

# Grieken en Barbaren

## Antiek ethnocentrisme en kosmopolitisme

DANNY PRAET

In de allereerste zin van de *Historiën* van Herodotus wordt de mensheid ingedeeld in twee groepen: de Hellenen enerzijds, de barbaren anderzijds.<sup>1</sup> Volgens dezelfde auteur (*Historiën* II, 158) hadden ook de oude Egyptenaren een gezamenlijke term voor iedereen die een andere taal sprak, iedereen die *niet* ‘homoglos’ (ὁμογλώσσους) was. Hij geeft die term in het Grieks weer door te zeggen dat de Egyptenaren alle vreemdelingen ‘barbaren’ noemden. Wij willen in deze bijdrage de ontwikkeling schetsen van het begrip ‘barbaar’ in de Griekse filosofie, vanaf de zogenaamde Presocratici tot de opkomst van het christendom.<sup>2</sup>

### De oorsprong van de term ‘barbaar’

*Barbaros* (βάρβαρος) is oorspronkelijk een louter talige term: het is een onomatopée die niet (noodzakelijk) iemand van een andere taalgroep aanduidt, maar gebruikt kan worden voor iedereen die op een onbegrijpelijke manier spreekt: of die persoon nu een onbegrepen *andere* taal spreekt dan wel onverstaanbaar stamelt in de *eigen* taal, dus in het Grieks. Zelfs archaische woorden uit de eigen taal, die niemand nog gebruikt en vrijwel niemand nog begrijpt, kan men in het Grieks aanduiden als *barbarikon*. Dit wordt geattesteerd in Plato’s dialoog over taal filosofie: de *Cratylus* (421 c-d). *Barbaros* is een reduplicerend *Lallwort* gebaseerd op de eerste pogingen van het *in-fans* om zich verstaanbaar te maken. Er zijn heel wat Indo-Europese parallellen: zo is het rechtstreeks verwant met het Engelse ‘baby’ en met het Nederlandse

---

<sup>1</sup> “Hier volgt een uiteenzetting van het onderzoek, dat Hèrodotos uit Halikarnassos heeft ingesteld met de bedoeling dat de handelingen der mensen niet op de lange duur in vergetelheid zouden geraken en dat de belangrijke en bewonderenswaardige daden, enerzijds door Grieken, anderzijds door niet-Grieken (τὰ μὲν Ἑλλῆσι τὰ δὲ βαρβάροισι – *ta men Hellèsi, ta de barbaroisi*) verricht, niet van roem verstoken zouden blijven...” (Herodotus, *Historiën* I, 1, vertaling Damsté p. 9). Voor het belang van Herodotus voor de ontwikkeling van het concept ‘barbaar’, zie de studie van de Franse historicus François Hartog (1980; geconsulteerd in Engelse vertaling: 1988).

<sup>2</sup> Dit is een herwerkte en verkorte versie van een tekst die verschenen is in de feestbundel ter ere van het emeritaat van Herman De Ley: Praet (ed.) 2008.

‘babbelen’ en ‘brabbelen.’ In deze context mag men misschien ook vermelden dat het typische Gentse snoepgoed *babbelut*, *babbellutte* (‘babbelaar, stroopballetje’) een afgeleide verwijzing is naar het ongearticuleerd op en neer gaan van de kaken bij kinderen en bij hen die op het vlak van snoepgoed ‘als kinderen’ zijn gebleven.<sup>3</sup> Ook in het Latijn vindt men aan *barbaros* verwante termen, zoals *balbus* (“stamelend, stotterend”) of het *nomen actionis* ‘*balbutio*’.<sup>4</sup> In het Grieks is de betekenis van de term *barbaros* meer en meer verengd tot onbegrepen *vreemde* taalgebruikers<sup>5</sup>, maar in het Sanskriet heeft men, met een lichte variatie, beide betekenissen behouden: daar betekent *balbala* “stotteren” en *balbūthá-h* “stotteraar”. Het Sanskriet heeft ook de variante *barbara* – dat ook “stotteren” betekent, maar de tweede betekenis is “vreemdeling” – in eerste instantie meer bepaald “niet-ariër” (en dus binnen de historische context van het Indische subcontinent eigenlijk ‘autochtoon’, want de ariërs waren de invallers) – een derde betekenis is “dwaas”.<sup>6</sup> Vaak leest men dat het Sumerische *barbar* en het Babylonische *barbaru* met het Grieks en het Indisch in verband te brengen zouden zijn: beide zouden “vreemdeling” betekenen, met als grondbetekenis “wolf”. Men zag hierin reeds een Mesopotamische voorafschaduwing van de bestialisering van vreemdelingen als wilde dieren door de Grieken. Het zou dan bovendien een kleine ironie van de geschiedenis zijn dat oosterlingen benoemd werden met de pejoratieve term die zij zelf altijd hadden gehanteerd voor vreemdelingen zoals Grieken. De gelijkenis tussen *barbaros* en de Sumerisch-Akkadische woorden blijkt echter gebaseerd op een toevallige homofonie: de Mesopotamische woorden hebben nooit iets anders dan “wolf” betekend.<sup>7</sup> Dit impliceert niet dat het antieke Tweestromenland of andere oosterse culturen geen (andere) onvriendelijke termen hadden voor vreemdelingen: naast meer neutrale termen die gewoon “de andere” betekenen, gebruikte men in het Sumerisch *kúr* en in het Akkadisch *nakrum*, met als grondbetekenis “vijand”. Zoals

<sup>3</sup> *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*, online versie, s.v. ‘babbelen’ en ‘brabbelen’. Men kan ook naar het Sloveense *brbrati* verwijzen (Kittel e.a. ed. 1942-1979: Band 1, p. 544-5; s.v. βάρβαρος).

<sup>4</sup> Ernout & Meillet (1951<sup>3</sup>: 115), s.v. ‘balbus’.

<sup>5</sup> Stotteren is dan βαμβάινω (*bambaino*). Ook dit is een reduplicerend en onomatopeïsch woord, maar gevormd aan de hand van *baino* (“gaan”), met als grondbetekenis iets als “ter plaatse blijven trappelen”, vandaar: “klapperen met de tanden”, “stotteren”.

<sup>6</sup> Met dank aan Prof. Hugh Flick van Yale University voor een verhelderende e-mail en referenties naar Williams 1973.

<sup>7</sup> Zie Frisk (1960, Band I: 219-220), s.v. βάρβαρος. Voor de verworpen link met het Sumerisch-Akkadisch, zie Chantraine (1968: 164-5), s.v. βάρβαρος. Met dank aan collega Michel Tanret voor verdere informatie per brief, voor de bevestiging van wat Chantraine schrijft en de informatie over de echte Mesopotamische termen voor “vreemdeling”. Voor de ontwikkeling van de term ‘barbaar’ vanuit talig aspect, zie ook Janse (2002; vooral 334-335, met vele verdere verwijzingen).

gezegd, hadden ook de oude Egyptenaren een gezamenlijke term voor iedereen die een andere taal sprak. Omdat Herodotus echter deze Egyptische term niet vermeldt, is het gegeven door sommige onderzoekers, zoals Edith Hall, in twijfel getrokken. In elk geval vormden de Grieken dus zeker niet de enige antieke cultuur met xenofobe trekjes.<sup>8</sup> Het Griekse *barbaros* zal effectief een bestiale connotatie krijgen, maar dan wel door een interne evolutie die we hieronder willen schetsen.<sup>9</sup> Dat de term – ook in zijn puur talige stadium – altijd al een zekere neerbuigende en zelfs infantiliserende connotatie heeft gehad, moge duidelijk zijn uit de etymologie.

## Homeros

Homeros gebruikt het onderscheid tussen Grieken en barbaren niet. Thucydides heeft dit reeds opgemerkt in een inleidende beschouwing over andere grote militaire conflicten vóór ‘zijn’ *Peloponnesische Oorlog* (I, 3). Homeros gebruikt het woord ‘barbaar’ nergens: noch voor de Trojanen, noch voor enig ander volk, laat staan voor de verzameling van alle niet-Griekse volkeren. De filosofische historicus vindt een verklaring in de vaststelling dat het hele land ten tijde van Homeros nog niet Hellas genoemd werd en dat de ‘Grieken’<sup>10</sup> of Hellenen zelf nog geen eenheid vormden. De dichter duidt de tijdelijke militaire alliantie geleid door Agamemnon, afwisselend met ‘Danaërs’, ‘Argiven’ of ‘Achaërs’, zoals collega De Boel in dit nummer verduidelijkt. De Hellenen zijn bij Homeros nog specifiek de afstammelingen van de mythische koning Hellèn en meer bepaald een deel van de troepen van Achilles, uit de noordelijke streek Thessalië.<sup>11</sup> Hellenen en barbaren zijn in de tijd van Thucydides, die schreef rond het einde van de 5<sup>de</sup> eeuw, wederzijds constitutieve termen, want hij verklaart de afwezigheid van de term ‘barbaren’ bij

<sup>8</sup> Zie Gordon, die concludeert dat men individuele vreemdelingen tolereerde, maar dat men de visie dat Egypte het land van *ma’at* (van de orde) en de hele buitenwereld het land van Seth (van de chaos) is (dit is een visie die reeds aangetroffen werd in de pyramideteksten), blijft aantreffen doorheen de geschiedenis van het antieke Egypte: “foreigners were inherently inferior” (2001: 547). Andere voorbeelden uit het Oude Egypte, China e.a. bij Hall (1989: 3-5).

<sup>9</sup> Het Grieks-Romeinse materiaal is nu verzameld in Isaac (2004: 194-205): “Brutes and Animals”. Verder dient opgemerkt dat het werkwoord *barbarizo* ook voor het “kwetteren” van vogels gebruikt werd, bijvoorbeeld door Aeschylus (*Agamemnon* 1003) en Aristophanes (*De Vogels* 199).

<sup>10</sup> Deze Latijnse naam is vermoedelijk ook metonymisch: de Romeinen noemden alle Hellenen *Graeci* naar de Grai of Graioi, een Noord-Westelijke stam waarmee zij vroeg contact hadden, maar die in de hele ‘Griekse’ literatuur zelf eigenlijk zelden voorkomt (J. Miller, *RE* 7, 1693-1696, s.v. ‘Grai’). De bijdrage van De Boel in ditzelfde Tetradiummer bespreekt dit in meer detail.

<sup>11</sup> *Ilias* II, 681-3. Zie Lévy (1991: 58-64) voor een bespreking van deze term en aanverwanten bij Homeros.

Homerus door de afwezigheid van een eenheid onder de Grieken. Zij konden zich derhalve nog niet als een entiteit afscheiden van de rest van de wereld: “Ook komt bij hem de naam ‘barbaren’ niet voor, omdat, naar ik meen, toen de Hellenen daartegenover nog niet onder één naam verenigd waren.”<sup>12</sup> Thucydides vermeldt echter *niet* dat men bij Homeros wel één enkele keer de samengestelde term *barbarophonos* (βαρβαρόφωνος; *Ilias* II, 867) aantreft, namelijk bij de opsomming van de bondgenoten der Trojanen. De scheepscatalogoog gebruikt dit woord echter noch voor de Trojanen zelf, noch voor het collectief van hun bondgenoten; de dichter duidt hiermee enkel de Trojaanse bondgenoten aan die afkomstig zijn uit Karië:

Nastes voerde de Kariërs aan, die een brabbeltaal spraken,  
Hen die Milete bezaten en Fthyrae, zo weinig onlommerd<sup>13</sup>

Het is, historisch gezien, ironisch dat Homeros’ enige vermelding van ‘barbaars’ sprekende mensen ook melding maakt van Milete, de bakermat van de Griekse filosofie, en van Karië, een streek waarin de Grieken veel kolonies zullen vestigen (waaronder Halikarnassos, de vaderstad van Herodotos die, zoals we zagen, het conflict tussen ‘Grieken’ en ‘barbaren’ aankondigde als zijn centrale thema).

## Het concept ‘barbaar’ bij de Ionische natuurfilosofen

De zogenaamde vader van de Griekse wijsbegeerte, Thales van Milete (geboren ca. 620 v.C.), is in de traditie het onderwerp van vele verhalen, waarvan weliswaar vrijwel geen enkel historisch. Niettemin getuigen de verhalen van de ambivalente houding tegenover de barbaren die het onderwerp vormt van deze bijdrage. De positieve en de negatieve houdingen tegenover barbaren zijn beide bewaard bij Diogenes Laërtius, die in de 3<sup>de</sup> eeuw *na*

<sup>12</sup> Vertaling door Schwartz (1986: 2). Voor de zelfdefinitie van de Grieken, in alle mogelijke aspecten, is er de monumentale band in de reeks van Salvatore Settis (red. 1991). Veel relevante bijdragen ook in volume VIII van de Fondation Hardt reeks (*Grecs et Barbares*: 1962) en in de bundel van Said (ed. 1991: nr. 11). Zie ook haar bundel over de Romeinse periode (Said & Konstan ed. 2006), Mitchell (2007), Skoda (1983) en Toynbee (1969: 58 e.v).

<sup>13</sup> Vertaling van Timmerman (1931: 49). Funck (1981: 26-51) merkt wel op dat deze term misschien niet negatief begrepen mag worden, aangezien alle andere epitheta van vermelde bondgenoten-contingenten positief of minstens neutraal bedoeld zijn. De categorieke uitspraak van Thucydides over de afwezigheid van het woord ‘barbaar’ tegenover de *aanwezigheid* van de samenstelling ‘barbarophonos’ heeft ook aanleiding gegeven tot discussies over de authenticiteit en de datum van deze verzen (en misschien wel van de hele scheepscatalogoog); anderen hebben in het ‘barbaarse’ statuut hier toegekend aan Milete juist een bewijs gezien van de *zeer hoge* ouderdom van deze verzen (Kirk 1985: s.v.).

Christus een bundel samenstelde over *Leven en leer van beroemde filosofen*. Het eerste verhaal gaat terug op Hermippus van Smyrna, bijgenaamd ‘de Peripateticus’, die fantasierijke filosofen-biografieën schreef in de late 3<sup>de</sup> eeuw voor Christus. Diogenes las bij Hermippus een verhaal:

“dat door sommigen [ook] over Socrates verteld is, namelijk dat hij [Thales] placht te zeggen dat er drie dingen waren waarvoor hij het Lot dankbaar was: ‘1. dat ik als menselijk wezen geboren ben en niet als een wild dier (*thèrion*), 2. dat ik als man en niet als vrouw ben geboren, en 3. dat ik een Griek ben en geen barbaar.’”<sup>14</sup>

Hier staan de drie categorieën ‘mens’, ‘man’ en ‘Griek’ tegenover ‘wild dier’, ‘vrouw’ en ‘barbaar’ en worden barbaren dus geassocieerd met vrouwen en zelfs met dieren. Anderzijds lezen we bij diezelfde Diogenes Laërtius – in dezelfde biografische schets van Thales – ook de traditie dat Thales zijn filosofische en zijn wetenschappelijke inzichten bij de barbaren heeft opgedaan (I, 27), namelijk tijdens een *Bildungsreise* naar Egypte. Elders in hetzelfde werk lezen we zelfs dat de eerste Ionische natuurfilosoof naar afkomst een barbaar was, meer bepaald een Feniciër (I, 22). Zulk een educatieve reis van Griekse filosofen naar barbaarse landen (Egypte, Mesopotamië, Perzië, Indië, ...) vinden we terug bij veel Griekse filosofen; het is daardoor als het ware uitgegroeid tot een biografische *topos*.<sup>15</sup> Hoewel geen van deze verschillende tradities over de verhouding van Thales tot de barbaren enige betekenis heeft voor de historische of filosofische studie van Thales zelf, zijn de verhalen uiteraard wel informatief voor de studie van de diverse *latere* houdingen tegenover ‘de barbaren’.

