

# **'Niets is dwazer en brutaler dan een nutteloze massa'**

Herodotus onderzoekt de democratie

Felix Huijgen (0978817)

fhuygen@xs4all.nl

MA-scriptie Classics and Ancient Civilizations

Universiteit Leiden, Faculteit der Geesteswetenschappen

Begeleider: dr. R.M. van den Berg

24-04-2015

*'It is in vain to say that democracy is less vain, less proud, less selfish, less ambitious, or less avaricious than aristocracy or monarchy. It is not true, in fact, and nowhere appears in history. Those passions are the same in all men, under all forms of simple government, and when unchecked, produce the same effects of fraud, violence, and cruelty.'*

– John Adams, tweede president van de Verenigde Staten<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> In een brief aan de politicus John Taylor, gedateerd op 15 april 1814, gepubliceerd in George W. Covey (ed.). 2000. *The Political Writings of John Adams*, Washington, D.C., 406.

# Inhoudsopgave

1. Inleiding	4
2. Drie staatsvormen – een gemankeerd debat	9
2.1 Context	9
2.2 Otanes bepleit democratie	10
2.3 Megabyzus bepleit oligarchie	16
2.4 Darius bepleit monarchie	17
2.5 Conclusie	20
3. Sparta: nomos heerst	23
3.1 De macht van nomos	23
3.2 Demaratus legt uit	24
3.3 Pausanias beheerst zich	28
3.4 Sperthias en Boulis: ideale Spartanen	29
3.5 Conclusie	32
4. Athene in beweging	35
4.1 Athene en Sparta vergeleken	35
4.2 Solons gedachtegoed	35
4.3 Pisistratus' list	41
4.4 Cleisthenes en isègoria	43
4.5 Aristagoras misleidt het volk	48
4.6 Miltiades' mislukte rooftocht	52
4.7 Athenes houding tegenover de Perzen	54
4.8 Succes leidt tot corruptie	57
4.9 (Herodotus') conclusie	60
5. Conclusie	63
Bibliografie	67

# 1. Inleiding

‘Dit is het verslag van mijn onderzoek’, ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, zo opent Herodotus zijn monumentale werk.<sup>2</sup> Het woord ἱστορίη betekende toen nog alleen ‘onderzoek’ en verkreeg pas later, mede door de populariteit van de *Historiën*, de bijbetekenis ‘geschiedenis’. De *Historiën* zijn dan ook veel meer dan alleen een geschiedwerk, dat geschreven is ‘om te voorkomen dat de grootse en bewonderenswaardige daden van Grieken en niet-Grieken roemloos worden, en om de oorzaak te beschrijven waardoor ze met elkaar in oorlog raakten’ (1.1.0). In het werk vind je ook etnografie, geografie, journalistiek, volksverhalen, filosofie en een sterke morele agenda (waarover meer in paragraaf 4.1).

Politiek speelt uiteraard een grote rol bij Herodotus. Voortdurend moeten er collectieve beslissingen genomen worden. De gewichtigste gaan over oorlog en vrede: zullen we dat bondgenootschap wel of niet aangaan? Zullen we land X wel of niet binnenvallen? Dit soort beslissingen zijn – al leggen structurele factoren ook veel gewicht in de schaal – bij Herodotus de drijvende kracht achter de geschiedenis. De centrale rol die Herodotus aan de menselijke keuze toeschrijft, blijkt goed uit de functie die de zogenaamde *tragic warners* in het verhaal vervullen. Op cruciale punten, als belangrijke mensen voor grote beslissingen staan, geven deze waarschuwers een verstandig advies, dat de hoofdpersonen, verblind door eigendunk, in de wind slaan. Een saillant voorbeeld is Artabanus, die aan het begin van boek 7 de Perzische koning Xerxes tevergeefs probeert af te houden van de uiteindelijk noodlottige invasie van Griekenland. Een politiek besluit van één man met enorme gevolgen, die nog in Herodotus’ eigen tijd, een halve eeuw later, merkbaar zijn.

Het ligt dan ook voor de hand dat Herodotus een opvatting had over welk politiek systeem tot de beste beslissingen leidde. De Perzen kenden een autoritaire monarchie, waarbij vrijwel alle macht in één man besloten lag. Veel Griekse poleis, zoals Samos, waren tirannieën, maar de Griekse wereld kende ook veel oligarchieën en gemengde stelsels, zoals Sparta. In 508 v.Chr. was in Athene de democratie ingevoerd: alle beslissingen die de polis aangingen werden in principe door de polis zelf genomen, door de volksvergadering (waar alle volwassen mannelijke burgers aan konden deelnemen)

---

<sup>2</sup> Alle vertalingen uit het Grieks in deze scriptie zijn van mijn eigen hand.

of door de vertegenwoordigende Raad, bestaande uit vijfhonderd door loting aangewezen burgers. Magistraten die namens het volk belast waren met bepaalde taken, waren ook aan dat volk verantwoording verschuldigd. Ook de rechtspraak werd gedemocratiseerd: grote uit burgers bestaande jury's velden het oordeel. Nergens anders in de Griekse wereld was een dergelijke radicale stap genomen; nergens anders kon je spreken van een volk dat daadwerkelijk zelf aan de macht was.

Athene speelt een zeer prominente rol in de *Historiën*, alsook de politieke beslissingen die de stad neemt. Hoe oordeelde Herodotus over Athenes democratische staatsvorm? Leidde de democratie volgens Herodotus inderdaad tot betere besluitvorming dan een monarchie of oligarchie, zoals voorstanders van deze staatsvormen willen doen geloven? Dit is de hoofdvraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden. Herodotus beantwoordt deze vraag niet expliciet, zoals een politiek filosoof zou doen, maar door goed te kijken naar politieke besluiten die de Atheense democratie en andere staatsvormen in de *Historiën* nemen, die te vergelijken, en hierbij ook goed tussen de regels door te lezen, hoop ik toch Herodotus' opvatting over deze toen tamelijk nieuwe staatsvorm te kunnen destilleren, op de manier die ik hieronder uiteen zal zetten. Hierdoor hoop ik ook meer inzicht te kunnen geven in hoe een (directe) democratie in de praktijk functioneert en wat de voor- en nadelen van een dergelijk systeem zijn voor collectieve besluitvorming.

Gelukkig heeft Herodotus zelf een sleutel geboden om deze taak te vergemakkelijken, namelijk het zogeheten staatsvormendebat (3.80-84) tussen drie Perzische edellieden, die respectievelijk democratie, oligarchie en monarchie aanhangen en hierover argumenten uitwisselen. De uitvoerigheid van het debat alleen al suggereert dat Herodotus de vraag welke staatsvorm het beste werkt (en waarom) van groot belang achtte. Ik zal dan ook beginnen met een uitgebreide analyse van deze passage in hoofdstuk 2; in de rest van de scriptie zal ik kijken in hoeverre de theoretische argumenten van de drie edellieden door 'de werkelijkheid', namelijk de politieke gebeurtenissen in Sparta en Athene, worden bevestigd dan wel weerlegd. Door deze specifieke manier van *close reading* hoop ik een conclusie te kunnen trekken over Herodotus' eigen opvattingen over de Atheense democratie.

In het derde hoofdstuk zal ik Sparta behandelen, een stad waar in politiek opzicht ook een grote rol voor is weggelegd in de *Historiën*. Ik zal hierin uitgebreid stilstaan bij het begrip *nomos* (wet of gebruik), dat van groot belang is voor het begrip van

Herodotus' wereldbeeld, en dat goed de tekortkomingen van het staatsvormendebat duidelijk maakt, alsook waarom de Spartanen zo'n goed functionerend staatsbestel en leger hebben.

Ten slotte zal ik in het vierde hoofdstuk kijken naar Athene, te beginnen bij de wetgever Solon, wiens ideeën over de instabiliteit van het menselijk geluk, zoals ik zal laten zien, Herodotus onderschrijft en een programmatische functie vervullen voor de rest van de *Historiën*. In de politieke geschiedenis van Athene zoals Herodotus die beschrijft, van Solon via Pisistratus en Cleisthenes naar Themistocles, zit een ontwikkeling naar meer democratie, waarbij de stad steeds verder af komt te staan van het staatsbestel zoals dat door Solon was ingericht. De vraag hoe Herodotus deze ontwikkeling zag, is een essentiële; door deze te beantwoorden, krijgen we een veel duidelijker beeld van Herodotus' oordeel over de democratie.

Uiteraard hebben geleerden zich eerder gebogen over de vraag hoe Herodotus over de Atheense democratie dacht. Hierin zijn grofweg drie scholen te onderscheiden. De eerste meent dat je überhaupt geen uitspraken kunt doen over Herodotus' opvatting over staatsvormen, omdat hij een historicus is en geen politiek filosoof. Hiertoe behoren Gould, Waters en Strasburger.<sup>3</sup> Door te veel tussen de regels door te lezen, zouden interpreteren hun eigen opvattingen aan die van de auteur opleggen. Ik neem deze opinie serieus, maar deel haar niet: door het gedachtegoed van Solon en de argumenten van het staatsvormendebat op de rest van de *Historiën* toe te passen, kun je wel degelijk tot een beargumenteerde omschrijving van Herodotus' eigen opvattingen komen. De tweede school meent dat Herodotus op de hand van Athene is, en dus ook van de Atheense democratie en de politicus Pericles in Herodotus' eigen tijd. Tot deze school reken ik Harvey, Jacoby, Meyer en Evans. Ook Lateiner reken ik hiertoe, al acht hij Herodotus niet zozeer pro-Athene als wel pro-democratie, vanwege diens uitgesproken afkeer van tirannie. Deze afkeer bespeur ik overigens ook, maar dat wil nog niet zeggen dat Herodotus daarmee Otanes' pro-democratische opvattingen in het staatsvormendebat bijvalt en dus voorstander is van de democratie, zoals Lateiner meent. Daarvoor worden Otanes' argumenten in de rest van de *Historiën* te zeer gelogenstraft, zoals we zullen zien. Ik kan mij dan ook het meeste vinden in het standpunt van de laatste school, die meent dat Herodotus zeer kritisch is over de politieke ontwikkeling die Athene

---

<sup>3</sup> Strasburger 1955 (10): 'Es ist unmöglich, Herodot seine persönliche Ansicht über die beste Staatsform zu entlocken, obwohl deutlich ist, daß er gerade hierüber gründlich nachgedacht hat.'

doormaakt en dus ook over de Atheense democratie. Hiertoe behoren onder meer Balot, Fornara, Immerwahr, Metcalfe en Forrest. Flory gaat zelfs nog een stap verder door te stellen dat Herodotus voorstander is van de monarchie als staatsvorm.<sup>4</sup> Ook dat lijkt me een te grote versimpeling van Herodotus' gedachtegoed, gezien het feit dat ook aan Darius' pro-monarchale opvattingen, wanneer getoetst aan de rest van de *Historiën*, volgens Herodotus het een en ander lijkt te schorten.

Ik zou dus als hypothese willen opwerpen dat Herodotus, wanneer je de wederwaardigheden van Athene en Sparta leest met het staatsvormendebat en het gedachtegoed van Solon in je achterhoofd, zeer kritisch is over de democratie zoals die in Athene vorm gekregen heeft. Hij vindt de Atheense democratie geen goede staatsvorm, juist omdat ze in de besluitvorming erg doet denken aan de tirannie, in de zin dat emotionele overwegingen het vaak winnen van rationele, en hebzucht en afgunst een grote rol spelen. Je kunt deze gelijkenis in Herodotus' eigen tijd – wanneer Athene een πόλις τύραννος geworden is die met ijzeren vuist over haar imperium, de Delisch-Attische Zeebond, regeert – zelfs nog letterlijker opvatten.

In de bestaande secundaire literatuur is echter nog te weinig aandacht voor de systematische toetsing van de argumenten van het staatsvormendebat aan de verdere politieke gebeurtenissen in de *Historiën*. Lateiner heeft een uitputtende lijst verzameld van alle plaatsen waar Otanes' theoretische argumenten tegen de monarchie/tirannie terugkeren in de werkelijkheid in de rest van Herodotus' werk.<sup>5</sup> Er is echter nog geen dergelijke lijst opgesteld waarin Megabyzus' argumenten tegen de democratie, of Otanes' argumenten voor de democratie, of wellicht nog interessanter (want minder voor de hand liggend), Otanes' argumenten tegen de monarchie aan de Atheense praktijk worden getoetst. Met deze scriptie hoop ik een aanzet te geven voor de opvulling van dit hiaat in het onderzoek, en daarmee ook een completer beeld te kunnen geven van Herodotus' opvattingen over de democratie.

Om deze inleiding na de sombere bespiegelingen over de tendensen van de Atheense democratie een opwekkender einde te geven, wil ik graag afsluiten met een citaat van Gould.<sup>6</sup> Als geen ander heeft hij onder woorden gebracht wat iemand bijna tweeënhalf millennium later nog altijd ervaart als hij Herodotus leest. Een van de redenen waarom de *Historiën* lezen als een roman, is Herodotus' weergaloze

---

<sup>4</sup> Flory 1987 (120).

<sup>5</sup> Lateiner 1989 (172-179).

<sup>6</sup> Gould 1989 (134).

inlevingsvermogen; hij veroordeelt niet, maar laat de lezer begrijpen waarom iemand tot een bepaald (soms noodlottig) besluit komt. Hij legt de mechanismes van de menselijke motivatie bloot, en heeft daarom nog niets aan actualiteit ingeboet. Ook de hedendaagse politiek kan de inzichten van Herodotus goed gebruiken. Iets van de *exhilaration* die Gould beschrijft aan de lezer overbrengen is ook een van de doelen van deze scriptie.

*The most lasting of all impressions that one takes away from a reading of his narrative is exhilaration. It comes from the sense one has of Herodotus' inexhaustible curiosity and vitality. He responds with ever-present delight and admiration to the 'astonishing' variety of human achievement and invention in a world which he acknowledges as tragic; he makes you laugh, not by presenting experience as comic, but by showing it as constantly surprising and stimulating; he makes you glad to have read him by showing men responding to suffering and disaster with energy and ingenuity, resilient and undefeated.*



## 2. Drie staatsvormen – een gemankeerd debat

### 2.1 CONTEXT

Het derde boek van de *Historiën* is voornamelijk aan Perzië gewijd. Het staatsvormendebat (3.80-84) speelde zich af in de roerige tijd na de dood van koning Cambyses. Deze was gestorven aan gangreen, door een wond opgelopen toen hij zich opmaakte om zich terug te haasten naar Perzië, alwaar een Magiër, een ‘valse Smerdis’ – iemand die zich uitgaf voor Cambyses’ broer Smerdis die in het geheim vermoord was – de macht had overgenomen. De Perzische elite verzette zich tegen het beleid van deze Magiër ten aanzien van de overwonnen volkeren (die door hem voor drie jaar van belasting waren vrijgesteld); een groep van zeven samenzweerders kwam bijeen en doodde de valse Smerdis. Om te bepalen wat er daarna diende te gebeuren, hebben deze samenzweerders volgens Herodotus een debat gevoerd over welke staatsvorm de Perzen vervolgens moesten invoeren. Drie samenzweerders voerden hierbij het woord en de rest hoorde toe. Otanes bepleitte invoering van de democratie, Megabyzus de invoering van de oligarchie en Darius het behoud van de monarchie. Na afloop werd er gestemd door de zeven samenzweerders en won Darius het pleit.

De opvattingen over het waarheidsgehalte van dit debat lopen uiteen. Veel geleerden merken op dat de argumenten erg Grieks aandoen.<sup>7</sup> Ook tijdgenoten van Herodotus moeten geprotesteerd hebben, gezien de uitspraak van de auteur in 3.80.1: ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ’ ὧν (er werden volgens sommige Grieken ongeloofwaardige woorden uitgesproken, toch werden ze daadwerkelijk uitgesproken). Het lijkt waarschijnlijk dat er iets van een debat zal hebben plaatsgevonden op een dergelijk scharnierpunt in de Perzische geschiedenis; dat er serieus is overwogen om een democratie in te voeren lijkt minder waarschijnlijk, daar de Perzen op dat gebied helemaal geen traditie hadden. Maar er zullen geen notulen zijn overgeleverd van de vergadering van de samenzweerders, dus Herodotus had veel vrijheid om het verloop ervan naar eigen inzicht in te vullen. Ik ben het op dit punt dan ook eens met Fowler, die het staatsvormendebat beschouwt als ‘*the creative expansion of*

---

<sup>7</sup> Thomas 2000 (18): ‘[The terms of the debate] reflect contemporary concerns and it is tempting to associate them with the ideas of Protagoras.’

*a genuine report*'.<sup>8</sup> Met deze *creative expansion* nodigt Herodotus ertoe uit het debat te gebruiken als sleuteltekst om de politieke gebeurtenissen in de rest van de *Historiën* te interpreteren: welke argumenten worden in de praktijk bevestigd, welke weerlegd?

## 2.2 OTANES BEPLEIT DEMOCRATIE

De eerste spreker, Otanes, bepleit in 3.80 de afschaffing van de monarchie, omdat die noch aangenaam, noch goed (οὔτε ... ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν) zou zijn. Zijn bezwaren zijn in zevenen op te delen; ik nummer ze tussen haakjes en vetgedrukt.

Ten eerste hebben de samenzweerders allemaal de brutaliteit (ὑβρίν) **(1)** van Cambyses en van de Magiër gezien; hoe zou de monarchie een geordende zaak (χρῆμα κατηρημένον)<sup>9</sup> kunnen zijn, als het de heerser mogelijk maakt te doen wat hij maar wil (ἔξεστι ... ποιέειν τὰ βούλεται), zonder enige verantwoording (rekenschap) te hoeven afleggen (ἀνευθύνω) **(2)**? Zelfs de beste aller mannen (τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων) zal op die plaats buiten zijn gewone denkkaders treden (ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε). Enerzijds door genoemde ὑβρις die in hem ontstaat doordat het hem steeds maar voor de wind gaat, anderzijds door afgunst (φθόνος) **(3)** die vanaf zijn geboorte in de mens geworteld is.

Met deze twee zaken bezit hij complete slechtheid (πᾶσαν κακότητα) en doet hij vele roekeloze dingen (πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα). Hij wordt afgunstig op de besten die hem omringen, verheugt zich in de slechtste burgers en hoort lasterpraatjes aan als de beste (διαβολὰς δὲ ἄριστος ἐνδέκεσθαι). Hij is het grilligste wezen van allen (ἀναρμοστότατον δὲ πάντων) **(4)** omdat hij boos wordt bij te weinig aandacht maar ook bij te veel – dan word je beschouwd als vleier (θωπί). Het ergste is dat een alleenheerser ingaat tegen de vaderlandse gebruiken (νόμια ... πάτρια) **(5)**, vrouwen verkracht **(6)** en mensen zonder onderscheid te maken (ἀκρίτους) terechtstelt **(7)**.

---

<sup>8</sup> Fowler 2003 (309). Op dezelfde pagina, noot 12, schrijft hij: '*Herodotus implies that there was a choice; the empire did not need to develop as it did.*' Dit lijkt mij zeer juist. Zoals heel vaak in de *Historiën* (zie ook de inleiding van deze scriptie) geeft Herodotus de menselijke keuze een centrale rol in de loop van de geschiedenis, zo ook hier. Door een staatsvorm nadrukkelijk mede als een keuze van mensen voor te stellen, laat hij bijvoorbeeld de Atheners de mogelijkheid om in de toekomst een andere richting op te gaan.

<sup>9</sup> Volgens Pelling 2002 (135) wordt deze term vaak gebruikt in het Corpus Hippocraticum om een goed functionerend lichaam mee aan te duiden. Dit kan een verwijzing zijn naar de nadagen van Cambyses, waarin hij waanzinnig werd, en ook naar het inherent ziekmakende aspect van het ambt van alleenheerser: zelfs een goede man zal erdoor gecorrumpeerd worden.

Als de massa echter aan de macht is (πλήθος δὲ ἄρχων), heeft het de mooiste naam, namelijk gelijkheid voor de wet (ἰσονομίην);<sup>10</sup> ten tweede doet die massa niets van de genoemde kwalijke zaken die de alleenheerser doet. Ambten worden door loting ingevuld, het laat de macht verantwoording afleggen (ὑπεύθυνον) en houdt alle beraadslagingen in het openbaar.

Daarom, vindt Otanes, moet het volk aan de macht gebracht worden (τὸ πλήθος ἀέξειν), want voor de meerderheid is alles mogelijk (ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα).

De genoemde zeven bezwaren tegen de monarchie komen in de rest van de *Historiën* regelmatig terug, als Herodotus andere tirannen behandelt, zowel Griekse als niet-Griekse. En de goede eigenschappen van de tirannen die Herodotus de revue laat passeren, zijn opvallend vaak tegenovergesteld van de bezwaren van Otanes (dus gebrek aan arrogantie, het afleggen van verantwoording, enzovoort). Dit blijkt onder meer uit het onderzoek van Gammie en Lateiner.<sup>11</sup> Herodotus bevestigt deze bezwaren van Otanes dus in de rest van zijn werk. Uit de geschiedenis die Herodotus beschrijft blijkt inderdaad dat alleenheersers geneigd zijn tot brutaliteit en afgunst, grillig zijn, ingaan tegen heersende zeden, enzovoort. Lateiner merkt terecht op dat moderne historici veel hebben geschreven over de grote bijdragen van veel Griekse tirannen aan de maatschappij: door patronage verhoogden ze het culture peil, ze tilden de levensstandaard naar een hoger peil, breidden de handel uit, enzovoort. Herodotus schrijft hier echter weinig over. De kwaadaardige politieke spelletjes van bijvoorbeeld Artemisia van Halicarnassus of Polycrates van Samos worden sterk benadrukt, terwijl hun goede daden minder nadruk krijgen of genegeerd worden (zo wordt bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid van laatstgenoemde voor de drie grote Samische werken wordt weggelaten in 3.60).<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Asheri e.a. 2007 (474) geven een alternatieve etymologische interpretatie van ἰσονομία: het zou afkomstig zijn van ἴσος en νέμειν (in de zien van 'toedelen'), en dat het dus oorspronkelijk 'gelijke distributie' (van zowel rechten als ambten en buit) betekenen. Het is plausibel dat Otanes het begrip hier ook zo bedoelde en niet slechts als 'gelijke rechten' (die immers ook onder een oligarchie kunnen bestaan), omdat hij het nadrukkelijk heeft over het volk aan de macht (πλήθος ... ἄρχων). Dit blijkt ook uit Hdt. 6.43.3, waarin Herodotus zegt dat Otanes in dit debat van Perzië een democratie wilde maken (δημοκρατέεσθαι Πέρσας).

