

Democratische elementen in de teksten van Dio van Prusa

THIERRY OPPENEER

Antieke democratie is een studiegebied dat de laatste decennia redelijk veel aandacht krijgt onder historici van de oudheid. Het overgrote deel van deze historiografische studies is gewijd aan klassiek Athene. Dit was immers de periode en de plaats waar antieke democratie haar volste invulling kreeg. De laatste jaren is er echter meer aandacht gekomen voor post-klassieke vormen van democratie. De orthodoxe visie binnen de geschiedschrijving is lange tijd geweest dat democratie verdween met de opkomst van Alexander de Grote en de rijken van de Hellenistische en Romeinse periodes. Deze visie is tegenwoordig niet meer zo dominant als een aantal jaren geleden. Er verschijnen steeds meer studies die benadrukken dat er democratische elementen aanwezig bleven in de Griekse steden tijdens de Hellenistische periode. De nieuwe *communis opinio* is dat democratie, hoewel minder radicaal dan in klassiek Athene, één van de bestaande regeringsvormen bleef tot de komst van de Romeinen (Van Nijf & Alston 2011: 5-8). In dit artikel ga ik echter nog een stap verder en zal ik op zoek gaan naar democratische elementen in de Griekse steden van het Romeinse Rijk in de 2^{de} eeuw n.C. Ik zal daarvoor het discours in de redevoeringen van Dio van Prusa analyseren.

Antieke democratie

Vooraf is het noodzakelijk kort stil te staan bij de antieke democratie. De constituties van de Griekse steden in de oudheid bestonden doorgaans uit de volgende elementen: de *archontes* (ἄρχοντες, ‘magistraten’); een *boule* (βουλή, ‘raad’), en de *ekklesia* (ἐκκλησία, ‘volksvergadering’). Antieke democratie (δημοκρατία) betekent letterlijk ‘volksmacht’ en is het Griekse begrip voor een regeringsvorm, waarbij de macht in de handen van de *demos* (δῆμος, ‘volk’), alle burgers, ligt en niet in de handen van weinigen, *oligarchia* (ὀλιγαρχία, ‘oligarchie’), of van één iemand, *monarchia* (μοναρχία, ‘monarchie’). Een democratie onderscheidde zich van een oligarchie op twee belangrijke punten. Ten eerste waren in een democratie alle in het land geboren mannen rechtsburgers, die aan de volksvergadering konden deelnemen, in juryrechtbanken konden plaatsnemen en, misschien met uitzondering van de

armste burgers, als magistraat konden dienen. Ten tweede lag het zwaartepunt van het politieke systeem bij de volksverzameling en niet bij een andere raad of bij de magistraten (Cancik & Schneider 1996-2007: 452, 453). Deze beschrijving is vooral geïnspireerd door de klassiek-Atheense invulling van democratie, maar geeft wel een eerste idee van de belangrijkste elementen van de antieke democratie in het algemeen. Om kort duidelijk te maken hoe de antieke democratie functioneerde in de praktijk introduceer ik hieronder de moderne criteria van Robert Dahl voor een democratisch besluitvormingsproces, en pas die toe op de oudheid (Dahl 1998: 37-38).

Dahl onderscheidt vijf criteria waaraan een proces moet voldoen om democratisch genoemd te kunnen worden: vier basisvoorwaarden, en één kenmerk dat typisch is voor de hedendaagse periode. Ten eerste dient elke burger van een democratische staat de mogelijkheid te hebben om actief te participeren in het besluitvormingsproces. Dit betekent dat iedere burger een gelijke en effectieve mogelijkheid heeft om datgene wat hij het beste beleid vindt kenbaar te maken aan zijn medeburgers. In de klassieke Atheense democratie kunnen de concepten van *isegoria* (ἰσηγορία, ‘het recht van spreken’) en de *parrhesia* (παρρησία, ‘vrijheid om te spreken’) hieraan verbonden worden. *Isegoria* was vooral van toepassing op de volksvergadering. Wanneer een bepaalde beslissing werd voorgesteld in de volksvergadering, vroeg de heraut: “Wie wenst er te spreken”? Op dat moment kon elke Atheense burger de *bema* (βῆμα, ‘het sprekersplatform’) bestijgen om gebruik te maken van zijn recht tot spreken. De spreker kon vervolgens proberen de volksvergadering ervan te overtuigen dat het voorstel aangepast moest worden of dat er een geheel nieuw voorstel moest komen. Uiteraard wordt hierdoor voldaan aan de voorwaarde van de mogelijkheid tot actief participeren in het besluitvormingsproces. De algemene consensus in de historiografie van de Romeinse periode is echter dat de volksvergadering in de Griekse steden slechts in naam bestond en volledig overschaduwde werd door de raad waarin leden van de elite het voor het zeggen hadden. Democratische regeringsvormen waren dus geheel verdrongen door oligarchieën. Verschillende historici plaatsen hier tegenwoordig kanttekeningen bij en wijzen op elementen van continuïteit in het functioneren van de volksvergaderingen in de Romeinse periode (Fernoux 2005; Zuiderhoek 2008; Heller 2009).

Dahls tweede criterium om te oordelen over het democratische gehalte van een staat is dat elke burger de gelijke en effectieve mogelijkheid moet hebben om te stemmen over de uiteindelijke beslissingen van de staat en dat de stem van elke burger daarin gelijk dient te zijn. Een groot verschil met hedendaagse vormen van democratie is dat de antieke democratie direct was. Er

waren geen volksvertegenwoordigers, maar de burgers stemden zelf over alle belangrijke beslissingen van de staat. Antieke democratie lijkt in dit opzicht dan ook democratischer te zijn dan de moderne indirecte democratie. In klassiek Athene was er een vergoeding voor het bijwonen van de volksvergadering en de volksrechtbanken. Op deze manier konden ook de armere burgers politiek participeren. Deze vergoedingen waren buiten Athene echter zeldzaam, waardoor het de vraag blijft of de armste lagen van de bevolking het zich konden veroorloven om hun dagelijkse werkzaamheden te staken en deel te nemen aan de deliberatie en stemming in de volksvergaderingen.

Dahls derde voorwaarde stelt dat elke burger de gelijke en effectieve mogelijkheid moet hebben om zich afdoende te informeren over de politieke problemen waarover gestemd wordt. Dit betekent dat burgers toegang moeten hebben tot informatie over de verschillende voorstellen en ideeën die bestaan binnen de politiek. In de oudheid was mondelinge communicatie in publieke plaatsen, zoals de markt en het theater, hiervoor van groot belang, maar ook de deliberatie in de volksvergadering droeg hier aan bij. Verderop zullen we aan de hand van het discours in de teksten van Dio onderzoeken of er daarin nog sprake was van democratische elementen.

De laatste algemeen geldende voorwaarde van Dahl is dat de burgers ook moeten kunnen besluiten welke voorstellen en thema's er op de agenda geplaatst worden. Op deze manier is het besluitvormingsproces open voor verandering. In de oudheid werd de agenda voor de volksvergadering meestal samengesteld door de raad. In Athene besliste de raad welke thema's op de agenda kwamen en over welke voorstellen gestemd zou worden door de volksvergadering. Deze wetsvoorstellen werden *probouleumata* (προβουλευματα) genoemd. In klassiek Athene werden de raadsleden elk jaar geselecteerd door middel van loting uit de gehele burgerbevolking. Dit was echter eerder uitzonderlijk. In de Romeinse periode werd de raad gedomineerd door leden van de elite. De stelling dat democratie geheel verdwenen was in deze periode berust gedeeltelijk op de aanname dat de volksvergadering nu nog slechts ratificeerde wat eigenlijk al besloten was door de raad en dat de mogelijkheid om wetsvoorstellen te amenderen of eigen wetsvoorstellen naar voren te brengen niet meer gebruikt werd. Verderop zullen we nader in gaan op de vraag of de dominantie van de elite inderdaad zo groot was en of het volk zich hier zonder meer bij neer legde.