Blijven Thales en zijn verhouding tot ‘de barbaren’ voor ons ontoegankelijk, dan treffen we bij een andere Ionische natuurfilosoof, Herakleitos van Efeze (geboren ca. 540 v.C.) de eerste (of toch één van de eerste) *echte* attestaties aan van het woord ‘barbaros’ in de Griekse literatuur.<sup>16</sup> In fragment 107 van ‘de duistere filosoof’ lezen we:

Slechte getuigen zijn voor mensen ogen en oren, wanneer zij een barbaarse ziel (‘barbaros psychè’) hebben.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vertaling van Ferwerda (2000: 24-25).

<sup>15</sup> Momigliano (1975: 7). Zie ook Speyer & Opelt (1992: 826-828).

<sup>16</sup> Enkele oudere attestaties bij lyrische dichters, zoals Alcman, laten we hier, met het oog op functionaliteit, buiten beschouwing.

<sup>17</sup> Vertaling van De Ley (1985-1986: 198-213; p. 211 voor fragment 107 waarin *barbaros* hier vertaald wordt als “...wanneer hun ziel geen ‘Grieks’ verstaat.” De geciteerde vertaling is afkomstig uit Herman De Ley, *o.c.* (nr.1), p. 4.

Voor een onovertroffen analyse van het denken van Herakleitos verwijzen we naar *De Ioniërs* van Herman De Ley.<sup>18</sup> De Ley verklaart dat men dit fragment op twee niveaus moet lezen in het licht van de Logos-leer van Herakleitos. Het woord ‘barbaros’ verwijst nog naar de taal, en meer bepaald ook naar het begrijpen van de *logos*, de talige redenering die Herakleitos zelf opbouwt. De gewone Grieken begrijpen hem niet en slaan zelf filosofische wartaal uit, waardoor zij allen te vergelijken zijn met barbaren, en hij, Herakleitos, de enige echte Griek is (De Ley 1985: 176-7). De filosofie van Herakleitos was gericht op het structureren van de werkelijkheid volgens steeds hogere vormen van samenhang, waardoor alle aardse tegenstellingen, zoals oorlog en vrede, leven en dood, recht en onrecht een hogere, voor de niet-filosof paradoxaal lijkende hogere eenheid constitueren. Hun zintuigen geven informatie over de wereld, maar hun *psychè* weet niet hoe het naar deze indrukken moet ‘luisteren’ en er de juiste zin aan geven. De kritiek die Herakleitos formuleert tegenover zijn onbegrijpende stadsgenoten, is gebaseerd op een puur talig barbaren-begrip (De Ley 2000: 5).<sup>19</sup>

### “Toen den Meed is gekomen...”

De Perzische Oorlogen liggen aan de oorsprong van de grote breuk in de verhouding van Grieken tot niet-Grieken en van de semantische uitbreiding van het woord ‘barbaar’ naar het negatieve spiegelbeeld van de Griekse zelf-definitie op intellectueel, politiek en moreel vlak.

De Perzische Oorlogen in de eerste decennia van de 5<sup>de</sup> eeuw zijn zeker een katalysator geweest in de ontwikkeling van het beeld van de barbaren.<sup>20</sup> Het Perzische Rijk creëerde een politieke eenheid die het hele moderne Midden-Oosten omvatte, inclusief het door vele Grieken bewonderde Egypte. De

<sup>18</sup> Deze en andere filosofische teksten van Herman De Ley zijn online gepubliceerd: <http://www.cie.ugent.be/RUG/filosofica.htm> (laatst geconsulteerd op 13/12/2017).

<sup>19</sup> Meer oppervlakkige lezingen van dit fragment ontbreken zeker niet in de secundaire literatuur, zoals bijvoorbeeld Lévy (1991: 67), die schrijft: “Le terme même de Barbare est employé au moins dès le VI<sup>e</sup> siècle pour désigner les non-Grecs, d’abord péjorativement, chez Héraclite (DK I<sup>6</sup>, 22, B 107)...”

<sup>20</sup> Zie vooral Diller (1962). Albrecht Dihle (1994) wijkt af van de consensus, in zijn oordeel dat vooral de Peloponnesische Oorlog de katalysator is geweest van deze antithese. Hij heeft o.i. een punt wanneer hij benadrukt dat er nog een (relatief) open en eerlijke houding tegenover de barbaren te vinden is bij oudere auteurs zoals Aeschylus en Herodotus. Een frustratie over de verdeeldheid bij de Grieken onderling en ergernis over de diplomatieke intriges van de Perzen ziet hij als factoren voor het ontwerpen van een gezamenlijk vijandsbeeld. Het zeer lange en veeleer vijandige review-artikel van Wolfgang Detel (1995) geeft veel extra informatie over het barbarenbeeld bij o.a. filosofische auteurs en reageert tegen de weigering van Dihle om over antiek ‘racisme’ te praten, maar welegt diens centrale, chronologische punt naar ons aanvoelen toch niet. Zie ook Hartog (1980).

Griekse steden op de kusten van Klein-Azië, zoals Milete en Efeze, hadden hun onafhankelijkheid reeds onder de Lydische koning Croesus (560-546 v.C.) verloren, maar doordat Croesus het orakel van Delphi tragisch misbegrepen had, kwam heel Klein-Azië onder Perzische controle. De Perzen onder Cyrus, Cambyses en Darius veroverden het hele Midden-Oosten en bedreigden vanuit Thrakië ook het Griekse vasteland. Het Perzische Rijk, met zijn vele satrapieën, was georganiseerd volgens het subsidiariteitsbeginsel; het was polyglot, multicultureel en religieus tolerant, maar gebruikte het Aramees als administratieve *lingua franca* en verenigde alle volkeren ten Oosten, als ook de meeste volkeren ten Zuiden en ten Noorden van het Griekse vasteland op politiek vlak. Na de Ionische opstand in 499 (met een zeer complexe politieke en militaire voorgeschiedenis) en de verwoesting van de Lydische hoofdstad Sardes door de steun verlenende Atheners, organiseerden de Perzen onder Darius I en daarna onder Xerxes I strafexpedities die de propties aannamen van een veroveringsoorlog. De gezamenlijke overwinning van een aantal Griekse steden zoals Athene, Corinthe en Sparta op de oorspronkelijk indrukwekkende Perzische overmacht gaven een impuls aan het Griekse zelfvertrouwen en voedden de minachting voor de Perzen. De Perzische Oorlogen hebben de Griekse identiteit gesmeed. Herodotus verwoordt ze op een klassieke manier (VIII, 144) in een Atheense reactie op de Spartaanse vrees dat de Atheners gemene zaak zouden maken met Xerxes. De Atheners verwoorden hier hun loyaliteit tegenover ‘de Griekse zaak’ vanuit een aantal argumenten. Één daarvan verduidelijkt hun verbondenheid met het Griekse volk (τὸ ἑλληνικόν – *to hellènikon*), die in deze zelfdefinitie berust op vier aspecten: een verwantschap naar het *bloed* (ὄμαιμον – *homaimon*), naar de *taal* die de Grieken gebruiken (ὁμόγλωσσον – *homoglôsson*), een *religieuze* verwantschap (gemeenschappelijke tempels en rituelen) en ten slotte het feit dat ze gelijkaardige *gebruiken* kennen (ἤθεά τε ὁμότροπα – *èthea te homotropa*). Deze definitie is dus niet geografisch, maar integendeel locatie-neutraal. We mogen immers niet vergeten dat de Grieken zowat in het hele Middellandse Zeebekken kolonies hadden gesticht en zeer sterk stonden in Sicilië en Zuid-Italië, die samen bekend stonden als ‘Groot-Griekenland’. De definitie geeft blijk van inzicht in de verwantschap en gelijkenissen tussen de verschillende Griekse dialecten, religieuze tradities en maatschappelijke gebruiken zonder dat men op enig vlak kan spreken van een *identieke* taal, godsdienst of levenswijze. Herodotus hanteert dus op cultureel vlak een vrij flexibel systeem van familieverwantschap (Lévy 1991: 68-69).

De Griekse alliantie had met de Perzische legers in zekere zin de rest van de wereld verslagen en had dat gedaan met een kleinere troepenmacht. De

militaire overwinningen bij Marathon (490 v.C.), Thermopylae, Salamis (480) en Plataeae (479) hadden niet alleen de vrijheid van de meeste Griekse *poleis* verzekerd; voor het Griekse zelfbeeld bewezen zij ook de kwalitatieve superioriteit van de Grieken tegenover de rest van de wereld en in het bijzonder tegenover het Perzische Rijk, tegenover ‘de barbaren’. De zeeslag bij Salamis en de drie genoemde veldslagen kregen de mythische proporties van een overwinning van de Griekse vrijheidsdrang, intelligentie en gedisciplineerde zelfbeheersing op “de horden van het Oosten”. De slag bij de Thermopylen is ook een onderdeel geworden van de moderne mythologie rond Oost versus West. Denken we aan *The 300*: een *graphic novel* van Frank Miller (episodisch gepubliceerd in de loop van 1998-1999), die in het ‘post 9/11’-tijdperk met de nodige controversie verfilmd werd door Zack Snyder (2007), met officiële protesten van de Iraanse overheid tot gevolg. In deze bewust cartooneske film spreekt men over “the barbarians” als “Xerxes’ hordes” en de Griekse missie luidt: “This day we rescue a world from mysticism and tyranny, and usher in a future brighter than anything we can imagine.”<sup>21</sup> Ook in de moderne tijd woedt het debat rond Oriëntalisme. Dit brengt ons bij de betekenis die Edward Saïd (1935-2003) aan dit begrip heeft gegeven. In zijn boek *Orientalism*, dat al in 1978 gepubliceerd werd<sup>22</sup>, bestudeerde hij de Westerse beeldvorming van het Midden-Oosten, startend bij Aeschylus’ tragedie *De Perzen*. Het werk focust grotendeels op moderne westerse representaties van het Oosten in reisverhalen en romans (denken we bijvoorbeeld aan Gustave Flaubert, *Voyage en Orient* en *Salammô*), opera’s (Mozarts *Die Entführung aus dem Serail*) of schilderijen (het ‘oriëntalisme’ van Jean-Léon Gérôme of Eugène Delacroix). Oosterlingen worden geduid als belust op sensualiteit, wreedaardig, machtsbelust, tyranniek, lui, ongedisciplineerd, irrationeel, religieus fanatiek, en ga zo maar door. Het boek heeft de terechte kritiek gekregen dat, hoewel het ‘essentialisme’ aanklaagt in de beeldvorming van de ander, het zelf zeer weinig zin voor nuance en diversificatie aan de dag legt in de analyse van ‘de’ westerse beeldvorming van ‘het’ Oosten. Toch heeft Saïd onmiskenbaar een belangrijke bijdrage geleverd aan de analyse van het Wes-

<sup>21</sup> Zie ook de alternatieve interpretatie door Slavoj Žižek, “The true Hollywood Left” (gepost op <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>) die in de Perzische militaire overmacht juist de pendant ziet van de VS in het Midden-Oosten; in de “mysticism and tyranny”-eindspeech begrijpt hij een kritiek op de profascistoïde fascinatie voor Sparta bij heel wat Verlichtingsdenkers.

<sup>22</sup> Het origineel werd gepubliceerd in 1978 door Pantheon Books en kende nadien vele edities bij verschillende uitgeverijen. De editie van 2003 heeft een nieuw voorwoord waarin Saïd zich verdedigt tegen de vele kritieken op zijn boek. Het is in het Nederlands vertaald als *Orientalisten* (2005). Voor een inleiding op de hele controverse en een studie van ‘oriëntalisme’ in de antieke godsdienstgeschiedenis, zie het doctoraat van Eline Scheerlinck (2014) en Scheerlinck, Rey & Praet (2016).



terse discours over ‘de andere’; ook voor de studie van de klassieke literatuur. Wij zetten onze bespreking verder met een korte analyse van de voorstelling van “de ander” in een aantal Griekse tragedies (zie ook Demoen 2008).

## Barbaren in de Attische tragedie

Een ideologie waarin de Grieken zichzelf definiëren als rationeel en vrijheidslievend tegenover de irrationele, door onvrijheid getekende ‘barbaren’, vinden we in het Athene van de 5<sup>de</sup> eeuw vooral terug in de tragedie. In de beginperiode van de Atheense tragedie schreef men niet enkel over mythologische, maar ook over historische onderwerpen. In 472 voerde Aeschylus *De Perzen* op, de eerste maar nog genuanceerde stap in de richting van een anti-barbaars discours dat vooral door de ‘verlichte’ (want door de sofisten beïnvloede) Euripides tot ongekende hoogten is gebracht (Hall 1989 en Decreus 2008). Als voorbeeld zouden we twee verzen willen citeren uit Euripides’ *Iphigeneia in Aulis*. Iphigeneia verklaart zich bereid geofferd te worden voor de zege van de Grieken over de Trojanen. Die worden nu onhomerisch maar probleemloos gelijkgeschakeld met ‘de barbaren’:

Het is natuurlijk (εἰκός – *eikos*) dat de Grieken heersen over de barbaren en niet de barbaren, moeder, over Grieken, want hun soort is slaaf en wij zijn vrij (τὸ μὲν γὰρ δούλον, οἱ δ’ ἐλεύθεροι – *to men gar doulon, hoi d’ eleutheroi*).<sup>23</sup>

Hoewel “hun soort” versus “wij” als Nederlandse vertaling sterk is, geeft het origineel het contrast tussen de Grieken en de barbaren nog pregnanter weer door de oppositionele partikels “*men – de*” (μὲν – δὲ); het contrasterende gebruik van het onzijdig enkelvoud “τὸ μὲν” (aan te vullen met het verzwegen “γένος – *genos*”: “klasse, soort”) voor het barbaarse “ras”, tegenover het mannelijke meervoud “οἱ δὲ” voor de Grieken, legt nog extra nadruk. De jonge vrouw zegt dus zeker niet “wij”, zoals Koolschijn moderniserend vertaalt, en kent daardoor ook precies haar plaats in de Atheense maatschappij, die niet bepaald uitblonk door *gender equality*. Het contrast tussen onzijdig enkelvoud en mannelijk meervoud geeft poëtisch perfect de koel rationale ontmenselijking en ontmannelijking weer van de barbaren in een ideologie van Griekse overheersing en suprematie. Koolschijn vermijdt wellicht met opzet de vertaling “ras”, omdat de oudheid geen strikt biologisch

<sup>23</sup> Vertaling van Koolschijn (2003: 307).

racisme kende.<sup>24</sup> *Eikos*”, daarentegen, interpreteert hij naar ons aanvoelen dan weer ten onrechte als verwijzend naar een natuurrecht. *Eikos* is “wat passend of billijk is”, maar billijkheid hoeft men geenszins af te meten aan de notie van een natuurrecht. Het is echter duidelijk dat de typering van de barbaren als slaafs op zijn minst essentialistische trekjes begint te vertonen. In de filosofische teksten die we hierna zullen bespreken, komt dit verder tot uiting.