<sup>11</sup> Uit Gammie 1986 (195) blijkt het volgende: 'To a remarkable degree the historian draws upon the specific defects of the despotic ruler listed in the speech of Otanes (3.82.2): pride, impiety, human envy, incongruous behavior, violation of traditional laws and customs, violation of women, and wanton killing. [...] Even when the historian pointed to positive characteristics of king or tyrant, they were not infrequently the obverse of the above-mentioned conventional faults (e.g., 1.59.6, 64.2, 87.5; 2.129, 173, 174; 3.38; 4.143; 7.136; 9.109, 110).' Lateiner 1989 (167-179) heeft een uitputtende lijst aangetoond dat alle slechte eigenschappen van de tiran die Otanes komt meerdere keren voorkomen in de *Historiën*.

<sup>12</sup> Lateiner 1989 (170).

Otanes is volgens Herodotus dus een scherp waarnemer van de onwenselijkheden die met de monarchie gepaard gaan. Daar houdt de instemming van de auteur echter op. De rest van Otanes' betoog is immers opvallend zwak. Hij wijst naar Cambyses als bewijs dat een monarchie onwerkbaar is, maar dit zou net zo goed als argument kunnen dienen om te monarchie te hervormen, in plaats van haar af te schaffen. Dat de heerser maar kan doen wat hij wil, zonder enige verantwoording af te leggen, zoals Otanes stelt, is helemaal geen vanzelfsprekendheid. Men zou het koningschap juridisch kunnen inkaderen, zodat het aan de wet gebonden is. Eerder is dit namelijk ook het geval geweest, zoals Herodotus in 3.31 meldt: de Perzen hadden koninklijke rechters (βασιλῆϊους δικαστάς) die de voorvaderlijke wetten interpreteerden en de koning daaraan hielden.

Metcalfe wijst op een opvallende parallel tussen het staatsvormendebat en een voorval met deze rechters in 3.31.<sup>13</sup> Toen Cambyses nog aan de macht was, was hij verliefd geworden op zijn zus. Huwelijken tussen broer en zus waren in Perzië streng verboden, maar Cambyses vroeg de rechters of het niet toch mogelijk was. Toen antwoordden zij dat er geen wet was over dergelijke huwelijken, maar dat ze wel een andere wet gevonden hadden waarin stond dat het voor de koning der Perzen mogelijk was te doen wat hij maar wilde (τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἄν βούληται). Op deze manier speelden de rechters het volgende klaar:

οὕτω οὔτε τὸν νόμον ἔλυσαν δείσαντες Καμβύσεια, ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες, παρεξεῦρον ἄλλον νόμον σύμμαχον τῷ θέλοντι γαμέειν ἀδελφεάς.<sup>14</sup>

Zo overtraden ze toch niet de wet, hoewel ze Cambyses vreesden, en opdat ze niet zelf omkwamen door de wet te verdedigen, vonden ze een andere wet ten dienste van degene [sc. Cambyses] die met zijn zus wilde trouwen.

Dit is Herodoteaanse ironie. De passage bevat namelijk een paradox: als er daadwerkelijk een wet zou bestaan die de Perzische koning *zonder meer* toestond te

---

<sup>13</sup> Metcalfe 1997 (39-41).

<sup>14</sup> Hdt. 3.31.5.

doen wat hij maar wilde, zou er voor de koning natuurlijk geen enkele reden zijn deze hoge rechters voor wat dan ook om toestemming te vragen. Hier lijkt sprake van een creatieve interpretatie van een wet door de hoge rechters om de koning te plezieren. Deze beslissing wordt immers onder zware druk genomen; als de rechters het huwelijk niet toestaan, moeten ze kennelijk vrezen voor hun leven. Dit is geen in vrijheid genomen beslissing, dus de rechtsgeldigheid ervan is zeer twijfelachtig. Deze beslissing gaat over veel meer dan een huwelijk. Met hun oordeel maken de hoge rechters zichzelf overbodig in kwesties die de koning aangaan, en schaffen ze in feite de Perzische rechtsstaat af; de koning staat nu boven de wet. Hij kan doen wat hij wil; zijn ὕβρις zal hoogtij vieren, zonder enige wettelijke controle.

De formulering waarmee de genoemde wet wordt voorgesteld (τῷ βασιλεύοντι Περσέων ἐξεῖναι ποιέειν τὸ ἄν βούληται) komt bijna woordelijk overeen met Otanes' voorstelling van de monarchie, die het de alleenheerser mogelijk zou maken zonder verantwoording te doen wat hij maar wil (ἐξεστι ... ποιέειν τὰ βούλεται). Dit onderstreept nog eens Otanes' verkeerde voorstelling van zaken: wat hij doet voorkomen als een onveranderlijke eigenschap van dé monarchie, namelijk wetteloze willekeur van de monarch, is in werkelijkheid een kenmerk van de monarchie sinds Cambyses, die in staat van constitutioneel verval verkeert: de koning staat boven de wet. Hij gebruikt het neutrale woord μούναρχον (behalve één keer, in 3.80.4) alsof wat hij zegt voor alle alleenheersers geldt, terwijl het woord τύραννος hier veel beter op zijn plaats zou zijn.<sup>15</sup> Otanes noemt Cambyses bij naam (εἶδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσεω ὕβριν) als ware hij een schoolvoorbeeld van de monarchie. Maar dit is een onredelijke generalisatie; Cambyses is een extreem geval, zoals uit de rest van de *Historiën* blijkt. Vóór Cambyses was de Perzische rechtsstaat nog intact en ging dit bezwaar van Otanes niet op. Cambyses' voorganger Cyrus, bijvoorbeeld, vertoont in de *Historiën* geen van de gedragingen die Otanes aan 'de monarch' toeschrijft.<sup>16</sup> Otanes' bezwaren overtuigen dus niet als pleidooi tegen de monarchie, maar veeleer als pleidooi voor herstel van de rechtsstaat.

---

<sup>15</sup> De definitie van τύραννος is volgens Liddell & Scott: 'an absolute ruler, unlimited by law or constitution'.

<sup>16</sup> Metcalfe 1997 (45): 'Cyrus never committed any of the crimes that Otanes says all kings commit, at least so far as concerns his internal administration of Persia; and the proof of this is both Herodotus' narrative and the fact that no such objection is raised here by Otanes or anywhere else.' Lateiner 1989 (172-175) meent toch enkele van deze tekortkomingen bij Cyrus te bespeuren, maar het zijn er ongeveer tienmaal zo weinig als de gebreken van zowel Cambyses, Darius als Xerxes en bovendien zeer onbeduidend van aard vergeleken met de transgressies van zijn opvolgers.

Otanes' argumenten bevatten nog een andere eigenaardigheid. De monarch in zijn definitie is geen verantwoording verschuldigd aan de wet (άνευθύνοϲ, 2). Tegelijkertijd klaagt Otanes over zijn gebrek aan respect voor de aloude gebruiken, over zijn omgang met vrouwen en het willekeurig executeren van mensen (5, 6 en 7). Maar die laatste zaken staan niet op zichzelf, zoals Otanes ze poneert, maar zijn een gevolg van (2), van het boven de wet staan van de monarch. Ook dit wijst weer op de noodzaak van het juridisch inkaderen van het koningschap in plaats van het afschaffen ervan.

In zijn positieve argumenten voor de democratie staat het begrip verantwoording ook centraal. Hier wordt de zwakte van Otanes' argumentatie pas goed duidelijk. Democratie laat de macht verantwoording afleggen (ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει) en de overige voordelen van democratie (loting van ambten, openbare beraadslagingen) dragen hier ook aan bij. Maar Otanes toont hoegenaamd niet aan hoe het invoeren van democratie als bij toverslag het probleem van gebrek aan verantwoording doet verdwijnen. Na een nauwkeurige lezing van deze slotargumenten blijft er niets over van Otanes' ideaalbeeld van democratische verantwoording. Hij spreekt over πλῆθος ... ἄρχων, het volk dat aan de macht is, dat het πάλω μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ambten bekleedt aan de hand van loting.<sup>17</sup> Strikt genomen is dit onjuist. Niet het volk als geheel bekleedt ambten, maar individuen uit dat volk. Die individuen zijn aan het volk verantwoording verschuldigd, maar het volk zelf is daarmee nog geen verantwoording verschuldigd aan wie dan ook. Het is dus onduidelijk hoe het volk precies ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, de machthebber verantwoording doet afleggen, als zij zélf die machthebber zijn. Otanes probeert het uit te leggen door te zeggen dat het volk βουλευματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει, alle beraadslagingen aan de gemeenschap overlaat, maar τὸ κοινόν is hier duidelijk een synoniem voor τὸ πλῆθος, namelijk het geheel van alle mensen. Door een ander woord te gebruiken voor dezelfde groep mensen, maskeert hij het grote gebrek van de democratie zoals hij haar voorstelt: het volk wordt geacht aan zichzelf verantwoording af te leggen. Het probleem van een macht die άνευθύνοϲ is, is met de invoering van Otanes' ἰσονομία allerminst opgelost. Net als Cambyses is het alleen verantwoording aan zichzelf verschuldigd en niet aan enige hogere instantie zoals de

---

<sup>17</sup> Deze zin wordt vaak verkeerd of erg vrij vertaald. Godley geeft bijvoorbeeld *'It determines offices by lot'*, maar dat is niet wat er staat. Je kunt ἄρχω niet zomaar vertalen met 'bepalen' omdat dat in deze context logischer is. Liddell en Scott geven voor ἀρχὰς/ἀρχὴν ἄρχειν 'een ambt bekleden' (betekenis II.3 bij ἄρχω) en dat is hier de correcte betekenis.

wet; een recept voor ὄβρις, naast de naar Otanes' eigen zeggen in alle mensen aanwezige φθόνος, waar hij ook geen overtuigende oplossing op heeft gevonden.

Deze problemen worden de goede verstaander nog eens extra duidelijk gemaakt in Otanes' ironische slotzin: ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα, voor de meerderheid is alles mogelijk. Dit zal de sceptische toehoorder bepaald omineus in de oren geklonken hebben: álles? Otanes wil duidelijk dat zijn publiek dit 'alles' positief interpreteert, maar het kan natuurlijk zowel goede als kwalijke zaken inhouden.

Otanes beschrijft, samenvattend, reële excessen van de monarchie, die Herodotus onderschrijft, getuige het feit dat ze in de rest van de *Historiën* regelmatig voorkomen. Ik ben het echter oneens met Lateiner, die meent dat

*Herodotus shares Otanes' views [...] because Otanes' proposal most clearly favors individual freedom and a government of institutions, not of undependable individuals. Furthermore, the Persian's criticism of all monarchs, quite theoretical, is borne out by the earlier and the subsequent narrative.<sup>18</sup>*

Otanes gaat namelijk de mist in wanneer hij deze excessen wijt aan de monarchie in het algemeen, door te beweren dat het voor een monarch altijd mogelijk is zonder verantwoording te doen wat hij wil, negerend dat ook een koning aan wetten gebonden kan zijn en dus verantwoording zal moeten afleggen, zoals in Perzië voor Cambyses het geval was. Hiermee gaat hij voorbij aan het vanzelfsprekende antwoord op zijn eigen retorische vraag, κῶς δ' ἂν εἴη χρῆμα κατηρημένον μοναρχίῃ, hoe zou een monarchie een geordende zaak kunnen zijn, namelijk: door haar te ordenen! (Dat wil zeggen, door ook de koning ondergeschikt te maken aan de wet.) In diens pleidooi voor ἰσονομίη laat Herodotus Otanes zichzelf tegenspreken, omdat hij de nieuwe staatsvorm voorstelt als oplossing voor het gebrek aan rekenschap bij de alleenheerser; een naïeve veronderstelling, want uit zijn eigen woorden blijkt dat het volk alleen aan zichzelf verantwoording verschuldigd is. Deze situatie is niet wezenlijk anders dan die van een alleenheerser die boven de wet staat. Otanes doet, kortom, een aantal correcte waarnemingen, maar stelt een verkeerde diagnose en oppert een behandeling die geen verbetering zal brengen.

---

<sup>18</sup> Lateiner 2013 (209).

### 2.3 MEGABYZUS BEPLEIT OLIGARCHIE

Dan komt de volgende samenzweerder, Megabyzus, aan het woord, een voorstander van de oligarchie. Die is het eens met Otanes over de afschaffing van de monarchie, maar vindt het onverstandig de massa aan de macht te brengen (ἔς τὸ πλῆθος ἄνωγε φέρειν τὸ κράτος). Niets is immers dwazer en brutaler (ἄξυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον) dan een nutteloze massa (ὀμίλου ἀχρηίου). Het is ondraaglijk dat mannen die de brutaliteit van een tiran (τυράννου ὕβρις) ontvluchten, vervolgens ten prooi vallen aan de brutaliteit van een ongeremde massa (δήμου ἀκολάστου ὕβρις). Wat een tiran doet, doet hij tenminste nog met kennis (γινώσκων); voor het volk is kennis onmogelijk. Het heeft immers nooit geleerd wat goed is, maar stort zich zonder verstand (ἄνευ νόου) op de staatszaken, als een overstromende rivier (χειμάρρῳ ποταμῷ). Zo'n staatsvorm moeten de mensen die Perzië kwaad toewensen maar voorstaan, vindt Megabyzus, maar hijzelf stelt voor een groep van de beste mannen (ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων) te kiezen en die de macht te geven (hier zullen de samenzweerders zelf bij horen), want door hen worden de beste besluiten (ἄριστα βουλευμάτα) genomen.

De beknoptheid van Megabyzus' toespraak ten opzichte van die van Otanes en Darius is opvallend. Dit wordt in de literatuur vaak verklaard uit het feit dat de oligarchie (in tegenstelling tot monarchie en democratie) in de *Historiën* een vrij minieme rol spelen.<sup>19</sup>

Megabyzus heeft het brandpunt van het debat verlegd van rekenschap naar kennis en oordeelsvermogen – wat het volk niet onmogelijk zou kunnen bezitten. Het volk is dus niet in staat om te regeren. Of Herodotus Megabyzus' scherpe oordeel over het volk deelt, zal moeten blijken uit passages elders in de *Historiën* waarin het volk macht uitoefent, zoals de passages over de Atheense democratie die ik verderop zal behandelen. Zeer significant is in elk geval dat Megabyzus de brutaliteit van een tiran (τυράννου ὕβρις) gelijkstelt aan die van een ongeremde massa (δήμου ἀκολάστου ὕβρις). Hiermee wordt een parallel getrokken tussen democratie en tirannie, die – zoals we verderop in de *Historiën* zullen zien – telkens weer terugkeert in de vorm van opvallende overeenkomsten tussen de Atheense democratie en de Perzische autocratie.

---

<sup>19</sup> Lateiner 1989 (168): 'The surprising brevity of this paragraph promoting oligarchy, the type of government most commonly favored in Greek intellectual circles, results not from a dearth of arguments, but from the unimportance of oligarchies in Herodotus' narrative. Monarchies, tyrannies, the unique Spartan system, and the Athenian democracy have important roles, but one hears very little of the important régimes which were structured as traditional oligarchies.'



Megabyzus' argumenten ten faveure van de oligarchie worden vooral geïmpliceerd: wat het volk niet bezit, namelijk kennis, opleiding en zelfbeheersing, daar beschikken de beste mannen wel over. Hier lijkt ook een behoorlijke dosis ὕβρις in Megabyzus' argumentatie geslopen: de aristocraten, zijn gelijken, zouden volgens hem per definitie de beste beslissingen nemen omdat ze het best opgeleid zijn, maar hoe kun je garanderen dat ze aan het belang van de staat zullen denken in plaats van aan hun eigen belangen? Door het begrip rekenschap, dat Otanes terecht introduceerde, te negeren, maakt hij zich er te gemakkelijk van af. De rest van de *Historiën* kent voorbeelden genoeg van ἀρίστοι die als het erom spande toch vooral aan zichzelf dachten en het algemeen belang lieten voor wat het was – denk aan Pisistratus, Aristagoras, Militades en Mardonius, die verderop in deze scriptie allemaal de revue zullen passeren. Ook hier, net als bij Otanes, ontbreekt weer een hogere orde waar de machthebbers zich naar dienen te voegen, zoals de wet. *Quis custodiet ipsos custodes?*<sup>20</sup> (Wie zal de bewakers zelf bewaken?) Zowel Otanes als Megabyzus gaan uit van het slechtste geval bij de staatsvormen waar ze tegen zijn, maar van het beste geval bij de staatsvormen die ze voorstaan. Dat maakt hun beider argumentatie zwak.

#### 2.4 DARIUS BEPLEIT MONARCHIE

Darius, de volgende spreker, is het eens met Megabyzus' argumenten tegen de democratie maar niet met zijn pleidooi voor de oligarchie. Kennis en oordeelsvermogen van de machthebbers blijft in navolging van Megabyzus het twistpunt in het debat; het afleggen van rekenschap is definitief op de achtergrond geraakt.

Als men aanneemt dat alle drie de staatsvormen op hun best zijn, zo stelt Darius, dan is de monarchie verreweg het voortreffelijkst. Met zijn superieure oordeelsvermogen zal hij op onberispelijke wijze over het volk regeren (en plannen tegen vijanden het best kunnen verbergen). In een oligarchie echter zorgt de concurrentie om de staat goed te doen, omdat iedereen wil dat hij aan het hoofd (κορυφαῖος) staat en dat zijn opinies overwinnen, voor het ontstaan van hevige onderlinge haat (ἔχθρα ἴδια). Hieruit ontstaan facties (στάσιες) en daaruit moord (φόνος). Dan ontstaat er vanzelf een monarchie, waardoor aangetoond is dat die staatsvorm het beste (ἄριστον) is.

---

<sup>20</sup> Juvenalis, *Satiren* VI 347-348.

Voor een democratie geldt hetzelfde, behalve dat hier geen sprake is van concurrentie om de staat goed te doen: wanneer het volk aan de macht is, leidt dit onontkoombaar tot slechtheid (κακότητα). Wanneer die op de staat gericht wordt, ontstaat er geen haat tussen de slechten, maar ontstaan er sterke allianties (φιλίας ... ισχυραί), omdat degenen die de staat willen schaden dat samen willen doen. Zo gaat dat door totdat er een leider van het volk (προστάς ... τοῦ δήμου) deze mannen stopt. Daarom wordt hij door het volk bewonderd (θωμαζόμενος) en tot monarch gemaakt; hieruit blijkt opnieuw dat de monarchie de sterkste staatsvorm is.

Tot slot betoogt Darius dat de Perzen de vrijheid hebben verkregen door één man en niet door oligarchen, dus daarom de monarchie moeten behouden, en dat ze bovendien niet hun voorvaderlijke gewoonten (πατρίους νόμους) moeten breken die goed zijn.

Darius' eerste argument (dat als men aanneemt dat alle drie de staatsvormen op hun best zijn, de monarchie wel de beste moet zijn) is misleidend. Een oligarchie zou bijvoorbeeld tot een betere collectieve beslissing kunnen komen dan die de beste onder hen alleen zou hebben gemaakt; bovendien volgt uit zijn redenering ook dat als alle staatsvormen op hun slechtst zijn, de monarchie de slechtste is, omdat de slechtste man de absolute macht heeft – zoals de samenzweerders net bij Cambyses gezien hebben.

Zijn argument dat de andere staatsvormen vanzelf weer leiden tot een monarchie, snijden meer hout. Elders in de *Historiën* gaat dit immers vaak zo, zowel in de Griekse als in de niet-Griekse wereld.

Toch is hier weer iets soortgelijks aan de hand als met Otanes en Megabyzus, namelijk dat hij bij de twee staatsvormen die hij niet aanhangt, uitgaat van het slechtste geval. Er zit een contradictie in Darius' argumentatie: als het de ἀρίστοι werkelijk ging om ἀρετή en niet om eigenbelang, zouden ze er niet toe overgaan om elkaar te vermoorden om hun eigen opvattingen te laten prevaleren. Onder ἀρετή worden veel verschillende zaken verstaan, maar toch zeker niet het doden van concurrenten in een burgeroorlog. Wat Darius beschrijft is dus geen ware aristocratie, maar een geperverteerde vorm ervan. Er is ook een 'goede' oligarchie (aristocratie) denkbaar waarin de leiders niet met elkaar concurreren, maar samenwerken voor het algemeen belang. Wellicht is er ook een betere vorm van democratie denkbaar waarin niet κακότης regeert maar de wet; Darius laat die mogelijkheid echter niet eens open. Darius

betoont zich een cynicus die zich niet kan voorstellen dat mensen door iets anders gedreven kunnen worden dan door eigenbelang.

Daarnaast legt Darius in zijn beschrijving van de onafwendbare transformatie van democratie in monarchie niet uit waarom de betreffende προστάς τοῦ δήμου noodzakelijkerwijs een goede monarch zou zijn. Hij maakt een einde aan de terreur van de κακοῦντες, de slechten, maar waarom moeten we aannemen dat deze man zelf ook niet even slecht is? Het θωμαζόμενος suggereert ook dat deze προστάς vooral goed is in het bespelen van de emoties van het volk; dat wil nog helemaal niet zeggen dat de staatszaken bij hem in goede handen zijn.<sup>21</sup> Misschien toont de προστάς zich als hij eenmaal aan de macht is wel weer een Cambyses, waar Otanes voor waarschuwt. Hiermee is de wenselijkheid van de monarchie als staatsvorm dus allerminst aangetoond.