Volgens Dahl zijn deze vier criteria zeer veeleisend. Hij ziet de vier voorwaarden daarom meer als instrumenten aan de hand waarvan het democratische niveau van een bepaald politiek systeem gemeten kan worden en aan de hand waarvan mogelijke verbeteringen voor bestaande democratische rege-

ringsvormen gevonden kunnen worden. Sinds het midden van de 20^{ste} eeuw is er nog een vijfde criterium bijgekomen. De burgers van een staat worden gedefinieerd als alle volwassen onderdanen van een staat. Dit is een relatief nieuw idee dat totaal afwezig was in de oudheid. Een centraal aspect van Griekse politieke gemeenschappen in de oudheid was dat de toegang tot burgerschap strikt gereguleerd werd. In de antieke maatschappij waren slaven, vrouwen en buitenlanders uitgesloten van de politieke gemeenschap. Wanneer we praten over de macht van de *demos* moeten we ons daarom steeds bewust zijn van het feit dat het hierbij gaat om een exclusief deel van de gehele bevolking. Enerzijds zal dit ons helpen om te voorkomen dat we de Griekse democratie gaan idealiseren en dat we onze eigen concepten van democratie op die van de oudheid gaan projecteren. Anderzijds betekent dit niet dat elke vergelijking tussen antieke en moderne democratie onmogelijk is.

Macht

Hierboven zagen we in het kort welke democratische instituties er bestonden in de oudheid en hoe deze functioneerden. In het vervolg van dit artikel zal de nadruk niet op instituties liggen, maar op de machtsrelatie tussen het volk en de elite om zo de vraag te kunnen beantwoorden of er nog steeds democratische elementen bestonden in de Griekse steden van het Romeinse Rijk. Het paradigma dat hiervoor gebruikt zal worden, is het zogenaamde *discourse paradigm*. Dit is een perspectief dat is ontstaan als een reactie op de dominantie van het *coercion paradigm*. Het *coercion paradigm* ziet fysieke kracht als de oorsprong van macht. De staat is de primaire locus van macht, omdat ze als de soevereine autoriteit het monopolie heeft op zowel het interne als het externe gebruik van kracht. Macht wordt gemonopoliseerd door de staat en kan daarom bestudeerd worden door naar de constitutie en de politieke instituties van de staat te kijken. Hier zullen we geen gebruik maken van het *coercion paradigm*. Dit paradigma is te restrictief in haar begrip van macht, omdat het macht ziet als repressief en iets dat extern is aan de mens (Ober 1996: 88-89). Het ‘discourse paradigm’ is daarentegen gebaseerd op Michel Foucaults idee van macht. Macht is omnipresent in alle menselijke relaties. Dit betekent dat we macht niet zomaar kunnen zien als gelokaliseerd in een soevereine staat of in instituties. Verder is macht ook productief in plaats van repressief, wat betekent dat er niet zoiets is als een simpele relatie van repressie tussen degenen die regeren en degenen die geregeerd worden. Een centrale rol in Foucaults idee van macht is weggelegd voor discours. “Discourse trans-

mits and produces power; it reinforces it, but also undermines and exposes it, renders it fragile and makes it possible to thwart it” (Foucault 1998: 90).

In zijn uitgebreide studie van de klassieke Atheense democratie maakt Josiah Ober succesvol gebruik van het ‘discourse paradigm’. In zijn boek *Mass and Elite in Democratic Athens* probeert Ober de sleutel tot het succes en met name tot de stabiliteit van de Atheense democratie te vinden. Ober beargumenteert dat de verklaring voor dit succes gevonden kan worden in ideologie. Daarom is hij overgegaan tot het reconstrueren van democratische ideologie aan de hand van formele retorische teksten. Op het einde van zijn boek komt Ober tot de conclusie dat het discours tussen de burgers van Athene, en met name tussen gewone en aristocratische burgers, een mediërende en integrerende functie vervulde. In democratisch Athene had het volk de macht, omdat het controle had over het symbolische universum. Netwerken van symbolen werden gecreëerd in de communicatie tussen het volk en de elite. Het vocabularium dat gebruikt werd in retorische toespraken was rijk aan symboliek die de Atheners hielpen om een stabiel politiek systeem te creëren. Volgens Ober was het deze communicatie die ervoor zorgde dat de *demos* een ideologische hegemonie kon uitoefenen over een elite die sociaal en economisch gezien superieur was (Ober 1989: 35-42, 338-339).

In dit artikel zal ik het *discourse paradigm* volgen en het discours en de symbolen uit de teksten van Dio bestuderen om zo na te gaan of democratische ideologie nog aanwezig was in de postklassieke steden. Dit betekent niet dat de politieke situatie in de Grieks-Romeinse steden zonder meer te vergelijken is met die van klassiek Athene. Er is geen twijfel dat de ideologische hegemonie van de *demos*, zoals Ober deze beschrijft voor Athene, uitzonderlijk was en dat de Griekse steden in de Romeinse periode een tendens vertoonden tot hiërarchisering en oligarchisering. In dit artikel zal ik echter beargumenteren dat dit niet betekent dat er geen enkele plaats meer was voor democratische elementen. De opvatting dat het volk in de Griekse steden van het Romeinse Rijk al zijn macht had verloren, is gefundeerd op het idee dat macht enkel gezien kan worden als restrictief en repressief. Vanuit dit perspectief wordt macht gezien als gelokaliseerd in de institutie van de elite, de *boule*, en ontbrekend in de institutie van de *demos*, de *ekklesia*. Macht wordt hierdoor gereduceerd tot een eendimensionale relatie tussen elite en volk. Hier ga ik er echter van uit dat macht overal aanwezig is en dat macht eerder productief dan repressief is. Taal is bovendien geen neutraal medium, maar is werkzaam in de vorming en omvorming van macht.

Literatuur

In dit artikel zal ik gebruik maken van een aantal teksten van Dio van Prusa (ook gekend als Dio Chrysostomus) om na te gaan of het volk nog in competitie was met de elite over de controle van het symbolische universum. Bij het gebruik van antieke literatuur voor historische doeleinden komen echter een aantal zaken kijken. Historici gaan, volgens Tim Whitmarsh, vaak onnauwkeurig om met de specifieke problemen die een literaire tekst stelt. Een van de valkuilen voor historici is het te letterlijk opvatten van de uitspraken en narratieven in antieke teksten, wat leidt tot naïeve en partiële lezingen. Historici concentreren zich ook vooral op de mogelijke raakvlakken tussen de literaire tekst en de reële werkelijkheid. Soms leidt dit tot eenzijdige lezingen en het negeren van mogelijke alternatieve interpretaties. Letterkundigen hebben volgens Whitmarsh dan weer de neiging om de historische context van antieke literatuur te negeren in hun analyse en om alleen oog te hebben voor de esthetische en formele aspecten van een tekst. Daarnaast bespeurt Whitmarsh een tendens onder letterkundigen om het elitaire perspectief van de auteur over te nemen en zo de maatschappelijke realiteit uit het oog te verliezen. Antieke teksten zijn het product van een selectieve groep van individuen die vaak beschreven wordt met het acroniem ‘FAME’ (*freeborn, adult, male elites*). Antieke literatuur is daarom doorgaans geschreven vanuit het perspectief van de elite. Dominante groepen in de maatschappij proberen altijd hun macht als stabiel en ongecontesteerd voor te stellen en hebben de neiging om stemmen die ingaan tegen deze dominantie als irrelevant of onbestaand af te doen. Whitmarsh stelt daarom dat historici en letterkundigen veel van elkaar te leren hebben. Historici moeten rekening houden met de problemen rond interpretatie inherent aan literaire teksten, terwijl letterkundigen rekening moeten houden met de historische context van de literatuur die ze bestuderen. De combinatie van inzichten uit de moderne literatuurwetenschap en historische kennis wordt ook wel *literary historicism* genoemd. Bij het zoeken naar de betekenis van een tekst moet men volgens Whitmarsh uitgaan van *interpretative pluralism*. Dit betekent dat er gezocht wordt naar een reeks van interpretaties die mogelijk zijn binnen een bepaalde historische context. Literaire teksten zijn gegrond in de politieke en socio-economische materiële werkelijkheid, maar ze zijn tegelijkertijd ook actief in het vormgeven van deze werkelijkheid (Whitmarsh 2004: 7, 29-33; 2009: 77-86).