Rationalisme en vrijheidsliefde zijn in deze ideologie onderling verbonden, en hetzelfde geldt voor “mysticism and tyranny”<sup>25</sup>: barbaren zijn, net zoals vrouwen en kinderen, en *a fortiori* dieren, niet in staat om hun driften te controleren en meester te worden van hun eigen emoties. Barbaren zijn dus *a-logos*: ze kennen rede noch maat, en kunnen daardoor nooit het juiste midden houden. Zij zijn onderhevig aan excessen en dat verklaart ook de schijnbare paradox dat de barbaren een volk van slaven zijn, overheerst door tirannen van hun eigen soort die de hele wereld aan zich willen onderwerpen. Alle barbaren zijn bovendien slaaf van zichzelf of, beter gezegd, van hun lichamelijke behoeftes en van hun lagere emoties: zij zijn gericht op genot, sensualisme, decadentie en geneigd tot ondeugden zoals wreedheid en lafheid. Net zoals de vier kardinale deugden (rationele bezonnenheid, zelfbeheersing, rechtvaardigheid en moed) een samenhangend geheel vormen waarin de perfecte verhoudingen tot het zelf en tot de anderen gethematiseerd worden op reflectief en actief vlak, zo vormen de ondeugden van de barbaar een archetypische cluster van *gebrek* aan gezond verstand, zelfbeheersing, rechtvaardigheid en moed. In het antieke oriëntalisme – en men kan deze term hier wel in Saïdianse zin gebruiken – is de barbaar de tegenhanger van de Griekse volwassen, vrije man. De barbaar wordt reeds in de klassieke tragedie van de 5<sup>de</sup> eeuw

<sup>24</sup> Isaac (2004: 1) stelt dat er in de oudheid geen sprake is van een racisme op basis van huidskleur of biologisch ras, maar definieert toch een soort ‘proto-racisme’ (ibid.: 23, 27). Het werk geeft ook een goed overzicht van het ontstaan van de term in de moderniteit en van het wetenschappelijk racisme vanaf de late 18<sup>de</sup> eeuw. Voor het dossier rond Martin Bernal’s *Black Athena* verwijzen we naar noot 38. Recent zijn aan de Universiteit van Amsterdam een aantal collega’s beschuldigd van racisme en eurocentrisme omdat ze de thesen van Bernal niet als dogma wensen te doceren: zie hierover de schitterende en vernietigende reacties van Jaap-Jan Flinterman en Gerard Boter in *Tijdschrift voor Geschiedenis* en in *Lampas*. De hele affaire toont echter wel aan hoe snel het politiek-correcte denken in een antiwetenschappelijke heksenjacht kan onttaarden. Het (hallucinante) debat over ‘eurocentrisme versus afrocentrisme’ tussen Boter en Flinterman versus Sandew Hira en Djehuti-Ankh-Kheru kan men bekijken op youtube onder de url: <https://www.youtube.com/watch?v=WMu5IncT8OU>. Zie in de bibliografie ook de boeken van Mary Lefkowitz over dit debat, en zie ook Scheerlinck, Praet & Rey (2016) voor verdere verwijzingen naar racisme in de oudheid en naar discussies over de toepasbaarheid van deze term op de antieke geesteswereld.

<sup>25</sup> Zie Martin (2004), *passim* voor de *longue durée* associatie van barbaren met irrationaliteit.

impliciet en expliciet vergeleken met de vier andere tegengestelden van de Griekse, volwassen, vrije man: met kinderen, vrouwen, slaven en dieren.

## Barbaren versus Grieken: *Nomos* of *Physis*?

Bij de Sofisten die, als beweging, op elk vlak de maatschappelijke conventies *als* conventies geproblematiseerd hebben, vinden we diverse houdingen tegenover de barbaren.<sup>26</sup> Gorgias van Leontini op Sicilië (ca. 480 – ca. 375 v.C.) had in 427, in volle Peloponnesische Oorlog, de professionele retoriek naar Athene gebracht tijdens een succesvolle politieke missie: hij zocht voor zijn vaderstad Atheense militaire hulp tegen het Dorische Syracuse. Later zou hij zich in eigen naam uitspreken tegen oorlogen tussen Grieken onderling.<sup>27</sup> In zijn *Olympische Rede* zou Gorgias de Grieken oproepen hebben om de onderlinge heilige vrede die tijdens de Spelen in acht genomen werd, blijvend te respecteren. In een traditie bewaard in de *Vitae Sophistarum* van Flavius Philostratus<sup>28</sup> formuleerde Gorgias tegenover alle Grieken de raad onderling eendrachtig te zijn. Hij overreedde hen met de wapens niet onderling in competitie te gaan (ἄθλα ποιεῖσθαι τῶν ὀπλῶν – *athla poieisthai tôn hoplôn*) en elkaars steden niet aan te vallen, maar hun militaire competitiviteit gezamenlijk te botvieren op de landen van de barbaren. Van Gorgias is ook de volgende zinsnede bewaard: “De triomfen over de barbaren vragen vreugdezangen, die over de Hellenen klaagzangen” (*DK* fr. B 5b).<sup>29</sup>

In het *Nomos* versus *Physis*-debat werden door de radicale voorstanders van de *Nomos* alle zogenaamd ‘natuurlijke’ grenzen tussen mensen aangevalen als culturele constructen. Een van de meest opmerkelijke figuren in de sofistieke beweging was Antiphon van Athene. Zijn denken bewijst dat de meeste Grieken van de 5<sup>de</sup> eeuw het onderscheid tussen aristocraten en plebejers, vrijen en slaven, mannen en vrouwen, en Grieken en barbaren als natuurlijk zagen; maar hij attesteert die evolutie door te *ontkennen* dat dit onderscheid een natuurlijke basis heeft. Hij pleit daarentegen voor een rationeel egalitarisme gebaseerd op de analyse van een *gemeenschappelijke* natuur. Elk menselijk wezen heeft behoefte aan zuurstof, voedsel, drank, beschutting en slaap. Elk levend wezen streeft van nature naar het maximaliseren van lust en het vermijden van onlust: daarin is iedereen gelijk en daarom zijn alle onder-

<sup>26</sup> Zie in het algemeen Guthrie (1971: 155-163).

<sup>27</sup> Wolfgang Speyer & Ilona Opelt, “Barbar I” in: *RAC Supplementband I*, kk. 811-895, hier: kk. 820-822.

<sup>28</sup> Editie van Wright (1968: 30-32).

<sup>29</sup> Vertaling van De Ley (2007: 27).

scheiden die culturen hebben gecreëerd tussen vrijen en slaven of Grieken en barbaren onnatuurlijk en niet te legitimeren. Opmerkelijk is wel dat hij de term ‘barbaren’ zelf gebruikt om het onderscheid tussen Griek en barbaar te deconstrueren. Al even opvallend is dat, in de 5<sup>de</sup> eeuw, het conventionele gebruik van die term al primair een culturele en intellectuele invulling had. Het is niet meer in eerste instantie de talige connotatie die primeert. Zoals duidelijk wordt uit volgend op papyrus bewaard fragment van Antiphons traktaat *Over Waarheid*, gebruikt Antiphon de uitdrukking “zich als barbaren gedragen” om een houding van onkritisch conformisme aan te geven in een redenering die een standenmaatschappij en de *biologische* verschillen tussen Grieken en barbaren juist ontkent:

Zij die van aanzienlijke ouders afstammen, die achten en eren wij, maar zij die niet van goede komaf zijn, achten en eren wij niet. Hierin gedragen wij ons als barbaren (βεβαρβαρώμεθα – *bebar-barômetha*), want we worden in elk opzicht allen gelijk geboren, zowel niet-Grieken (barbaren) als Grieken. Men moet maar eens letten op wat voor alle mensen van nature op gelijke wijze noodzakelijk is. Allen kunnen zich de dingen op dezelfde wijze verwerven en in dit alles is noch een barbaar noch een Griek van ons verschillend. We ademen immers dezelfde lucht in door neus en mond en we eten alle met de handen...<sup>30</sup>

Antiphon is één van de voorlopers van een humanistisch kosmopolitanisme (Baldry 1962 en 1965; Hadas 1960), zoals de Stoïcijnen dat in de Hellenistische periode zo sterk zullen verdedigen. Het rationele egalitaire universalisme heeft echter ook een negatief machtheffect, in die zin dat het Griekse rationalisme als een universeel ideaal voorgehouden wordt. Van zodra ‘barbaar’ niet langer primair een linguïstische en/of ethnische categorie is, maar de pendant of de ontkenning is geworden van een cultureel, moreel en intellectueel ideaal (*in casu* het Hellenisme, dat expliciet universalistische aanspraken heeft), dan is de weigering om het Hellenisme aan te nemen, om zich te assimileren aan het Helleense ideaal een intellectuele en zelfs een morele keuze. Van wie weigert toe te treden tot het Hellenisme kan men dan zeggen dat zij *hardnekkig* weigeren. De klassieke formulering van Hellas als de opvoedster van de hele wereld en van het Hellenisme als een intellectueel en cultureel ideaal

<sup>30</sup> Antiphon, *Over Waarheid*, fragm. 44b. Vertaling van Bakker (2002<sup>2</sup>). Voor een discussie van de tekstuele en interpretatieve problemen, zie Moulton (1972: 329-366).

vinden we bij Isocrates<sup>31</sup>, in een redevoering waaraan hij meer dan tien jaar zou gewerkt hebben en waarvan rond 380 v.C. kopieën naar verschillende Griekse *poleis* zijn rondgestuurd. In de *Panegyricus* of *Lofrede op Athene* roept Isocrates op tot eenheid tussen de Grieken, onder leiding van Athene, met als doel de onderwerping van de Perzen. Militair imperialisme gaat hier hand in hand met een cultureel universalisme dat zo toch ook licht imperialistische trekjes krijgt. In § 50 stelt hij dat (m.v.):

Op het vlak van denken en spreken heeft onze stad de rest van de mensheid zozeer achter zich gelaten dat de inwoners van deze stad de leermeesters zijn geworden van de rest van de wereld. En deze stad heeft ervoor gezorgd dat de naam ‘Hellenen’ niet meer naar afkomst (*genos*) lijkt te verwijzen maar naar verstand (*dianoia*). ‘Hellenen’ kan men beter noemen wie deel heeft aan onze opvoeding en cultuur (*paideusis*) veeleer dan aan onze gemeenschappelijke afkomst (*physis*).

Niemand hoeft dus ‘barbaar’ te blijven en iedereen kan deelhebben aan het universalistische en kosmopolotische Hellenisme als cultuurideaal.<sup>32</sup> De onderwerping van de Perzen is, als het ware, de politiek-militaire voorwaarde om de hele mensheid te laten genieten van de voordelen van de Griekse cultuur. In de ontwikkelingen vanaf Alexander de Grote en vanaf de uitbreiding van het Romeinse Imperium zullen we voorbeelden zien van ‘barbaarse’ denkers die *bewust* de Griekse culturele superioriteitsgedachte zullen aanvallen en hun eigen ‘nationale’ culturele identiteit zullen affirmeren, maar eerst moeten we nog de reactie van Plato en Aristoteles op de sofisten schetsen; beiden hadden zich tot algemeen doel gesteld om een filosofie op te bouwen die opnieuw stevig verankerd was in de natuur.

## **Plato: parodie, affirmatie, deconstructie en fascinatie**

Bij Plato (427-347 v.C.) treft men tegenstrijdige houdingen aan met betrekking tot barbaren, en deze zijn niet te verklaren door een simpele diachrone

<sup>31</sup> De gedachte van Athene als leerschool (*paideusis*) van Hellas vinden we natuurlijk ook al in de beroemde *Grafrede van Pericles* bij Thucydides, *Peloponnesische Oorlog* II, 41, 1. Voor de geschiedenis van het concept van ‘Hellenisme’ in deze periode, zie ook Trédé (1991).

<sup>32</sup> In de 4<sup>de</sup> eeuw wordt ‘barbarisme’ ook een technische term door de ontwikkeling van de antieke retoriek en het toenemende taalpurisme. We hebben hierover meer geschreven in Praet (2001: 136-161).

ontwikkeling in zijn denken. Men treft immers ook tegenstrijdige visies aan in werken die behoren tot dezelfde periode in Plato's filosofische productie.

Er zijn bij Plato heel wat perfect neutrale passages (zoals *Lysis* 210b, *Phaedo* 78a of *Symposium* 209e) waarin hij 'barbaren' gewoon geografisch-ethnisch gebruikt om Grieken en niet-Grieken aan te duiden, vergelijkbaar met iemand die het nu heeft over iets dat zich bijvoorbeeld voordoet 'in binnen- en buitenland'. Bij Plato die, zoals men weet, nooit als een personage optreedt in zijn dialogen, ziet men zich als interpretator natuurlijk voortdurend geconfronteerd met de vraag welk standpunt nu eigenlijk de positie van Plato weergeeft. Men dient zich voortdurend bewust te zijn van de narratologische context van een bepaalde passage, voor men die kan citeren als 'de opvatting van Plato'. Dit gevaar is zeer duidelijk aanwezig in een korte tekst uit zijn middenperiode: de *Menexenus*. Uit deze tekst kan men passages citeren die staalhard chauvinistisch en xenofob zijn, om niet te zeggen dat ze haat en segregatie tussen Grieken en barbaren aanprijzen. Men leest er (245d) dat Athene "van nature de barbaren haat (letterlijk *misobarbaar*:  $\mu\iota\sigma\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\omicron\nu$ ) doordat wij pure Hellenen zijn en ons niet met barbaren vermengd hebben." Dit in tegenstelling tot andere Griekse steden en stammen, waarvan de stichters niet autochtoon zijn, met name Pelops, Cadmus, Aegyptus of Danaus, die volgens de Griekse mythologie respectievelijk afkomstig waren uit Lydië (in Anatolië, het huidige Turkije), Fenicië (Sidon) en de twee laatsten uit Egypte, Afrika.<sup>33</sup> De stichter van Athene, Erechtheus, was volgens de mythe letterlijk 'auto-chthoon': hij was ter plekke en uit de aarde zelf geboren. Pelops en consoorten, daarentegen, zijn "van nature ( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$  – *physei*) barbaren maar van naam ( $\nu\acute{\omicron}\mu\omega$  – *nomoi*) Grieken." Omdat de Atheense Grieken "niet vermengd zijn en niet samenleven met barbaren ( $\omicron\upsilon$   $\mu\iota\chi\omicron\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\omicron\iota$  – *ou mixobarbaroi*) is de haat die de stad tegenover de andere soort voelt puur ( $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\nu$   $\tau\acute{o}$   $\mu\acute{\iota}\sigma\omicron\varsigma$  – *katharon to misos*)." De tekst hekelt vervolgens de lakse tot collaborerende houding van deze multi-ethnische steden en streken in Griekenland tegenover de Perzen bij. In contrast daarmee prijst 'Plato' de compromisloze oorlogshouding van het zogenaamd zuivere Athene. Bovendien is de buitenlandse politiek van Athene sinds altijd en voor immer uitsluitend gericht op de verspreiding van vrijheid en democratie, snelt het overal ter wereld de onderdrukten ter hulp en vraagt het daarvoor nooit iets voor zichzelf in de plaats.

<sup>33</sup> Zie Miller (2005; met zeer omvangrijke bibliografie pp. 87-89); Miller neemt de passage in de *Menexenus* ernstig en beschouwt de politiek-militaire onbetrouwbaarheid van 'meng-Grieken' in de strijd tegen de Perzen als een *topos*.