In zijn slotwoord gaat Darius in op Otanes' schrikbeeld van koning Cambyses door zijn eigen ideaalbeeld ertegenover te stellen. De monarch (namelijk Cyrus)<sup>22</sup> heeft hun immers de vrijheid geschonken (ἐλευθερωθέντας), dus die staatsvorm moet behouden worden. Hier praten ze weer langs elkaar heen: Otanes' terechte angst voor weer een slechte monarch kan niet zomaar weggenomen door er een ideale vorst tegenover te stellen. Door weer een beroep te doen op de πατρίοι νόμοι, die niet gebroken (λύειν) moeten worden, laat hij de woorden van Otanes zich op slimme wijze tegen hemzelf keren – de monarchie afschaffen en overgaan tot democratie, daarmee worden de πατρίοι νόμοι pas echt met voeten getreden!

Dit roept de passage met de koninklijke rechters in herinnering (Hdt. 3.31.5), die ik behandelde in paragraaf 2.2; hier is sprake van een wet die ogenschijnlijk niet overtreden wordt (οὔτε τὸν νόμον ἔλυσαν), terwijl uit het vervolg blijkt dat dit eigenlijk wél het geval is. Zou de woordelijke overeenkomst met die passage opzettelijk zijn, waarmee hier iets soortgelijks gesuggereerd wordt – namelijk dat de πατρίοι νόμοι wel degelijk gevaar lopen bij voortzetting van de monarchie? Ik denk van wel, te meer daar Darius in dezelfde zin ook betoogt dat ze de monarchie in ere moeten houden (περιστέλλειν). Dit werkwoord is zeldzaam; het komt in de *Historiën* slechts acht keer

---

<sup>21</sup> Dit argument van Darius doet de lezer wellicht denken aan Pisistratus, die in Hdt. 1.60 aan de macht komt door een lange vrouw als de godin Athene te verkleeden en hem de stad binnen te laten rijden; dit wekt bewondering bij het volk en zijn list werkt.

<sup>22</sup> Dit wordt beschreven in Hdt. 1.126.6.

voor.<sup>23</sup> Een van die keren is in 3.31.5: ἵνα τε μὴ αὐτοὶ ἀπόλωνται τὸν νόμον περιστέλλοντες (opdat ze niet zelf om het leven komen omdat ze de wet in ere houden). De koninklijke rechters houden de wet in deze passage dus niet werkelijk in ere. Door deze passages tekstueel met elkaar te verbinden, geeft Herodotus Darius' woorden een ironische bijklank – de πατρίοι νόμοι worden misschien in naam in ere gehouden door de monarchie te behouden, maar niet in de geest; daarvoor is immers ook een wettelijk kader nodig dat onder Cambyses nu juist is afgeschaft. De πατρίοι νόμοι worden vooral aangehaald als retorisch trucje om de monarchie te verdedigen, zonder dat er enige inhoud of principe aan die νόμοι gegeven wordt. (Hetzelfde geldt voor het begrip ἐλευθερία, vrijheid, dat Darius hier positief opvat, verwijzend naar de bevrijding van de Meden door Cyrus, maar zonder de betekenis van het begrip in te vullen in hun huidige situatie.) Aangezien dit de laatste woorden van het debat zijn, en Darius zijn zin krijgt – in 3.83.1 besluiten de samenzweerders tot behoud van de monarchie als staatsvorm – lijkt Perzië op weg te zijn naar een tirannie, waarbij de monarch niet aan wetten gebonden is, en dus naar een slecht functionerende staatsvorm. Verderop in de *Historiën* zullen we zien of dit vermoeden inderdaad bevestigd wordt.

## 2.5 CONCLUSIE

Het niveau van het debat is laag, zoals ik in het voorafgaande heb aangetoond. Otanes brengt terecht het punt 'gebrek aan rekenschap' naar voren, maar legt niet uit waarom invoering van de democratie hier een oplossing voor zou zijn, en de andere deelnemers negeren dit belangrijke punt totaal. Darius weet met een retorisch appèl op de πατρίοι νόμοι uiteindelijk de handen op elkaar te krijgen voor de monarchie, terwijl hij dit begrip niet invult. De ware oorzaak voor de staatsrechtelijke malaise waar de Perzen in verkeren, namelijk de afschaffing van de rechtsstaat door Cambyses, wordt nergens genoemd; daardoor wordt een mogelijke oplossing (namelijk de wet weer erkennen als hoogste autoriteit) ook door niemand geopperd.

Dit vermoeden wordt verder versterkt door het optreden van Otanes, die in 3.83.2 zichzelf uit de competitie om het koningschap verwijdert, op voorwaarde dat noch hij noch zijn nazaten – hij wil immers regeren noch geregeerd worden (ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι) – onderdaan zullen zijn van een van de andere samenzweerders. Otanes' familie is tot in Herodotus' tijd als enige der Perzen vrij (διατελέει μούνη ἐλευθέρη

---

<sup>23</sup> Dit heb ik uitgezocht door middel van de *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG).

έοῦσα Περσέων) en wordt alleen geregeerd in zoverre als het dat wenst, zolang het niet de wetten der Perzen overtreedt (νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων). Hier roept Herodotus weer de wetten van de Perzen in herinnering, die tijdens het gehele debat niet aan bod zijn gekomen, maar die ervoor zouden kunnen zorgen dat de monarchie weer een *χρῆμα κατηρημένον* (geordende zaak) wordt, wat Otanes in 3.80 nog voor onmogelijk hield, en voorkomt dat de Perzen aan de willekeur van een tiran overgeleverd worden, zoals het geval was onder Cambyses.

Darius trekt in 3.85-86 met een list het koningschap naar zich toe. De samenzweerders hadden afgesproken dat degene wiens paard bij hun rijtoer het eerst zou hinniken na zonsopgang, koning zou worden. Darius laat zijn knecht een truc verzinnen waardoor het paard op het juiste moment hinnikt en hij koning wordt. Tegelijk weerklinkt er een donderslag, die de samenzweerders als goddelijke instemming interpreteren, maar die je als lezer evengoed negatief kunt duiden: Darius heeft zijn koningschap op oneerlijke wijze verkregen.<sup>24</sup> Tegen de letter van de afspraak is niet gezondigd, maar wel tegen de geest ervan. Darius houdt zich ogenschijnlijk aan de Perzische νόμοι, maar op een leugenachtige wijze die tegen de geest ervan indruist.

Evenzo betoog ik dat met de beslissing na dit tekortschietende debat de oude νόμοι (de constitutionele monarchie) in naam zijn behouden, maar ondertussen worden uitgehold, omdat er helemaal geen aandacht is voor de wetten die macht van de koning beperken.

Je zou er ook een kritiek kunnen lezen op het 'vrije debat' en uitwisseling van argumenten, die ook in de oudheid vaak genoemd werden als argument voor de democratie. Als de termen van dat debat echter beperkt zijn en essentiële overwegingen door niemand worden ingebracht, dan dendert men inderdaad door als 'een overstromende rivier', zoals Megabyzus zegt, en kan een cynische machtspoliticus als Darius gemakkelijk weggomen met zijn retorische foefjes en leugenachtige listen.

Hoewel de Perzische samenzweerders alle drie ook goede argumenten aandragen, negeren ze de belangrijkste kwestie, namelijk dat er een wet boven een regime, hoe dat dan ook samengesteld is, gesteld moet zijn om zijn macht in te perken.

---

<sup>24</sup> Ook hier weer een opvallende parallel met Pisistratus (zie drie noten terug): de overige samenzweerders vallen hem voor de voeten (προσεκύνεον) na zijn met bedrog verkregen uitverkiezing; het Atheense volk bidt de valse godin toe (προσεύχοντο) in 1.60.

### 3. Sparta: nomos heerst

#### 3.1 DE MACHT VAN NOMOS

De krankzinnigheid van koning Cambyses en het gevaar van tirannie zitten nog vers in het geheugen van de samenzweerders tijdens het staatsvormendebat. Otanes gebruikt Cambyses als schrikbeeld om de rest te overtuigen de monarchie af te schaffen (de monarch overtreedt immers de νόμια πάτρια, wat Cambyses in extreme mate deed, was een van zijn belangrijkste bezwaren) en Megabyzus is het op dit punt met hem eens. Toch weet Darius uiteindelijk de rest te overtuigen om deze staatsvorm te behouden, omdat de monarch (sc. Cyrus) hun juist de vrijheid heeft geschonken heeft en omdat afschaffing pas echt een breuk met de πατρίοι νόμοι zou betekenen.

Beide partijen in het debat 'wel of geen monarchie' beroepen zich dus op de Perzische νόμοι om de anderen te overtuigen.

Over Herodotus' eigen gedachten over *nomos* kunnen we iets meer te weten komen door een passage iets eerder in de *Historiën*, namelijk 3.38. Hierin zegt hij dat hij het geheel en al bewezen acht dat Cambyses behoorlijk krankzinnig was (ἐμάνη μέγᾳλως), anders had hij het niet in zijn hoofd gehaald religie en gebruiken (ἰροῖσί τε καὶ νομαίοισι) belachelijk te maken. Als alle mensen namelijk gevraagd werd uit alle gebruiken de beste (νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων) te kiezen, zou iedereen zijn eigen gebruiken kiezen. Niemand behalve een krankzinnige zou die belachelijk maken. Als bewijs hiervoor voert hij een verhaal aan: toen koning Darius eens de Grieken die bij hem waren bijeenriep en vroeg voor welke prijs ze de lichamen van hun dode vaders zouden opeten, antwoordden ze: voor geen enkele prijs. Toen riep hij de Callatae uit Indië, die hun ouders opeten, bijeen, en vroeg ze voor welke prijs ze hun ouders na hun dood zouden verbranden. Zij schreeuwden het uit en vroegen hem niet zoiets akeligs te zeggen. Zozeer zijn *nomoi* dus geworteld (οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται), concludeert Herodotus; de dichter Pindarus zou gelijk hebben dat *nomos* de koning van allen is (νόμον πάντων βασιλέα).

Uit deze *logos* kun je afleiden dat Herodotus Otanes in één belangrijk opzicht gelijk geeft: Cambyses was zo'n slechte koning omdat hij de Perzische νόμοι minachtte. Dat is het grootste probleem van de Perzische staat; niet zozeer de staatsvorm, maar het gebrek aan ontzag voor de νόμοι. Νόμος is de ware koning, en wie dat niet erkent, is een slechte heerser en zal vroeg of laat zichzelf en zijn land in het verderf storten.

De anekdote in 3.38 is vaak verkeerd geïnterpreteerd als getuigend van cultuurrelativisme bij Herodotus.<sup>25</sup> Het verhaal maakt alleen duidelijk hoe groot de macht is van *nomoi* en hoe lastig het is voor mensen om de betrekkelijkheid van hun eigen *nomoi* in te zien; hij zegt nergens dat sommige gebruiken niet beter kunnen werken dan andere.<sup>26</sup> Dat je in een cultuur leeft met bepaalde gebruiken, wil nog niet zeggen dat je die altijd slaafs moet volgen; confrontatie met andere gebruiken zou er juist voor kunnen zorgen dat je je eigen gebruiken eens kritisch tegen het licht houdt. Juist dat zorgt ervoor dat *nomoi* levend blijven, door ze beredeneerd (en niet slaafs) te volgen, en juist dat is iets wat alle drie de deelnemers aan het staatsvormendebat nalaten.

### 3.2 DEMARATUS LEGT UIT

De grote rol die Herodotus νόμος toedicht is ook af te lezen uit andere passages, bijvoorbeeld in de dialoog tussen de Perzische koning Xerxes en de verbannen Spartaanse koning Demaratus (7.101-7.103), op weg naar Griekenland voor de invasie. Xerxes roept hem bij zich en vraagt of de Grieken strijd tegen hem zullen leveren, aangezien de Perzen een enorm numeriek overwicht hebben. Demaratus vraagt of hij de waarheid moet vertellen of hem moet behagen, waarop Xerxes antwoordt dat hij de waarheid wil horen en dat hij niets hoeft te vrezen.<sup>27</sup>

Demaratus antwoordt dat armoede altijd eigen is aan Griekenland (τῆ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφος ἐστὶ), maar dat voortreffelijkheid wordt binnengebracht (ἀρετὴ δὲ ἔπακτος ἐστὶ) door met inspanning verkregen wijsheid (σοφίης κατεργασμένη) en sterke *nomos* (νόμου ἰσχυροῦ). Daarmee verdedigt Griekenland zich tegen armoede en tirannie (δеспοσύνην).

Dit is een duidelijke bevestiging van het νόμον πάντων βασιλέα (*nomos* is de koning van allen) dat Herodotus met instemming aanhaalt in 3.38. Griekenland mag dan

---

<sup>25</sup> Bijvoorbeeld door Redfield 1985 (104-106).

<sup>26</sup> Balot (2006) 125: *'In these and other passages, Herodotus observes that customs differ without arguing that all beliefs are equally plausible. Herodotus did argue that human cultures ought to be respected, or at least not ridiculed, for their diverse beliefs (3.38). But he also implied that political systems with values such as isonomia (equality under the law) achieved better results than others, e.g. the Persian monarchical system, that lacked such values. His History conveyed the message that one could arrive at an understanding of healthy politics through observing who won important wars, whose system was durable, and whose citizens were happier.'*

<sup>27</sup> Door deze inleidende vraag benadrukt Herodotus al hoezeer de Perzische koningen zijn veranderd; in 1.136 vertelt hij nog dat liegen voor de Perzen een groot taboe is geweest. Dat Demaratus kennelijk moet vrezen voor zijn leven, roept ook Otanes' beschuldiging in 3.80 in herinnering, dat monarchen zonder vorm van proces mensen doden.

van nature arm zijn, zegt Demaratus, maar het land stijgt boven zijn natuur uit doordat het met inspanning verkregen wijsheid en sterke nomos ἀρετή 'importeert' (dit is dus nadrukkelijk iets wat er *niet* van nature is). Met sterke nomos kun je dus een gebrekkige *fysis* compenseren.

Hierna beperkt Demaratus zich tot de Spartanen; die zullen nooit Xerxes' voorwaarden accepteren die Griekenland tot slavernij brengen, en ze zullen altijd strijd leveren, zelfs als alle andere Grieken vechten meevechten aan de kant van de Perzen, zelfs als ze met minder dan duizend man zijn.

In zijn antwoord in 7.103 negeert Xerxes compleet de superieure nomos die Demaratus de Spartanen toeschrijft, en concentreert zich in plaats daarvan op het Perzische numerieke overwicht. Hij lacht (γελάσας)<sup>28</sup> en vindt het vreemd dat duizend man bereid zouden zijn te strijden tegen zo'n groot leger. Hij gaat nog een tijdje door met opscheppen over de Perzische overmacht (en doet wat Demaratus gezegd heeft in een ironische wending af als κόμπος, opschepperij): als de Grieken met vijfduizend zouden zijn, heeft hij nog altijd meer dan duizend keer zo veel (dus meer dan vijf miljoen) man.

Daarbij kan Xerxes zich al helemaal niet voorstellen dat de Grieken zich kunnen verweren tegen zijn enorme leger als ze allemaal vrij zijn en niet door één man geregeerd worden (έόντες γε έλεύθεροι πάντες όμοίως και μη ύπ' ένός άρχόμενοι). Alleen in het laatste geval zouden ze uit vrees voor hem (δειμαίνοντες τοϋτον) boven hun natuur zouden kunnen uitstijgen (παρά την έωυτών φύσιν άμείνονες) en onder dwang van de zweep (άναγκαζόμενοι μάστιγι) met minder mensen op een groter aantal vijanden af kunnen gaan. Als ze echter vrij gelaten worden (άνειμένοι δέ ές τó έλεύθερον), zullen ze geen van beide doen. Zelfs met gelijke aantallen zouden de Grieken het dus moeilijk hebben tegen de Perzen, meent Xerxes, en Demaratus begrijpt niets van dit soort zaken en spreekt nonsens.

Xerxes probeert hier het thema van 'het ontstijgen van de φύσις' van Demaratus over te nemen, maar slaagt niet in zijn opzet; er zit namelijk een contradictie in zijn argument. Als je op de vijand afstormt omdat je de zweep vreest, onstijg je je eigen φύσις allerminst; integendeel, je wordt door angst voor pijn (een fysiek verschijnsel)

---

<sup>28</sup> Redfield 1985 (115): '*Laughter is always a bad sign in Herodotus.*' Zie ook de studie Donald Lateiner. 1977. 'No Laughing Matter: A Literary Tactic in Herodotus', *Transactions of the American Philological Association* 107, 173-82.



gedreven en maakt geen vrije keuze. Er is geen hoger principe of νόμος die je drijft, zoals bij de Spartanen.

Door de woorden van Xerxes maakt Herodotus duidelijk dat deze uitwisseling met Demaratus een vervolg is op het staatsvormendebat. Xerxes zegt dat de Perzische (tirannieke) staatsvorm de Perzen hun natuur doet ontstijgen en tot superieure strijders maakt; vrijheid, waar de Grieken van houden, zou hen tot slechtere strijders maken. In het vervolg zal blijken wie er gelijk krijgt.

Demaratus antwoordt weer in 7.104. Hij zegt dat hij wist dat de waarheid niet in goede aarde zou vallen bij Xerxes. Hij maakt duidelijk dat hij op dit punt als objectief gezien kan worden, omdat hij de Spartanen momenteel erg toegenegen (ἔστοργῶς, hier ironisch gebruikt) is, daar ze hem van zijn ambt beroofden en tot een stateloze banneling gemaakt hebben; Xerxes' vader echter ontving hem, schonk hem een huis en middel van bestaan.

De Spartanen doen, zo zegt hij, wanneer ze alleen vechten voor geen enkele man onder; samen zijn ze besten van allen:

ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσί: ἔπεστι γὰρ σφι **δεσπότης νόμος**, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ. ποιεῦσι γῶν τὰ ἄν ἐκεῖνος ἀνώγει: ἀνώγει δὲ τώυτὸ αἰεί, οὐκ ἔῶν φεύγειν οὐδὲν πλῆθος ἀνθρώπων ἐκ μάχης, ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξι ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι.<sup>29</sup>

Want hoewel ze vrij zijn, zijn ze niet geheel en al vrij: voor hen is **de wet** (nomos) immers **heer en meester**, die zij nog veel meer vrezen dan uw mannen u. Ze doen dus wat die [wet] ook maar beveelt: en die beveelt altijd hetzelfde, geen enkele massa mensen toestaand te vluchten uit de strijd, maar alleen dat ze op hun post blijven staan om hetzij te overwinnen, hetzij om het leven te komen.

In dit hoogtepunt van Demaratus' betoog wordt het thema 'uitstijgen boven φύσις' nader uitgewerkt. Dit ideaal wordt op verschillende manieren bereikt. Ten eerste door de grote eenheid die de Spartanen bezitten, waardoor ze samen van veel grotere waarde

---

<sup>29</sup> Hdt. 7.104.4-5.

in de strijd zijn dan de som der delen. (Vandaar ook dat Xerxes' poging om hun waarde af te leiden door alleen het aantal lichamen te tellen, niet slaagt.)

Ten tweede beveelt de wet altijd hetzelfde (ἀνώγει ... τῷσὺτὸ αἰεῖ); dit roept het staatsvormendebat in herinnering, waarin Otanes de alleenheerser ervan beschuldigt het wispelturigste wezen van allen (ἀναρμοστότατον δὲ πάντων)<sup>30</sup> te zijn. Nomos is namelijk volgens Demaratus juist het tegendeel, namelijk het meest consequent, omdat de bevelen altijd hetzelfde zijn en dus altijd duidelijk. (En juist omdat de tiran geen boodschap heeft aan nomos, is hij zo grillig.)

Ten slotte de uitspraak δεσπότης νόμος (de wet is heerser). Hierin zit een paradox besloten: enerzijds zijn de Spartanen vrij, anderzijds hebben ze wel degelijk een meester naar wiens bevelen ze luisteren. Het verschil echter met de Perzen (die alleen naar hun meester luisteren uit angst voor de zweep) is dat de Spartanen naar nomos luisteren uit eigen beweging. Hun onderwerping aan de wet is vrijwillig, omdat ze dit moreel juist achten, en daarom juist een bevestiging van hun vrijheid. Hiermee ontstijgen ze dus (in tegenstelling tot de zweepvrezende Perzen) inderdaad hun fysis, door hun lichamen aan een hoger principe ondergeschikt te maken.

Deze uitwisseling toont het grote gebrek van het staatsvormendebat aan: geen van de deelnemers erkent dat νόμον πάντων βασιλέα, dat nomos de koning van allen is. Geen van drieën erkennen ze een hoger principe waarnaar de staat zich dient te voegen; alleen Otanes en Darius noemen νόμος, maar alleen als holle retorische frase, niet als ordenend principe zoals bij de Spartanen. Zonder ontzag voor een ordenend principe of nomos kan er geen sprake zijn van een goede staatsvorm. Het gebrek hieraan leidt ertoe dat een monarch kan doen wat hij wil en een tiran wordt, precies zoals Otanes vreesde, en zijn onderdanen (letterlijk of figuurlijk) met de zweep gaat dwingen om zijn bevelen uit te voeren. Maar ook een democratie kan niet goed functioneren zonder achting voor een ordenend principe of νόμος; andere krachten zoals emotie en hebzucht zullen dan de overhand krijgen, zoals we zullen zien in het gedeelte over Athene.

Maar spreekt Demaratus hier wel voor Herodotus? Hornblower bijvoorbeeld meent dat 'the assertion "Demaratus is plainly speaking for Herodotus" is too confident'.<sup>31</sup> Ik ben het hiermee oneens. Herodotus deelt immers het Spartaanse ontzag voor nomos; zoveel wordt duidelijk uit de anekdote in 3.38 en het citaat van Pindarus

---

<sup>30</sup> Hdt. 3.80.5.