Een belangrijk aspect van antieke teksten is hun orale context. De stad was gedurende de hele oudheid een publiek georiënteerde gemeenschap. In tegenstelling tot de meeste hedendaagse literatuur waren antieke teksten bedoeld

om aan te zetten tot actie en niet tot individuele contemplatie (Whitmarsh 2004: 4-5). Historische kennis van de publieke ruimte en de rol die retoriek daar in speelde, is daarom zeer belangrijk om tot een interpretatie van een specifieke tekst te komen. In de volgende paragraaf zal ik dieper in gaan op de functie die redevoeringen, zoals die van Dio, vervulden in de publieke context van de steden.

De Tweede Sofistiek en de publieke context

Hieronder zal ik kort een aantal belangrijke aspecten van de zogenaamde Tweede Sofistiek overlopen.¹ Over Dio wordt vaak gezegd dat hij tot de Tweede Sofistiek behoorde. Om te begrijpen wat hiermee bedoeld wordt en om te voorkomen dat we de teksten van Dio buiten hun historische context plaatsen, is het van belang om meer te weten over het fenomeen van de Tweede Sofistiek. Hoewel de term de Tweede Sofistiek wijdverspreid is in vakliteratuur van zowel historici als letterkundigen, is er geen duidelijke consensus over de betekenis van de term. Wetenschappers hebben verschillende en soms contradictorische visies op de Tweede Sofistiek. Sommigen zien er een politiek fenomeen in (Bowersock 1969), anderen juist een literair fenomeen (Reardon 1971), en weer anderen een cultureel fenomeen (Anderson 1993). Meer recentelijk is de Tweede Sofistiek bestudeerd met nadruk op de vorming van identiteit (Goldhill 2001) en gender (Gleason 1995). Het kan daarom met recht gezegd worden dat de Tweede Sofistiek een complex fenomeen is. Hier zal ik beargumenteren dat de verschillende aspecten van wat de Tweede Sofistiek genoemd wordt, niet alleen essentieel zijn voor een begrip van het intellectuele en literaire klimaat van de periode, maar ook voor de politieke context van Dio's werk.

De term de Tweede Sofistiek komt uit de *Vitae Sophistarum* van Flavius Philostratus uit ongeveer 230 n.C. (VS 481). In dit werk gebruikt Philostratus de term om een retorische activiteit te beschrijven die vooral, hoewel niet exclusief, bedreven werd in de Romeinse imperiale periode. Volgens Philostratus zijn er twee verschillende soorten sofistena. Enerzijds waren er de personen die behoorden tot de zogenaamde eerste sofistiek, bijvoorbeeld Gorgias en Critias, die zich voornamelijk concentreerden op filosofische onderwerpen. Anderzijds waren er degenen die tot de Tweede Sofistiek behoorden en zich vooral bezig hielden met declamaties en daarbij vaak de rol van een historisch personage aannamen (Whitmarsh 2005: 3-4). Tegenwoordig wordt de

¹ Zie ook Gyselinck (2003) en De Herdt (2009).

Tweede Sofistiek echter vooral gebruikt als term om de historische periode van 50 tot 250 n.C. aan te geven (Swain 1996: 8) of om te verwijzen naar de gehele literaire cultuur van deze periode (Whitmarsh 2001: 42-43).

Het gebruik van de term ‘Tweede Sofistiek’ in wetenschappelijke literatuur wordt echter ook bekritiseerd. Een eerste reden hiervoor is dat er geen indicatie is in antieke literatuur, naast Philostratus, dat tijdgenoten de verschillende auteurs zagen als een homogene groep met een gedeelde agenda. Het kan daarom gezegd worden dat spreken over de Tweede Sofistiek een zeer diverse groep van auteurs en literaire producten in één categorie dwingt en daarmee een vertekend beeld geeft van de werkelijkheid. Een tweede nadeel dat kleeft aan de term is dat de criteria om teksten en auteurs ertoe te rekenen eerder vaag zijn. Moet iemand een filosoof zijn om tot de Tweede Sofistiek te behoren of moeten filosofen juist uitgesloten worden? Moet iemand zich zelf voorstellen als een sofist of dit etiket juist weigeren? Bovendien is de temporele afbakening problematisch. Alle periodisering is uiteindelijk artificieel, maar de data voor het begin en het einde van de Tweede Sofistiek zijn bijzonder moeilijk vast te leggen. Zo is het niet duidelijk of de eerste sofistiek wel ooit gestopt is.

Er zijn ook argumenten voor het gebruik van de term. Een daarvan is dat het duidelijk uitdrukking geeft aan het belang van een retorische training en de beloningen die retorisch succes met zich mee bracht in het Romeinse Rijk. Een tweede argument is dat de term de constante terugkeer naar het glorieuze verleden van de klassieke periode, onder andere door het gebruik van een zeer literair klassiek Grieks, benadrukt. Bovendien is de term de Tweede Sofistiek conventioneel en herkenbaar, waardoor deze kan fungeren als een startpunt voor wetenschappelijk onderzoek (Goldhill 2001: 14-15). Hieronder zal ik de terminologie van de Tweede Sofistiek aanhouden vanwege het belang van retoriek en de focus op het klassieke verleden in de literatuur van de periode.

De Tweede Sofistiek: cultuur vs. politiek

Het debat over de Tweede Sofistiek werd in de 20^{ste} eeuw heropend door de historicus Glen Bowersock. Hij wilde de interesse voor de Tweede Sofistiek terug opwekken, nadat deze uitgedoofd was aan het begin van de 20^{ste} eeuw. Bowersock ziet de Tweede Sofistiek en vooral de 2^{de} eeuw n.C. als een Griekse renaissance. Het is in deze periode dat de sofisten de toekomst van het Romeinse Rijk vorm gaven. De literatuur die de sofisten voortbrachten vond hij echter weinig waard. In zijn conclusie stelt Bowersock dan ook dat

de Tweede Sofistiek veel belangrijker was voor de Romeinse geschiedenis dan voor de Griekse literatuur (Bowersock 1969: 1, 10, 43, 58).

Een andere classicus Ewen Bowie, wijst op de tekortkomingen van deze visie. Hij is het oneens met Bowersock over het belang van individuele sofisten voor het Romeinse Rijk. Na de rol van de sofisten in ambassades naar de keizer en de senaat en als adviseurs van de keizer te hebben onderzocht, concludeert hij dat sommige van hen inderdaad invloedrijk waren. De reden voor hun invloed lag echter niet in hun kwaliteiten als sofist, maar in hun kwaliteiten als Griekse aristocraat. Volgens Bowie maakte Bowersock een fout door de ‘species’, de sofist, met het ‘genus’, de Griekse aristocraat te verwarren. Dit laatste was de determinerende factor in het succes van sommige sofisten. Bovendien stelt Bowie dat Bowersock te negatief was in zijn waardeoordeel over de Griekse literatuur van de Romeinse periode. De Tweede Sofistiek kon volgens Bowie dus niet gezien worden als louter van belang voor politieke geschiedenis (Bowie 1982: 29, 53-54). De verklaring voor de focus op het klassieke verleden en het gebruik van een klassiek Attisch dialect voor de sofistieke literatuur zoekt Bowie echter wel in de politiek. Het meest typische aspect van retoriek in de Tweede Sofistiek was het wijdverspreide gebruik en de populariteit van publieke redevoeringen met een fictief thema. Deze fictieve thema’s grepen constant terug naar het klassieke Griekse verleden. Bowie suggereert dat de archaische tendens in retorische thema’s en taal deel was van een breder fenomeen veroorzaakt door politieke factoren. De dominantie van fictieve thema’s begon volgens Bowie met de van politieke machtsverschuiving van de steden naar de Hellenistische koninkrijken. De opkomst van fictionele thema’s werd veroorzaakt door het feit dat de elites na de klassieke periode geen macht en roem meer konden vergaren in symbolische (deliberatieve, politieke) redevoeringen geadresseerd aan soevereine volksvergaderingen in autonome steden. In de post-klassieke wereld vonden de elites een substituuut voor dit verlies in fictionele of epideiktische redevoeringen (Bowie 1970: 3-6, 35-41).