We plaatsten Plato daarnet tussen aanhalingstekens, omdat de *Menexenus* een zeer complexe en bewust misleidende structuur heeft. De citaten en parafrases zijn niet rechtstreeks aan Plato toe te schrijven: ze zijn in de mond gelegd van Socrates, die hier bovendien niet zijn eigen rede uitspreekt, maar wel beweert woordelijk een redevoering te herhalen die hij toevalig gehoord heeft. Het zou gaan om een voorbereidende oefening op een officiële grafrede voor de gesneuvelden van Athene, niet door de beroemde Gorgias of Pericles<sup>34</sup> maar wel door een vrouw: de controversiële Aspasia, de Milesische (dus buitenlandse en uit het ‘gemengde’ Ionië afkomstige!) concubine van Pericles. Bovendien is het hele thema van deze tekst ‘misleiding’: in de korte raamvertelling rond de *epitaphios logos* leest men sarcastische uitspraken over het misleidende karakter van retoriek in het algemeen en van lofredes in het bijzonder. Socrates zal op het einde van de dialoog bovendien suggereren dat de rede *toch* door hem is opgesteld, wat van het hele Aspasia-verhaal een leugen zou maken. Plato had, samengevat, als auteur de persona van Socrates aangenomen die de persona van Aspasia had aangenomen die heimelijk voor Pericles een speech voorbereid had die haar minaar zou uitspreken in naam van alle Atheners. Met dit soort literaire *chinese box* spelletjes wil Plato het ernstige punt maken dat retoriek inherent onbetrouwbaar is: misleidend van opzet en van effect. Ook inhoudelijk, *binnen* de grafrede, kan men tekenen van sarcasme aantreffen: Pelops is zo ‘on-Grieks’ dat hij volgens de traditie de stichter is van de Olympische Spelen, het panhelleense festival bij uitstek. Ook de aperte hypocrisie omtrent de principiële idealistische drijfveren van de buitenlandse politiek van Athene is, vanuit de pen van Plato, een teken dat de hele speech bitter sarcastisch bedoeld is.<sup>35</sup> De passages over de barbaren weerspiegelen dus geenszins zijn eigen opvattingen, maar getuigen natuurlijk wel, doorheen de zwarte parodie, van de realiteit van een xenophoob zuiverheidsdiscours bij een deel van de bevolking.

Er zijn echter ook passages in het oeuvre van Plato waarvan we *wel* mogen aannemen dat ze zijn eigen opvattingen weergeven. Die passages staan, vreemd genoeg, niet zo heel ver af van wat hij in de *Menexenus* naar alle waarschijnlijkheid gehekel had. Zo onderschrijft Plato blijkbaar het panhelleense unificatieprogramma dat we reeds bij Gorgias en Isocrates ontmoet hebben: Grieken dienen hun onderlinge conflicten te staken en hun militaire

<sup>34</sup> Die grafrede is bewaard bij of werd geschreven/herschreven door Thucydides (II, 34-46), zie Thucydides (2005).

<sup>35</sup> Men kan hieraan, als extra ironie misschien, nog toevoegen dat volgens Herodotus (I, 57) de Atheners eigenlijk Pelasgen zijn: weliswaar autochthonen in de zin van de oorspronkelijke bewoners van wat later Hellas of Griekenland is gaan heten, maar dus qua afkomst en taal *niet* aan de Hellenen, Doriërs, Ioniërs of wat dan ook verwant.

agonistiek een andere focus te geven: ze dienden die met name tegen de barbaren te richten. Plato voegt daaraan toe dat de *poleis* uit die oorlogen ook de basis van hun economische welvaart dienen te putten: barbaarse slaven. Plato hoopt door een moreel verbod op Griekse slaven Griekenland te vrijwaren van interne oorlogen. In de *Staat* (V, 469b-c) formuleert hij dat zo:

En evenmin mogen zichzelf dus een Griek als slaaf bezitten, of aan andere Grieken die raad geven (...) Op die wijze althans zullen ze zich veeleer tegen de barbaren keren en elkander met rust laten.

Voeren Grieken onderling toch oorlog, dan dient men te beseffen dat het gaat om onenigheden tussen hun politieke leiders, maar dat de bevolking behoort tot de ‘volksgenoten’. Plato ontwikkelt een eerste notie van oorlogsrecht en oorlogsmisdaden tegenover andere Grieken, maar expliciet niet tegenover barbaren. Van andere Griekse steden mag men in Plato’s Utopie wel roerende goederen in beslag nemen (bv. een deel van de oogst), maar men mag absoluut *niet*:

alle bewoners van een staat – mannen, vrouwen, kinderen – als vijanden beschouwen. Neen, hun vijanden zullen slechts de aanstokers van het geschil zijn, en die zijn steeds gering in aantal. Om al die redenen dan, zullen ze niet bereid gevonden worden het land te verwoesten van hen die in de meerderheid hun vrienden zijn, noch hun huizen te vernielen. (...) Jegens de barbaren echter zullen ze zich gedragen, zoals de Grieken het thans onder elkaar doen. (471a-b)

Dit betekent dat Grieken zich tegenover barbaren niet aan het onderlinge oorlogsrecht dienen te houden. Conflicten met barbaren mogen wel uitgroeien tot vernietigingsoorlogen, want barbaren zijn van de Grieken vijanden *van nature* (*Resp.* V, 16; 470c):

Ik beweer namelijk dat het Griekse ras (*to Hellènikon genos*) aan zichzelf eigen en verwant is, doch buitenlands en vreemd voor al wat barbaars is. (...) Komen Grieken dus in botsing met barbaren, of barbaren met Grieken, dan zullen we spreken van ‘oorlog’; we beweren dat zij van nature vijanden zijn (*πολεμίους φύσει εἶναι* – *polemiouss physei einai*; letterlijk: “zij zijn van nature oorlogvoerende”), en die vijandschap zullen we oorlog noemen.



Dit is een belangrijke stap in de ontwikkeling van een essentialistisch beeld van de barbaren en het wijst vooruit naar de ideeën die zijn leerling Aristoteles zal ontwikkelen in de *Politica*.

Plato was, op basis van zijn vermoedelijk laatste werk, de *Wetten*, ook absoluut geen voorstander van gemengde huwelijken tussen Grieken en barbaren, en zelfs niet tussen de verschillende Griekse stammen. De overwinning van de Grieken op de Perzen heeft Griekenland gevrijwaard van een samenleving waarin de grenzen van de overzichtelijke en controleerbare *poleis* opengebroken zouden zijn:

Als Athene en Lacedaemonië in gemeenschappelijk overleg de naderende slavernij niet hadden afgewend, zouden zo goed als zeker alle Griekse stammen thans door elkaar gemengd zijn, en zouden barbaren met Grieken en Grieken met barbaren vermengd zijn geweest: net zoals heden ten dage alle volkeren waarover de Perzen hun tirannie uitoefenen, en die nu eens uiteen-, dan weer bijeengedreven, in een ellendige verstrooiing leven.<sup>36</sup>

Plato stelt de traditionele voorstelling van de barbaar niet in vraag en heeft zelfs sterk bijgedragen tot de stereotypering van de barbaar.

De positie van Plato is, echter, zoals men dat in het Duits zo mooi zegt ‘uneinheitlich’ (Speyer 1992: 822). In de *Theaetetus* (175a) lezen we dan weer een passage waarin door de directe context het concept van adel gehekel wordt, maar in de weerlegging meteen ook de mogelijkheid van zuivere rassen en van aangeboren superieure of inferieure kwaliteiten wordt afgewezen. Hij observeert dat iedereen ontelbare voorouders heeft gehad in ontelbare generaties en dat daarin statistisch gezien onvermijdelijk zowel “rijken als armen, koningen als slaven, Grieken als barbaren” zijn voorgekomen. Plato’s oeuvre bevat zelfs een passage waarin het hele concept van ‘barbaar’ op zich, en als pendant van ‘Griek’, totaal gedeconstrueerd wordt. In de *Staatsman* (262c-d), met als context de Ideeën-leer en de classificatie van de werkelijkheid, lezen we een radicale kritiek op het essentialisme van de tweedeling Grieken – barbaren en het inzicht dat het unifiërende barbaren-discours geen referent heeft in de complexe werkelijkheid van talen en culturen:

Ik neem een voorbeeld. Iemand wil het mensdom in tweeën verdelen en maakt die verdeling zoals de meeste mensen uit onze streken haar maken: zij stellen het Griekendom (*to Hellènikon*) apart

<sup>36</sup> Plato, *Wetten*, III, 692e-693a; vertaling van Xaveer De Win. Zie ook Praet (2008).

als een eenheid, onderscheiden van alle andere. Alle andere rassen (*genos*; mv. *genè*) en bloc, die nochtans talloos zijn, geen betrekkingen met elkaar onderhouden en geen gemeenschappelijke taal spreken, bestempelen ze met één naam als ‘barbaren’. En omdat ze er één enkele naam aan geven, verwachten ze ook dat die barbaren één enkele klasse (*genos*) vormen.

In zijn commentaar op deze tekst ziet J.B. Skemp hierin “perhaps the most outspoken criticism of the prevailing view of Greeks and Barbarians to be found in the whole of Plato’s writings”. Hij wijst erop dat het ingaat tegen vele andere passages die voor en na deze tekst geschreven zijn.<sup>37</sup> Een bevredigende oplossing voor deze contradicties in Plato’s denken is nog niet geformuleerd en wij kunnen hierop in het bestek van dit artikel ook niet verder ingaan.

Bij Plato vinden we eveneens duidelijk een houding die van groot belang zal zijn voor de verdere ontwikkeling van filosofie en religie, meer bepaald voor de nauwe band tussen godsdienst en wijsbegeerte zoals die in het Hellenisme en in de late oudheid tot stand is gekomen (Dörrie 1972: 146-175 en Baltes 1999). Wij treffen in zijn dialogen namelijk de start aan van de filosofische fascinatie voor de wijsheidstradities van oudere culturen, vooral die van de Egyptenaren en de Perzen. Deze ontwikkeling is niet zonder contestatie verlopen: Plato werd hiervoor al in de 4<sup>de</sup> eeuw belachelijk gemaakt (Momigliano 1975: 143), maar het zal het dominante discours worden. Over Plato wordt duidelijk geschreven dat hij reizen gemaakt had naar het Oosten, kennis had van de leerstellingen van Zoroaster en, vooral, dat hij bij de Egyptische priesters had gestudeerd om hun esoterische tradities te leren. De fascinatie van Plato voor Egypte en het besef dat de Grieken geleerd hebben van andere culturen zijn duidelijk aanwezig in passages zoals die over de mythe van de uitvinding van het schrift door de Egyptische god van de wijsheid Thoth (*Phaedrus* 274c-275b).<sup>38</sup> In de *Phaedo* discussieert Socrates tijdens zijn laatste uren over de onsterfelijkheid van de ziel. Hij zegt daar (78a) dat er

<sup>37</sup> “In particular *Republic* V, 470 b” (Skemp 1952: 131; geciteerd bij De Win: III, 612).

<sup>38</sup> Een handig overzicht van welke Griekse auteurs welke wetenschappen toeschreven aan welke volkeren uit het Midden-Oosten (bijvoorbeeld Plato schrijft de ontwikkeling van geometrie toe aan de Egyptenaren, astronomie aan de Chaldeeërs, enz.) vindt men bij Baltes (1999: 122-124). Zie ook het artikel van Thraede (1962). Over de invloed van het antieke Midden-Oosten op aspecten van de Griekse cultuur bestaat een hele literatuur: zie bijvoorbeeld de werken van West (1971 en 1997) of Burkert (1984); natuurlijk ook het hele dossier rond het controversiële *Black Athena* van Martin Bernal (1987, 1991 en 2006) en de reactie daarop van een hele reeks onderzoekers in Lefkowitz & MacLean Rogers (ed. 1996). Voor de historiografie van de antieke wijsbegeerte specifiek, zie Flory (1997).

over dit thema heel wat goede dichters zijn bij de Grieken, maar nog meer bij de barbaarse volkeren, en dat men door alle barbaarse landen dient te reizen op zoek naar een *epôidos* die de waarheid zingt over de onsterfelijke ziel. Dit werd in de postklassieke periode beschouwd als een programmatorische passage om de Griekse filosofie te baseren op de wijsheid van de barbaren (Baltes 1999: 125-126). In het begin van de *Timaieus* (22b-c) vertelt Plato dat Solon, de meest wijze der Grieken, een reis naar Egypte ondernomen had om van de Egyptische priesters te leren. Wanneer Solon tegen één van die priesters op zijn beurt vertelde over de oudste Griekse tradities, werd hij grootvaderlijk uitgelachen: “Oh Solon, Solon, jullie Grieken zullen [in vergelijking met de Egyptenaren] altijd als kleine kinderen blijven.” Deze stelling wordt uitgebreid tot alle cultuurgoederen: de Grieken bezitten in vergelijking met de Egyptenaren niets van enige ouderdom. Voor tradities, leerstellingen en wetenschap dienen de Grieken in de leer te gaan bij de Egyptenaren. Volgens de mythe van Atlantis was de Egyptische cultuur echter de enige die de herinnering levendig gehouden had aan de eenheidscultuur uit een ver verleden; en in die cultuur was het oer-Athene de leidende macht geweest. Het periodieke kataklysmen had daarna alle landen, inclusief Atlantis en het oer-Athene, getroffen. Enkel Egypte was gespaard gebleven. In zekere zin zijn de Egyptenaren zo dus enkel de schatbewaarders van een cultuur die de hele mensheid toebehoort, maar waarin Athene centraal stond en staat. Deze mythe is dus weliswaar bereid een belangrijke plaats toe te kennen aan de culturen van het ‘oude’ Midden-Oosten. Tegelijk reduceert het die echter tot een geheugenbank en recupereert ze als iets ‘algemeen menselijks’, met een prominente plaats voor een mythisch Griekenland dat eigenlijk *nog* ouder zou zijn en altijd al de leiding had gehad van de wereldcultuur. Dit thema van een originele eenheid van de mensheid, van een vergeten eenheidscultuur die gereconstrueerd en herbegrepen kan worden door de synthese van Griekse filosofie en religieus-filosofische tradities van andere volkeren, zal in de late oudheid volledig tot ontwikkeling komen en dienst doen als ideologisch discours voor een wereldrijk. Dat Hellenisme in zijn universalistische aspiraties is dus reeds door Plato voorbereid.

Waar enerzijds ‘barbaar’ een cultureel begrip was geworden om mensen aan te duiden die niet in staat waren of weigerden de Griekse *paideia* in zich op te nemen, krijgen de barbaarse culturen dus anderzijds ook de connotatie van intellectueel en cultureel superieur, weze het met de kritische noot dat er ook een zekere Griekse recuperatie aan het werk was. Xenophon, die ongeveer een tijdgenoot was van Plato en eveneens een bewonderaar van Socrates, schreef in diezelfde periode de *Kyropaideia*: een idealiserende biografie en

een *Bildungsroman* en tegelijk ook een vorstenspiegel met de Perzische koning Cyrus als verrassend onderwerp. De titel wordt wel eens vertaald als *De leerjaren van Cyrus* maar, zoals Bernd Funck terecht opmerkt<sup>39</sup>, betekent *paideia* in het Grieks altijd zowel “opvoeding” als de inhoud en het product van die opvoeding: “cultuur”. Een Griek ten tijde van de Perzische Oorlogen zou er niet aan gedacht hebben het levensverhaal van een barbaar te combineren met het concept van *paideia*. Even belangrijk voor de evolutie van de verhouding tussen de Griekse en de barbaarse culturen is dat Xenophon een geromantiseerde en géén objectieve, wetenschappelijke biografie van Cyrus heeft willen schrijven. Hij heeft de nobele barbaarse koning gebruikt om een geïdealiseerde fictie te creëren die in eerste instantie bedoeld was om de Griekse cultuur, die Xenophon, Plato en anderen in crisis achtten, te bekritisseren en te hervormen. Ten tweede is en blijft het natuurlijk een discours van Grieken over barbaren. Zoals Arnaldo Momigliano meermaals benadrukt, zullen de Grieken liever hun eigen barbaren uitvinden en teksten creëren die pretenderen tot de barbaarse wijsheidstradities te behoren, dan andere talen te leren en de culturen vanuit de primaire bronnen te bestuderen (Momigliano 1975: 7; 147-148). Zulk een idealisering van de barbaar, het thema van *le noble sauvage*, vindt men dus reeds bij Plato en Xenophon.

