom Dion in zijn stad kwam vertellen hoe hij op een van zijn reizen gevraagd werd te spreken over wat een stad is. Op zich is zijn uiteenzetting een typisch product van die tijd: een gesofisticiseerd spel vol pastiche, toespelingen en overige vormen van intertekstualiteit. Een aangenaam stukje ontspanningsretoriek. Maar als we deze 36<sup>ste</sup> rede lezen tegen de achtergrond van de toenmalige politieke situatie, dan zien we een diepere betekenislaag. Borysthenes wordt voorgesteld als een dorpje dat ondanks alle problemen in harmonie met de natuur leeft. Het tegenbeeld daarvan is de geciviliseerde wereld met zijn vele problemen. Het aanwezige Romeinse gezag heeft er geenszins voor vrede gezorgd: daar ze de steden een aanzienlijke graad van autonomie lieten, werd er evenveel ruimte gelaten voor strijdige belangen. En dit maakte van het politieke leven in het Griekse oosten vaak een explosieve cocktail.

Vermoedelijk zag Dion hier het gat in de markt. Steeds opnieuw werpt hij zichzelf op als de persoon die de redding kan brengen. Alles wat er misloopt

in zijn ogen moet er aan geloven, en vooral dan de verschillende conflicten van die tijd. Als een leermeester brengt hij zijn publiek de juiste *kennis* bij en vraagt hen om er met een bewuste geest naar te leven. De kennis die hij wil meedelen is gebaseerd op een kosmologie die als voorbeeld moet gelden voor iedereen. In zijn wereldbeeld is hiërarchische ordening de basis. Wie deze structuur van het heelal kent, zal er ook op het menselijke niveau naar handelen en zich een bezonnen levenswijze aanmeten. Wanneer zo iemand politicus is, dan zullen zijn politieke uitgangspunten eveneens met deze goddelijke structuren in overeenstemming zijn. Politici van deze soort zullen bijgevolg ook zorgen voor een wetmatig en stabiel bestuur van de gemeenschap. Zijn betoog geldt zowel intern – de sociale hiërarchie wordt gefundeerd zodat de grote massa op haast filosofische basis verzocht wordt om zich naar het gezag van de aristocraten te voegen – als extern, met name als een pleidooi aan de steden om hun gekrakeel bij te leggen. Dit alles samen maakt dat Dions retoriek opgevat kan worden als een uitgebreide filosofie, met een kosmologie die zijn ethische systeem fundeert en op het politieke niveau culmineert.

Het grote probleem blijft om de plaats van de Romeinen hierbinnen te duiden. Kritiek kan men evenzeer terugvinden als lof of bewondering, en de ambigue bewoording schept niet altijd duidelijkheid. In elk geval vormen de Romeinen niet Dions eerste bekommernis en lijken ze hem zelfs weinig te interesseren. Wanneer ze toch expliciet opduiken, spelen ze vooral in op patriottische gevoelens bij zijn publiek en moeten ze meehelpen om zijn boodschap van harmonie en orde meer kracht bij te zetten. De andere plaatsen waar men toespelingen op het Imperium ziet, noemen de Romeinen echter nooit bij naam, of doen dit uiterst ambigu. Dat Rome het opperste principe van de wereld voorstelt is daarbij ten zeerste twijfelachtig. Veel meer lijken zelfs de Romeinen onderworpen te zijn aan de wetten van de kosmos en neemt Dion de taak op zich om ook hun een deugdelijke moraal voor te houden. Want net als alles in de kosmos moeten ook zij zich voegen naar de wetten ervan. Indien niet, dan verdwijnt de stabiliteit van het hele systeem. En de raadgevingen van Dion willen net te allen prijze vermijden dat alles afglijdt naar een situatie van orde- en wetteloosheid.

## Bibliografie

- Bekker-Nielsen, T. 2008. *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Forschner, M. 2003. “Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im Borysthenitikos”, in: H.-G. Nesselrath, B. Bäbler, M. Forschner & A. de Jong (eds), *Men-*

*schliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 128-156.

Heller, A. 2006. *Les bêtises des Grecs*. Bordeaux: Ausonius.

Krause, C. 2003. *Strategie der Selbstinszenierung. Das rhetorische Ich in den Reden Dions von Prusa*. Wiesbaden: Reichert.

Méthy, N. 1994. "Dion Chrysostome et la domination romaine", in: *AC* 63: 173-192.

Moles, J. 1995. "Dio Chrysostom, Greece and Rome", in: D. Innes, H. Hines & C. Pelling (eds), *Ethics and Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press, 177-192.

Schmitz, T. 1997. *Bildung und Macht*. München: C.H. Beck Verlag.

Swain, S. 1996. *Hellenism and Empire*. Oxford: Clarendon Press.

Veyne, P. 1999. "L'identité grecque devant Rome et l'empereur", in: *REG* 112: 510-567.

Whitmarsh, T. 2005. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.

Zagdoun, M.-A. 2005. "Dion de Pruse et la philosophie stoïcienne de l'art", in: *REG* 118.2: 605-612.