Het eerste recente overzichtswerk van de Tweede Sofistiek werd geschreven door Graham Anderson, die de Tweede Sofistiek benadert als een cultureel fenomeen. Hij verzet zich tegen Bowie’s uitleg voor de Tweede Sofistiek als een compensatie voor politieke onmacht. De sofisten waren deel van een doorlopende retorische traditie. In de Romeinse periode kon retoriek nog steeds gebruikt worden in de lokale politiek of in de communicatie met de heerser, net als in de eeuwen daarvoor. Een politieke carrière was nog steeds een logische mogelijkheid voor de retorisch getrainde sofist. De assumptie dat het politieke leven stopte met de komst van de Romeinen is daarom onjuist.

Bovendien stelt Anderson dat cultuur niet gereduceerd kan worden tot een politiek epifenomeen. De Tweede Sofistiek kan volgens Anderson dan ook alleen als een cultureel fenomeen begrepen worden. Voor Anderson waren de twee belangrijkste en meest constante aspecten van deze periode een Hellenisme dat sterk gericht was op het klassieke verleden en de daarmee samenhangende veelzijdigheid van de sofistieke literatuur en retoriek. De sofisten konden spelen met het enorme literaire erfgoed van de klassieke periode, wat volgens Anderson ervoor zorgde dat de talentvolle sofist pretenties kon bespotten op een slimme, subtiële en elegante manier (Anderson 1993: ix, x, 8, 11, 25, 28, 236).

Een nieuw perspectief

Volgens Tim Whitmarsh werd het hierboven beschreven debat over de Tweede Sofistiek te veel gekleurd door een verkeerde visie op de relatie tussen cultuur en macht. Deze worden te vaak voorgesteld als autonome en aan elkaar tegengestelde gebieden. Macht wordt geassocieerd met Rome en politiek, terwijl cultuur geassocieerd wordt met literatuur en Griekse identiteit. Whitmarsh wil dit perspectief doorbreken. Hij stelt dan ook dat antieke literatuur niet los gezien kan worden van de machtsstructuren (Whitmarsh 2001: voorwoord, 42-43). Een andere wetenschapper die de Tweede Sofistiek vanuit dit nieuwe perspectief heeft bestudeerd is Thomas Schmitz. Volgens Schmitz wordt de Tweede Sofistiek door letterkundigen onterecht beschouwd als een fenomeen van de ivoren toren. Het houden van redevoeringen was echter geen private, maar een publieke aangelegenheid die de gehele gemeenschap aanging. De sofisten zagen de opvoering van retorische toespraken niet slechts als een amusant tijdverdrijf. De Tweede Sofistiek moet daarom ook een sociopolitieke functie gehad hebben. Schmitz gaat er vanuit dat de literaire werken van de dominante klasse niet los gezien kunnen worden van de machtsstructuren. Deze werken moeten zelfs een belangrijke functie gehad hebben in de totstandkoming en de werking van deze structuren. Dit wil echter niet zeggen dat een cultureel fenomeen, zoals een sofistieke redevoering, gezien kan worden als gedetermineerd door de socio-historische realiteit, zoals Bowie suggereert. De sofistieke literatuur kan anderzijds ook niet los gezien worden van deze realiteit. Schmitz spreekt daarom van *strukturelle Parallelen* tussen de verschillende gebieden waarin macht gemanifesteerd wordt. Er is geen hiërarchie tussen deze verschillende velden. Het is niet zo dat culturele macht de bron is voor politieke macht of omgekeerd. De culturele macht die verkregen wordt aan de hand van redevoeringen en opleiding

functioneert echter wel als symbolisch kapitaal dat de politieke macht van de *dominerenden Schichten* legitimeert. Dit was volgens Schmitz geen proces waar de deelnemers zich van bewust waren, maar het effect was in de praktijk hetzelfde (Schmitz 1997: 18-31).

Een belangrijk aspect in de legitimering van politieke macht is *paideia* (παιδεία, ‘opleiding’). Gleason en Schmitz hebben dit concept geanalyseerd vanuit het perspectief van de theorieën van Pierre Bourdieu (Schmitz 1997: 26-31 en Gleason 1995: xx-xxv.). *Paideia* kan gezien worden als een ‘habitus’ waarin de elites met elkaar in competitie treden voor sociale status. Culturele activiteiten, zoals sport en sofistieke redevoevingen hadden een politieke functie doordat ze verschillende fora creëerden voor de competitie tussen de elites in de Griekse steden. Het publieke karakter van deze redevoevingen zorgde ervoor dat elites zich konden presenteren als bezitters van *paideia*. Het kostte een hoop tijd, geld en moeite om een eloquent spreker te worden. Op deze manier werd economisch kapitaal omgezet in symbolisch kapitaal. De machtsstructuren die een economische fundering hadden, werden zo gelegitimeerd. Door te laten zien dat ze opgeleid waren, konden de notablen zich onderscheiden van hun medeburgers. “In this way the gap between the educated and the uneducated came to seem in no way arbitrary, but the result of a nearly biological superiority” (Gleason 1995: xxi).

De hypothese van Bowie dat de Tweede Sofistiek veroorzaakt werd door een gevoel van politieke onmacht onder de Griekse elites is daarom onjuist. Culturele activiteiten zijn deel van de machtsstructuren en dienen niet slechts als compensatie voor politieke activiteiten. De Tweede Sofistiek is echter ook meer dan een cultureel fenomeen. De competitieve aard van retoriek liet de leden van de elite toe om hun identiteit te construeren en sociaal en symbolisch kapitaal te verkrijgen en zo hun machtspositie te legitimeren. Antieke literatuur en andere culturele fenomenen kunnen niet los gezien worden van de machtsstructuren, maar dit betekent niet dat ze er door gedetermineerd worden.

Dit nieuwe perspectief op de Tweede Sofistiek maakt het mogelijk om machtsrelaties te bestuderen buiten wat traditioneel als de politieke sfeer gezien wordt. Het lijkt er tot nu toe echter niet op dat er veel ruimte wordt gelaten voor macht buiten de klasse van de elite. Schmitz stelt zelfs dat er geen twijfel over bestaat “daß die Oberschicht insgesamt alle politische Macht monopolisiert hatte, während die Unterschicht machtlos blieb” (Schmitz 1997: 31). In dit artikel zal ik echter beargumenteren dat macht n de retoriek van de Tweede Sofistiek niet alleen gepresenteerd en geconstrueerd werd, maar dat ze er ook in gecontesteerd kon worden. Antieke literatuur

werd geschreven door en voor leden van de elite, maar het discours dat ze gebruikten in deze teksten geeft ook informatie over de machtsrelatie met de *demos*.