We vermelden hier nog één werk dat weliswaar in het Platonische corpus is opgenomen, maar dat reeds in de oudheid door velen als onecht beschouwd werd (Diogenes Laërtius III, 25) en toegeschreven aan een leerling van Plato: Philippus van Opus. In dit werk, de *Epinomis*, dat zich presenteert als een aanvulling op de *Wetten* en het esoterische nachtelijke onderricht van “de Wachters” wil weergeven, lezen we een poging om de cultuur van landen en de eigenheid van hun bewoners af te leiden uit hun geografie en klimaat: zo is het normaal dat sterrenkunde ontstaan is in Egypte en ‘Syrië’ (986e-987a), omdat men in die landen altijd een heldere hemel heeft en de observatie van de hemellichamen niet gehinderd wordt door wolken en regen. Hebben de barbaarse culturen op heel wat wetenschappelijke, filosofische en artistieke domeinen chronologisch voorrang op de Griekse *paideia*, dan hebben de Grieken toch alles wat zij van andere culturen geleerd hebben, zoals het in de *Epinomis* (987d) geformuleerd wordt, op een hoger niveau getild en het mooi tot voleinding gebracht.<sup>40</sup> De Grieken dienen te beseffen (987d-988a) dat zij in de perfecte klimatologische omstandigheden leven, omdat Griekenland

<sup>39</sup> Funck (1981: 49), met betrekking tot Xenophon. Voor de ruimere context verwijzen we naar het standaardwerk van Jaeger (1934-1955, 3 volumes).

<sup>40</sup> Zie Speyer (1992: 822) voor parallellen van deze stelling.

het perfecte midden houdt tussen de extreme hitte van Azië en de extreme koude van Europa: klimaat heeft een directe impact op het morele karakter van de bevolking. Het gematigde klimaat van Griekenland blijkt het meest geschikte klimaat voor het bereiken van voortreffelijkheid (ἀρετή – *aretè*). Een gelijkaardig geografisch determinisme, maar met beduidend minder sympathie voor de barbaren, vinden we bij een andere ‘leerling’ van Plato: Aristoteles.

### **Aristoteles over barbaren en *physis*: “slaven van nature”**

Aristoteles is in zijn houding tegenover de barbaren niet beduidend consistenten dan Plato. Enerzijds benadrukt Aristoteles in zijn ethische geschriften voortdurend het belang van opvoeding en omgeving, maar anderzijds treffen we bij hem, met betrekking tot de antithese tussen Grieken en barbaren, de overtuiging dat deze tegenstelling het gevolg is, niet van *nurture*, maar van *nature*.<sup>41</sup> Funck en anderen hebben al gewezen op deze inconsistentie. Ze hebben Aristoteles beschuldigd van ressentiment tegenover de barbaren en van een reactionaire aristocratische houding tegenover slaven.<sup>42</sup> Bij Aristoteles treffen we een wetenschappelijke verklaring aan voor de inferioriteit van barbaren, die we de antieke variant van wetenschappelijk racisme kunnen noemen. Het gaat erom dat er aan collectieven bepaalde vaste negatieve kenmerken worden toegekend die geen onderwerp vormen van hun eigen vrije levenskeuze, maar het gevolg zijn van omstandigheden die in dit geval slechts *secundair* genetisch zijn: zij worden in eerste instantie gecreëerd door de klimatologische omstandigheden waarin volkeren leven. Toch kunnen die omstandigheden *genetisch* genoemd worden, omdat de klimatologische invloed in een pre-Lamarckiaanse logica doorgegeven wordt van generatie op generatie. Op die manier kunnen we dus spreken van natuurlijk (*physei*) ‘superieure’ en ‘inferieure’ volkeren in de dubbele betekenis: zowel in de zin dat de volkeren leven in natuurlijke omstandigheden die hun menselijke ontplooiing stimuleren of beknotten, als in de zin dat volkeren die superieure of inferieure predispositie overerven van de vorige generatie.

<sup>41</sup> We mogen daarbij niet vergeten dat de hele praktische filosofie van Aristoteles, zoals gezegd, ook een poging is om de maatschappij-inrichting na de crisis van de Sofisten weer op een natuurlijke basis te funderen (De Ley 1996). Voor een aspect van de morele opvoeding, met name de rol daarin gespeeld door poëzie en theater, willen we verwijzen naar Biebuyck e.a. (2005).

<sup>42</sup> Funck (1981: 50-51) schrijft dat Aristoteles op dit vlak “von Ressentiment verführt” is. Detel (1995: 1040) wijst op dezelfde inconsistentie; ibid. 1041-2 voor een hele bibliografie over slaven ‘van nature’ bij Aristoteles.

Dit klimatologisch determinisme treffen we reeds aan in bepaalde 5<sup>de</sup>-eeuwse werken van het *Corpus Hippocraticum*, zoals in het traktaat *Over lucht, water en plaatsen*. Het klimatologische determinisme en dus ‘racisme’ dient men hier echter minstens te nuanceren: in § 16 van het traktaat stelt de auteur duidelijk dat de politiek-maatschappelijke vorm waarin iemand leeft dominant is en zo de eventueel negatieve klimatologische omstandigheden kan annuleren.

Indien iemand van nature (*physei*) moedig en van goede inborst is, zal zijn dispositie (*gnômè*) veranderd worden door de wetten waar- onder hij leeft. Als overtuigend bewijs (*mega tekmerion*) hiervan, kan men vaststellen dat die Grieken of barbaren (*Hellènes è barbaroi*) die in Azië *niet* onder een despotisch regime, maar onder hun eigen wetten leven (letterlijk: “*autonomoi* zijn”) en de vruchten genieten van hun eigen dapperheid, zoals ze ook de prijs betalen van hun lafheid, wel dat die mannen behoren tot de meest strijd- vaardigen van allemaal. Ook verschillen de inwoners van Azië onderling...<sup>43</sup>

De vader van Aristoteles was hofarts aan het Macedonische hof. Men kan dus aannemen dat Aristoteles reeds vroeg op de hoogte was van de medische theorieën van zijn tijd.<sup>44</sup>

De Stagiriet was van oordeel dat de Grieken in staat waren om de hele wereld te regeren indien zij tot politieke eenheid zouden kunnen komen (*Politica* VII, 6, 1; 1327 b 32). Hij verklaart dat in die context door te wijzen op de interrelatie tussen klimaat en moreel karakter (*èthos*): de volkeren van het koude Noorden zijn vol kracht en moed (*thymos*), maar missen verstand (*dianoia*) en zijn daardoor onvoldoende georganiseerd; de volkeren van het hete Azië zijn dan weer verstandig en technisch onderlegd, maar hen ontbreekt het aan *thymos*. Deze analyse zal men de hele oudheid door terugvinden: hoewel volkeren ten Noorden van de Grieken en de Romeinen, zoals de Scythen of de Germanen, krachtiger waren en hoewel volkeren ten Oosten en ten Zuiden, zoals de Perzen en de Fenicische Carthagers, verstandiger en gecultiveerder waren, verhinderden de klimatologische omstandigheden dat zij de gulden middenweg bewandelden. Hun superioriteit tegenover de Grieken situeert

<sup>43</sup> Hippocrates, *De aëre, aquis et locis* § 16. Zie ook De Ley (1981) over dit traktaat.

<sup>44</sup> Referenties bij Momigliano (1975: 137), die ook wijst op de inconsistentie tussen het universalisme van de Hippocratische Eed en de traditie dat Hippocrates uit principe en letterlijk tegen elke prijs weigerde de Perzische koning te behandelen, omdat de Perzen de vijanden van de Grieken waren.

zich telkens slechts op één vlak en daardoor zijn zij globaal genomen inferieur aan de Grieken. De barbaren van Europa zijn te onstuimig en niet in staat hun onbetwistbare lichaamskracht en onverschrokkenheid onder controle te houden. Zij kunnen zichzelf niet beheersen en aanvaarden geen externe leiding. De volkeren van Azië zijn sluw en wel in staatsverband georganiseerd, maar uit zichzelf zijn zij lethargisch: zij gedragen zich slaafs tegenover externe dwang en kunnen niets intern motiveren. De stereotypen worden steeds herhaald. Enkel de Grieken (en later de Romeinen) hadden generaties lang in het perfecte gematigde klimaat geleefd (*meseuei*). Zij leven daarom klimatologisch in ‘het juiste midden’ van de wereld en hebben ook het perfect gebalanceerde morele karakter of èthos om de wereld te overheersen. We citeren Aristoteles, *Politica* III.14 (1285a19-22):

Wegens het feit dat de Barbaren in hun gezindheid (èthos) slaafser zijn dan de Hellenen, en de Barbaren die Azië bewonen nog eens in hogere mate slaafser zijn dan degene die in Europa wonen, dulden zij een despotisch [dat wil zeggen slavenheer-] regime zonder morren.

Aristoteles legitimeert ook de onderwerping van de barbaren tot slaven, aan de hand van de dichotomieën die we reeds in de tradities over Thales ontmoet hebben. We citeren Aristoteles *Politica*, I.2 (1252a34 e.v.), waar we ook het hierboven besproken Euripides-citaat aantreffen over de billijkheid van de onderworpenheid van de barbaren; een billijkheid die Aristoteles in deze context dus wel degelijk legitimeert door een beroep te doen op een vorm van natuurrecht:

Van nature dus zijn vrouwelijk en slaaf van elkaar onderscheiden (...). Bij de Barbaren, evenwel, hebben vrouwelijk en slaaf dezelfde rang.<sup>45</sup> De oorzaak daarvan is dat Barbaren het van nature regerende beginsel ontberen en dat de gemeenschap die bij hen tot stand komt, er een is van slavin en slaaf. Daarom zeggen de dichters: ‘Het is billijk dat Hellenen heersen over Barbaren’, vanuit de overweging dat barbaar en slaaf-van-nature identiek zijn.<sup>46</sup>

Enkel de Griek bereikt de perfecte balans, de synthese van deels heersen en deels overheerst worden; dit is trouwens ook de definitie die Aristoteles geeft

<sup>45</sup> Voor de opvattingen van Aristoteles over de vrouw, zie de bijdrage van Tineke Melkebeek in het vorige Tetradio-nummer (2016).

<sup>46</sup> Vertaling van De Ley (1996; helaas ongepubliceerd).

aan de democratische bestuursvorm<sup>47</sup>, waarin standpunten en programma's van verschillende individuen en groepen afwisselend aangenomen en verworpen worden. De meest invloedrijke leerling van Aristoteles zou echter geen filosoof zijn, maar wel Alexander de Grote. Hoewel die de Macedonische elite dwong tot gemengde huwelijken met de elite van de door hem veroverde barbaarse wereld, zou de politieke vorm van zijn nieuwe wereld verre van democratisch zijn. In de Hellenistische periode lopen heel wat draden van de verhouding tussen Grieken en barbaren gewoon door, maar de godsdienst en de wijsbegeerte van de Hellenistische wereld zouden grondige veranderingen doormaken.

## Het Hellenisme in de geschiedenis van de filosofie

Het Hellenistische tijdperk leek met de stichting van het Lyceum in Athene (veeleer een onderzoeksgemeenschap rond Aristoteles dan een echte school) en vooral het 'Museum' en de Bibliotheek van Alexandrië als de eerste van staatswege gefinancierde internationale onderzoeksinstituten de triomf van het Griekse rationalisme te zullen brengen. In heel wat wetenschappen bereikte men opmerkelijke resultaten. De mens kwam meer en meer los van de tradities en bij heel wat filosofen verspreidde zich een optimistisch geloof in de superieure mogelijkheden van de menselijke rede. Volgens de Stoïcijnen was de wereld doordrongen van een goddelijke Rede, de Logos, die niet alleen de wereld bestuurt, maar ook in alles aanwezig is en dus ook in elke mens. De mens is daardoor theoretisch in staat om de wereld te begrijpen en zich in overeenstemming met de kosmische Logos te gedragen. Omdat we allemaal aan diezelfde Logos deelachtig zijn, maakt dit alle mensen tot 'broeders en zusters'. Een hellenistische filosofie zoals die van de Stoïcijnen combineerde dus rationalisme met een humanistisch universalisme waarbinnen het onderscheid tussen Grieken en barbaren irrelevant leek geworden. En inderdaad, wanneer men de Cynicus Diogenes (van Sinope: een Milesische kolonie aan de zuidelijke Zwarte Zee-kust) naar zijn afkomst vroeg, antwoordde hij dat hij "een burger van de wereld was": een *kosmopolitès* (κοσμοπολίτης: bij Diogenes Laërtius VI, 63). De Stoïcijnske keizer Marcus Aurelius (161-180 n.C.) noteert in zijn *Zelfoverpeinzingen* 7, 31 het volgende gebod: "Bemin de hele mensheid" (φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος – *philèson to anthrôpinon genos*). De hele mensheid deelt dezelfde logos en ook in de

<sup>47</sup> Pol. VI, 1, 7; 1317 b 3-3, zie ook 13-16: ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν – *en merei archesthai kai archein*.



praktijk leek het hellenisme de periode van de logos, van de ratio te zullen worden. Toch is het Hellenisme uiteindelijk intellectueel een heel andere richting uitgegaan. De boeiende geschiedenis van de verklaringen voor deze ontwikkelingen kunnen we hier slechts kort aanraken. Naast politieke vervreemding zijn er ook verklaringen die betrekking hebben op het niet ontwikkelen van de experimentele methode in de antieke wetenschappen. Daardoor kon geen enkele school op een doorslaggevende manier haar wereldbeeld opleggen en kon men zich enkel beperken tot eindeloze dialectische en retorische discussies. Uiteindelijk heeft men de blijvende onenigheid tussen de filosofen (het zeer belangrijke thema van de *dissensus philosophorum*) trachten op te lossen met autoriteitsargumenten, door een beroep te doen op het gezag van oeroude tradities, vaak van barbaarse oorsprong. Uiteraard zijn er ter verklaring van *the return of the irrational* ook heel wat theorieën geformuleerd die racistisch van aard waren: vanaf Zeno van Citium, de stichter van de Stoa (ca. 300), die volgens sommigen een Feniciër was, treden filosofen van Semitische afkomst naar voren. Heel wat moderne geleerden hebben in de Semitische invloed en in het *mengen* van de rassen de beslissende factor gezien voor de neergang van de antieke wijsbegeerte of van de antieke wereld *tout court*. Een variante van deze theorie focust op de vermenging van Grieken met barbaren, van het Griekse bloed of van de Griekse *Geist*, hoe men het ook wil noemen. Dit zou aanleiding hebben gegeven tot een biologische degeneratie van ‘het Griekse genie’, geleid hebben tot de ‘semitisering’ van de oudheid en zo het verval hebben ingezet van de hele antieke beschaving.<sup>48</sup>