<sup>31</sup> Hornblower 2013 (226). Hij citeert hier Fornara 1971a (49 noot 22).

dat hij met instemming aanhaalt. Demaratus vervult hier duidelijk – net als Solon in 1.30-34 – de functie van *tragic warner*, die een onverstandig personage tevergeefs waarschuwt voor naderend onheil.<sup>32</sup> Het meningsverschil tussen Xerxes en Demaratus is nog niet beslecht; Demaratus' beweringen over Sparta zullen door de slag bij Thermopylae bevestigd moeten worden. Dit is zeker het geval, dus het lijkt me zeker niet overdreven om te stellen dat Herodotus achter Demaratus' woorden staat.<sup>33</sup>

Wat gebeurt er namelijk in Thermopylae, bij de bergpas die de Grieken hebben uitgekozen om het Perzische leger tot staan te brengen? De eerste dagen houden de Spartanen stand tegen een grote overmacht aan Perzen, onder meer door hun tactiek om te doen alsof ze vluchten en vervolgens, als de Perzen achter ze aan gaan, zich om te draaien en door te vechten (Hdt. 7.211.3). Door gedisciplineerd en als één man te vechten, zonder te wijken, houden ze zich inderdaad heel precies aan hun *nomos* en bevestigen ze de woorden van Demaratus. Vervolgens gebruiken de Perzen – dankzij het verraad van de Griek Epialtes – een alternatieve route over de bergen, waarmee ze de bergpas omzeilen. Hierdoor komen de Grieken in een onmogelijke positie, waarin ze vrijwel zeker allemaal zullen omkomen, en overwegen ze of ze wel of niet zullen blijven: οἱ μὲν γὰρ οὐκ ἔων τὴν τάξιν ἐκλιπεῖν, οἱ δὲ ἀντέτεινον (sommigen wilden niet toestaan de post te verlaten, anderen spraken dit tegen).<sup>34</sup> Deze woorden roepen direct die van Demaratus in 7.104.5 in herinnering, wanneer hij de Spartaanse wet beschrijft: οὐκ ἔων φεύγειν ... ἀλλὰ μένοντας ἐν τῇ τάξει. En inderdaad, Demaratus krijgt gelijk: de Spartanen en hun koning Leonidas blijven, terwijl bijna alle bondgenoten vertrekken. Leonidas en de Spartanen sterven vervolgens een heldendood tegen de overmacht aan Perzen. De wet was inderdaad heer en meester voor de Spartanen, zelfs als een zekere dood hun wachtte, precies zoals Demaratus voorspelde. Xerxes geeft dit ook toe in een nieuw onderhoud met hem na Thermopylae: Δημάρητε, ἀνὴρ εἶς ἀγαθός. τεκμαίρομαι δὲ τῆ ἀληθείῃ: ὅσα γὰρ εἶπας, ἅπαντα ἀπέβη οὕτω ('Demaratus, je bent een goede man, dat acht ik bewezen door de waarheid: alles wat je zei, is precies zo uitgekomen.').<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Fornara 1971a (51 noot 25): '*Demaratus' persona in 7.102ff. is clearly that of the wise and "objective" adviser. The view of Sparta here expressed is consistently maintained by Herodotus; it is the keystone of the Greek defense.*'

<sup>33</sup> Metcalfe 1997 (129): '*Demaratus' words, and the Spartan state they celebrate, are very precisely vindicated by what happens [in Thermopylae].*'

<sup>34</sup> Hdt. 7.219.2.

<sup>35</sup> Hdt. 7.234.1.

### 3.3 PAUSANIAS BEHEERST ZICH

De Spartanen mogen dan zijn omgekomen in Thermopylae, maar hun nomos is sterker dan ooit. Xerxes heeft de les van zijn tragic warner echter niet geleerd: in 7.238 beveelt hij het hoofd van het lijk van koning Leonidas af te hakken en op een paal te steken. Kennelijk was Xerxes erg boos (έθυμώθη) op Leonidas, schrijft Herodotus, anders had hij nooit zo'n gruweldaad begaan tegen het lijk, aangezien de Perzen van alle mensen het meest gewoon zijn dappere mannen in de oorlog te eren (ές τὸν νεκρὸν ταῦτα παρενόμησε, ἐπεὶ τιμᾶν μάλιστα νομίζουσι τῶν ἐγὼ οἶδα ἀνθρώπων Πέρσαι ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια).

Een duidelijker contrast met de Spartanen had Herodotus niet kunnen schilderen. Bij de Spartanen is nomos onbetwist heer en meester, zoals zelfs Xerxes toegeeft – zelfs in een onmogelijke positie, een zekere dood tegemoet gaand. Xerxes laat zich bij zijn schending van Leonidas' lijk echter regeren door emotie (έθυμώθη), dus door zijn fysis, en erkent niet de autoriteit van nomos (παρενόμησε ... **νομίζουσι** in bovenstaand citaat). Ook maakt Herodotus extra duidelijk dat het verval van de Perzen onder Xerxes verder is voortgeschreden door te benadrukken dat de Perzen het meeste eerbied hadden voor dappere mannen in een oorlog, en dat die aloude Perzische nomos door Xerxes zonder enige consequentie met voeten getreden wordt. Door de Perzen af te zetten tegen hun eigen nobeler verleden wordt de ὕβρις van dit volk onder Xerxes nog beter over het voetlicht gebracht.

Het contrast tussen de Perzen onder Xerxes en de Spartanen wordt nog sterker aangezet door het moment dat de Spartanen de kans krijgen de verminking van Leonidas' lijk te wreken, wanneer de Perzische aanvoerder Mardonius omkomt in de slag bij Plataeae. Een zekere Lampon uit Aegina stelt de Spartaan Pausanias, aanvoerder der Grieken, voor om als wraak het lijk van Mardonius op dezelfde manier te behandelen. Deze reageert beledigd: dat zou meer iets zijn voor barbaren dan voor Grieken, en bij hen zouden wij (Grieken) het veroordelen (τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισι ποιέειν ἢ περ Ἑλλησι, καὶ ἐκείνοισι δὲ ἐπιφθονέομεν).<sup>36</sup> Pausanias is hier op het toppunt van zijn gezag, na het onder zijn aanvoering zeer succesvolle verloop van de slag bij Plataeae, dus hij had kunnen doen wat hij wilde. Er zullen vele Grieken zoals Lampon geweest zijn, die veel voldoening hadden gehaald uit het wreken van Leonidas door

---

<sup>36</sup> Hdt. 9.79.1.

Mardonius hetzelfde aan te doen. Maar toch laat hij het na; zelfs na zo'n grote overwinning stelt Pausanias zich nederig op, want *nomos* is nog altijd heer en meester.

### 3.4 SPERTHIAS EN BOULIS: IDEALE SPARTANEN

De Spartanen zijn meer dan welk ander volk in de *Historiën* doordrongen van het belang van *nomos*. Het verhaal van twee Spartanen, Sperthias en Boulis, is hiervoor zeer illustratief.<sup>37</sup> Zij meldden zich aan om als vrijwilligers naar Perzië te gaan, toen het de Spartanen maar niet lukte om gunstige voortekens te krijgen bij het offeren. Dit was bedoeld als genoegdoening voor een eerdere wandaad van Sparta, dat twee Perzische boden, die kwamen vragen om overgave, gedood had. Sperthias en Boulis offerden zichzelf dus op voor het vaderland; ze gingen een wisse dood tegemoet. Onderweg werden ze onthaald door Hydarnes, bevelhebber over het gebied aan de Klein-Aziatische kust. Die stelde de Spartanen voor zich aan koning Xerxes te onderwerpen, aangezien die goede mannen eert, zoals ze aan hem en aan zijn positie konden zien (ἐς ἐμέ τε καὶ τὰ ἐμὰ πρήγματα ἀποβλέποντες). Dan kon ieder van hen heerser over Griekenland worden. Sperthias en Boulis weigerden dit verzoek echter:

“Υδαρνες, οὐκ ἐξ ἴσου γίνεται ἡ συμβουλίη ἢ ἐς ἡμέας τείνουσα. τοῦ μὲν γὰρ πεπειρημένος συμβουλευεῖς, τοῦ δὲ ἄπειρος ἐών: τὸ μὲν γὰρ **δοῦλος** εἶναι ἐξεπίστεται, **ἐλευθερίας** δὲ οὐκ ἔπειρήθης, οὐτ' εἰ ἔστι γλυκὺ οὐτ' εἰ μή. εἰ γὰρ αὐτῆς πειρήσαιο, οὐκ ἂν δόρασι συμβουλευοῖς ἡμῖν περὶ αὐτῆς μάχεσθαι, ἀλλὰ καὶ πελέκεσι.”<sup>38</sup>

‘Hydarnes, het advies dat u ons verstrekt is ongelijkmatig. In het ene opzicht adviseert u immers vanuit ervaring, in het andere opzicht vanuit onwetendheid: want u weet hoe het is om **slaaf** te zijn, maar u heeft helemaal geen ervaring met **vrijheid**, dus weet u ook niet of zij zoet smaakt of niet. Als u er wel ervaring mee zou krijgen, zou u ons niet adviseren met speren te strijden, maar zelfs met bijlen.’

---

<sup>37</sup> Hdt. 7.134-137. Herodotus vertelt dit verhaal – waarschijnlijk niet toevallig – tussen het debat van Xerxes en Demaratus en de slag bij Thermopylae. Het verduidelijkt het contrast tussen Perzen en Spartanen en illustreert goed het betoog van Demaratus.

<sup>38</sup> Hdt. 7.135.3.

Het opmerkelijke aan deze toespraak is dat ze Hydarnes' voorstel volstrekt negeert, al wordt uit de inhoud duidelijk dat het voorstel afgewezen wordt. Hier botsen twee totaal verschillende *Weltanschauungen* op elkaar. Om het in moderne termen te stellen: Sperthias en Boulis weigerden pertinent mee te gaan in Hydarnes' *frame*, de belofte van rijkdom en macht die hun wordt voorgehouden. Ze stelden hun eigen frame ertegenover: Hydarnes mag dan rijk en machtig zijn, hij is een slaaf. Van wie of wat precies, dat wordt aan de toehoorder overgelaten: van koning Xerxes, van de tirannieke Perzische staatsvorm in het algemeen, van zijn eigen hebzucht en machtswellust, of wellicht van al die zaken. En Sperthias en Boulis mochten dan lang niet zo rijk en machtig zijn als Hydarnes, zij bezaten iets wat veel waardevoller is: vrijheid. Daarom zouden de Spartanen doorvechten en niet op Hydarnes' aanbod ingaan. Het is dus geen zaak van arm of rijk, maar van slaaf zijn versus vrij zijn. Ze zouden alles op alles zetten om hun vrijheid te behouden en haar zeker niet opgeven voor triviale zaken als geld en macht. Het staat er niet expliciet, maar uit het verhaal wordt wel duidelijk wat Sperthias en Boulis dan wel beweegt, als machtswellust en hebzucht geen grip op hen hebben: *nomos*. Het zou natuurlijk hoogverraad zijn aan de overige Grieken als ze Hydarnes' advies zouden opvolgen. Het zou neerkomen op het *φεύγειν ... ἐκ μάχης* waar Demaratus het over had in Hdt. 7.104.5, wat de Spartaanse *nomos* verbiedt. In plaats daarvan gehoorzaamden ze uit vrije wil aan de *nomos*, en kozen ze voor *ἐπικρατέειν ἢ ἀπόλλυσθαι* – en waarschijnlijk het laatste, want ze hadden zichzelf opgeofferd voor het vaderland en Xerxes zou waarschijnlijk de dood van zijn boden willen wreken.

Uiteindelijk zou het zover niet komen. Toen ze bij Xerxes aankwamen, werd hun gevraagd om voor de koning plat op de grond te gaan liggen (*προσκυνέειν βασιλέα προσπίπτοντας*); zij antwoordden dat ze dat absoluut niet zouden doen, zelfs niet als ze met hun hoofd tegen de grond gedrukt zouden worden, want het was voor het niet de gewoonte (*οὔτε γὰρ σφίσι ἐν νόμῳ εἶναι*) om voor een mens te buigen, noch waren ze daarvoor gekomen. Dit is opnieuw een pertinente weigering van de twee Spartanen om hun eigen *nomoi* op te geven; ze zijn vrije mensen, en zullen nooit voor een mens buigen, zoals de slaafse Perzen.<sup>39</sup> Hier dus opnieuw een tegenstelling tussen slavernij en

---

<sup>39</sup> Dit verhaal logenstraft ook de stelling – die onder meer, zoals eerder in dit hoofdstuk besproken, uit 3.38 wordt afgeleid – dat Herodotus een cultuurrelativist is. Een cultuurrelativist zou zeggen: 'Je bent nu in Perzië, pas je dan ook aan aan de Perzische gewoonten en vlij je op de grond voor de koning.' Maar uit de context blijkt duidelijk dat Herodotus juist bewondering heeft voor de weigering van Sperthias en Boulis om hieraan mee te doen. De Spartaanse vrije *nomos* wordt hier duidelijk gepresenteerd als superieur aan de slaafse Perzische *nomos*. Feldherr 2011 (151) schrijft over 3.38 het volgende, ook relevant voor de

vrijheid, en Sperthias en Boulis kiezen opnieuw resoluut voor het laatste, niet onder de indruk van Xerxes' macht en rijkdom, maar gehoorzaamend aan de superieure Spartaanse nomos.

Nadat ze dit geweigerd hadden – en er kennelijk mee weg waren gekomen – legden ze uit dat ze door de Spartanen gezonden waren als vergelding (ποινήν) voor de gedode Perzische boden. Uit grootmoedigheid (ὕπὸ μεγαλοφροσύνης) antwoordde Xerxes dat hij niet hetzelfde zou doen als de Spartanen, die door het doden van de boden alle wetten der mensen (τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα) met voeten getreden hadden (συγγέαι). Hij zou de Spartanen niet van hun schuld verlossen (ἀπολύσειν ... τῆς αἰτίας) door Sperthias en Boulis te doden.

Hier lijkt het ineens Xerxes te zijn die een beroep doet op nomos. Maar schijn bedriegt, want hoewel hij het goede doet door te weigeren de twee Spartanen te doden, is zijn motief onzuiver. Herodotus geeft hier al een aanwijzing voor door het woord μεγαλοφροσύνη, dat ik zojuist vertaalde met 'grootmoedigheid'. Dit roept associaties op met het begrip σωφροσύνη (van σώ-φρων), gezond verstand. Maar dat begrip gebruikt Herodotus hier nadrukkelijk níét; er staat μεγαλο-φροσύνη, dus groot-moedigheid. Hiermee laat je in het midden of dat groot in positieve of in negatieve zin is. Waar σωφροσύνη een begrip is dat matigheid en zelfbeheersing impliceert,<sup>40</sup> laat iemand die μεγαλόφρων is zijn φρήν, zijn gemoed juist de vrije loop. Dit kan zowel goede als kwalijke gevolgen hebben.<sup>41</sup>

Xerxes maakt in 7.136 de juiste beslissing, maar laat zich hierbij, zoals Herodotus duidelijk maakt met het woord μεγαλοφροσύνη, door zijn gemoed meeslepen, en dus

---

passage die ik hier bespreek: *'Herodotus shares [...] the insight into the relativity of values; however, this leads him to a rather different conclusion. The argument that he must be mad who violates basic laws of his own culture implies that the variety of laws across cultures does not challenge their validity within their respective culture. On the contrary, as the quote from Pindar suggests, the adherence of the peoples to their various laws forms itself something like a master-law. In having a Persian and a Greek voice the general rule of law – Darius through his investigation, and Pindar through his gnome – Herodotus both considers and overcomes cultural relativism. Instead of challenging traditional values, the insight into the relativity of norms is used to underscore their authority within their own culture.'*

<sup>40</sup> Liddell en Scott geven naast 'soundness of mind' ook 'moderation in sensual desires, selfcontrol, temperance'.

<sup>41</sup> Herodotus gebruikt dit woord op één andere plaats, namelijk in 7.24. (Dit heb ik nagetrokken via de TLG. Het bijbehorende bijvoeglijk naamwoord μεγαλόφρων komt in het geheel niet voor bij Herodotus.) Hier is het ook van toepassing op Xerxes, maar dan in duidelijk negatieve zin: uit hoogmoed (μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν) beval hij een kanaal te graven zodat zijn schepen, onderweg naar Griekenland, het schiereiland met het Athos-gebergte kunnen omzeilen. Hij had net zo goed de schepen over de landengte kunnen slepen, schrijft Herodotus, maar wilde per se zijn macht tentoonspreiden (δύναμιν ἀποδείκνυσθαι) en een gedachtenis achterlaten (μνημόσυνα λιπέσθαι). Met het woord μεγαλοφροσύνη maakt Herodotus duidelijk dat Xerxes dit bevel gaf uit emotionele, niet uit rationele overwegingen.

door het toeval. Als hij in een slechte stemming had verkeerd had hij ze misschien wel gedood. De grilligheid van μεγαλοφροσύνη contrasteert met nomos, die niet afhankelijk is van emoties en die, zoals Demaratus duidelijk maakte, alle dagen hetzelfde beveelt. Uit de volgende zin blijkt ook de onzuiverheid van zijn motief, want hierin zegt Xerxes dat hij niet door hen te doden de Spartanen van hun schuld wil verlossen (οὐδὲ ἀνταποκτείνοντας ἐκείνους ἀπολύσειν Λακεδαιμονίους τῆς αἰτίας). Tevergeefs, want in 7.137 maakt Herodotus duidelijk dat de actie van Sperthias en Boulis wel degelijk succes had, en dat bij de Spartanen de gunstige voortekens bij het offeren wederkeren. Sperthias en Boulis hebben nomos dus te allen tijde in ere gehouden, en worden hiervoor beloond.

### 3.5 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk heb ik de belangrijke rol getoond die nomos speelt bij Herodotus. Nomos is de koning van allen, zo citeert Herodotus Pindarus in 3.38 met instemming; het ligt dus van de hand dat dit begrip een grote rol zal spelen bij Herodotus' waardering van een staatsvorm.<sup>42</sup> In het staatsvormendebat voelen Otanes en Darius het belang van nomos ook aan – beiden roepen ze de πατρίοι νόμοι aan: de eerste meent dat de monarchie die per definitie geweld aandoet, terwijl de tweede meent dat de afschaffing van de monarchie dat juist zou doen. Beiden gebruiken ze nomos echter als retorisch trucje zonder de wezenlijke betekenis van nomos, als ordenend principe voor de samenleving, te doorgronden.

Wie dat wel doorhebben, zijn de Spartanen. Dit toonde ik aan door drie kenmerkende episodes uit Herodotus te behandelen waarin nomos een sleutelrol speelt, en waarin de Spartaanse en de Perzische opvatting tegen elkaar afgezet worden. Ten eerste de dialoog tussen Xerxes en Demaratus, waarin laatstgenoemde het Spartaanse credo verkondigt: δεσπότης νόμος. Ten tweede de slag bij Thermopylae, waarin Demaratus gelijk krijgt en de Spartanen door zich aan hun nomos te houden de morele overwinnaars zijn, en na afloop waarvan Xerxes het lijk van de Spartaanse koning

---

<sup>42</sup> Thomas 2000 (133): *'Certainly Herodotus indicates in his more explicit and rare general statements, that he thinks nomos/nomoi are the crucial determining factors in ethnic character, success, decline, and that nomoi govern human societies.'* Als we willen begrijpen waarom de Grieken uiteindelijk wonnen van de veel talrijkere Perzen, zullen we volgens Herodotus dus moeten begrijpen waarom de Griekse nomoi beter waren dan de Perzen. Nomos, en niet fysis, is hier de belangrijkste verklaring. Op pagina 134 stelt Thomas terecht: *'One cannot believe both that Herodotus thought nomoi paramount in ethnic character and historical explanation, and that he thought the Greeks innately superior by nature.'*



maltraiteert, wat de Spartaan Pausanias later weigert te doen bij de Pers Mardonius. Ten derde het bezoek van Sperthias en Boulis aan het Perzische hof (waarin zij de belichaming zijn van het genoemde Spartaanse credo en helemaal niet onder de indruk zijn van macht of rijkdom).

Wat is nu de overeenkomst tussen deze drie episoden? Wat is de essentie van de Spartaanse nomos, waarom bewijst die de Spartanen zo'n goede dienst? Wat de passages bindt, is dat in alle drie sprake is van een eigenbelang van betrokkenen dat wordt opgeofferd aan het belang van de gemeenschap (τὸ κοινόν, zoals Otanes het uitdrukt), het belang van alle Spartanen. Met δεσπότης νόμος doelt Demaratus erop dat de Spartanen de neiging onderdrukken hun directe eigenbelang te volgen, oftewel de strijd te ontvluchten (φεύγειν ἐκ μάχης), waarmee ze hun eigen leven zouden redden. In plaats daarvan kiezen ze ervoor hun nomos te volgen, die er is ten bate van de Spartaanse gemeenschap als geheel, en die hun gebiedt door te vechten. In de slag bij Thermopylae worden Demaratus' woorden bevestigd en blijft de Spartaanse nomos fier overeind: koning Leonidas en de andere Spartanen vechten zelfs door terwijl ze weten dat ze in een onmogelijke positie verkeren en zullen sterven. Hier wordt het ultieme eigenbelang (namelijk blijven leven) opgeofferd ten bate van het belang van de gemeenschap. Xerxes echter streeft zijn eigenbelang na door zijn woede uit te leven, wanneer hij na de slag – in weerwil van nomos – het lijk van Leonidas verminkt. De Spartaan Pausanias leeft later, na de slag bij Plataeae, zonder aarzeling wél nomos na, wanneer hij weigert Mardonius' lijk hetzelfde aan te doen. Ook hier weer gaat nomos boven persoonlijk belang of emotie: Pausanias zet de persoonlijke emotionele genoegdoening die hij hier uit had kunnen halen – Leonidas was immers zijn oom – opzij ten bate van nomos, wat de Spartaanse gemeenschap als geheel ten goede komt.<sup>43</sup> Ook Sperthias en Boulis geven hier zonder meer blijk van: zij geven zich zelfs op als vrijwilligers om voor het vaderland te sterven, om de Spartaanse schuld in te lossen. Ook hier weer blijft de Spartaanse nomos gedurende de hele missie overeind: bij Hydarnes weigeren ze hun vrijheid op te geven in ruil voor rijkdom en macht, en ze weigeren zich plat op de grond te werpen voor Xerxes, omdat dat niet de Spartaanse gewoonte is. Als Xerxes vervolgens de twee Spartanen niet doodt, handelt hij juist, maar om te verkeerde

---

<sup>43</sup> Als Pausanias Mardonius' lijk wél verminkt had (wat hij makkelijk had kunnen doen, aangezien hij na de gewonnen slag bij Plataeae de meest gevierde man van Griekenland zal zijn geweest), was het weer een uitnodiging geweest voor τίσις, wraakneming van de Perzen, en dat was zeker niet in het gemeenschappelijk belang van de Spartanen geweest.

reden, namelijk vanuit emotie, hoogmoed, en bovendien uit puur eigenbelang: hij wil de schuld van Sparta niet wegnemen. Xerxes' grilligheid roept de bezwaren van Otanes tegen de monarchie in herinnering (Hdt. 3.80); de monarch zou volgens hem het 'wispelturigste wezen van allen' (ἀναρμυστότατον δὲ πάντων) zijn. De in dit hoofdstuk besproken passages bieden, in tegenstelling tot het staatsvormendebat, een mogelijke remedie tegen deze grilligheid, namelijk de altijd consequente nomos.