Democratische elementen in de teksten van Dio van Prusa

In deze paragraaf zullen een aantal redevoeringen van Dio nader bekeken worden.² In het eerste deel zal ik vooral aandacht schenken aan het discours dat Dio als lid van de elite gebruikt om de *demos* te beschrijven. Vervolgens verschuift de nadruk naar Dio's redevoeringen als voorbeelden van communicatie tussen het volk en de elite. De meeste aandacht zal hierbij uitgaan naar het discours dat Dio hanteert in de communicatie met zijn publiek om zo een beeld te krijgen van de politieke ideologie in de Grieks-Romeinse steden. In zijn studie over klassiek Athene stelt Ober dat formele retoriek de beste bron van informatie is voor democratische ideologie. Wanneer een aristocratische spreker een massapubliek toesprak, was hij namelijk geneigd om zijn argumenten compatibel te maken aan die van het volk (Ober 1989: 43-46). In de *Rhetorica* benadrukte Aristoteles al het belang van het *ethos* (ἦθος, 'het morele karakter') van een spreker in het overtuigen van zijn publiek (1356a13). De spreker moest zijn publiek er onder andere van zien te overtuigen dat hij een deugdzaam persoon was. Een belangrijke manier om dit te bewerkstelligen was het onderschrijven van algemeen gedeelde overtuigingen (Praet 2001: 81-83). Het discours in de redevoeringen van Dio bevat daarom zowel informatie over aristocratische als over democratische ideologie.

De demos vanuit het perspectief van de elite

De eerste teksten die we nader zullen bekijken zijn Dio's redevoering in Alexandrië (*Or.* 32) en de *Euboicus* (*Or.* 7). De gelegenheid voor Dio's redevoering in Alexandrië is niet helemaal duidelijk, maar uit de tekst kan worden afgeleid dat deze gehouden werd voor een groot publiek en plaatsvond in het theater (§ 2). In zijn redevoering beschrijft Dio verschillende manieren waarop het volk zich kan gedragen. De kritiek van Dio op bepaalde gedragingen van het volk is messcherp. Het discours dat Dio gebruikt om af te bakenen binnen welke grenzen het volk zich mag bewegen is bijzonder informatief over het perspectief van de elite op het volk.

² Zie ook de bijdrage van Taveirne (2009) over Dio van Prusa aan *Tetradio*.

In een interessante passage (§ 25-28) stelt Dio dat de *demos* twee naturen kan hebben en vergelijkt hij het volk met een machtig heerser die zich gedragen kan als een goede koning of als een wrede tiran. De goede of koninklijke *demos* gedraagt zich ordelijk en met gepast decorum en houdt zich ver van gewelddadig optreden. De goede *demos* luistert naar het advies van goede mannen en heeft respect voor hen. De slechte of tirannieke *demos* daarentegen is stoutmoedig en arrogant, luistert naar vleierij in plaats van rede, is licht ontvlambaar en moeilijk te plezieren. Dio beschrijft de slechte *demos* aan de hand van een mythologische allusie aan vreeswekkende monsters, zoals de Centaur, de Sfinx en de Chimaera. De goede *demos* wordt juist vergeleken met een nobel ros. William Barry wijst er terecht op dat hoewel een nobel ros duidelijk een positievere beschrijving is dan een verschrikkelijk beest, het nog steeds een zoölogische metafoor is. Dit duidt er op dat het volk van een lagere natuur is dan de ‘goede mannen’. Dio stelt dat er een natuurlijke hiërarchie is in de maatschappij. Het verschil tussen de elite en de *demos* wordt gerepresenteerd als een natuurlijke en daardoor onoverbrugbare kloof (Barry 1993: 91). Het volk doet er volgens Dio goed aan zich te laten leiden door de ‘goede mannen’. Het is duidelijk dat legitieme vormen van volksmacht hierdoor gelimiteerd worden en dat het volk tot een passieve rol veroordeeld wordt.

Men zou daarom kunnen concluderen dat het orthodoxe beeld van de Grieks-Romeinse steden waarin de elite duidelijk dominant is, bevestigd wordt in deze redevoering. Het moet echter gezegd worden dat het discours en in het bijzonder de beelden die Dio gebruikt om het volk te beschrijven verre van nieuw zijn. Zelfs in de klassieke periode in de radicale democratie van Athene vinden we voorbeelden van eenzelfde discours (Barry 1993: 95-98). Zo gebruikt Dio bijvoorbeeld een licht aangepast citaat uit de *Hekabe* van Euripides (v. 607) door het volk te veroordelen als een onbeteugelde meute en een ordeloze bende zeelui (§ 86 – hij schrijft het vers toe aan een komediedichter). In paragrafen 22-24 citeert Dio Homerus en een niet bij naam genoemde comicus, die het volk vergelijken met een verraderlijke zee. Het gegeven dat deze beelden de hele oudheid door gebruikt werden, moet ons ervan weerhouden te snel tot de conclusie te komen dat ze erop zouden wijzen dat de macht van de elite ongecontesteerd was in de Romeinse periode. Bovendien kan geargumenteed worden dat het feit dat Dio een noodzaak voelt om zijn publiek voor te houden hoe de *demos* zich wel en niet behoort te gedragen, zou kunnen wijzen op een afwijkende praktijk.

Een tweede redevoering die ons informatie kan verschaffen over het eliteperspectief op het volk is de *Euboicus* (*Or.* 7). De *Euboicus* was waarschijnlijk gericht tot een publiek in Rome. De redevoering kan opgedeeld worden in

twee delen. In het eerste deel (§ 1-80) vertelt Dio hoe hij een schipbreuk overleefd had. In het tweede deel (§ 81-152) gebruikt Dio dit verhaal vervolgens als een overtuigingsmiddel om een moreel punt te maken. Het meest interessante stuk van deze redevoering is een *ekphrasis* in het eerste deel, waarin Dio vertelt hoe hij na de schipbreuk gered wordt door een arme jager. Op weg naar de hut van de jager vertelt deze Dio het verhaal van zijn confrontatie met de *demos* van een nabij gelegen stad (§ 21-63). De jager vertelt hoe hij naar de volksvergadering van de stad werd gebracht en beschuldigd werd van een aantal zaken. Opvallend is hierbij dat de volksvergadering uit het verslag van de jager volledig democratisch lijkt te functioneren. Voordat we in meer detail ingaan op dit deze *tale-within-a-tale* is er echter één probleem dat besproken moet worden. Dit verhaal kan namelijk, zoals zoveel literatuur uit de Tweede Sofistiek, niet letterlijk genomen worden. De *Euboicus* bevat een aantal particuliere *topoi*, zoals ontvolking, stedelijk verval, het idyllische platteland, schipbreuk enzovoorts. Deze stereotype *topoi* geven aan dat de tekst in zijn geheel niet beschouwd kan worden als een betrouwbare beschrijving van een bestaande realiteit (Ma 2000: 108-111). Bovendien legt Dio het er wel erg dik op dat zijn verhaal gebaseerd is op een echte eigen belevenis (§ 1), wat erop wijst dat het tegenovergestelde wel eens waarschijnlijker zou kunnen zijn.

Het is daarom gemakkelijk om het democratisch functioneren van de volksvergadering af te doen als een echo uit het verleden eigen aan de nostalgische literatuur van de Tweede Sofistiek. Het accurate beeld dat Dio weet te schetsen van de werking van een democratische volksvergadering kan in deze optiek verklaard worden als een gevolg van zijn uitstekende klassiek georiënteerde opleiding. Ik stel echter voor om een ander perspectief aan te nemen. Er zijn namelijk twee argumenten die aangevoerd kunnen worden voor de stelling dat de volksvergadering in de *Euboicus* meer is dan slechts een schim van het verleden. Ten eerste zijn er, zoals eerder vermeld, de laatste jaren verschillende historici die er op wijzen dat volksvergaderingen nog steeds functioneerden in de Romeinse periode (Fernoux 2005; Zuiderhoek 2008; Heller 2009). Ten tweede is er een inscriptie overgeleverd uit de periode van keizer Hadrianus uit Carystus, een stad in het gebied waar Dio claimt schipbreuk geleden te hebben, die er op wijst dat de stad nog democratisch functioneerde. In de inscriptie wordt vermeld dat het dagelijks bestuur van de raad van Carystus nog steeds maandelijks wisselde en dat de raad zelf maandelijks gekozen werd door middel van loting (*Inscriptiones Graecae* XXII, 9.11.).