De Hellenistische eenmaking, waarin het *koinè*-Grieks de nieuwe *lingua franca* werd voor administratie, handel en cultuur, werd door heel wat barbaarse auteurs aangegrepen om hun eigen geschiedenis en cultuur in het Grieks te presenteren aan hun nieuwe overheersers en aan een mondiaal publiek. Xanthus van Lydië had reeds in het midden van de 5<sup>de</sup> eeuw een *Lydiaka* geschreven en ten tijde van de eerste Seleuciden publiceerde Berossos van Babylon een *Babyloniaka* of *Chaldaika*. Manetho, de Egyptische priester en legendarische astroloog, heeft onder de eerste Ptolemeeërs meegewerkt aan de creatie van de Serapis-cultus, de eerste bewust ontworpen godheid en cultus, die Griekse en Egyptische elementen verenigde om ook religi-

<sup>48</sup> Zie Weiler (2004); vooral “Ethnozentrismus und Fremdenangst aus althistorischer Sicht” (191-224) en “Von ‘Wesen’, ‘Geist’ und ‘Eigenart’ der Völker der Alten Welt. Eine Anthologie altertumswissenschaftlicher Typisierungskunst.” (449-512). Zie ook Bickler (1991), met termen zoals “Rassenchaos” en “die Entnordung des Griechentums” bij o.a. nationaal-socialistische historio-  
 grafen. Ten slotte ook Flory (1997).

euze cohesie te verlenen aan de nieuwe politieke realiteit.<sup>49</sup> Bovendien heeft Manetho ook een geschiedenis van Egypte geschreven in het Grieks: de *Aegyptiaka*. Philo van Byblos of Herennius Philo schreef in de eerste eeuw van onze jaartelling een geschiedenis van de Feniciërs, *Phoenikikè Historia*, die claimde een vertaling te zijn van een werk van ene Sanchuniathon die rond 1000 v.C. geleefd zou hebben, en natuurlijk moeten we in diezelfde periode ook de gehelleniseerde Joodse historiografen en filosofen zoals Flavius Josephus en Philo van Alexandrië vermelden. De Griekse cultuurgeschiedenissen van de ‘heidense’ volkeren van het oude Nabije Oosten zijn helaas enkel fragmentair bewaard, meestal als citaten in joodse of christelijke apologetische werken die een ‘barbaarse’ superioriteitsargumentatie opbouwden tegenover de Grieks-Romeinse beschaving, zoals we straks zullen zien.<sup>50</sup>

In deze periode ontstonden ook heel wat wijsheidsteksten die pretendeerden originele Egyptische of Perzische teksten te zijn – of Griekse vertalingen van dergelijke orginelen – maar die in werkelijkheid uiteraard geschreven waren *pour le besoin de la cause* en behoren tot de rijke pseudepigrafische literatuur van de oudheid. De Gentse hoogleraren Joseph Bidez en Franz Cumont hebben de standaard-verzameling van pseudo-Perzische geschriften en testimonia samengesteld in hun zeer recent nog herdrukte *Les Mages Hellenisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*.<sup>51</sup> Zeer bekend is natuurlijk ook het *Corpus Hermeticum*, dat verwijst naar Hermes Trismegistus, de Egyptische Hermes of Thoth die we al bij Plato ontmoet hebben.<sup>52</sup> Gemeenschappelijk aan al deze ontwikkelingen was dat men filosofieën ging ontwikkelen die overwegend gericht waren op het persoonlijke geluk, waarbij alle andere aspecten van de wijsbegeerte veronachtzaamd werden of in functie kwamen te staan van de individualistische ethiek. Deze sys-

<sup>49</sup> Zie Tacitus, *Historiën* IV, 83-84 voor de ontstaansgeschiedenis.

<sup>50</sup> Men kan ze echter verzameld vinden in de reeks van Jakoby (1923-58); er zijn ook afzonderlijke edities en/of vertalingen gepubliceerd, zoals Waddell (1940), Burstein (1978) en Attridge & Oden (1981).

<sup>51</sup> Oorspronkelijk uitgegeven in Parijs, bij Les Belles Lettres in 1938, in twee delen. We mogen hier misschien ook wijzen op het internationale project om de verzamelde werken van Cumont kritisch uit te geven, telkens met een historisch-kritische inleiding en noten. Deze *Bibliotheca Cumontiana* wordt uitgegeven bij Nino Aragno Editore, te Turijn. De eerste band van de *Scripta Maiora: Les religions orientales dans le paganisme romain* is in 2006 verschenen met een inleiding van Corinne Bonnet en Françoise Van Haepelen. Ondergetekende geeft de reeks *Scripta Minora* uit, met de verzamelde artikels van Cumont in zeven thematische banden, onder andere in samenwerking met collega's Annelies Lannoy en Kristoffel Demoen.

<sup>52</sup> Festugière (1949-54) blijft de standaardstudie, ook voor de hele religieuze en filosofische context van het Late Hellenisme en de late oudheid. Samen met die andere grote godsdiensthistoricus, A.D. Nock, heeft hij ook het corpus in de Budé-reeks uitgegeven, vertaald en van commentaar voorzien (1954-1960). De bronnen voor de Grieks-Romeinse receptie van de Egyptische godsdienst zijn verzameld door Hopfner (1922).

temen werden in toenemende mate defensief en soteriologisch van aard, in die zin dat ze verlossing beloofden van een als bedreigend beschouwde wereld. Zij convergeerden meer en meer met religieuze stelsels, in die zin dat men de superioriteit van het ene systeem boven het andere trachtte te bewijzen door een beroep te doen op teksten met een goddelijk openbaringsstatuut en een autoriteit gebaseerd op hun echte of vermeende anciënniteit. Zeer bekend is de manier waarop de eclecticische Midden-Platonist Plutarchus van Chaeronea (46-120 n.C.) Egyptische mythen en ritens fysisch en ethisch allegoriseerde in zijn *De Iside et Osiride*.<sup>53</sup> Ook de Joodse Schriften hadden een grote religieus-filosofische autoriteit, niet alleen bij joden en christenen, maar ook bij heidense filosofen, zoals de Syrische, eclecticische Midden-Platonist en Neopythagoreeër Numenius van Apamea (midden van de 2<sup>de</sup> eeuw n.C.). Van hem is een beroemd fragment bewaard waarin hij wijst op de gelijkenissen tussen Plato en Mozes en zelfs de retorische vraag stelt: “Wat is Platoon anders dan een Attisch pratende Mozes?”<sup>54</sup> Bij de fundering van de eigen filosofie in oudere wijsheidstradities kon men uiteraard ook een beroep doen op de oudste teksten uit de eigen traditie. Dat ziet men gebeuren in de allegorische interpretatie van Griekse mythen en de Homerische epen. Vooral de Stoïcijnen bouwden de allegorische methode sterk uit en werden daarin gevolgd door de Neopythagoreeërs en door het Midden- en Neo-Platonisme. Allegorisch begrepen, zou de *Ilias*, met zijn vele conflicten tussen goden en tussen mensen, dan op poëtische wijze de interactie reveleren tussen de verschillende elementen in de fysische wereld. De *Odyssee* kon begrepen worden als één lange allegorie voor de levensreis van de onsterfelijke ziel in het ondermaanse. Zeer bekend is, in dat kader, het traktaat *Over de grot der nimfen* (in de *Odyssee* XIII, vv. 103-12), geschreven door de 3<sup>de</sup>-eeuwse platonist Porphyrius (ca. 235-305), die afkomstig was van Tyrhus, tot de Fenicische aristocratie behoorde en oorspronkelijk Malchos (‘koning’) heette; vandaar ook de referentie naar purper in zijn vergriekste naam. Hij was de belangrijkste leerling van Plotinus, die in Egypte geboren en in Alexandrië opgeleide grondlegger van het Neoplatonisme (ca. 205-270), die in Italië in het Grieks doceerde en door een Romeinse militaire nederlaag tegen de Sassaniden verhinderd was geweest zijn filosofische *Bildungsreise* naar Perzië en Indië ten

<sup>53</sup> Griffiths (1970) voor tekst, vertaling en grondige commentaar; een Nederlandse vertaling door Janssen (2000: 120-179).

<sup>54</sup> Vertaling van De Ley (2007: noot 29). Zie ook de studies van De Ley over Numenius (1963 en 1972). In de Budé-editie van Eduard Des Places is dit fragment 8 (= nr. 10 in de nummering van Leemans 1937).

uitvoer te brengen.<sup>55</sup> In een wereld die in toenemende mate internationaal en kosmopolitisch aan het worden was, liet de allegorische methode toe om een vergelijkbare filosofische boodschap te vinden in teksten, rituelen en mythen van diverse oorsprongen. Wij focussen ons hier echter vooral op de positie van wat men nog altijd ‘barbaarse’ tradities noemt in de religieuze en filosofische debatten.

Binnen deze Griekse traditie om niet-Griekse bronnen te gebruiken en/of te creëren ten dienste van een contemporair filosofisch-religieus project, dienen we ook de verheerlijking van ‘de barbaar’ bij de Cynici te bespreken. Deze school, die het hellenistische adagio ‘leven in overeenstemming met de natuur’ ongekend consequent wou naleven, heeft rond een noordelijke barbaar, een Skyth genaamd Anacharsis (soms gerekend tot de Zeven Wijzen, maar historisch moeilijk situeerbaar), een hele pseudepigrafische literatuur ontwikkeld en daarin een antieke variant op *le bon sauvage* gecreëerd. Anacharsis’ ‘naïeve’ commentaar op de Griekse gebruiken, die hij als barbaars reiziger onbekommerd bevraagt en bekritiseert (*parrhèsia*), laat de Griekse auteurs toe om achter zijn *persona* hun eigen *nomoi* te bekritisieren. Het gaat hier om een opmerkelijke vorm van impliciet racisme, gecombineerd met geïnverteerd snobisme. Men bevestigt namelijk het vooroordeel dat de barbaren zonder cultuur zouden zijn en in elk geval dichter bij de natuur leven dan de Grieken. Qua inhoud is er dus slechts een klein verschil met de klassieke stereotypen, maar de grote verschuiving is dat de Cynici aan deze vermeende barbaarse natuurlijkheid een positieve valorisatie toekennen. Voor hen is cultuur immers een vorm van degeneratie: cultuur maakt de mens alleen maar ongelukkig. Men dient dus alle conventies, alle geboden en verboden, maar ook alle cultureel opgebouwde verwachtingen en noden te bannen. Indien men enkel luistert naar de natuurlijke noden en deze bevredigt op de meest natuurlijke manier (zoals alle *andere* dieren doen), indien men helder water drinkt in plaats van wijn, rauwkost eet in plaats van aan te liggen aan sybaritische banketten, de seksuele noden lenigt wanneer die zich voordoen en de maatschappelijke geplogenheden erkent als louter *nomos* en niet als *physis*, enkel *dan* kan men hopen de *eudaimonia* te bereiken.<sup>56</sup>

De manier waarop de Cynici een barbaar gebruikten om hun eigen filosofie en hun eigen kritiek op de Griekse zeden te formuleren, is veeleer te ver-

<sup>55</sup> Porphyrius: vertaling door Verhoeven e. a. (1984). Zie Lamberton (1986). Uit de *Vita Plotini* (§ 3) van Porphyrius kennen we de (mislukte) reisplannen van Plotinus naar Perzië en Indië.

<sup>56</sup> Reuters (ed. 1963), Malherbe (ed. 1977), Kindstrand (ed. 1981), Ungefähr-Kortus (1996). Zie ook de *Anacharsis* van de Syrische atticist Lucianus van Samosata (ca. 125-180), die natuurlijk enkel een cynicus is in de meer gebruikelijke zin van het woord.

gelijken met de lichtvoetigheid waarmee men in de Verlichting imaginaire reisverhalen en brieven van vreemdelingen publiceerde: *Les Lettres Persanes* van Montesquieu (1721) zijn hiervan een goed voorbeeld. Wanneer we ons echter richten op de barbaarse wijsheid die uiteindelijk alle Griekse filosofie en alle andere barbaarse wijsheid zou absorberen of verdringen; wanneer we, met andere woorden, kijken naar de manier waarop Philo van Alexandrië, andere gehelleniseerde Joden en de vroege christenen de Joodse wijsheidstraditie in harmonie wilden brengen met de Griekse filosofie, merken we dat dit gebeurde met een voorname ernst.

### **Joden en Grieken: Mozes en Plato, Mozes versus Homeros**

Het judaïsme maakt een onderscheid dat vergelijkbaar is met dat tussen Grieken en barbaren. Het uitverkoren eigen volk of *het volk* bij uitstek (*goy*) staat in oppositie tot alle andere volkeren die men gewoon ‘de volkeren’ (mv.: *goyim*) noemt. Dat laatste werd in het Grieks vertaald als *ta ethnè* (τὰ ἔθνη) of in het Latijn als de *gentes*, waarvan ondermeer het Engelse *gentile* (‘heiden’) is afgeleid. Het onderscheid tussen ‘jew’ en ‘gentile’ gebeurt uiteraard niet op basis van taal, zoals oorspronkelijk in de dichotomie ‘Griek’ versus ‘barbaar’, en ook niet op basis van een ruimer cultureel en intellectueel ideaal (cf. de Griekse *paideia* die principieel voor iedereen open staat), maar wel op basis van een gecombineerd ethnisch-religieuze definitie. Men dient een term zoals ‘heidenen’ natuurlijk net zo goed te deconstrueren als Plato gedaan heeft met de term ‘barbaren’: ook al waren heel wat antieke volkeren zelf bereid in het kader van het syncretisme gelijkenissen te zien tussen hun goden, hun religieuze opvattingen en gebruiken, alle niet-joodse volkeren en religieuze culturen samenvatten en stereotyperen in één concept is classificatorisch even onrealistisch als alle niet-Griekssprekenden ‘barbaren’ noemen. De mate waarin het judaïsme in de Hellenistische en Romeinse periode een universele godsdienst was geworden, die principieel openstond voor iedereen die aanhanger wou worden, zonder discriminatie op basis van afkomst of culturele achtergrond, is onderhevig aan discussie.<sup>57</sup> Er waren duidelijk proselieten (volle bekeerlingen), maar men kent ook het fenomeen van de zogenaamde godsvrezenden, heidenen die aangetrokken waren door een aantal aspecten van het judaïsme, maar niet als volwaardige leden toetraden tot ‘het Volk’. Zowel in Palestina als in de Diaspora zagen de joden zich voor een dilemma

<sup>57</sup> Zie Goodman (1994). Voor de Grieks-Romeinse houding tegenover Joden, zie Stern (1974-1984). Voor de negatieve beeldvorming, zie ook Schäfer (1998) en in het werk van Isaac (2004: § 13, “Jews”, pp. 440-491).

geplaatst: het hellenisme was niet alleen een taal en een literatuur, maar het was ook een alomvattend cultureel programma, een *way of life* die het dagelijks leven bepaalde via ‘modernistische’ urbanisatie en privé-architectuur, het bezoeken van gymnasium, thermen, theater, enzovoort. Het hellenisme beïnvloedde ook de filosofisch-religieuze concepten, althans in bepaalde stromingen in het jodendom, zoals een dualisme tussen lichaam en ziel, dat bijvoorbeeld afgewezen werd door de Sadduceeën. Daarnaast had *the Greek way of life* ook invloed op het religieuze handelen. Heel wat Joden begrepen, spraken en lasen enkel nog Grieks en deze gehelleniseerde Joden schreven hun religieuze werken ook direct in het Grieks. De *Septuagint*, die gehelleniseerde Joden in Alexandrië hebben samengebracht vanaf de 3<sup>de</sup>-2<sup>de</sup> eeuw v.C., is hiervan een indrukwekkend monument. Men stelt te vaak dat het hier gaat om een Griekse *vertaling* van de Hebreeuwse Bijbel: men spreekt over *De Vertaling van de Zeventig* en ook de hele Aristeas-legende is gefocust op de miraculeus identieke vertaling door 70 onafhankelijke vertalers.<sup>58</sup> Dat is een onvolledige voorstelling van zaken. De collectie bevatte namelijk ook heel wat werken die rechtstreeks in het Grieks geschreven zijn en doordrongen zijn van Grieks religieus-filosofisch gedachtegoed. De boeken *Wijsheid* (ook: *Wijsheid van Salomon*) en *Wijsheid van Jezus Sirach* (ook: *Ecclesiasticus*) zijn hiervan slechts een paar voorbeelden. In deze periode bestond immers geen Bijbel-canon: geen vaste en afgesloten lijst van werken waarvan een instantie of een consensus de geïnspireerde autoriteit had vastgelegd. Over heel wat boeken, zoals de *Pentateuch* of de Vijf Boeken van Mozes (*Genesis* tot *Deuteronomium*), bestond geen discussie, maar vele andere werken werden door de ene strekking binnen het judaïsme aanvaard, door een andere irrelevant bevonden en door nog een derde bestreden. De *Septuagint*, die de christenen zullen aanvaarden als hun Heilige Schrift en die, deels uit tegenreactie, na de vernieling van de Tempel in 70 door het rabbijnse jodendom zal verworpen worden, bevatte dus zowel vertalingen van Hebreeuwse teksten als werken die origineel in het Grieks waren geschreven en sterk beïnvloed door Griekse anthropologie, ethiek en theologie.