Door in deze episoden de Spartanen zo nadrukkelijk tegen de Perzen af te zetten, wil Herodotus de superioriteit van de nomos van de eersten aantonen. De hele Perzische maatschappij is erop ingericht om de koning te behagen, en die koning (Xerxes) laat zich in de regel leiden door emotie in plaats van door verstand (vandaar zijn wispelturigheid; hij is ἀναρμυστότατον, zoals Otanes het uitdrukte) en door eigenbelang in plaats van door het belang van de Perzische gemeenschap. De Spartanen, daarentegen, hebben een nomos die boven allen gaat, ook boven de koningen, en waar ook iedereen, koningen inclusief, zich in de regel aan houdt. Deze wet is consequent, zoals Demaratus duidelijk maakt, en niet wispelturig en afhankelijk van emoties zoals de Perzische koning: hij beveelt altijd hetzelfde, namelijk dat de Spartanen doorvechten om de Spartaanse vrijheid te verdedigen en niet opgeven; dat ze bij een conflict tussen het eigenbelang en het gemeenschappelijk belang altijd kiezen voor het laatste en hun privébelang opofferen aan het belang van de Spartaanse gemeenschap als geheel. Daarom is de Spartaanse nomos superieur.

## 4. Athene in beweging

### 4.1 ATHENE EN SPARTA VERGELEKEN

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat Herodotus het succes van de Spartanen verklaart met hun superieure *nomos*, die bij hen heer en meester is, het ordenend principe van hun samenleving. Door de Spartanen steeds tegen de Perzen af te zetten maakt Herodotus de superioriteit van de Spartaanse *nomos* extra duidelijk. Een goede *nomos*, waaraan alle mensen (ook de leiders van de staat) ondergeschikt zijn, is volgens Herodotus de sleutel tot een succesvolle staatsvorm; omdat de drie Perzische samenzweerders *nomos* nauwelijks aan de orde lieten komen in het staatsvormendebat, was hun uitwisseling gemankeerd en de uitkomst ervan dus ook. De Spartanen hebben dit wél begrepen, zoals al blijkt in 1.65.2, waar Herodotus beschrijft dat zij dankzij de wetgeving van Lycurgus overgingen van de slechtst geregeerde volk (*κακονομώτατοι*) naar een goede staat (*εὐνομίη*).<sup>44</sup>

Een andere vergelijking waartoe Herodotus uitnodigt is die tussen Sparta en Athene. Herodotus laat de geschiedenis van deze twee staten zich geleidelijk naast elkaar ontfouwen in uitweidingen, de eerste nadat hij beschreven heeft hoe Croesus een bondgenootschap zoekt met de machtigste Griekse staat (1.56-1.70), de tweede wanneer Aristagoras in Sparta en Athene steun vraagt voor de Ionische Opstand tegen de Perzen (5.39-48; 5.56-96) en de derde wanneer de Perzen gezanten sturen die vragen om de onderwerping van een aantal Griekse steden (6.51-93).<sup>45</sup> In zijn digressies over Sparta en Athene besteedt hij aan elk van beide ongeveer gelijke aandacht.<sup>46</sup> Door deze twee staten steeds zo nadrukkelijk terug te laten keren, spoort hij de lezer aan tot reflectie over de verschillende paden die zij bewandelen en de gevolgen hiervan voor de Perzische Oorlogen – en daarna.

### 4.2 SOLONS GEDACHTEGOED

De Atheners kenden ook een wetgever die de stad in vroeger tijden veel goeds had gebracht, namelijk Solon. Deze wordt in 1.29 door Herodotus geïntroduceerd; dit is ook

---

<sup>44</sup> Dit doet denken aan *ίσονομίη*, waar Otanes voorstander van is. Mij lijkt *εὐ-νομίη* een veel positievere kwalificatie, want ondubbelzinnig; bij *ίσο-νομίη* wordt immers in het midden gelaten of deze staatsinrichting naast gelijk ook *εὐ*, goed is.

<sup>45</sup> Rood 2007 (126).

<sup>46</sup> Metcalfe 1997 (169).

meteen de eerste keer dat de stad Athene in de tekst voorkomt. Solon had op verzoek van de Atheners nieuwe wetten voor de stad gemaakt en vertrok vervolgens voor tien jaar naar het buitenland, om te voorkomen dat hij gedwongen zou worden om een of meer wetten weer in te trekken. Herodotus brengt verslag uit van zijn bezoek aan de spreekwoordelijk rijke Lydische koning Croesus.<sup>47</sup>

Croesus vroeg – nadat hij zijn schatten had getoond – wie de gelukkigste (ὀλβιώτατον) man was die hij ooit gezien had.<sup>48</sup> Hij dacht dat hij dit zelf zou zijn, maar Solon antwoordde tot Croesus' verbazing 'Tellus de Athener', die uit een rijke stad kwam, welvarend was, goede kinderen kreeg die ook weer kinderen kregen die allen overleefden, en wiens levenseinde allerschitterendst (λαμπροτάτη) was: hij joeg in een oorlog de vijanden van Athene, de Eleusiërs, op de vlucht in de strijd en stierf een heldendood.

De op een na gelukkigste was volgens Solon ook niet Croesus, maar het waren Cleobis en Biton, twee jonge mannen uit Argos.<sup>49</sup> Hun moeder moest naar de tempel voor het festival van Hera, maar de ossen waren nog niet terug uit het veld, dus trokken ze de kar zelf naar de tempel. Daarna kwam er een voortreffelijk einde aan hun leven (τελευτή τοῦ βίου ἀρίστη). De moeder kwam aan in de tempel en ze werden door iedereen gefeliciteerd. Ze bad tot de godin om haar zoons het beste te geven wat een mens maar kon krijgen (δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστί) en haar gebed werd verhoord; Cleobis en Biton gingen slapen in de tempel en stierven. In zekere zin zijn de twee mannen aan Hera geofferd in plaats van de ossen.<sup>50</sup> Daarna richtten de inwoners van Argos standbeelden van hen op in Delphi, omdat ze de besten (ἀριστῶν) waren.

Er is een opvallende overeenkomst tussen deze verhalen van Solon en de Spartaanse verhalen (over Demaratus, Leonidas, Pausanias, Sperthias en Boulis) die ik besprak in het vorige hoofdstuk: ook Tellus, Cleobis en Biton zetten hun eigenbelang opzij voor een gemeenschappelijk belang (respectievelijk het Atheense belang in de oorlog tegen Eleusis en het – religieuze – belang van Argos in het festival van Hera); ze

---

<sup>47</sup> Dit bezoek kan op deze manier niet plaatsgevonden hebben, zoals Van Dolen 2007 (54) terecht opmerkt. Solon stelde zijn wetten op in 594 en zijn reizen hebben dus van 593 tot 583 geduurd. Croesus kwam echter niet vóór 560 aan de macht. Het lijkt plausibel dat Herodotus wist dat dit het geval was, maar toch het verhaal zo vertelde, omdat dat beter uitkwam voor zijn betoog, zoals we in het vervolg zullen zien.

<sup>48</sup> Hdt. 1.30.

<sup>49</sup> Hdt. 1.31.

<sup>50</sup> Nagy 2015 (4§142) betoogt: *'the boys became sacrificial substitutes for the two premier victims of the animal sacrifice'*.

brachten (net als Leonidas, en net als Sperthias en Boulis van plan waren) hierbij zelfs het ultieme offer, namelijk hun leven. Je zou dus kunnen stellen – al zegt Herodotus dat hier niet expliciet – dat Tellus, Cleobis en Biton, net als genoemde Spartaanse voorbeelden, handelden in overeenstemming met *nomos*. Deze *nomos* leefden ze ook na als hij conflicteerde met hun directe eigenbelang. Kennelijk ziet Solon een dergelijke zelfopoffering aan het algemeen belang (en de bijkomende eerbewijzen van de gemeenschap) als het grootste geluk dat een mens ten deel kan vallen. Voor de moderne westerse mens is dit misschien lastig te begrijpen – zeker in het geval van Cleobis en Biton, die immers jong stierven. Voor Croesus ook; hij antwoordt: ἡ δ' ἡμετέρη εὐδαιμονία οὕτω τοι ἀπέρριπται ἐς τὸ μηδὲν ὥστε οὐδὲ ἰδιωτέων ἀνδρῶν ἀξιούς ἡμέας ἐποίησας;<sup>51</sup> (Wordt ons geluk zo door jou geminacht dat je ons niet eens zo waardig acht als gewone mannen?) Croesus heeft hier hetzelfde gebrekkige perspectief als de hedendaagse individualistische mens: hij kan niet verder kijken dan zijn eigen ego, dat inderdaad overladen is met rijkdommen, en begrijpt niet waarom Solon dit niet op waarde weet te schatten.

Maar Solon heeft een ander, 'hogere' perspectief, namelijk dat van de gemeenschap en het algemeen belang; volgens hem is er geen groter geluk denkbaar dan je eigen belangen hieraan ondergeschikt te maken. Door jezelf op te offeren overstijgt je je ego; het ultieme geluk. In zijn antwoord geeft Solon ook blijk van dit hogere perspectief: τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες (het goddelijke is afgunstig en lastig). In zijn lange leven kan de mens allerlei ellende overkomen, en hij is geheel aan het toeval overgeleverd (πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή). Hij kon dus geen antwoord geven op Croesus' vraag voordat hij vernomen had dat zijn leven ook goed geëindigd was (τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα). Solon onderscheidde de zeer rijke (ζάπλουτοι) en de succesvolle (εὐτυχέες) mensen. De eersten overtreffen de laatsten in maar twee opzichten, namelijk dat ze beter in staat zijn behoeften te bevredigen en een grote ramp te boven te komen, terwijl de geluksvogel die rampen überhaupt niet overkomen. Maar voor zijn leven daadwerkelijk beëindigd is, kun je hem nog niet ὄλβιος (gezegend) noemen, maar slechts εὐτυχής (succesvol). Het is nodig eerst van iedere zaak het einde te bekijken (σκοπέειν ... τὴν τελευτήν); de god heeft namelijk menigeen gelukzaligheid beloofd om ze vervolgens volledig te ruïneren (προρρίζους ἀνέτρεψε).

---

<sup>51</sup> Hdt. 1.32.

Dit beviel Croesus maar niets en hij zond Solon weg, menend dat hij zeer dwaas (ἀμαθέα) was omdat hij zijn enorme bezit geringschatte.<sup>52</sup> Maar Solon kreeg gelijk: onmiddellijk na diens vertrek werd Croesus getroffen door een grote toorn gods (ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη), naar het schijnt, zo meent Herodotus, omdat hij zichzelf het gezegendst achtte van alle mensen (ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον).<sup>53</sup> Daarna verloor hij zijn zoon Atys in een noodlottig ongeval met een speer (ondanks alle voorzorgsmaatregelen die hij genomen had nadat dit hem in een droom was voorspeld). Croesus zette zijn zinnen op het Perzische Rijk en vroeg de orakels van Delphi en Amphiaraüs in 1.53 of hij daartegen moest oprukken, waarop zij beiden antwoordden dat hij dan een groot rijk zou vernietigen. Croesus, nog steeds ervan overtuigd dat hij de gezegendste mens was, ging er zonder meer van uit dat hiermee het Perzische Rijk bedoeld werd en besloot tot de aanval over te gaan. In 1.86 was de strijd beslecht, hadden de Perzen de Lydische hoofdstad Sardes ingenomen en was er inderdaad een groot rijk vernietigd, namelijk dat van Croesus.

De Perzische koning Cyrus zette Croesus op een brandstapel; die realiseerde zich dat Solon gelijk had gehad dat niemand bij leven gelukkig genoemd kon worden, en riep driemaal zijn naam uit. Cyrus werd nieuwsgierig en liet zijn tolken vragen waar hij op doelde. Croesus antwoordde dat hij het boven grote rijkdom zou waarderen als Solon bij alle heersers (πᾶσι τυράννοισι) op audiëntie zou komen, want dat hij groot gelijk had gekregen over de betrekkelijkheid van zijn rijkdom. (Ondertussen werd het vuur aangestoken.) Dit wekte Cyrus' medeleven, en bovendien vreesde hij vergelding (τίσις) en realiseerde zich dat niets van menselijke zaken stabiel is (οὐδὲν εἴη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλέως ἔχον); hij besloot het vuur uit te laten maken. Dat lukte niet meer, en Croesus riep Apollo aan, waarna vanuit het niets een stevige regenbui het vuur doofde. Croesus werd gered en werd een van Cyrus' adviseurs.

Solon vervult een soortgelijke functie als Demaratus voor de Spartanen, maar dan voor de hele *Historiën*. Herodotus onderschrijft de woorden van Solon volledig.<sup>54</sup> Net zoals we zagen dat het gelijk van Demaratus over de Spartanen en hun nomos (Xerxes' scepsis ten spijt) helemaal bewezen werd in onder meer de slag bij Thermopylae, wordt Solons gelijk bewezen door de ondergang van Croesus' rijk, en vervolgens door de vele

---

<sup>52</sup> Hdt. 1.33.

<sup>53</sup> Hdt. 1.34.

<sup>54</sup> Hornblower 2013 (249) heeft dus ongelijk wanneer hij zegt dat '*Hdt.'s views can never be straightforwardly identified with those of his speakers*', om de redenen die ik verderop in deze alinea uitleg.

keren in de *Historiën* dat rijke en machtige mannen, verblind door eigendunk, ten val komen – denk bijvoorbeeld aan de heersers Cambyses, Polycrates en Xerxes. De gehele Croesus-logos (1.6 – 1.91) – ingeleid door het bezoek van Solon – wordt beschouwd als programmatisch voor de rest van de *Historiën*, een zogenaamd *exemplum*.<sup>55</sup> Immerwahr schrijft in dit verband: ‘*The figure of Croesus [...] seems to typify, in the manner of a parable, the whole fate of man.*’<sup>56</sup> Bovendien blijkt dit ook uit wat Herodotus zelf schrijft, helemaal aan het begin van de *Historiën* waarin hij zijn programma uiteenzet, in 1.5.3-4:

ὁμοίως σμικρὰ καὶ μεγάλα ἄστεα ἀνθρώπων ἐπεξιών. τὰ γὰρ τὸ πάλαι  
μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ σμικρὰ αὐτῶν γέγονε: τὰ δὲ ἐπ’ ἐμεῦ ἦν μεγάλα,  
πρότερον ἦν σμικρά. **τὴν ἀνθρωπίνην ὦν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην  
οὐδαμὰ ἐν τούτῳ μένουσαν**, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως.

Ik zal in gelijke mate kleine en grote steden van mensen behandelen, want vele steden die vroeger groot waren, zijn klein geworden, maar de steden die in mijn tijd groot zijn, waren vroeger klein. **Wetend dat het menselijk geluk nooit op dezelfde plaats blijft**, zal ik elk van beide noemen.

Het vetgedrukte gedeelte is een kernachtige samenvatting van Solons gedachtegoed, zoals vervat in eerder geciteerde passages in 1.32.4 (πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορῆ) en – door Cyrus – in 1.86.6 (οὐδὲν εἴη τῶν ἐν ἀνθρώποισι ἀσφαλέως ἔχον). De instabiliteit van het menselijk geluk is een van de belangrijkste thema’s van de *Historiën* en Solon confronteert als *tragic warner* Croesus (en via Croesus ook Cyrus) met deze wijsheid, maar juist omdat Croesus hier in zijn ὕβρις niets van wil weten, gaat hij toch ten onder. Het optreden van Solon is een ingreep van de auteur waarmee hij zijn eigen morele en politieke opvattingen laat doorschemeren (het kan immers, zoals hierboven aangetoond, historisch gezien niet zo hebben plaatsgevonden); evenals het staatsvormendebat is het een sleutel waarmee je de rest van de tekst kunt interpreteren.

---

<sup>55</sup> Kindt 2006 (46): ‘*The story of Croesus’ fall can indeed be read as a “prophecy” of what we will find happening time and again in the Histories. It is the story of a ruler who, at the beginning of the logos, is at the peak of his power. Croesus, however, seems to lack a sense of balance and proportion. Without a sound point of reference for his judgments, he gradually transgresses the limits of his power [...] and finally he loses everything.*’

<sup>56</sup> Immerwahr 1966 (154).

Croesus' ὕβρις doet denken aan Otanés' kritiek op alleenheersers in het staatsvormendebat (3.80.3), dat zelfs de beste man op die plaats buiten zijn gewone denkkaders zou treden (ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε). Hoewel de instabiliteit van het menselijk geluk van toepassing is op alle mensen, laat Herodotus Solon alleen heersers waarschuwen: Croesus en – indirect, via Croesus – Cyrus. Ook Croesus zelf acht, wanneer hij eenmaal inziet dat Solon gelijk heeft, diens advies in 1.86 van groot belang voor πᾶσι τυράννοισι, alle heersers. Het kan ook bijna niet anders of Solons centrale rol in de *Historiën* heeft naast morele ook politieke implicaties. In de secundaire literatuur worden die echter niet of nauwelijks opgemerkt. De eerste keer dat de naam 'Solon' in de tekst valt, in 1.29, is meteen ook de eerste keer dat de stad Athene genoemd wordt; hij had namelijk wetten voor die stad gemaakt en wilde daarna een tijd reizen om te voorkomen dat hij onder druk zou worden gezet om een of meer wetten weer ongedaan te maken. De wetten van Solon waren in het algemeen belang van de polis, wordt hier geïmpliceerd, maar niet in het (deel)belang van bepaalde groeperingen (bijvoorbeeld van de aristocraten, wier macht onder het nieuwe bestel, waarin mensen naar bezit in vier klassen werden ingedeeld, werd ingeperkt). Dat de Atheners (en Solon) met dit gegeven in de tekst worden geïntroduceerd, zou een aanwijzing kunnen zijn dat het thema van botsende belangen en politieke onenigheid over macht en bezit in de rest van de tekst verder wordt uitgewerkt, en dat de lezer hierbij Solons gedachtegoed in hun achterhoofd moeten houden.

Een andere aanwijzing dat Herodotus Solons hervormingen onderschreef is te vinden in 2.177, waarin hij een Egyptische wet beschrijft die gelast dat iedereen dient aan te tonen dat hij rechtmatige bestaansmiddelen heeft of anders ter dood veroordeeld wordt. Solon bracht deze wet naar de Atheners, schrijft Herodotus, en 'mogen zij deze wet altijd behouden, aangezien het een volmaakte wet is' (τῷ ἐκεῖνοι ἐς αἰεὶ χρέωνται ἐόντι ἀμώμῳ νόμῳ). Dit is het enige voorbeeld van een wet die Herodotus zo onvoorwaardelijk prijst.

Tellus, Cleobis en Biton worden door Solon behalve als gelukkige mensen ook voorgesteld als ideale burgers. Een ideale staat zal veel van deze burgers produceren, die het algemeen belang boven hun privébelang stellen en die ἀρετὴ verkiezen boven grote rijkdom. (Van Cleobis en Biton zegt Solon in 1.31.1 βίος τε ἀρκέων ὑπῆν, dat ze genoeg hadden om van te leven, en dus niet veel meer dan dat.) Dit gedachtegoed is de ware oplossing voor de in het staatsvormendebat terecht opgeworpen problemen; het



voorkomt bijvoorbeeld dat een heerser buiten de normale denkkaders treedt (ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε). Een heerser, of het nu een monarch, een aristocraat of een democratisch verkozen magistraat is, zal veel beter functioneren als hij nederig genoeg is om rekening te houden met de instabiliteit van het menselijk geluk, met de fundamentele onzekerheid van de mens over de toekomst, en als hij een voorbeeld neemt aan Tellus, Cleobis en Biton en altijd het algemeen belang boven zijn privébelang stelt en private rijkdom stelt. Sparta voldoet in grote mate aan dit ideaal, zoals we in het vorige hoofdstuk gezien hebben. In de komende paragrafen zullen we echter zien dat Athene steeds verder afdrijft van dit Solonische model.

In 6.125 vinden we hier ook een belangrijke aanwijzing voor. Deze passage gaat over Alcmeon. Hij is stamvader der Alcmeoniden, een familie die in de latere Atheense geschiedenis een belangrijke rol zal spelen. Ook Pericles, in de bloeitijd van de Atheense democratie in de vijfde eeuw een van de grote voorvechters van het Atheense imperialisme, is een nazaat van Alcmeon. Alcmeon bracht net als Solon een bezoek aan de schatkamer van Croesus. Maar in tegenstelling tot Solon, die onbewogen bleef, was hij zeer onder de indruk. Hij kreeg van Croesus zoveel goud als hij mee kon sjouwen, waarop hij in een komische scène al zijn kleren en zelfs zijn mond ermee volstouwde. Dit lijkt een vooruitwijzing naar de latere democratie – die verderop in dit hoofdstuk uitgebreid aan de orde zal komen – waarin de Alcmeoniden een hoofdrol spelen en waarin materialisme en hebzucht hoogtij vieren in plaats van Solons soberheid.

#### 4.3 PISISTRATUS' LIST

Het eerste langere gedeelte waarin Athene figureert staat in 1.59 en verder. Croesus was op zoek naar een geschikte bondgenoot om tegen de Perzen op te trekken en vernam dat het Atheense volk werd onderdrukt en verscheurd (κατεχόμενον τε καὶ διεσπασμένον) door de tiran Pisistratus. Deze kwam voor het eerst aan de macht door zich naar eigen zeggen op te werpen als leider van de mensen van achter de heuvels (τῷ λόγῳ τῶν ὑπερακρίων προστάς), als derde factie tegen die van Megacles (een Alcmeonide) en Lycurgus. Het τῷ λόγῳ suggereert dat dit niet voortkwam uit oprechte zorgen om deze groep mensen, maar als voorwendsel om aan de macht te komen. Het woord προστάς roept associaties op met de zinsnede προστάς τοῦ δήμου van Darius in het staatsvormendebat en daarmee met het verband dat de tekst legt tussen democratie en tirannie, dat in het vervolg verder wordt uitgewerkt.