Het is echter niet van bijzonder belang of de volksvergadering uit het verhaal van de jager ook werkelijk bestaan heeft. John Ma beargumenteert dat Dio de beschrijving van de volksvergadering gebruikt als overtuigingsmiddel

om zijn kritiek van de contemporaine stad te onderbouwen. Dit kan alleen doeltreffend geweest zijn, indien het beeld van de volksvergadering herkenbaar was voor het publiek. Volgens Ma kan Dio's kritiek alleen aangeslagen zijn als het een geïnformeerde kritiek was. Dit betekent dat het functioneren van de volksvergadering gedeeltelijk geïnspireerd moest zijn op 'inside information' en persoonlijke ervaring (Ma 2000: 117-123).

Maar nu terug naar het verhaal. Nadat de jager meegenomen is naar de stad door een van de burgers, wordt hij naar de volksvergadering in het theater gebracht door een aantal functionarissen. Het eerste wat opvalt, is dat de jager moest wachten, omdat het volk nog een behoorlijke tijd vergaderde over andere onderwerpen (§ 24). Bovendien stelt de *demos* in de volksvergadering zich niet passief op. Verschillende burgers nemen het woord voor korte of langere tijd. Sommigen spreken vanuit het midden, anderen vanaf hun plaats. Het lijkt er daarom op dat de aanwezige burgers de gelegenheid hadden om hun mening bekend te maken aan de andere burgers. Niet iedereen werd echter toegestaan om langere tijd te spreken en sommigen konden zelfs hun eerste zin niet afmaken. Dat brengt ons bij een tweede observatie over deze passage. Hoewel het volk soms stil en geduldig was wanneer iemand het woord nam en de spreker vervolgens beloonde met applaus, vertelt de jager ook van het minder vriendelijke gezicht van het volk. Wanneer de burgers het niet eens waren met een spreker lieten ze dat onmiddellijk merken door middel van geroep. De jager vergelijkt het geluid van de menigte met een stormvloed en een onweersbui. Dit wekte volgens de jager een duidelijke angst op bij verschillende sprekers (§ 25-26).

In het daaropvolgende gedeelte vertelt de jager over de aanklacht tegen hem (§ 27-28). Een eerste spreker fungeert als aanklager en beschuldigt de armoedige jager van het onwettig gebruik van gemeenschappelijke grond en het verwaarlozen van de plichten die landbezit met zich meebrengt. De jager zou rijk geworden zijn van het onwettig gebruik van het land, maar zijn rijkdom op geen enkele manier aangewend hebben voor het welzijn van de gemeenschap. Hij gedroeg zich alsof hij vrijgesteld was van belastingen, een beloning die alleen weggelegd was voor weldoeners. Volgens John Ma zijn de argumenten die de aanklager aanvoert om de jager te beschuldigen typische voorbeelden van klasseressentiment. De afgunst van de *demos* kon alleen afgewend worden door welvaart aan te wenden voor publieke diensten. Aangemoedigd door het publiek gaat de aanklager door met zijn aanval op de jager (§ 29-32). Hij beschuldigt hem van het maken van vuurbakens met als doel voorbijvarende schepen schipbreuk te laten lijden en zo hun lading buit te kunnen maken. John Ma ziet deze laatste aanval als een metafoor voor de

beschuldiging dat de jager rijk was geworden door te parasiteren op de gemeenschap (Ma 2000: 111-123).

De aanklacht tegen de jager is vanuit een democratische ideologie gereedeneerd niet absurd. Een favoriete methode van sprekers in democratisch Athene om hun politieke tegenstanders in diskrediet te brengen, bestond erin hen te beschuldigen van het achterhouden van geld of het geven van te kleine giften in vergelijking met hun rijkdom, waardoor de gemeenschap benadeeld werd (Ober 1989: 205, 215). De lezer weet echter dat de jager eigenlijk precies het tegenovergestelde is van waar hij van beschuldigd wordt. In plaats van een rijke grootgrondbezitter is de man een armoedige jager. Door dit contrast wordt de irrationaliteit van het gedrag van de aanklager op een komische manier duidelijk aan Dio's publiek. Het lijkt er bovendien op dat Dio de heberigheid van het volk bekritiseert door hun poging om geld los te krijgen van een armoedige jager te bespotten. Daarnaast gebruikt Dio het stereotype beeld van de demagoog die alleen geïnteresseerd is in het bevredigen van zijn publiek. Opgehitst door het publiek lijkt de aanklager slechts oog te hebben voor het in de grond boren van de arme jager en alle redelijkheid uit het oog te verliezen.

Vervolgens neemt een tweede spreker het woord die tegen de aanklager in gaat (§ 32-41). Deze stelt voor dat de jager ofwel een klein bedrag aan belasting moet betalen of het land kan kopen van de stad voor een zachte prijs. De tweede spreker slaagt erin het volk op zijn hand te krijgen dat vervolgens in woede uitbarst tegen de eerste spreker. De jager vertelt dat de eerste spreker hier weer op antwoordt en dat de twee tegenstanders elkaar daarna langdurig verbaal aanvallen. Hoewel de tweede spreker minder vervreemd is van de werkelijkheid dan de aanklager, slaagt hij er niet in te voorkomen dat zijn persoonlijke rivaliteit met de aanklager uitloopt op een verhitte discussie die het verloop van de volksvergadering gaat bepalen.

Uiteindelijk wordt de jager de gelegenheid gegeven om zich te verdedigen. Deze spreekt alle beschuldigingen tegen en vertelt de vergadering dat hij bereid is alles te betalen wat ze hem opleggen. Onmiddellijk volgt er een reactie van een magistraat die hem vraagt wat hij zou kunnen geven aan het volk. De jager somt vervolgens op komische wijze zijn magere bezittingen op waarop de magistraat in woede ontsteekt (§ 42-43). In de daaropvolgende passage geeft Dio nog een laatste en verrassende wending aan het verhaal. Plotseling staat één van de aanwezige burgers op in de volksvergadering en vertelt hoe hij en een andere burger ook gered werden door de jager toen ze schipbreuk hadden geleden. De volksvergadering beslist vervolgens op voorpraak van de tweede spreker om de jager te belonen voor deze daad door

hem het land dat hij in gebruik had te schenken en hem een additionele beloning in geld en kleding te schenken (§ 53-62).

Een eerste conclusie die getrokken kan worden uit het verhaal van de jager is dat het hier gaat om een typische democratische volksvergadering. Aanwezige burgers hebben de vrijheid om het woord te nemen en er wordt gestemd door middel van acclamatie over de voorstellen die gedaan worden door verschillende sprekers. Een tweede conclusie is echter dat dat het hier niet om een objectieve beschrijving van een echte volksvergadering gaat. Het discours en de beelden gebruikt door Dio wijzen erop dat hij kritisch was over het democratische besluitvormingsproces. Het verhaal als geheel is bedoeld om het verschil tussen het stedelijke gewoel en het simpele idyllische rurale leven van de jager en zijn familie in de verf te zetten. Het besluitvormingsproces in de volksvergadering lijkt onderhevig aan extreme koersveranderingen. In het begin wordt de jager hevig onder vuur genomen, maar aan het einde wordt hij beloond door de burgers van de stad. In zijn 34^{ste} redevoering gebruikt Dio op gelijkaardige wijze een *simile* om Tarsus te beschrijven. Hij vergelijkt Tarsus met een schip dat zeilt onder aflandige winden en stormvlagen die het schip tot zinken dreigen te brengen. Op die manier wil hij de besluiten van de burgers van de stad bekritisieren (*Or.* 34. § 37). De *ekphrasis* van de jager wordt door Dio op een zelfde wijze gebruikt.