Het antagonisme tegenover de Griekse cultuur wordt duidelijk geattesteerd door een werk zoals *I Maccabeeën*, dat vermoedelijk ca. 100 v.C. is geschreven in het Hebreeuws, maar ironisch genoeg enkel bewaard is in het Grieks, in de *Septuagint*. Het werk behoort daardoor tot de Katholieke en

<sup>58</sup> Voor de tekst en een zeer ruime behandeling van de hele context, zie Pelletier (1962). Deze brief met de legende dateert men ca. 100 v.C. De volledigheid gebiedt ons te zeggen dat het om 72 vertalers gaat: een veelvoud van 12.

Orthodoxe canon, maar niet tot de Rabbijns-Joodse of de Protestantse. Het boek handelt over de Joodse opstand tegen de Hellenistische Seleuciden, die leidde tot een periode van politieke onafhankelijkheid voor de Joden van ca. 160 tot 63 v.C. wanneer Pompeius het hele Midden-Oosten voor Rome veroverde. Of het een historisch betrouwbaar beeld geeft van gebeurtenissen en oorzaken, is voor ons onderzoek minder relevant dan het feit *dat* iemand dit werk geschreven heeft. Het eerste boek *Maccabeeën* attesteert daarbij in elk geval dat sommige Joden niet alleen problemen hadden met de aanwezigheid van heidenen in religieuze zin (in een land dat overigens nooit religieus homogeen is geweest), maar ook met het hele *lifestyle* pakket van die heidenen, inclusief het naakt beoefenen van lichaamstraining en de Griekse opvatting dat besnijdenis een vorm van zelfverminking is, waardoor heel wat Joden besloten zich niet meer te laten besnijden en sommige reeds besnedenen zelfs ressorteerden tot een antieke vorm van plastische chirurgie. We kunnen hier verwijzen naar *I Macc.* 1, 14-15 en 2, 42-47.

Het andere einde van het spectrum wordt gevormd door Philo van Alexandrië (ca. 20 v.C. – ca. 50 n.C.) die in het Grieks schreef en de Griekse Bijbel gebruikte. Zijn religieus-filosofische programma had tot doel aan te tonen dat ‘Mozes’ en ‘Plato’ hetzelfde hadden geleerd, waarbij ‘Mozes’ en ‘Plato’ metonymisch stonden voor de Joodse Bijbel en de Griekse Filosofie. Bekend is zijn allegorische verklaring voor de twee scheppingsverhalen die naast elkaar opgenomen zijn in het boek *Genesis*. In zijn interpretatie verwijzen ze naar de dubbele schepping: van de Platonische Ideeënwereld en van de materiële wereld.<sup>59</sup> Philo was een belangrijk filosoof in de ontwikkeling van het Platonisme in de richting van het Neoplatonisme en, via zijn Logos-leer, ook voor de uitwerking van de Triniteit en van een christelijke filosofie überhaupt. De Joodse traditie heeft hem echter afgezworen als te sterk aan het hellenisme geassimileerd en te ‘creatief’ indien afgemeten aan een strikt monotheïstische standaard. Hoe sterk Philo ook gehelleniseerd was, binnen zijn convergentie-model tussen Grieks en Joods gedachtegoed was het wel zijn vaste overtuiging dat Mozes ouder was dan Homeros en dat de intellectuele primauteit dus toekwam aan het judaïsme. Hij concludeerde niet, zoals de historische werkelijkheid het wil, dat *hijzelf* beïnvloed was door de Griekse filosofie, maar dat de Griekse filosofie op één of andere manier alles had overgenomen van de Joodse traditie. De harmonie die Philo in zijn vele werken heeft willen bewijzen, had dus als doel de superioriteit te bewijzen van de Joodse

<sup>59</sup> Ook hier kunnen we verwijzen naar het historische overzicht van De Ley (2007: Hoofdstuk 9, “Van Philoon tot Plotinos”).

leer tegenover het Hellenisme. In de hele oudheid is een vooruitgangsgedachte slechts zeer marginaal aanwezig en door de ideologische gelijkschakeling van anciënniteit met superioriteit ontstaat vanaf de multiculturele Hellenistische periode een hele reeks geschriften die via chronologieën de primauteit van deze of gene traditie wilden vastleggen.<sup>60</sup> Deze vaak zeer saaie en zelden wetenschappelijke chronologieën hadden dus een zeer duidelijk ideologisch machtsaspect. Men heeft zelfs literaire vervalsingen gecreëerd om dit punt te maken: de aanmatiging om Fenicische teksten uit 1000 v.C. of oeroude Perzische en Egyptische openbaringen te ‘vertalen’ hebben we reeds vermeld. Ook uit de joodse hellenistische literatuur zijn een aantal fragmenten bewaard van pseudepigrafische auteurs die poseerden als Griekse auteurs, zoals Phocylides (6<sup>de</sup> eeuw v.C.) of Menander (342-291 v.C.), die, in sententiën-vorm, veel gebruikt werden in de Hellenistische morele opvoeding. Deze en andere Griekse auteurs legde men Joodse religieuze inhoud in de mond om zo de directe ‘afhankelijkheid’ van Griekse dichters ten opzichte van de Joodse Bijbel te laten ‘ontdekken’.<sup>61</sup> Hier zien we dus de omgekeerde beweging: creëerden sommige Grieken ‘Oosterse’ teksten die opvallende gelijkenissen vertoonden met hun eigen wereldbeeld, dan creëerden sommige gehelleniseerde leden van een ‘Oosterse’ cultuur zoals het judaïsme ‘authentiek-Griekse’ teksten met daarin Bijbelse elementen. Beide bewegingen hadden tot doel een mondiale eenheidscultuur te creëren waarin elementen van diverse tradities geïncorporeerd werden – of gerecupereerd – maar waarin deze of gene traditie toch zichzelf als de leidende kracht wou profileren. Sommige van deze joods-hellenistische vervalsingen zijn in de christelijke periode aanvaard als authentiek en werden, tot de Renaissance, gekaderd in het thema van de *praeparatio evangelica*. Pas later zijn zij, op basis van een betere kennis van taal en stijl, als latere *pseudepigrapha* ontmaskerd.

Van hier stappen we over naar de Joods-Hellenistische *off-shoot* die de grootste impact zal hebben op de concepten van ‘Grieken’ en ‘barbaren’: het christendom.

<sup>60</sup> Zie de discussie tussen Dodds (1973) en Edelstein (1967). Voor de discussies over de primauteit van de Griekse of Joodse traditie en dus cultuur in het vroege christendom, zie Droge (1989).

<sup>61</sup> Van der Horst (1987). Zie ook Charlesworth (1985) voor Engelse vertalingen, met telkens inleiding, commentaar en bibliografie.



## Tatianus de Assyriër: het christendom als ‘barbarian pride’

We beperken ons hier tot een zeer origineel denker uit de 2<sup>de</sup> eeuw, die kritiek uitte op de Griekse aanmatiging een superieure cultuur te hebben ontwikkeld. Hij benadrukte de superioriteit van de Oosterse ‘barbaarse’ culturen (niet alleen van de Joodse, maar ook van alle andere), en heeft zijn kritiek op het Hellenisme zelfs zo ver doorgedreven dat hij volledig met de Griekse traditie leek te willen breken.

Tatianus de Assyriër is vooral bekend als de auteur van de eerste zogenaamde Evangelieën-harmonie, het *Diatessaron*, waarin de verschillende tradities in de vier canonieke evangeliën tot één harmonieuze vertelling samengebracht worden. Hij was afkomstig van Neapolis, het huidige Nabloes. In een autobiografisch fragment van zijn *Redevoering tot de Grieken*<sup>62</sup>, presenteert Tatianus zich als iemand die alle scholen van de Griekse filosofen bestudeerd had, maar niets anders gevonden had dan inconsistenties tussen de verschillende systemen, tussen wat de filosofen leerden en hoe ze in werkelijkheid leefden; dialectische spelletjes en opgeblazen retoriek was het enige wat hij mocht ervaren. Zo was hij tot de Joodse Bijbel gekomen:

Ik had mij in eenzaamheid teruggetrokken, op zoek naar een manier om de waarheid te ontdekken. En terwijl ik dit vraagstuk mijn volle aandacht gaf, kwam ik als bij toeval bij bepaalde barbaarse geschriften (γραφαῖς τισιν βαρβαρικαῖς – *grafais tisin barbarikais*), te oud om vergeleken te worden met de [waardevolle] leerstellingen van de Grieken, en te goddelijk om vergeleken te worden met hun dwalingen. En ik werd tot geloof in deze geschriften geleid door hun pretentieloze taal, het ongecompliceerde karakter van hun schrijvers, de voorkennis van toekomstige gebeurtenissen, de hoge kwaliteit van de voorschriften en de afkondiging van een heerschappij over het universum door een enkel Wezen.

Tatianus de Assyriër was geboren in Syrië of Mesopotamië en was in elk geval (minstens) perfect tweetalig Grieks en Syrisch. Zijn *Redevoering tot de Grieken* (ca. 170) heeft hij wel in het Grieks geschreven, maar daarin kant hij

<sup>62</sup> Tekst en vertaling van Whittaker (1982). Thematische en stilistische analyse door Puech (1903), en een recente monografie van Hunt (2003: vooral “Tatian’s use of Hellenistic philosophy”, 104-109, en “Tatian and the development of a Christian philosophy”, 110-143).

zich tegen de arrogantie van de Grieks-Romeinse cultuur-politiek. Hij doet dat door gebruik te maken van de technieken van de Griekse retoriek en van het ouderdomsthema dat we reeds in de Griekse filosofie ontmoet hebben. Tatianus, hier wellicht nog orthodox maar later de stichter van de streng ascetische ketterij der Enkratieten, richt zich in deze speech tegen het Hellenisme (zowel Griekse cultuur als heidendom), door het christendom te profileren als een godsdienst die ingeschreven staat in de zeer oude en zeer eerbiedwaardige tradities van het Midden-Oosten (het judaïsme uiteraard, maar ook de verwezenlijkingen van Fenicië, Babylonië, Egypte, enz.). Hij eist de benaming van ‘barbaar’ als het ware op als een geuzennaam. In de eerste plaats hekelt hij echter de aanspraak van de Grieken, dat zij alles zouden hebben uitgevonden op wetenschappelijk, religieus en cultureel gebied. Zijn werk eindigt met een lange vergelijkende ‘chronologie’ tussen Mozes en Homerus (§§ 31-42; pp. 54-76), maar reeds in de aanhef van zijn redevoering (§ 1; p. 2) valt hij de Grieken aan als huichelaars en plagiaat (m.v.):

Stel U, mannen van Griekenland, toch niet zo compleet vijandig op tegenover de barbaren, en benader hun leerstellingen niet met kwade wil. Want welke studiediscipline bij jullie vindt niet zijn oorsprong bij de barbaren? De voornaamsten onder de Telmessiërs hebben de kunst uitgevonden van het maken van voorspellingen op basis van dromen. De Kariërs leerden voorkennis te hebben door het bestuderen van de sterren. De Phrygiërs en de oudsten onder de Isauriërs ontwikkelden het interpreteren van de vlucht van vogels, de Cyprioten de kunst van het inspecteren van ingewanden. Sterrenkunde komt van de Babyloniërs, magie van de Perzen, geometrie van de Egyptenaren en het onderricht door het alfabet van de Feniciërs. Hou er dus mee op deze imitaties te claimen als uitvindingen van jullie (τὰς μιμήσεις εὐρέσεις ἀποκαλοῦντες – *tas mimèseis heureseis apokalountes*). Poëzie beoefenen en zang heeft [de Thrakiër] Orpheus jullie geleerd, en hij leerde jullie ook de mysterieculden. De Etrusken leerden jullie de plastische kunsten, van de annalen van de Egyptenaren leerden jullie de historiografie. Van Marsyas en Olympus – beiden Phrygiërs – hebben jullie de kunst van het fluitspelen overgenomen: deze twee landelijke lieden construeerden de harmonie van de herdersfluit. De Tyrrheni ontdekten de trompet, de Cyclopen de smeedkunst en een vrouw, die ooit, zoals Helladicus ons vertelt, de koningin van de Perzen was –

Atossa was haar naam – de methode om brieven te versturen. Om al die redenen: stop dus met deze verdwazing.

Deze tekst is het oudste voorbeeld van hoe het christendom expliciet gebruikt kon worden als een vehikel voor de affirmatie van de waarde en eigenheid van lokale culturen tegen het universalistische Romeinse Hellenisme. Tatianus doet dit, zoals gezegd, hier nog in het Grieks, gebruik makend van Griekse filosofische thema's en van Griekse retorische technieken. Het christendom zal echter in Syrië, in het Syrisch, en in Egypte, via het Koptisch, een literatuur ontwikkelen in de eigen taal, en ook qua theologie, organisatie en kunst een eigen koers gaan varen tegenover het centrale gezag van een zich organiserende orthodoxie.

Ook al werd het Grieks de liturgische taal van het Byzantijnse Rijk, in de christelijke late oudheid zal 'Hellenes' de betekenis van 'heidenen' krijgen. Het christendom is de ware religie, de ware filosofie en de ware *paideia*. De religie gebaseerd op de 'barbaarse' geschriften van de Joden, zal de heidenen geen barbaren noemen, maar de associatie tussen Hellenisme en ware *Paideia* was dramatisch veranderd over de eeuwen heen.

## Bibliografie

### *Primaire bronnen*

- Antiphon, *Over Waarheid. De mens – maat van alle dingen: fragmenten uit de Griekse Sofistiek*. Ingeleid, geannoteerd en vertaald door R. Bakker, 2002. Kampen: Agora.
- Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door R. Ferwerda, 2000. Amsterdam: Ambo.
- Euripides, *Iphigeneia in Aulis*. In *Euripides, Verzameld Werk III*. Vertaald door G. Koolschijn, 2003. Amsterdam: Athenaeum.
- Herodotus, *Historiën*. Vertaald door Onno Damsté, 1968. Bussum: De Haan.
- Hippocrates, *De aëre, aquis et locis*. In *Hippocrates, Volume I, with an English translation by W. H. S. Jones*, 1922. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Homerus, *Ilias*. Metrisch vertaald door A.W. Timmerman, 1931. Amsterdam: Paris uitgeverij.
- Philostratus, *Vitae Sophistarum*. Wilmer Cave Wright (ed.), 1968. Cambridge (Mass.): Loeb Classical Library.
- Plato, *Verzameld Werk*. Vertaald door X. De Win, 1963. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel.
- Porphyrius, *De grot van de nimfen: over een passage uit de Odyssee van Homerus*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door C. Verhoeven e. a., 1984. Baarn: Ambo.