Door een list, waarbij hij deed alsof hij door zijn vijanden verwond was, overtuigde hij het volk hem lijfwachten te geven, met behulp van wie hij vervolgens een coup pleegde. Hij regeerde de stad volgens de bestaande constitutie (van Solon), ἐπί τε τοῖσι κατεστεῶσι, en op een eerlijke en goede wijze (καλῶς τε καὶ εὖ). Door de andere twee facties werd hij vervolgens (1.60) weer afgezet, en na onderlinge strijd besloot Megacles een alliantie met Pisistratus aan te gaan door hem zijn dochter ten huwelijk aan te bieden en hem weer als tiran (ἐπὶ τῇ τυραννίδι) aan te stellen. Dan gebeurt er het volgende:

μηχανῶνται δὴ ἐπὶ τῇ κατόδῳ πρῆγμα εὐηθέστατον, ὡς ἐγὼ εὐρίσκω, μακρῶ, ἐπεὶ γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔδον καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθείης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον, εἰ καὶ τότε γε οὗτοι ἐν Ἀθηναίοισι τοῖσι πρώτοισι λεγομένοισι εἶναι Ἑλλήνων σοφίην μηχανῶνται τοιάδε.

Ze verzonnen voor de terugkeer [van Pisistratus] een naar ik meen allerbelachelijkst plan, aangezien van oudsher het Griekse volk zich onderscheidt van het buitenlandse door zowel slimmer te zijn als afkeriger van gemakkelijke stupiditeit. Toch bedachten ze voor de Atheners, van wie gezegd wordt dat ze van de Grieken de eersten zijn wat verstand betreft, het volgende plan.

Dit is uitgesproken ironisch. Uitgerekend de Atheners, naar men zegt het slimste gedeelte van het slimste volk, worden door een 'stompzinnig' plan misleid: Pisistratus liet zich op een strijdswagen de stad binnenrijden met daarop een lange vrouw in wapenrusting. Boden deelden mee dat de godin Athena zelf Pisistratus naar haar eigen burcht terugbracht; het volk geloofde dit en bad de vrouw toe (προσεύχοντό ... τὴν ἄνθρωπον) en verwelkomde (ἐδέκοντο) Pisistratus. Als dít volk zich al zo gemakkelijk in laat palmen, dan is geen enkel volk waar ook ter wereld veilig voor dit soort demagogen, lijkt de implicatie. Megabyzus' uitspraak uit het staatsvormendebat, dat niets dwazer (ἀξυνετώτερον) is dan een nutteloze massa (ὀμίλου ἀχρηίου), wordt hier geïllustreerd. Ook is dit weer een bewijs van hoe democratie en tirannie in elkaars verlengde liggen.

#### 4.4 CLEISTHENES EN ISÈGORIA

In 5.55 begint weer een langer gedeelte over Athene, wanneer Aristagoras, heerser over Milete, er aankomt om steun te vragen voor de Ionische Opstand tegen de Perzen. Herodotus vertelt vanaf 5.62 hoe Athene bevrijd werd van haar tirannen (γενομένων τυράννων ὧδε ἐλευθέρως), Hipparchus en Hippias, zoons van Pisistratus. De eerste werd vermoord, en de tweede werd verwijderd door de Spartanen, nadat ze door valse orakels – door de familie der Alcmeoniden omgekocht – hiertoe overgehaald waren. Dit is, na de truc met de als Athena verklede vrouw, de tweede maal dat Herodotus een dankzij heiligschennis verkregen machtsovername in Athene beschrijft, en weer zijn de Alcmeoniden hierbij betrokken. In 5.66 merkt Herodotus op: Ἀθῆναι, εὐοῦσαι καὶ πρὶν μεγάλαι, τότε ἀπαλλαχθεῖσαι τυράννων ἐγίνοντο μέζονες (Athene, dat daarvoor al groot was, werd nog groter toen het eenmaal bevrijd was van tirannen.) Dit klinkt ons positief in de oren, maar of ‘groot’ positief te duiden is, hangt er helemaal van af in welk opzicht. Grootse daden behoren tot de mogelijkheden, maar ook grootse mislukkingen.

Cleisthenes, een Alcmeonide, en Isagoras streden om de macht. Toen de eerste dreigde het onderspit te delven (ἔσσοῦμενος), nam hij het volk op in zijn factie (τὸν δῆμον προσεταιρίζεται). Dit is een zeer suggestieve formulering. Herodotus doelt op Cleisthenes’ hervormingen waardoor Athene een democratie werd – zo vervolgt hij met een beschrijving van zijn nieuwe indeling van het volk in tien fylen, niet meer gebaseerd op familiebanden (in het verleden vaak aanleiding tot factiestrijd en tirannie) maar op buurt. Toch schemert er nog geen sprankje idealisme door in Herodotus’ beschrijving;<sup>57</sup> integendeel, met het woord προσεταιρίζεται suggereert hij cynische motieven bij Cleisthenes, dat hij het volk slechts als middel gebruikt om zelf aan de macht te komen.<sup>58</sup> In 5.67-68 vergelijkt Herodotus Cleisthenes’ herindeling met die van zijn grootvader Cleisthenes, tiran van Sicyon, die iets soortgelijks deed om irrationele redenen, en daarbij de stammen zelfs absurde namen gaf.

---

<sup>57</sup> Fornara 1971a (54): *‘the description of Cleisthenes’ reforms in V.69 is cast in the neutral and unemotional terms of an elementary struggle for power. Here, if anywhere, was a place for an encomium of Cleisthenes or of the democracy. But neither in this chapter, nor in the next, where Herodotus states that the Alcmeonids were held responsible for a sacrilegious murder, is there any obvious laudation. [...] he is irreverent as to Cleisthenes’ motive and, by implication, cynical about the entire proceeding.’* Metcalfe 1997 (201) valt het evenzeer op dat Herodotus geen hoogdravende motieven vermoedt achter Cleisthenes’ hervormingen: *‘Others, of course, have seen in Cleisthenes’ institution of the lot proof of a genuine interest in reform and the curtailment of upper class power. But you would never know this from Herodotus’ presentation.’*

<sup>58</sup> Georges 1994 (160): *‘Herodotus implies that Clisthenes the Alcmeonid was a man who aimed for a personal tyranny but had to settle for elevating the demos to the tyranny.’*

Toen hij het volk op die manier voor zich had gewonnen (τὸν δῆμον προσθέμενος) werd hij veel sterker dan zijn tegenstanders (ἦν ... πολλῶ κατύπερθε τῶν ἀντιστασιωτέων).<sup>59</sup> In combinatie met het voorafgaande roept Herodotus hiermee het beeld op van een calculerende Cleisthenes die met cynische methoden het volk aan zijn zijde weet te krijgen om zelf aan de macht te komen (als een demagoog, of zoals Darius het zou uitdrukken, een προστάς τοῦ δήμου). En Athene, zo lijkt de implicatie, verwijderd zich verder van de constitutie die Solon haar gaf.

In 5.70-5.77 gaat de strijd tussen Cleisthenes en Isagoras door, waarbij de laatste – uiteindelijk tevergeefs – door Sparta gesteund wordt. In 5.78 volgt een belangrijke passage:

Ἀθηναῖοι μὲν νυν ἠύξηντο. δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἓν μόνον ἀλλὰ πανταχῆ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἔστι χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννεύομενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῶ πρώτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὧν ταῦτα ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἐθελοκάκεον ὡς δεσπότη ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἐωυτῶ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι.

De Atheners werden steeds machtiger. *Isègoria* bleek niet in slechts één maar in alle opzichten een goede zaak te zijn, aangezien de Atheners, zolang ze door tirannen overheerst werden, wat oorlog betreft niemand van hun burens overtroffen, maar toen ze zich van tirannen bevrijd hadden, met afstand de eersten werden. Dit bewijst dat zij toen ze onderdrukt werden zich laf gedroegen, alsof ze werkten voor een meester, maar dat toen ze bevrijd waren, ieder graag voor zichzelf wilde presteren.

In de secundaire literatuur wordt een debat gevoerd over de interpretatie van deze passage. Moeten we het lezen als goedkeuring van de Atheense democratie? Om dit te kunnen bepalen, is het nodig vast te stellen wat Herodotus onder ἰσηγορίη (hier niet vertaald) verstaat. Het woord is een samenstelling van ἴσος, gelijk, en ἀγορεύω, spreken (in de volksvergadering). Liddell en Scott geven dan ook *'equal right of speech'* en meer algemeen: *'political equality'*. Dit is de enige keer dat dit woord bij Herodotus voorkomt.

---

<sup>59</sup> Hdt. 5.69.

Het woord dat Otanés gebruikt voor democratie, ἰσονομία, staat er nadrukkelijk níét. Jacoby leidt mede uit deze passage af dat Herodotus de Atheense democratie superieur achtte aan alle andere staatsvormen.<sup>60</sup> Andere geleerden zijn minder stellig, maar de meeste stellen ἰσηγορία wel in meer of mindere mate gelijk aan democratie. Ik ben het dan ook oneens met Balot, die meent dat *'according to Herodotus, isègoria defined democracy as opposed to the Peisistratid tyranny from which it grew. [Balot citeert 5.78] So central was this value [isègoria] to democratic self-definition that Herodotus could use it as a synonym for the term dêmokratia'*.<sup>61</sup> Ook Zali is van mening dat *'[5.78] has been justifiably interpreted as a straightforward praise of freedom and democracy'*.<sup>62</sup> Strasburger maakt evenmin onderscheid tussen beide begrippen.<sup>63</sup>

Jacoby, Balot, Zali en Strasburger gaan te ver door ἰσηγορία zonder meer gelijk te stellen aan democratie. Als Herodotus hier op democratie doelde, had hij wel het woord δημοκρατία gebruikt, zoals in 6.43 of 6.131. In 6.131 schrijft hij dat Cleisthenes voor de Atheners de fylen en de democratie stichtte (Κλεισθένης τε ὁ τὰς φυλὰς καὶ τὴν δημοκρατίην Ἀθηναίοισι καταστήσας); ook dit is nadrukkelijk niet wat Herodotus in 5.78 prijst.

Ik meen dat we ἰσηγορία hier letterlijker moeten interpreteren, als vrijheid van spreken. Isègoria is zeker een belangrijke voorwaarde om van democratie te kunnen spreken, maar geen afdoende voorwaarde.<sup>64</sup> Lateiner zit dat wat betreft op een beter spoor, wanneer hij het heeft over *'the significance of the difference between Greek governments which did not restrict isegorie and the tyrannies and other autocracies that did. Inhibition of candid views is "characteristic of tyranny."*<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Jacoby 1913 (357).

<sup>61</sup> Balot 2006 (63).

<sup>62</sup> Zali 2014 (109).

<sup>63</sup> Strasburger 1955 (10): *'Fragen wir allerdings, ob Herodot unter diesem Gesichtspunkt [ἐλευθερία] auch die Staatsform der Freiheit, die Demokratie, oder wie er sie zu nennen bevorzugt: die Isegoria oder Isonomia, als ein Glück für Athen betrachtet, so geraten wir gleich ins Dickicht.'*

<sup>64</sup> Fornara 1971a (49) meent terecht: *'It is the freedom implicit in democracy which is "worth taking seriously", not the form of government giving power to the demos which here is praised.'*

<sup>65</sup> Lateiner 1989 (184). Hij vervolgt met overtuigend bewijs uit de *Historiën* dat gebrek aan ἰσηγορία, aan vrijheid van spreken, bij tirannie hoort en leidt tot slechte besluitvorming: *'Herodotus often depicts scenes where even important viziers must like slaves request permission to speak (eg. 1.88.2, 4.97.2); or where subjects express a fear of speaking frankly (3.31.5; 4.97.5; 7.10α1; 7.101.3; 8.68α1); or where nervous subjects believe or opine to one another that honest advice cannot be proffered at all (7.10.1; 8.65.4-5, to Dicaeus; 9.16.4-5, to Thersander). When sound advice is tendered, the autocrat frequently rejects or rashly disbelieves it (7.11, 103-104.1, 237.1; 8.69.1-2). To speak one's mind is to act 'in a free manner' (7.46.1); those who behave thus with a despot often regret it (3.36, 7.11.1, 9.111.3-5). Freedom, for Herodotus, promotes good counsel and effective government (as Otanes argued in 3.80.6); despotisms may prosper but they carry the seed of self-destruction.'*

De centrale tegenstelling in deze passage is dus niet zozeer die tussen tirannie en democratie, maar tussen tirannie en vrijheid.<sup>66</sup> *Isègoria*, vrijheid van spreken, is, zoals Lateiner hier terecht opmerkt, een van de belangrijkste verschillen tussen het politieke leven in een tirannie en dat in een vrije samenleving. Niet de hervormingen van Cleisthenes worden hier beschreven als de oorzaak van Athenes toenemende macht, maar het bevrijd worden van de tirannen (ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων).<sup>67</sup> Dat *isègoria* niet gelijkgesteld kan worden aan democratie, blijkt ook uit het feit dat de Spartanen óók vrijheid van spreken kenden. Dit kan men afleiden uit Aristoteles' *Politica*, waarin hij de Spartaanse staatsinrichting beschrijft:

ἂ δ' ἂν εἰσφέρωσιν οὗτοι, οὐ διακοῦσαι μόνον ἀποδιδόασι τῷ δήμῳ τὰ δόξαντα τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ [...] καὶ τῷ βουλομένῳ τοῖς εἰσφερομένοις ἀντειπεῖν ἕξεσθιν<sup>68</sup>

Wanneer [de koningen] zaken [bij de volksvergadering] inbrengen, leggen ze de dingen die door de heersers zijn besloten het volk niet alleen voor om aan te horen, maar [...] het is ook mogelijk voor degene die dat wil om tegen de voorstellen te spreken.

Aristoteles beschouwt dit als een democratisch element van de Spartaanse constitutie, die daarnaast ook monarchale (de koningen) en aristocratische elementen (de γερούσια, raad van ouden) kent. Niemand zou Sparta een democratie noemen, maar ze kent wel hetzelfde verschijnsel, namelijk vrijheid van spreken, dat Herodotus in 5.78 beschouwt als een zegen voor de staat.

Toch valt er nog een belangrijk verschil te ontwaren tussen de ἐλευθερίη (vrijheid) die Herodotus in 5.78 aan Athene toeschrijft als ze geen tirannie meer is, en de Spartaanse ἐλευθερίη die Demaratus beschrijft. Dit essentiële verschil krijgt in de

---

<sup>66</sup> Fornara 1971a (48) maakt hetzelfde punt: 'Herodotus' approval of isegoria is not an endorsement, even by implication, of one government against another. The basic distinction he intended is clear from the text. The antithesis is between freedom and despotism, and democracy is secondary to it. ἐλευθερωθέντων is the key word; the quality of eleutheria rather than the intrinsic nature of democracy, as a specific form of government, is the issue.'

<sup>67</sup> Hornblower 2013 (226) zegt over dit argument: 'This tilts things a little too far. Hdt. could have made that point here without so politically specific a word as ἰσηγορίη.' Maar juist door de specifieke betekenis van ἰσηγορίη, zoals ik hier aantoon, kunnen we het begrip niet zomaar gelijkstellen aan democratie.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Politica* 2.1273a.

secundaire literatuur te weinig nadruk. Het kan bijna niet anders of Herodotus nodigt de lezer ertoe uit om deze passage te vergelijken met 7.103-105, besproken in hoofdstuk 3, waarin Demaratus (een alter ego van Herodotus, zoals in dat hoofdstuk beargumenteerd) aan Xerxes uitlegt waarom de Spartanen voortreffelijke strijders zijn, namelijk door hun vrijheid. In 5.78 legt Herodotus waarom de Atheners zulke goede strijders zijn. Ook hier wordt ἐλευθερία als oorzaak genoemd, maar hier staat dat ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἑωυτῷ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι, dat toen ze bevrijd waren, **ieder voor zich** wenste te presteren. De Spartanen echter vullen hun vrijheid op een andere manier in; zij vechten zo goed omdat de wet heer en meester is, δεσπότης νόμος. Bij de Spartanen is het juist niet ieder voor zich, maar ieder voor het geheel. Nomos dicteert namelijk, zoals we in hoofdstuk 3 zagen, dat iedere Spartaan zijn directe eigenbelang ondergeschikt maakt aan dat van de Spartaanse gemeenschap als geheel, en daarom zelfs zal doorvechten als dat voor hemzelf een wisse dood betekent. De Athener is ook vrij, en vreest net zomin als de Spartaan (maar in tegenstelling tot de Pers) de zweep, maar vecht door om voor zichzelf eer te behalen, niet voor de gemeenschap. De Spartaanse vrijheid is collectief; de Atheense vrijheid individueel, meer vanuit eigenbelang gedacht. Dat is het kardinale verschil. Dat Herodotus vrijheid (en daarbij ἰσηγορία, vrijheid van spreken) verkiest boven de slavernij van de tirannie is overduidelijk; dit heb ik in hoofdstuk 2 en 3 vastgesteld en ook Lateiner 1989 heeft dit overtuigend aangetoond.<sup>69</sup> De vraag is nu: aan welke vorm van vrijheid geeft Herodotus de voorkeur, de Atheense of de Spartaanse? Voorlopig lijkt het antwoord te zijn: aan de Spartaanse. De Spartaanse nomos voldoet immers het beste aan het Solonische ideaal van zelfopoffering ten behoeve van een groter goed (zoals Tellus, Cleobis en Biton) en zorgt ervoor dat de Spartanen als geheel veel meer waard zijn in de strijd dan de som der delen. De Atheense vrijheid is individualistisch, met betere resultaten dan tirannie, maar ook met grotere risico's voor de gemeenschap dan het Spartaanse vrijheidsideaal. Er is namelijk geen heldere en consequente nomos die de individuele begeerten indamt, waardoor niet nomos maar de grillen van de verschillende individu's heersen (die nu eens de staat te baat komen, en dan juist weer schaden) en vrijheid op termijn kan omslaan in haar tegendeel.

---

<sup>69</sup> Lateiner 1989 (154): 'Autocracy dominates civilized as well as most uncivilized, barbarian societies; it is both congenial to their nomoi and a reflex of greater centralization. Autocracy as a polarity to self-rule violates the norm developed in Hellenic communities; the age of kings is long past and tyrants are seen as anachronisms or imposed eccentricities.' Zie ook paragraaf 2.2, waarin ik aan de hand van Lateiner 1989 betoog dat Herodotus de goede kanten van tirannie, die er ook zijn, grotendeels negeert.

5.55-5.96 zijn gewijd aan het relaas hoe Athene bevrijd wordt van tirannie en een democratie wordt. In 5.91-93 vertelt Herodotus hoe de Spartanen probeerden de tirannie van Hippias in Athene te herstellen; na een wervelende toespraak van de Corinthiër Socles, waarin hij de tirannie als verschijnsel aanklaagde, wisten de Spartanen hun bondgenoten niet achter het voorstel te scharen en vond het geen doorgang. Athene bleef een democratie. Deze passage staat vlak na 5.78 en vormt dus een aanvullend bewijsstuk dat het in 5.78 inderdaad gaat om tirannie versus vrijheid, en dat Herodotus (aan wie Socles vaak gelijkgesteld wordt)<sup>70</sup> inderdaad het tweede boven het eerste verkiest. Maar het debat in 5.91-93 is net als het staatsvormendebat gemankeerd, omdat de opties te beperkt zijn. Want hoewel Herodotus democratie boven tirannie verkiest, hebben beide staatsvormen meer overeenkomsten dan men zou denken, en blijkt de democratie evenmin een aantrekkelijke staatsvorm, zoals we in het vervolg zullen zien.

#### 4.5 ARISTAGORAS MISLEIDT HET VOLK

In 5.97 wordt de draad van het verhaal weer opgepakt.<sup>71</sup> Op een moment dat de stemming in Athene zeer anti-Perzisch was (διαβεβλημένοισι ἐς τοὺς Πέρσας) omdat hun voormalige tiran Hippias met de Perzen samenschoolde en trachtte de stad onder Perzisch bewind te brengen, kwam Aristagoras, de heerser over Milete, na een mislukte poging om de Spartanen over te halen mee te doen aan de Ionische Opstand tegen de Perzen (die heersten over Ionië) aan in Athene. Hij sprak ten overstaan van het volk (ἐπελθὼν δὲ ἐπὶ τὸν δῆμον) over dezelfde dingen als in Sparta, namelijk over de rijkdommen in Azië (τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ) en het feit dat de Perzen geen schild of speer in de oorlog zouden dragen en daarom gemakkelijk te overwinnen zouden zijn (εὐπετέες τε χειρωθῆναι εἴησαν). Daar voegde hij aan toe dat de Milesiërs van oorsprong kolonisten (ἄποικοι) uit Athene waren, en dat het dus gepast zou zijn (οἰκός ... εἴη) als ze de Milesiërs te hulp zouden komen (ῥύεσθαι), omdat ze [de Atheners] zo sterk waren (δυναμένους μέγα). Er was niets wat hij niet beloofde (οὐδὲν ὃ τι οὐκ

<sup>70</sup> Moles 2007 (265): *'Socles isn't really Socles: he's Herodotus [...] Socles, then, speaks with unique "authority."*

<sup>71</sup> Zoals De Jong 2002 (249) terecht betoogt heeft Herodotus de 'digressie' (haar eigen, betere term is 'analepsis') over de Atheense geschiedenis zeer strategisch geplaatst, om de lezer een goede indruk te geven van hoe Athene eraan toe was op het moment dat Aristagoras aankwam. Hieraan zou ik nog willen toevoegen dat de plaatsing van het eerste democratische besluit van Athene (en de slechte gevolgen ervan) direct na de voorgeschiedenis over hoe Athene aan de democratie kwam, sterk bijdraagt aan het negatieve beeld van de democratie dat Herodotus de lezer naar mijn mening wil meegeven.