De oorzaak voor de wisselvalligheid van populaire besluitvorming lijkt te liggen in de combinatie van redenaars en een massapubliek. Beide redenaars in de volksvergadering beschreven door de jager proberen het publiek op hun hand te krijgen. De voorstellen van de sprekers, of ze de jager nu aanvallen of verdedigen, werden gemaakt om het volk te behagen. De macht van het volk over de redenaars kwam voort uit de vrees van de sprekers voor de woede van de vergadering en hun drang naar glorie en applaus. Angst en glorie zijn de twee belangrijkste stimulansen voor redenaars om hun publiek te behagen en te vergeten dat ze verondersteld worden goed advies te geven. Hier bekritiseert Dio op satirische wijze het irrationele spel tussen de redenaars en het volk door de volksvergadering te beschrijven vanuit het oogpunt van de arme jager die van links naar rechts gesleurd wordt door de interne dynamiek van de volksvergadering.

Wederom uit Dio niet bepaald nieuwe ideeën. Andere aristocratische schrijvers, zoals Plato, Aristoteles, Thucydides en Isocrates, bekritiseerden demagogen al voor het naar de mond praten van het volk. Deze belangrijke schrijvers verwierpen het democratische concept van de collectieve wijsheid en trokken de kwaliteit van besluitvorming door de massa's in twijfel. Voor hen was het grootste gevaar voor een redenaar dan ook het toegeven aan de

massa's (Ober 1989: 315). Eliteschrijvers in democratisch Athene concentreerden hun kritiek op drie aspecten van de democratie. Ze ontkenden dat retoriek een goede manier was om tot een geïnformeerde en rationele beslissing te komen, ze trokken het bestaan van democratische kennis of collectieve wijsheid in twijfel, en ze weigerden de autoriteit van de macht van het volk te aanvaarden. Deze drie elementen waren essentieel voor democratie in de oudheid en stonden direct met elkaar in relatie (Ober 2002: 42, 73, 104). De kritiek die Dio hier uit is voornamelijk gericht tegen de democratische claim dat redevoeringen voor de massa gebruikt kunnen worden in een gezond besluitvormingsproces. Hij lijkt democratie te herdefiniëren als een staatsvorm gebaseerd op retorische competitie wat noodzakelijkerwijs leidt tot het verduisteren van objectieve feiten en tot slechte besluiten.

Als we aannemen dat de *Euboicus* meer is dan de *spielerei* van een nostalgisch lid van een machteloze elite en dat Dio het verhaal van de jager gebruikt als een overtuigingsmiddel, moeten we de mogelijkheid dat zijn kritiek gericht was tegen een bestaande praktijk of bestaande ideeën serieus nemen. Dit betekent niet dat de Griekse steden in het Romeinse Rijk net zo democratisch waren als klassiek Athene, maar wel dat zowel democratische als aristocratische ideeën bleven bestaan na de klassieke periode.

De communicatie tussen het volk en de elite

In deze laatste paragraaf zullen we twee andere redevoeringen van Dio onderzoeken. De eerste is gericht tot de volksvergadering van Tarsus en de tweede tot die van zijn thuisstad Prusa. Hier ligt de focus op de communicatie tussen het volk en de elite. Vooral het discours en de retorische topoi die gebruikt worden door Dio zijn van belang.

De eerste redevoering die we in meer detail bekijken is *Or.* 34, voor de volksvergadering van Tarsus, een stad in de provincie Cilicia. Het gaat hier om een symboleutische redevoering. De tekst behandelt serieuze politieke problemen, zoals de moeilijke relatie tussen de stad en de Romeinen, de vijandigheid tussen de stad en de buursteden en interne twisten. De toon die Dio aanslaat is dan ook minder aanmatigend dan bijvoorbeeld in de Alexandrijnse redevoering. Uit de *captatio benevolentiae* in het *exordium* van de redevoering (§ 1-6) kunnen we afleiden dat Dio de rol van filosoof en goed bedoelende buitenstaander aanneemt. Hij probeert de volksvergadering van zijn oprechtheid te overtuigen, opdat ze zijn advies niet zouden negeren. Op het einde van het *exordium* stelt Dio dat de burgers van Tarsus dringend goede raad kunnen gebruiken en dat er niet één man onder hen is die hen van goed

advies zou kunnen dienen. Na het *exordium* introduceert Dio de structuur van zijn redevoering. Eerst zal hij de problemen van de bevolking van Tarsus schetsen (§ 7-27), daarna beargumenteert hij waarom de burgers van Tarsus niet in staat zijn om deze zelf op te lossen (§ 28-37), en vervolgens zal hij zijn persoonlijke advies geven (§ 38-48). In de peroratie plaatst Dio tenslotte de ruzies tussen Tarsus en de buursteden in perspectief door ze te vergelijken met het conflict tussen Athene en Sparta uit de klassieke periode.

Het meest interessante deel van de redevoering is het tweede stuk (§ 28-37), waarin Dio de burgers van Tarsus bekritiseert, omdat ze hun politieke plichten te licht nemen en persoonlijke ambities boven het algemeen belang van de stad plaatsen. In deze lange passage bekritiseert Dio op rigoureuze wijze het gebrekkige besluitvormingsproces in Tarsus, wat volgens hem de bron is van de problemen die de stad heeft. Het is het niet de *demos* die de schuld krijgt van de problemen, maar het zijn de redenaars die het volk misleid hebben. Zoals we gezien hebben in de vorige paragraaf is de connectie tussen retoriek en een gebrekkig besluitvormingsproces een typisch aspect van aristocratische kritieken op de democratie. In teksten die niet antidemocratisch waren werden redenaars er echter ook regelmatig van beschuldigd het volk misleid te hebben. Josiah Ober ziet de topos van de ‘misleidende demagoog’ daarom als één van de voorbeelden van een democratisch discours. In Athene vielen redenaars hun politieke tegenstanders aan door ze af te schilderen als demagogen die het volk misleidden. Op deze manier werd de angst van het volk om misleid te worden door middel van retoriek misbruikt om tegenstanders in diskrediet te brengen. Bovendien konden redenaars zo verklaren waarom hun adviezen soms door het volk genegeerd werden zonder daarbij één van de twee als dom of slecht te bestempelen (Ober 1989: 168-170). Zich richtend tot de volksvergadering doet Dio er verstandig aan om de volksvergadering niet alle schuld voor de problemen in de schoenen te schuiven. Het volk moet zijn advies volgen, niet omdat ze in het verleden in de fout gegaan waren door hun eigen stomme schuld, maar omdat ze in het verleden misleid waren door slechte redenaars.

In de laatste regels van het *exordium* gebruikte Dio wat Josiah Ober de topos van ‘het gevaar van vleierij’ heeft genoemd door de leiders van Tarsus te beschuldigen van angst voor de volksvergadering en het verlangen om het volk te behagen (Ober 1989: 321-324). De redenaars laten hun eigen belang primeren boven dat van de stad door de *demos* naar de mond te praten. De aanval van Dio in paragraaf 31 waar hij de leiders verwijt slechts najagers van roem te zijn, lijkt veel op de kritiek van Demosthenes in zijn *Derde Olynthische redevoering*. In deze toespraak voor de volksvergadering van

Athene claimt Demosthenes dat de crisis waar de stad op dat moment in verkeerde, veroorzaakt werd door redenaars die de volksgunst hadden nagejaagd (§ 3.3). Net als Dio stelt Demosthenes dat de goede staatsman juist het belang van de staat boven dat van zich zelf zet (§ 3.21).

Een tweede redevoering die informatie bevat over de communicatie tussen volk en elite is Dio's eerste toespraak voor de volksvergadering van Prusa (*Or.* 46). Deze werd waarschijnlijk gehouden ten tijde van keizer Vespasianus. In deze symbouleutische redevoering kan Dio niet de rol van de goed bedoelende buitenstaander aannemen, omdat hij sterk betrokken was bij de politiek in Prusa. Dio was namelijk verwickeld in een groot conflict met de *demos*. De volksvergadering waar Dio zijn toespraak houdt, is bijeengekomen vanwege de rellen van de dag ervoor. Een woedende menigte was naar het landgoed van Dio opgetrokken en pas op het laatste moment tot bedaren gekomen. De reden voor de woede van het volk was een graantekort en de daaropvolgende stijging in graanprijzen. Dio werd ervan beschuldigd graan achter te houden met de bedoeling de prijzen verder te kunnen opdrijven. Dio ontkent deze beschuldigingen met klem. Om de volksvergadering te overtuigen van zijn onschuld gebruikt hij verschillende argumenten. De inzet is hoog en Dio moet steunen op zijn retorische kunde om het volk van zijn *ethos* te overtuigen. Hij zal zijn argumentatie dan ook moeten opbouwen vanuit algemeen gedeelde opvattingen.