- Tatianus, *Oratio ad Graecos and fragments*. Vertaald door M. Whittaker, in: *Oxford Early Christian Texts*, 1982. Oxford: Oxford University Press.
- Thucydides, *De laatste eer: Pericles' grafrede*. Vertaald door J.A.E. Bons; met medewerking van Jan van Ophuijsen en een nawoord van David Rijser, 2005. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Thucydides, *De Peloponnesische Oorlog*. Vertaald door E. Schwartz, 1986. Amsterdam: Athenaeum.

## **Secundaire bronnen**

- Attridge, H.W. en Oden, R.A. 1981. *The Phoenician History*. Introduction, critical text, translation and notes. Washington: Catholic Biblical Association of America.
- Baldry, H.C. 1962. "The Unity of Mankind in Greek Thought", in H. Schwable (ed.), *Grecs et Barbares*. Fondation Hardt reeks *Entretiens sur l'antiquité classique*. Vol. VIII. Vandœuvres-Genève, 167-204.
- Baldry, H.C. 1965. *The unity of mankind in Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baltes, M. 1999. "Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren", in John J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*. Aldershot: Ashgate, 115-138.
- Bichler, R. 1991. "Über die Geschichte des Hellenismus-Begriffs in der Deutschen Historiographie. Leitende Gedanken, Probleme, Perspektiven", in S. Saïd (ed.), *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 Octobre 1989*. Leiden, 363-386.
- Bernal, M. 1987. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations. Vol. I, The Fabrication of Ancient Greece: 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernal, M. 1991. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations. Vol. II, The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernal, M. 2006. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations. Vol. III, The Linguistic Evidence*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bickler, R. 1991. "Ueber die Geschichte des Hellenismos-Begriff in der Deutschen Historiographie. Leitende Gedanken, Probleme, Perspektiven", in S. Saïd, 363-386.
- Bidez, J. & Cumont, F. 1938. *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boter, G.J., & Flinterman, J.J. 2016. "Waarom wij studenten niet vertellen dat de Griekse cultuur uit 'Zwart Afrika' komt", in *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 2016.2: 241-250.
- Burkert, W. 1984. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Burstein, S.M. 1978. *The Babyloniaca of Berossus*. Malibu: Undena Publications.

- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Charlesworth, J.H. 1985. *Old Testament Pseudepigrapha. Volume Two: Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of lost Judeo-Hellenistic Works*. New York: Doubleday.
- Cumont, F. 2006. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, édité par Corinne Bonnet et Françoise Van Haepereen avec la collaboration de Bastien Toune (*Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora*, 1). Turin: Nino Arago Editore.
- De Ley, H. 1985. *De Ioniërs. Deel II: Herakleitos: De Logos als Metafoor*. Appendix II: "De Herakleitosfragmenten." Gent, 198-213.
- Online beschikbaar: <http://www.cie.ugent.be/RUG/filosofica.htm> (voor het laatst geconsulteerd op 27/2/2018)
- De Ley, H. 1996. *Physis en Polis. Aristoteles' praktische filosofie. Inleiding, met vertaling van Politica I, Nikomachische Ethiek I, 1-6; V, 1-5 en X, 9; Rhetorica I, 4-6 en Oeconomica I*. Derde, herwerkte uitgave. Gent: Universiteit Gent.
- De Ley, H. 2000. *Rationaliteit en Racisme: het Griekse model*.
- Online beschikbaar: <http://www.cie.ugent.be/RUG/filosofica.htm> (update van 2015; voor het laatst geconsulteerd op 27/2/2018).
- De Ley, H. 2007. *Antieke Wijsbegeerte van Thales tot Augustinus*. Gent. Online beschikbaar: <http://www.cie.ugent.be/RUG/filosofica.htm> (voor het laatst geconsulteerd op 27/2/2018)
- Decreus, F. 2008. "Troje of De Mythe Van De Metropool: Centripetale Versus Centrifugale Aspecten in Een Zoektocht Naar Westerse Identiteit", in D. Praet (ed.), 2008: 17-28.
- Delacampagne, C. 1983. *L'invention du racisme. Antiquité et Moyen Age*. Paris: Fayard.
- Delacampagne, C. 2000. *Une histoire du racisme: des origines à nos jours*. Paris: LGF: France-Culture.
- Demoen, K. 2008. "'Altijd Is Dit Land Bereid De Zwakken Te Helpen.' Vluchtelingen En Smekelingen in De Griekse Tragedie", in D. Praet (ed.), 2008: 29-52.
- Derks, T. & N. Roymans 2009. *Ethnic Constructs In Antiquity: the Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam university press.
- Detel, W. 1995. "Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43.6: 1019-1043.
- Dihle, A. 1994. *Die Griechen und die Fremden*. München: Beck.
- Diller, H. 1962. "Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege." In H. Schwable (ed.), *Grecs et Barbares*. Fondation Hardt reeks *Entretiens sur l'antiquité classique*; vol. VIII. Vandœuvres-Genève, 37-82.
- Dodds, E.R. 1973. *Ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Dörrie, H. 1972. "Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen oder Bewahrer und Künder heilbringender Weisheit?", in *Antike und Universalgeschichte. Festschrift H. E. Stier*. Münster: 146-175.

- Droge, A.J. 1989. *Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Edelstein, L. 1967. *The idea of progress in classical antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ernout, A. en Meillet, A. 1951. *Dictionnaire étymologique de langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Festugière, A.J. 1949-54. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 volumes. Paris: Librairie Lecoffre.
- Flinterman, J.J. 2017. "Gestolen erfenis 1: diefstal in Alexandrië", in *Lampas* 50.2: 123-140.
- Flinterman, J.J. 2017. "Gestolen erfenis 2: tempelroof in Rakote", in *Lampas* 50.2: 141-155.
- Flory, D. 1997. "Racism, Black Athena and the historiography of Ancient Philosophy", in *Philosophical Forum* 28.3: 183-208.
- Frisk, H. 1960. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Funck, B. 1981. "Studie zu der Bezeichnung βάρβαρος", in Elizabeth Charlotte Welskopf (ed.), *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*. Bd. 3, Berlin: 26-51.
- Goodman, M. 1994. *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Gordon, A. 2001. "Foreigners", in D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 544-548.
- Griffiths, J.G. 1970. *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cardiff: University of Wales.
- Gruen, E.S. (ed.) 2005. *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity*. Oriens et Occidens 8. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Guthrie, W.K.C. 1971. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadas, M. 1960. *Humanism: the Greek ideal and its survival*. New York, Harper and Bros.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- Hall, J.M. 1997. *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartog, F. 1980. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. en Lloyd, J. 1988. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other In the Writing of History*. Berkeley (Calif.): University of California press.
- Hopfner, T. 1922. *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*. Bonn: Marc & Weber.
- Hunt, E. 2003. *Christianity in the second century: the case of Tatian*. London: Routledge.

- Isaac, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jaeger, W. 1959. *Paideia; die Formung des griechischen Menschen*, Berlin & Leipzig, 1934-1955, 3 volumes.
- Jakoby, F. 1923-58. *Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: Brill.
- Janse, M. 2002. "Aspects of bilingualism in the history of the Greek language", in J.N. Adams, M. Janse en S. Swain (eds), *Bilingualism in Ancient Society. Language Context and the Written Text*. Oxford: Oxford University Press, 332-390.
- Janssen, G. 2000. *Moralia, volume V. Griekse en Egyptische godsdienst*. Leeuwarden: Chaironeia.
- Kindstrand, J.F. (ed.) 1981. *Anacharsis, the legend and the apophthegmata*. Uppsala & Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Kirk, G.S. 1985. *The Iliad: a commentary. 1: Books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kittel, G., e.a. (eds) 1942-79. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lamberton, R. 1986. *Homer the theologian: neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. The transformation of the classical heritage 9. Berkeley, California: University of California Press.
- Leemans, E.-A. 1937. *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea: met uitgave der fragmenten*. Brussel: Paleis der Academiën.
- Lefkowitz, Mary R. 1996. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth As History*. New York (N.Y.): Basic books.
- Lefkowitz, M. en MacLean Rogers, G. (eds) 1996. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Lévy, E. 1991. "Apparition des notions de Grèce et de Grecs", in Suzanne Saïd (ed.), Ἑλληνισμός: *quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque: actes du colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*. Travaux du Centre de recherche sur le Proche Orient et la Grèce antiques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 11. Leiden, 49-69.
- Malherbe, A.J. (ed.) 1977. *The Cynic epistles: a study edition*. Missoula, Montana: Scholars Press for the Society of Biblical Literature.
- Martin, D.B. 2004. *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Melkebeek, T. 2016. "Aristoteles over de vrouw", in *Tetradio* 26: 231-264.
- Miller, M.C. 2005. "Barbarian lineage in classical Greek mythology and art: Pelops, Danaus and Kadmos", in E.S. Gruen (ed.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*. Stuttgart: Oriens et Occidens, 68-89.
- Mitchell, L. 2007. *Panhellenism and the barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales.

- Momigliano, A. 1975. *Alien Wisdom. The limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moulton, C. 1972. "Antiphon the Sophist, on Truth", in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 103: 329-366.
- Nock, A.D. 1954-60. *Corpus hermeticum / Hermès Trimégiste*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pelletier, A. 1962. *Lettre d'Aristée à Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par André Pelletier. Sources chrétiennes 89. Paris: Editions du Cerf.
- Philippa, M. e.a. (ed.) *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*, Online versie. Amsterdam University Press.
- Online beschikbaar: <http://www.etymologiebank.nl/> (voor het laatst geconsulteerd op 27/2/2018)
- Praet, D. 2001. *Stijlvol overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke rhetorica*. Gent: Didactica Classica Gandensia.
- Praet, D. 2005. "Historiek van de literaire ethiek 2: Aristoteles over epos en tragedie in de morele opvoeding", in: B. Biebuyck e.a. *Negen Muzen, Tien Geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*. Gent, 32-56.
- Praet, D. (ed.) 2008. *Us and Them: Essays over Filosofie, Politiek, Religie en Cultuur van de Klassieke Oudheid tot Islam In Europa ter Ere van Herman De Ley*. Gent: Academia Press.
- Praet, D. 2008. "Barbaarse Wijsheid: Universalisme en Superioriteitsdenken in de filosofische en religieuze debatten van Herakleitos tot de komst van de Islam", in Praet (ed.) 2008: 53-106.
- Praet, D. 2017. "Inclusivité et exclusivité dans la Vie d'Apollonius de Tyane. Philostrate sur le judaïsme, le christianisme et les traditions païennes." *Revue de l'histoire des religions*, 234.4: 661-688.
- Praet, D. 2018. "Greek and Roman Philosophers on War and Peace", in D. Praet (ed.), *Philosophy of War and Peace*. Brussel: VUB Press, 21-46.
- Puech, A. 1903. *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatién, suivies d'une traduction française du Discours avec notes*. Paris: F. Alcan.
- Reuters, F.H. (ed.) 1963. *Die Briefe des Anacharsis: griechisch und deutsch*. Berlin: Erbachbuch Antiquariat.
- Saïd, E.W. 2005. *Oriëntalistien*, met een nawoord van Sjoerd de Jong, Mets & Schilt, Antwerpen: Standaard.
- Saïd, S. (ed.) 1991. 'Ελληνισμός: *quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque: actes du colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*. Travaux du Centre de recherche sur le Proche Orient et la Grèce antiques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg 11. Leiden.



- Saïd, S. en Konstan, D. (ed.) 2006. *Greeks on Greekness: viewing the Greek past under the Roman Empire*. Cambridge philological society. Suppl 29. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Salmon, P. 1984. "Racisme ou refus de la différence dans le monde gréco-romain" in *Dialogues d' Histoire Ancienne* 10: 75-98.
- Schäfer, P. 1998. *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Scheerlinck, E. 2014. *An Orient of Mysteries: Franz Cumont's Views on 'Orient' and 'Occident' in the Context of Classical Studies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Gent: Vakgroep Wijsbegeerte.
- Scheerlinck, E., Rey, S. en Praet, D. 2016. "Race and Religious Transformations in Rome: Franz Cumont and Contemporaries on the Oriental Religions", in *Historia-Zeitschrift Fur Alte Geschichte* 65.2: 220-243.
- Schwabl, H. 1962. *Greco Et Barbares: Six Exposés Et Discussions, Vandoeuvres-Genève, 4-9 Septembre 1961*. Fondation Hardt reeks *Entretiens sur l'antiquité classique*. Vol. VIII. Genève: Fondation Hardt.
- Settis, S. (red.) 1991. *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. Vol. 2.2 – Una storia greca. Definizione*. Torino.
- Sherwin-White, A.N. 1967. *Racial Prejudice in Imperial Rome*. New York: Cambridge University Press.
- Skemp, J.B. 1952. *Plato's Statesman*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Skoda, F. 1983. "Histoire du mot βάρβαρος jusqu'au début de l'ère chrétienne", in *Actes du colloque franco-polonais d'histoire. Les relations économiques et culturelles entre l'Occident et l'Orient*. Nice-Antibes 6-9 novembre 1980. Nice & Antibes, 111-126.
- Snowden, F.M. 1970. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sordi, M. (ed.) 1979. *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Sordi, M. (ed.) 1983. *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Speyer, W. en Opelt, I. 1992. "Barbar I", in *RAC Supplementband I* 5/6: 811-895.
- Stern, M. 1974-84. *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, translations, and commentary by M.S. Jerusalem, in 3 volumes. Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Toynbee, A. 1969. "The Hellenic usage of 'barbarian' and 'Hellene'", in *Some problems of Greek History*. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, L.A. 1989. *Romans and Blacks*. London and Oklahoma: Routledge & Oklahoma University Press.
- Trédé, M. 1991. "Quelques définitions de l'hellénisme au quatrième siècle a. JC et leurs implications politiques", in S. Saïd (1991), 71-80.
- Thraede, K. 1962. "Erfinder", in *RAC* 5: 1191-1278.

- Ungefehr-Kortus, C. 1966. *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren: ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdheitserfahrung*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- van der Horst, P.W. 1987. *De fragmenten der gedichten van Ezechiël Tragicus, Philo Epicus, Theodotus en de vervalste dichtercitaten*. Vertaald en ingeleid door Dr. P.W.v.d. Horst. Kampen: Kok.
- Waddell, W.G. 1940. *Manetho, History of Egypt and other works*. Cambridge (Mass.): Loeb Classical Library.
- Weiler, I. 2004. *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften zu Geschichte, Kultur und Rezeption des Altertums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- West, M.L. 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press.
- West, M.L. 1997. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Sir M. 1964. *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. New edition, greatly enlarged and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller, and other scholars. Delhi: Motilal Banarsidass. 1974.
- Zacharia, K. 2008. *Hellenisms: Culture, Identity and Ethnicity From Antiquity to Modernity*. Aldershot: Ashgate.
- Žižek, S. 2004. "The true Hollywood Left". Online beschikbaar: <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm> (voor het laatst geconsulteerd op 27/2/2018)