ὑπίσχετο), zozeer verlangde hij hun steun (οἷα κάρτα δεόμενος). Totdat hij hen uiteindelijk overhaalde (ἔς ὃ ἀνέπεισε σφέας). Dan merkt Herodotus niet zonder ironie op:

πολλοὺς γὰρ οἶκε εἶναι εὐπετέστερον διαβάλλειν ἢ ἓνα, εἰ Κλεομένεα μὲν τὸν Λακεδαιμόνιον μούνον οὐκ οἷός τε ἐγένετο διαβάλλειν, τρεῖς δὲ μυριάδας Ἀθηναίων ἐποίησε τοῦτο.

Kennelijk is het gemakkelijker velen te misleiden dan één, aangezien [Aristagoras] niet in staat was Cleomenes de Spartaan, die alleen was, te misleiden; met dertigduizend Atheners lukte dit hem wél.<sup>72</sup>

De Atheners besloten twintig schepen te sturen om de Ioniërs te helpen; volgens Herodotus waren die het begin van de ellende voor Grieken en niet-Grieken (ἀρχὴ κακῶν ἐγένοντο Ἑλλησί τε καὶ βαρβάροισι).<sup>73</sup> Hiermee doelt hij op het feit dat de opstand koning Darius' woede wekt en daarmee de latere τίσις, wraakneming van de Perzen op de Grieken door de Perzische Oorlogen.

In tegenstelling tot 5.78 (een hoofdstuk dat handelt over vrijheid versus tirannie) gaat deze passage over de essentie van de democratische staatsvorm: een politiek besluit over militaire steun (een beslissing die de *polis* als geheel aangaat) wordt in Athene genomen door de δῆμος als geheel; in Sparta door één man (μούνον), koning Cleomenes. Dit is het enige voorbeeld in de *Historiën* van twee verschillende politieke eenheden (met elk een andere staatsvorm) die voor exact dezelfde beslissing staan. Daarmee is het een soort experiment, dat uitmaakt of de theoretische argumenten die in het staatsvormendebat zijn uitgewisseld, in de werkelijkheid steek houden. De resultaten van dit experiment zijn ondubbelzinnig: de democratie laat zich bedotten en neemt het verkeerde besluit, en het aristocratische/gemengde stelsel (Sparta) het juiste – de opstand loopt uit in een fiasco (5.97-126). Een massa mensen is gemakkelijker te

---

<sup>72</sup> In werkelijkheid pasten er niet meer dan 6000 man op de Pnyx-heuvel, waar de volksvergadering bijeenkwam. Hornblower 2013 (277) suggereert dat 30.000 het aantal mannelijke burgers is dat ten tijde van Cleisthenes' hervormingen geregistreerd stond in de demenregisters, en dat de aanwezigen het besluit nemen namens hen allen.

<sup>73</sup> Dit is een toespeeling op Homerus (*Ilias* 5.62-63) die de schepen van Paris omschrijft als ἀρχεκάκους voor de Trojanen. Daarmee krijgt deze uitweiding over Athene aan het einde een epische (en omineuze) wending.

misleiden (εύπετέστερον διαβάλλειν) dan één deskundige, zegt Herodotus, met een vileine woordspeling op Aristagoras' herhaaldelijke onterechte voorstelling van de Perzen als gemakkelijk, εύπετέες om te overwinnen.<sup>74</sup> Herodotus geeft hier Megabyzus gelijk, die meent dat het volk ongeschikt is om te regeren omdat het dwaas is (άξυνετώτερον) en onmogelijk kennis van zaken kan hebben (τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι), dus zich zonder verstand (ἄνευ νόου) als een overstromende rivier (χειμάρρῳ ποταμῷ) op de staatszaken stort. Vooral het punt 'kennis' is hier sterk van toepassing: het volk wist niet dat Aristagoras de zaken veel te rooskleurig voorstelde en stemde daarom ἄνευ νόου in met diens voorstel, terwijl Cleomenes zich dankzij zijn grote kennis en ervaring niet liet inpalmen. Het beeld van de overstromende rivier suggereert dat het volk zich door emotie in plaats van verstand liet leiden; ook in 5.97 wordt dat geïmpliceerd door διαβεβλημένοισι ἔς τοὺς Πέρσας; ze handelden niet uit rationele overwegingen, maar omdat ze in een anti-Perzische stemming verkeerden.

Maar ook in de toespraak van Otanes tegen de monarchie/tirannie komen veel elementen overeen. Over de alleenheerser zegt hij: χαίρει δὲ τοῖσι κακίστοισι τῶν ἀστῶν, διαβολὰς δὲ ἄριστος ἐνδέκεσθαι (hij verheugt zich in de slechtsten der burgers, en hoort lasterpraatjes aan als de beste). Aristagoras is een goed voorbeeld van een slechte burger, een rasopportunist. Hij lokte de opstand uit die volgens Herodotus de ἀρχὴ κακῶν was; bovendien zegt Herodotus in 7.124.1 dat Ἀρισταγόρης ὁ Μιλήσιος ψυχὴν οὐκ ἄκρος, ὃς ταραξας τὴν Ἰωνίην καὶ ἐγκερασάμενος πρήγματα μεγάλα δρησμὸν ἐβούλευε ὀρέων ταῦτα (Aristagoras de Milesiër had geen sterke geest, daar hij nadat hij Ionië had opgestookt en grote opschudding had uitgelokt, zocht naar een uitvlucht toen hij die dingen zag). Bovendien was deze opstand mede door zelfzuchtige motieven ingegeven, om de aandacht van een eerder militair fiasco op Naxos af te leiden (Hdt. 5.35). En het volk trapte inderdaad als de beste in de διαβολὰς (afkomstig van hetzelfde werkwoord dat in 5.97 gebruikt wordt, διαβάλλειν) die Aristagoras over de expeditie verkondigde, dat ze heel gemakkelijk zou zijn. Dat het volk zich mede laat overtuigen door de rijkdommen in Azië (τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ) en door het feit dat Aristagoras van alles (aan materiële zaken?) belooft, suggereert dat ze zich laten

---

<sup>74</sup> Hornblower 2013 (276) doet Herodotus' opmerking te gemakkelijk af als 'a joke'. Ook meent hij: 'It should not be pressed as evidence for outright anti-democratic or anti-Athenian sentiments on Hdt.'s part.' Ik zou Herodotus zeker niet anti-Atheens willen noemen, maar hij lijkt wel degelijk fundamentele bezwaren te hebben tegen de Atheense democratie, zoals ik in dit hoofdstuk betoog.

leiden door hebzucht, en ook door de φθόνος waar Otanes de alleenheerser van beschuldigt.

Verder is het volk net als Otanes' alleenheerser gevoelig voor vleierij, namelijk het compliment dat Athene zo'n sterke stad is (δυναμένους μέγα). Het volk is net als Otanes' alleenheerser een zeer wispelturig iets (ἀναρμοστότατον), want hoewel het hier nog enthousiast meedeed aan de Ionische opstand, sloeg de stemming onmiddellijk weer om na de eerste tegenslag en weigerden ze verdere hulp, terwijl de opstand nog in volle gang was: Ἀθηναῖοι μὲν τὸ παράπαν ἀπολιπόντες τοὺς Ἴωνας, ἐπικαλομένου σφέας πολλὰ δι' ἀγγέλων Ἀρισταγόρεω, οὐκ ἔφασαν τιμωρήσειν σφι (de Atheners lieten de Ioniërs geheel in de steek, hoewel Aristagoras hen vele malen te hulp riep via boden, en zeiden hen niet te zullen ondersteunen).<sup>75</sup>

Ten slotte is Otanes' belangrijkste argument, dat een alleenheerser geen rekenschap verschuldigd is (ἀνευθύνοσ) maar het volk wel, hiermee gelogenstraft. Want het volk heeft nooit verantwoording hoeven afleggen over het besluit om twintig schepen naar Ionië te sturen (noch over het besluit de steun aan de opstand vervolgens snel weer in te trekken, wat neerkomt op desertie) – Herodotus maakt er in elk geval geen melding van, en het is ook onduidelijk hoe je het hele volk ter verantwoording zou kunnen roepen.

De theoretische argumenten over democratie die in het staatsvormendebat uitgewisseld zijn, zijn in 5.97 aan de werkelijkheid getoetst, en Otanes heeft hier ongelijk gekregen en Megabyzus gelijk.

Een interessant gegeven in dit verband is dat buitenlandse gezantschappen in Athene door de βουλή (de Raad, een uitvoerend orgaan bestaande uit vijfhonderd door loting gekozen burgers) ontvangen worden en niet door de volksvergadering.<sup>76</sup> Hornblower meent dat niet uitgesloten kan worden dat in de begindagen van de Atheense democratie de rol van de Raad nog zo onduidelijk was dat het inderdaad zo gegaan is. Dit is een mogelijkheid, al lijkt het mij erg onpraktisch als gezantschappen zomaar tot de volksvergadering worden toegelaten, zonder dat de Raad een schifting kan maken en voorbereidend werk kan doen. Een andere suggestie van Hornblower is interessanter: Herodotus zou het stadium van de Raad met opzet hebben overgeslagen, wat Thucydides ook geregeld doet, *'from anti-democratic prejudice and in order to*

---

<sup>75</sup> Hdt. 5.103.

<sup>76</sup> Hornblower 2013 (275).

*exaggerate the impetuous folly of the Assembly or People*'.<sup>77</sup> Het woord *prejudice* doet Herodotus tekort; dat zou suggereren dat hij zodanig bevooroordeeld is tegen de democratie dat hij de argumenten ervoor niet eens wil overwegen, terwijl hij dit nu juist wél doet. Maar het is goed mogelijk dat hij de stap van de Raad met opzet overslaat om het contrast met Sparta, en daarmee de tekortkomingen van de democratie, extra aan te zetten.

Dat de Atheense democratie (aan het eind van een relaas waarin beschreven wordt hoe die tot stand gekomen is) bij een belangrijke beslissing zo overduidelijk tekortschiet, uit zelfzuchtige motieven, en ook nog precies overeenkomend met de tegenargumenten van Megabyzus in het staatsvormendebat – en zelfs met de argumenten tegen de tirannie van Otanes –, is veelzeggend. In het vervolg (dat handelt over de Perzische Oorlogen) zullen we zien of het vermoeden dat hierdoor steeds sterker wordt, namelijk dat Herodotus niets ziet in de democratische staatsvorm van Athene, bevestigd wordt.

#### 4.6 MILTIADES' MISLUKTE ROOFTOCHT

De tweede helft van boek 6 (6.94-140) beslaat de eerste Perzische invasie in Griekenland door koning Darius en de slag bij Marathon, die de Grieken glansrijk wonnen, waarmee ze de Perzen (voorlopig) tot staan brachten. In 6.132 beschrijft Herodotus dat de reputatie van de Griekse legeraanvoerder Miltiades, die al aanzienlijk was bij de Atheners, hierdoor nog verder toenam (Μιλτιάδης, καὶ πρότερον εὐδοκίμων παρὰ Ἀθηναίοισι, τότε μᾶλλον αὔξετο). Hij vroeg de volksvergadering hem een vloot van zeventig schepen, een leger en geld ter beschikking te stellen. Hij zei hierbij niet wat hij ermee zou doen, alleen dat hij hen rijk zou maken als ze hem volgden (φὰς αὐτοὺς καταπλουτιεῖν ἢν οἱ ἔπωνται), dat hij hen naar een land zou brengen waar ze gemakkelijk (εὐπετέως) een hoop goud vandaan zouden kunnen halen. De Atheners, opgezweept door deze zaken (τούτοισι ἐπαερθέντες) stemden toe.

Opnieuw staat de volksvergadering voor een belangrijke militaire beslissing, en de parallellen met 5.97 zijn opvallend. Opnieuw is er sprake van iemand die de Atheners om militaire steun vraagt en hun daarbij een gemakkelijke (εὐπετέως, hetzelfde woord dat Aristagoras gebruikt) expeditie voorhoudt, waarmee ze snel rijk kunnen worden. Het volk raakt opgezweept (ἐπαερθέντες) door materiële begeerte en laat dit gevoel

---

<sup>77</sup> Ibidem.

rationele overwegingen overvleugelen, in blind vertrouwen op zijn held Miltiades, die nog niets eens wil zeggen waar hij heen gaat. Het woord *ἐπαερθέντες* is omineus: het betekent letterlijk 'opgeheven' en suggereert (zoals blijkt uit vele parallellen elders in de *Historiën*) dat het volk na zo ver opgestegen te zijn weer met een klap ter aarde zal storten.<sup>78</sup>

En inderdaad, de expeditie mislukte. Miltiades zette koers naar Paros, met als voorwendsel (*πρόφασιν ἔχων*) dat de Pariërs dit zelf hadden uitgelokt door een oorlogsschip met de Perzen naar Marathon te sturen (6.133). In werkelijkheid koesterde Miltiades volgens Herodotus wrok tegen dit volk omdat de Pariër Lysagoras hem in een kwaad daglicht had gesteld tegenover de Pers Hydarnes. Een persoonlijk en dus corrupt motief. Hij belegerde de stad en eiste honderd talenten. De Pariërs weigerden en Miltiades raakte bij een val gewond aan zijn been en moest terugkeren. De belegering werd opgeheven. Miltiades keerde terug (6.135) terwijl hij er slecht aan toe was (*φλαύρως ἔχων*), namelijk zonder geld voor de Atheners (*οὔτε χρήματα Ἀθηναίοισι ἄγων*) en zonder dat hij Paros veroverd had (*οὔτε Πάρον προσκτησάμενος*). Xanthippus voerde een rechtszaak tegen Miltiades (6.136) wegens misleiding (*ἀπάτης εἵνεκεν*) van het volk. Bij zijn verdediging kreeg vooral zijn verovering van Lemnos (*τὴν Λήμνου ἄρῃσιν*) veel nadruk, en dit wist het volk – de rechtspraak was immers ook gedemocratiseerd – ervan te overtuigen tegen de doodstraf te stemmen. Wel veroordeelde het hem tot een boete van 50 talenten. Niet veel later stierf hij aan koudvuur door de opgelopen wond.

Net als in 5.97 worden hier Megabyzus' bezwaren tegen de democratie goed geïllustreerd. Het volk handelt *ἄνευ νόου* (zonder verstand) door met Miltiades' voorstel in te stemmen zonder dat duidelijk is waar hij heen gaat. Athene valt inderdaad ten prooi aan de overmoed van het stuurloze volk (*ἔς δήμου ἀκολάστου ὕβριν πεσεῖν*). De parallel die Megabyzus trekt tussen de *ὑβρις* van het volk en die van de tiran wordt hier ook getrokken: het volk betoont zich net als Otanes' alleenheerser gedreven door *φθόνος* (afgunst/hebzucht): het materialisme van het volk speelt een doorslaggevende rol in de beslissing om Miltiades naar Paros te laten gaan; teleurstelling over het gebrek aan buit, zo impliceert Herodotus, schept het klimaat dat de rechtszaak tegen Miltiades

---

<sup>78</sup> Avery 1979 (3) laat zien dat dit werkwoord veelgebruikt was in Atheense tragedies in Herodotus' tijd. Veertien van de vijftien keer dat het werkwoord voorkomt in Herodotus, wordt het gebruikt in de omineuze zin die ik beschrijf, bijvoorbeeld in 1.87.3 en 90.3 (de programmatische Croesus-logos, waarin Croesus zich ten onrechte verheugt over orakels) en in 7.18.4, waarin Xerxes en zijn oom Artabanus opgezweept raken door een verkeerd geïnterpreteerd droombeeld.

mogelijk maakt, en de herinnering aan zijn verovering van Lemnos (dus ook weer materialisme) maakt dat het volk toch tegen de doodstraf stemt. Ook betoont het volk zich hiermee ἀναρμοστότατον (allerwispelturigst) en ἀνευθύνοσ (geen rekenschap verschuldigd) door in een rechtszaak te oordelen over iemand die het eerst zélf toestemming gaf om de gewraakte militaire operatie uit te voeren. Er is geen sprake van een volk dat verantwoording aflegt over zijn eigen besluiten, net zomin als Darius of Xerxes dat doen. Het Atheense volk, dat het volk van Lemnos de vrijheid ontzegt die het zelf wel geniet, heeft net zo weinig scrupules als een tiran. Veelzeggend is ook de werkelijke reden die Herodotus geeft voor Miltiades' expeditie, namelijk dat hij een Pariër kennelijk beschuldigt van het vergiftigen van de goede verhoudingen tussen hem en de Pers Hydarnes. Herodotus beschuldigt Miltiades er hier op subtiële wijze van een dubbele agenda erop na te houden. De 'democratische' volksheld Miltiades zou er sympathieën op nahouden voor de autocratische Perzen, nog een aanwijzing voor de convergentie van deze twee op het oog zo verschillende staatsvormen.

In 7.137-140 beschrijft Herodotus in een uitweiding de geschiedenis en de Atheense verovering van Lemnos door Miltiades; met deze naargeestige schildering van het buitenlandse beleid en de mentaliteit van het Atheense volk, komt een einde aan dit gedeelte over Athene. Onmiddellijk daarna (7.1) volgt een beschrijving van intriges aan het Perzische hof. Deze juxtapositie zal niet toevallig zijn.

#### 4.7 ATHENES HOUDING TEGENOVER DE PERZEN

Herodotus toont door deze subtiële parallellen aan hoe het verval van het Atheense bestel, de overgang van de Solonische constitutie naar de democratie, imperialisme in de hand werkt. De hoofdstukken over Athene kunnen dan ook worden gelezen als een aanklacht tegen het Atheense imperialisme, een belangrijke oorzaak van de Peloponnesische Oorlog die in volle gang was toen de *Historiën* rond 430 v.Chr. gepubliceerd werd. Herodotus verwijst vrij expliciet naar deze oorlog in een uitweiding binnen zijn beschrijving van de slag bij Marathon (6.98):

ἐπί γὰρ Δαρείου τοῦ Ὑστάσπεος καὶ Ξέρξεω τοῦ Δαρείου καὶ Ἀρτοξέρξεω τοῦ Ξέρξεω, τριῶν τουτέων ἐπεξῆς γενεῶν, ἐγένετο πλέω κακὰ τῇ Ἑλλάδι ἢ ἐπὶ εἴκοσι ἄλλας γενεὰς τὰς πρὸ Δαρείου γενομένας, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν

Περσέων αὐτῇ γενόμενα, τὰ δὲ ἀπ' αὐτῶν τῶν κορυφαίων περὶ τῆς ἀρχῆς πολεμούντων

In drie opvolgende generaties, namelijk ten tijde van Darius de zoon van Hystaspes, van Xerxes de zoon van Darius en van Artaxerxes<sup>79</sup> de zoon van Xerxes, waren er meer rampen voor Griekenland dan in de twintig generaties voorafgaand aan Darius, sommige [rampen] ontstaan door toedoen van de Perzen, andere door de oorlogen om de heerschappij tussen de leidende [Griekse] staten zelf.

Evans is van mening dat Herodotus in deze 'oorlogen om de heerschappij' partij kiest voor Athene. Als rechtvaardiging hiervoor haalt hij 7.139 aan:

ἐνθαῦτα ἀναγκαίη ἐξέργομαι γνώμην ἀποδέξασθαι ἐπίφθονον μὲν πρὸς τῶν πλεόνων ἀνθρώπων, ὅμως δὲ τῇ γέ μοι φαίνεται εἶναι ἀληθὲς οὐκ ἐπισχίσω. [...] νῦν δὲ Ἀθηναίους ἂν τις λέγων σωτῆρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τὸ ἀληθές. οὗτοι γὰρ ἐπὶ ὀκότερα τῶν πρηγμάτων ἐτράποντο, ταῦτα ῥέψειν ἔμελλε: ἐλόμενοι δὲ τὴν Ἑλλάδα περιεῖναι ἐλευθέρην, τοῦτο τὸ Ἑλληνικὸν πᾶν τὸ λοιπὸν, ὅσον μὴ ἐμήδισε, αὐτοὶ οὗτοι ἦσαν οἱ ἐπεγείραντες καὶ βασιλέα μετὰ γε θεοὺς ἀνωσάμενοι.

Hier sta ik op het punt uit noodzaak een mening te verkondigen die de meeste mensen onwelgevallig zal zijn; toch zal ik wat mij de waarheid lijkt niet weglaten. [Herodotus legt uit dat de Grieken kansloos waren geweest als de Perzen niet ter zee door de Atheners weerstand zou zijn geboden, omdat de Perzen met hun vloot de Griekse steden een voor een zouden hebben veroverd.] Welnu, iemand die zou zeggen dat de Atheners de redders van Griekenland zijn, zou de waarheid niet tekortdoen. Want zij zouden de balans hebben doen doorslaan naar welke van beide kanten zij ook maar gekozen zouden hebben; aangezien ze ervoor kozen dat Griekenland vrij zou blijven, waren zij degenen die de rest van Griekenland,

---

<sup>79</sup> Artaxerxes regeerde tot 424, dus was nog aan het bewind ten tijde van de publicatie van de *Historiën*.

voor zover die niet de kant van de Perzen kozen, opgezweept hebben en die, na de goden, de [Perzische] koning hebben verdreven.