Dio begint zijn redevoering met een veroordeling van het eerdere gedrag van het volk dat zich met vuur en stenen, “de kracht van struikrovers en waanzinnigen”, deed gelden. Volgens Dio zou een stad die bestuurd wordt door de *demos* juist moeten vertrouwen op de kracht van wijsheid en rechtvaardigheid. De macht van het volk zou niet de macht van de meute moeten zijn. Het volk moet niet vertrouwen op grote aantallen, maar op het advies van de beste burgers. Net als in de redevoering in Alexandrië probeert Dio het correcte gedrag van de *demos* vast te leggen door het volk een passieve rol toe te bedelen (§ 1-2). Hierna gaat hij over op een tweede argument in zijn verdediging. Dio benadrukt dat hij en zijn familie vele liturgieën op zich genomen hadden (§ 3-6). Volgens Ober is dit een van de mogelijke retorische *topoi* binnen de ideologie van rijkdom in klassiek Athene. Om de negatieve perceptie van zijn rijkdom terug in balans te brengen, probeert Dio *charis* (χάρις, ‘een gevoel van dankbaarheid’) bij zijn publiek op te roepen door de vele liturgieën (een soort mecenaat) op te sommen die hij en zijn familie volbracht hadden. Daarna probeert hij het publiek ervan te overtuigen dat hij eigenlijk niet zo rijk is als er wel gedacht wordt. Hij zou zelfs minder rijk zijn dan vele van zijn medeburgers (§ 5-6). De claim van relatieve armoede is ook een reto-

rische strategie uit democratisch Athene. Het publiek geloofde niet echt in de armoede van de redenaars, maar de topos van de armoede functioneerde als *dramatic fiction*. Door zichzelf te verlagen en de ideologie van het volk te onderschrijven, was het publiek bereid tot *suspension of disbelief* en kon de redenaar zich voorstellen als een deugdzaam persoon (Ober 1989: 220-223, 226-230, 307).

Dio: Demosthenes of Plato?

Dio's gebruik van een aantal particuliere topoi vergelijkbaar met die van democratisch Athene en de gelijkenissen tussen zijn argumentatie en die van een Demosthenes staan in scherp contrast met de rigoureuze kritieken op de *demos* in andere redevoeringen. Toch denk ik dat het verschil tussen deze twee houdingen niet overdreven moet worden. Zelfs wanneer hij voor de volksvergadering spreekt, erkent Dio de macht van het volk niet als een principe. De juiste relatie tussen hem en de volksvergadering was er voor Dio één waarin de *demos* luistert naar zijn goede adviezen. Uit het werk van Dio komt echter ook naar voren dat dit niet altijd gebeurde in de praktijk. Het bleef een noodzaak voor Dio om de *demos* te overtuigen van zijn standpunten. Enerzijds deed hij dit door vanuit een aristocratische ideologie te redeneren, waarin het volk diende te luisteren naar de besten onder hen, anderzijds probeerde hij dit door een meer democratisch getint discours te gebruiken.

Besluit

Mijn conclusie na de analyse van een aantal van Dio's redevoeringen ligt in de lijn van de hogergenoemde recente studies: de orthodoxe visie dat de Griekse steden van het Romeinse Rijk starre oligarchieën waren, dient bijgesteld te worden. De volksvergadering was nog steeds betrokken bij de politiek in de steden en de *demos* was daarin niet helemaal machteloos. Net als in de klassieke en hellenistische periode voelden de elites nog steeds de nood om vanuit een aristocratische ideologie en via levendige beeldspraak het gedrag van het volk af te bakenen. Daarnaast waren aristocratische redenaars nog steeds gedwongen om delen van de democratische ideologie te onderschrijven in de communicatie met het volk. Retoriek behield een bemiddelende functie wat aangeeft dat er nog steeds spanningen waren tussen de verschillende lagen van de maatschappij en dat een van de manieren om deze spanning op te lossen lag in de communicatie tussen deze lagen. De communicatie tussen de elite en het volk was geen instrument van repressie, maar een

medium waarin macht geproduceerd en gecontesteerd werd. De Grieks-Romeinse steden voldoen wel minder goed aan de criteria van Dahl dan de Atheense democratie. De tijd waarin elke burger door middel van handopsteeking kon stemmen was waarschijnlijk voorbij, maar als een groep kon de *demos* haar stem nog steeds doen gelden.

Bibliografie

- Anderson, G. 1993. *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Barry, W.D. 1993. "Aristocrats, Orators and the Mob: Dio Chrysostom and the World of the Alexandrians", in: *Historia* 42: 82-103.
- Bowersock, G.W. 1969. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Bowie, E.L. 1970. "Greeks and their Past in the Second Sophistic", in: *Past & Present* 46: 3-41.
- Bowie, E.L. 1982. "The Importance of Sophists", in: *Yale Classical Studies* 27: 29-59.
- Cancik, H. & H. Schneider (eds.) 1996-2007. *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart: Metzler.
- Dahl, R.A. 1998. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- De Herdt, I. 2009. "De 'ekfrasis' van de pauw. Toeschouwer en schouwspel in de Tweede Sofistiek", in: *Tetradio* 18: 113-134.
- Fernoux, H-L. 2005. "l'Institution Populaire dans les Cités Grecques d'Asie Mineure sous le Haut-Empire", in: H. Duchêne (ed.), *Survivances et Métamorphoses*. Bourgogne: Equip d'Accueil, 19-73.
- Foucault, M. 1998. *The History of Sexuality. Vol. I: An Introduction*. Translated by R. Hurley. Harmondsworth: Penguin.
- Gleason, M.W. 1995. *Making Men: Sophists and Self-presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Goldhill, S. 2001. *Being Greek under Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gyselinck, W. 2003. "Loukianos – lachen met de Tweede Sofistiek", in: *Tetradio* 12: 97-124.
- Heller, A. 2009. "La Cité Grecque d'époque Impériale: vers une société d'ordres?", in: *Annales HSS*: 341-373.
- Ma, J. 2000. "Public Speech and the Community in the Euboicus", in: S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom, Politics, Letters and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 108-124.
- Ober, J. 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Ober, J. 1996. *The Athenian Revolution; Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

- Ober, J. 2002. *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Praet, D. 2001. *Stijlvol Overtuigen; geschiedenis en systeem van de antieke rhetorica* (Didactica Classica Gandensia 41). Gent: Universiteit Gent.
- Reardon, B.P. 1971. *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècle après J.-C.* Paris: Belles-Lettres.
- Schmitz, T. 1997. *Bildung und Macht: zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München: Beck.
- Taveirne, M. (2009). “Wanneer een bergdorp meer eer toekomt dan een metropool. Ethiek, politiek en filosofie bij Dion Chrysostomos”, in: *Tetradio* 18: 185-206.
- Van Nijf, O. & R. Alston (eds.). 2011. *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*. Leuven: Peeters.
- Whitmarsh, T. 2001. *Greek Literature and the Roman Empire; Politics of Imitation*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitmarsh, T. 2004. *Ancient Greek Literature*. Cambridge: Polity Press.
- Whitmarsh, T. 2005. *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitmarsh, T. 2009. “Ancient History Through Ancient Literature”, in: A. Erskine (ed.), *A Companion to Ancient History*. London: Blackwell Publishing, 77-86.
- Zuiderhoek, A. 2008. “On the Political Sociology of the Imperial Greek City”, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48: 417-445.