Evans schrijft dat Athenes doorslaggevende rol in de oorlog tegen de Perzen ten tijde van de publicatie van de *Historiën* (rond 430 v.Chr.)<sup>80</sup> geen onomstreden feit was, maar een propagandamiddel dat het Atheense imperium, de Delisch-Attische Zeebond, rechtvaardigde.<sup>81</sup> Vandaar ook Herodotus' anticipatie op een vijandige reactie op deze stellingname aan het begin van het citaat; ze zal gezien de impopulariteit van Athene en haar imperium bij de meeste Grieken in die tijd absoluut niet geliefd zijn geweest. Toch hield hij de stelling vol in dit vijandige klimaat, en Evans leidt hieruit af: *'That in itself demonstrates the direction of [Herodotus'] sentiments. He favoured Athens.'*<sup>82</sup>

Dit voert te ver. Herodotus kan heel goed de doorslaggevende rol van Athene in de oorlog tegen de Perzen benadrukken terwijl hij tegelijk haar latere imperium veroordeelt. Die zaken zijn uitstekend van elkaar te scheiden, en dat doet hij ook. Het μετά γε θεούς uit bovenstaand voorbeeld is al een belangrijke relativering van Athenes beslissende rol: ze kon die alleen spelen omdat de goden hun instemming verleenden, omdat ze een rechtvaardig doel nastreefde; of de goden ook achter het Atheense imperium staan is nog maar helemaal de vraag. Uit het citaat dat ik ervoor aanhaalde, 6.98, kunnen we afleiden dat Herodotus in elk geval niet kritiekloos de lijn van Athene overneemt, want zijn visie op de twisten tussen Sparta en Athene, de leidende Griekse staten, komt absoluut niet overeen met die van de Atheners uit zijn tijd.<sup>83</sup>

Een andere passage, 7.143, in de aanloop naar de slag bij Thermopylae, wordt aangehaald als bewijs dat Herodotus wel degelijk toonde dat de volksvergadering goede beslissingen kon nemen.<sup>84</sup> In dit hoofdstuk debatteert het volk over de betekenis van een orakel dat de Pythia in 7.141 uitsprak, in het bijzonder van τεῖχος ... ξύλινον, de houten muur die ze aanraadt, en van θεῖη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν (goddelijk Salamis, jij zult zoons van vrouwen ombrengen). De χρησμολόγοι, orakeluitleggers, interpreteren deze woorden verkeerd, namelijk als voorspelling dat de

---

<sup>80</sup> Dit leidt Evans 1979 (114) onder meer af uit het feit dat Herodotus in 7.137.3, vlak voor deze passage, verwijst naar een gebeurtenis uit 430 v.Chr. Zijn datering lijkt me plausibel.

<sup>81</sup> Evans (1979) 113.

<sup>82</sup> Evans (1979) 116.

<sup>83</sup> Forrest (1984) 10: *'Of course everyone agreed that any war brings kaka but equally no one with a sense of style or a sense of history, or more importantly, a sense of politics, can imagine that Perikles or anyone who positively wanted Athens to have supremacy would or could have written words like this.'*

<sup>84</sup> Bijvoorbeeld door Sydnor Roy 2012 (310).



Atheners zouden verliezen als ze bij Salamis slag zouden leveren. Themistocles, een man die sinds kort tot de eersten der burgers behoorde (ἀνὴρ ἐς πρώτους νεωστὶ παριῶν) nam het woord in de volksvergadering en overtuigde zijn stadsgenoten met een slimme redenering van een tegenovergestelde interpretatie: als het inderdaad de Atheners zelf waren die zouden sterven, had er niet θεῖν, goddelijk, gestaan. Het orakel moest dus wel op de Perzen doelen. En met 'houten muren' bedoelde het orakel de vloot die Athene moest bouwen om de Perzen te verslaan.

Dan beschrijft Herodotus in een terugblik (7.144) hoe een ander advies van Themistocles op een eerder moment de overhand kreeg (ἠρίστεισε). De voorliggende kwestie was de opbrengst van de Atheense mijnen in Laurium; Themistocles overtuigde het volk ervan af te zien van zijn aandeel hierin (tien drachmen per persoon) en dit te besteden aan de bouw van schepen voor de oorlog tegen Aegina. Uiteindelijk zijn de schepen nooit voor dat doeleinde gebruikt, maar waren ze later, in de oorlog tegen de Perzen, wel de redding van Griekenland.

Dit zijn dus twee (zeldzame) voorbeelden in Herodotus waarbij het volk een wijs besluit neemt. Toch kunnen we deze passages niet lezen als lof voor de democratie; daar voor doet Herodotus te veel zijn best om Themistocles de eer te geven. Door zijn verstandige leiderschap, dat op dat moment het algemeen belang van Athene laat prevaleren, is het volk bereid zijn directe individuele eigenbelang opzij te zetten (in het eerste geval blijven leven door te vluchten en de strijd niet aan te gaan, in het tweede geval de tien drachmen per persoon) ten bate van de gemeenschap. In deze tijd van crisis lijkt nomos, in de betekenis die Demaratus eraan gaf, toch te prevaleren, ook al is Athene een democratie – maar alleen dankzij het ingrijpen van een verstandig individu, wiens belangen op dat moment nog samenvallen met die van de polis.

#### 4.8 SUCCES LEIDT TOT CORRUPTIE

Meteen aan het begin van boek 8 plaatst Herodotus opnieuw een omineuze vooruitblik. Voorafgaand aan de slag bij Artemisium was er onenigheid over het opperbevel van de vloot. De Spartanen weigerden onder Atheens bevel dienen, en de Atheners maakten er geen halszaak van (8.3):

ἀντιβάντων δὲ τῶν συμμάχων εἶκον οἱ Ἀθηναῖοι μέγα πεπονημένοι  
περιεῖναι τὴν Ἑλλάδα καὶ γνόντες, εἰ στασιάσουσι περὶ τῆς ἡγεμονίας, ὥς

ἀπολέεται ἡ Ἑλλάς, ὀρθὰ νοεῦντες: στάσις γὰρ ἔμφυλος πολέμου ὁμοφρονέοντος τοσοῦτω κάκιον ἐστὶ ὄσω πόλεμος εἰρήνης.

Toen de bondgenoten protesteerden, zwichtten de Atheners, omdat ze het van groot belang achtten dat Griekenland zou overleven en omdat ze wisten dat als ze zouden twisten over het leiderschap, Griekenland ten onder zou gaan. Dit hadden ze goed gezien: onderlinge twist is immers net zoveel erger dan eensgezinde oorlog als oorlog erger is dan vrede.

Toen het Perzische gevaar eenmaal geweken was, gebruikten de Atheners echter de arrogantie van de Spartaan Pausanias als voorwendsel (πρόφασιν τὴν Παυσανίω ὕβριν προῖσχύμενοι) om de Spartanen het leiderschap te ontnemen (ἀπέιλοντο τὴν ἡγεμονίην τοὺς Λακεδαιμονίους).

Hieruit wordt duidelijk dat bij de Atheners onder de grote dreiging van de Perzen het gemeenschappelijk belang van de Grieken voorgaat. Zodra de dreiging wegvalt, zodra de belangen van Athene en die van alle Grieken weer uiteenlopen, krijgt het Atheense eigenbelang de overhand en ontstaat er ἔμφυλος ... στάσις, wat Herodotus erger vindt dan oorlog. Die duurt voort tot de Peloponnesische Oorlog, dus tot in Herodotus' eigen tijd. Met deze passage legt Herodotus de schuld voor de στάσις ondubbelzinnig bij de Atheners: zij pakten het leiderschap op oneigenlijke gronden van de Spartanen af.

In de aanloop naar de slag bij Salamis heerste er verdeeldheid in het Griekse kamp. Aristides probeerde hier (8.79) een einde aan te maken door te zeggen dat vluchten geen zin heen had omdat de Perzen met hun schepen een kordon gevormd hadden. Herodotus prijst deze man onvoorwaardelijk: τὸν ἐγὼ νενόμικα, πυνθανόμενος αὐτοῦ τὸν τρόπον, ἄριστον ἄνδρα γενέσθαι ἐν Ἀθήνησι καὶ δικαιοτάτον (ik ben door zijn karakter te onderzoeken tot het inzicht gekomen dat hij de beste en rechtvaardigste man in Athene was). Dit blijkt ook uit zijn hartgrondige pleidooi in 8.79 om de strijdbijl te begraven ten bate van Griekenland; hij is – net als Solon, net als Sperthias en Boulis – bij uitstek iemand die zichzelf altijd ondergeschikt maakt aan nomos en het algemeen belang. Toch was hij daarvoor met een schervengericht verbannen door het volk (ἐξωστρακισμένος δὲ ὑπὸ τοῦ δήμου). Het schervengericht of ostracisme was een middel waarmee het volk door een stemming iemand (die bijvoorbeeld te machtig werd,

waardoor tirannie dreigde) voor tien jaar uit de stad konden verbannen. Cleisthenes had het ingesteld, volgens Aristoteles niet uit idealisme maar στοχαζόμενον τοῦ πλήθους, om het volk mee te krijgen.<sup>85</sup> En uitgerekend de beste en rechtvaardigste man van Athene is door dit democratische middel uit de stad verbannen. Dit is de enige keer dat het schervengericht voorkomt bij Herodotus, en hij lijkt het middel hier impliciet sterk te veroordelen. Het volk betoonde zich net als Otanes' tiran ἄκριτος door een voortreffelijke man te verbannen, en hier opnieuw door zijn goede raad te wantrouwen. (In 8.82 kwam het alsnog goed doordat een overloper Aristides' bericht bevestigde.) Dat Aristides wordt beschreven als ergste vijand (ἐχθρὸν δὲ τὰ μάλιστα) van Themistocles geeft dan ook te denken over het karakter van de laatste.

En inderdaad, diens zelfzuchtige kant wordt gaandeweg steeds geprononceerder, naarmate zijn privébelangen en die van Athene verder uiteen gaan lopen. Zie bijvoorbeeld 8.109, waarin Themistocles een vurige toespraak houdt waarmee hij de Atheners ervan overtuigt om na de gewonnen slag bij Salamis de brug over de Hellespont niet af te breken om Xerxes' terugtocht naar Azië te verhinderen, maar om gewoon naar huis te gaan. Uit het voorafgaande hoofdstuk blijkt echter dat hij de brug eerst wél wilde afbreken, maar alleen besloot ervan af te zien toen hij de bondgenoten niet mee kreeg. In 8.109.5 onthult Herodotus Themistocles' dubbele agenda: ταῦτα ἔλεγε ἀποθήκην μέλλων ποιήσασθαι ἐς τὸν Πέρσην, ἵνα ἦν ἄρα τί μιν καταλαμβάνη πρὸς Ἀθηναίων πάθος ἔχη ἀποστροφὴν: τὰ περ ὧν καὶ ἐγένετο (hij zei dit om krediet op te bouwen bij de Pers, opdat hij als hem van de kant van de Atheners kwaad zou overkomen, een toevluchtsoord zou hebben; dit is ook wat er gebeurde). Hij stuurde (8.110) onmiddellijk een bode naar Xerxes om duidelijk te maken dat de koning bij hem in het krijt stond. Hier laat Herodotus het masker van Themistocles afvallen: voortdurend spreekt Themistocles mooie woorden over zelfopoffering voor Athene, maar zelf is het hem al die tijd om zijn eigenbelang te doen geweest. In 8.111 doen de Atheners onder leiding van Themistocles een poging om het eiland Andros geld afhandig te maken. In 8.112 staat Θεμιστοκλῆς δὲ, οὐ γὰρ ἐπαύετο πλεονεκτέων, dat er geen einde kwam aan Themistocles' hebzucht. Hij gebruikte zijn leger als middel om verschillende Griekse steden die de kant van de Perzen kozen met succes af te persen, zonder dat de andere legerleiders hiervan afwisten (λάθρη τῶν ἄλλων στρατηγῶν, 8.112.3). Herodotus maakt er nergens melding van dat Themistocles voor deze corruptie

---

<sup>85</sup> Aristoteles, *de Atheense constitutie* 22.1.

bestraft is of dat er zelfs maar een rechtszaak tegen hem gevoerd is, terwijl benadeelde burgers best naar Athene hadden kunnen gaan om een klacht in te dienen. Dit suggereert dat het Atheense volk (net zoals het geval was met Miltiades) met Themistocles onder één hoedje speelde, misschien omdat ze deelden in de opbrengst, of dat ze diens corruptie oogluikend toestonden omdat hij een volksheld was. Hoe dan ook is de implicatie dat het volk medeplichtig is. Balot meent terecht: *'It is not only Themistocles who embodies the traits of Persian imperialism but the Athenian citizenry as a whole.'*<sup>86</sup> Zoals wel vaker bij Herodotus zien we niet tijdens een crisis, maar pas bij succes iemands ware aard. Het succes van Salamis en de nasleep ervan bewijst dat Themistocles en de Atheners uitstekend kunnen vechten, maar in moreel opzicht volstrekt gecorrumpeerd zijn geraakt. Nomos heerst niet meer bij de Atheners, zoals ten tijde van Solon nog wel het geval was en bij de Spartanen nog steeds; in plaats daarvan hebben afgunst en hebzucht vrij spel, en Athenes democratische staatsvorm draagt hier in grote mate aan bij.

#### 4.9 (HERODOTUS') CONCLUSIE

Na de succesvolle afloop van de laatste slag die Herodotus behandelt (die bij Mycale, op dezelfde dag als die van Plataeae) is Athene opnieuw bezig met haar eigen belang en niet dat van alle Grieken. Onder druk stemmen de Spartanen in 9.106 erin toe dat Samos, Chios, Lesbos en andere geallieerde eilanden aan het bondgenootschap worden toegevoegd dat later de Delisch-Attische Zeebond zal worden, het instrument van Athenes imperium. Het laatste wat Athene doet in de *Historiën* is (in 9.120) het voltrekken van een barbaarse straf bij de Perzische satraap Artayctes als wraak voor zijn schending (in 9.116) van en roof uit het graf van de Homerische held Protesilaüs: hij wordt gekruisigd en moet toezien hoe zijn zoon gestenigd wordt. Deze straf wordt voltrokken door de commandant Xanthippos, de vader van Pericles. De morele teloorgang van Athene sinds de tijden van Solon met deze laatste Atheense daad treffend geïllustreerd. De suggestie lijkt dat Athene verdergaat waar Perzië gebleven is.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Balot 2001 (122).

<sup>87</sup> Moles 1996 (277) wijst op de suggestiviteit van de ringcompositie: *'The moral boundaries too – between Greek civilization and Persian brutality – are beginning to dissolve. Indeed, the numerous ring structures linking the end of the Histories to the beginning create their own implications. On one level, they help to mark the end of the 'cycle' (κύκλος) begun in historical times by Croesus [...] On another level, however, they contribute to the suggestions that the end is not the end: the end (for the time being) of the conflict between Greeks and Persians is the beginning of a new imperialist project. [...] The Persians' good fortune is now turning for the worse, the Athenians for the better, but the wheel will always turn.'*

Herodotus eindigt in 9.122 met het verhaal van een voorvader van Artayctes, Artembares. Die zou de Perzische koning Cyrus na diens overwinning op de Meden hebben gevraagd of ze konden vertrekken uit het onvruchtbare Perzië en een rijker land te gaan bewonen. Cyrus antwoordde dat ze dat zeker konden doen, maar dat ze dan niet meer zouden overheersen maar overheerst zouden worden (οὐκέτι ἄρξοντας ἀλλ' ἄρξομένους) omdat uit weke bodem weke mensen ontstaan (ἐκ τῶν μαλακῶν χώρων μαλακοὺς γίνεσθαι) en uit dezelfde grond niet zowel prachtige vruchten als dappere strijders groeien (οὐ ... καρπὸν τε θωμαστὸν φύειν καὶ ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια). De Perzen zagen dat hij gelijk had en besloten dat ze liever heersers waren op een kale berg dan in vruchtbare valleien slaaf waren voor anderen (ἄλλοισι δουλεύειν).

Hiermee is de ringcompositie (die de gehele *Historiën* omspant) rond. Dit einde verwijst namelijk weer naar het begin, naar 1.5.3-4, waarin Herodotus zijn programma uiteenzet en verklaart dat steden die vroeger groot waren, nu klein zijn en andersom, en dat het menselijk geluk afwisselt (eveneens het credo van Solon). Lateiner meent hierin alleen commentaar op Perzië te zien: *'the Histories end with Cyrus prognostic because the defeat of oriental expansion and megalomania, not the growth of Hellenic power, constituted Herodotus' concern and goal.'*<sup>88</sup> Ik zou hiertegen in willen brengen dat het juist wél commentaar is op Athene, waar het hoofdstuk ervoor immers nog over ging. Dit kunnen we afleiden uit het subtiele commentaar dat Herodotus geeft door met dit verhaal te eindigen. De Perzen breidden hun rijk na Cyrus namelijk verder uit, zoals Herodotus' toehoorders goed weten, raakten gewend aan de luxe van een groot rijk en wilden steeds meer hebben, wat noodzaakte tot steeds verdere uitbreiding. Onderweg raakten ze gecorrumpeerd: *nomos* raakte buiten zicht, de macht van de koning werd niet meer door wetten beperkt en hij kon, gedreven door emotie en hebzucht, doen wat hij wilde. Dit kon natuurlijk niet lang goed gaan, deze ὕβρις, en de expansie werd in Griekenland tot staan gebracht. Herodotus' laatste hoofdstuk is als een waarschuwing, maar niet aan de Perzen, want daarvoor is het al te laat: ze moet voor de Atheners bedoeld zijn, het enige imperium waar Herodotus' toehoorders op dat moment mee te maken hebben.<sup>89</sup> De Atheners hebben, zoals ik in dit hoofdstuk aantoonde, eenzelfde proces van morele corruptie en bederf van het politieke bestel (in de vorm van een radicale democratie, die afscheid heeft genomen van een belangrijk deel van de

---

<sup>88</sup> Lateiner 1989 (49).

<sup>89</sup> Ook Moles 1996, Raaflaub 1994 en Fornara 1971a zien het einde als een waarschuwing aan de Atheners.

constitutie van Solon) doorgemaakt, evenwijdig aan de toename van hun macht. Ik heb betoogd dat Herodotus uitnodigt tot een vergelijking tussen Sparta en Athene, die in het voordeel van de eerste uitvalt, die immers een sterke nomos heeft die de maatschappij ordent, die de Atheense democratie ontbeert. Het gedachtegoed van Solon, zo betoogde ik, laat Herodotus als een soort blauwdruk fungeren voor een gezonde staatsvorm, waarin de heersers (net als Cleobis, Biton en Tellus) het belang van de gemeenschap stellen boven hun directe eigenbelang en waarin heersers op nederige wijze rekening houden met de instabiliteit van het menselijk geluk. Sparta voldoet aan dit ideaal, en Athene niet (meer). Vanaf Pisistratus (die de massa met een truc weet te bespelen) drijven de Atheners steeds verder van dit ideaal af. Cleisthenes voert om een cynische reden (namelijk om het volk in zijn kamp te krijgen) de democratie in, die de vrijheid van Atheners doet toenemen maar daarmee ook de risico's om de mist in te gaan. Vervolgens worden de argumenten van Megabyzus tegen de democratie en de argumenten van Otanes tegen de monarchie in het staatsvormendebat in de praktijk bevestigd door de geslaagde pogingen van Aristagoras, Miltiades en Themistocles om het volk voor hun karretje te spannen en te gebruiken voor geldelijk gewin (waarbij het volk, zo is de implicatie, ook hoopt te delen in de onrechtmatig verkregen materiële voorspoed). De Atheners zijn gaandeweg, evenals de Perzen, moreel gecorrumpeerd geraakt.

Ook de Atheners lopen het risico met een klap ter aarde te storten. En evenmin als de Perzen op termijn naar Cyrus luisterden, zullen de Atheners gehoor geven aan Herodotus' waarschuwing.

## 5. Conclusie

In de inleiding poneerde ik de hypothese dat Herodotus een tegenstander is van de Atheense democratische staatsvorm, en mijn onderzoek heeft die hypothese bevestigd. De Pers Megabyzus krijgt van Herodotus gelijk wat betreft zijn kritiek op de democratie als staatsvorm. Het staatsvormendebat, dat vermoedelijk geen historische werkelijkheid weergeeft, gebruikte ik als sleutelpassage: zouden de theoretische argumenten voor en tegen de democratie (en monarchie) door latere gebeurtenissen in Athene en Sparta worden bevestigd of weerlegd? Ik toonde aan dat geen van de drie samenzweerders hard weet te maken dat de staatsvorm van hun voorkeur de toets der kritiek weerstaat. Otanes meent dat de democratie het probleem van gebrek aan rekenschap oplost, doordat machthebbers rekenschap verschuldigd zijn aan het volk. Maar daarmee is het volk in feite rekenschap verschuldigd aan zichzelf; het is twijfelachtig of het volk zichzelf scherp in de gaten kan houden. Als het volk als collectief een besluit neemt en dat besluit pakt verkeerd uit, is iedereen (en dus eigenlijk niemand) daarvoor verantwoordelijk. Otanes legt niet uit hoe je dit probleem oplost. Ook Megabyzus en Darius weten niet duidelijk te maken hoe je dit 'rekenschap-probleem', dat duidelijk is opgeworpen met de waanzin van koning Cambyses nog vers in het achterhoofd en dat misschien wel de belangrijkste overweging is bij het ontwerpen van een constitutie, kunt oplossen. Door een intertekstuele verwijzing naar een eerdere episode uit de *Historiën*, waarin Cambyses de rechtsstaat de facto buiten werking stelt, zinspeelt Herodotus op de grote makke van het staatsvormendebat.

In hoofdstuk 3 toon ik aan dat het voorbeeld van de Spartanen dit gebrek verder verduidelijkt. Centraal hierbij staat het begrip 'nomos', dat door de drie samenzweerdere alleen als retorisch trucje werd gebruikt, zonder dat er een concrete invulling aan gegeven werd. Otanes, Megabyzus en Darius zien geen van drieën in dat de doorvoering van de respectievelijke staatsvorm onvoldoende is om tot deugdelijke politieke besluitvorming te komen. Herodotus maakt duidelijk dat zonder een ordenend principe geen enkele staatsvorm kans van slagen heeft – en in het Perzische geval zijn is dat verdwenen sinds Cambyses de rechtsstaat afschafte, waardoor de koning geen enkele wet meer boven zich hoefde te dulden.

Wie het wel begrijpen, zijn de Spartanen. Demaratus maakt aan Xerxes duidelijk dat de Spartanen zulke goede strijders zijn, dat het geheel meer is dan de som der delen,

omdat de wet hun heerser is (δεσπότης νόμος). Ze kiezen in alle vrijheid ervoor om deze wet te volgen, in tegenstelling tot de Perzen, die uit angst voor de zweep hun koning gehoorzamen. Deze wet bestaat eruit, zoals ook blijkt uit het voorbeeld van Pausanias, Sperthias en Boulis, dat de Spartanen hun directe eigenbelang ondergeschikt maken aan het belang van de gemeenschap. Ze zijn zelfs bereid te sterven als dit ten bate komt van de Spartaanse staat.

Ten slotte heb ik de politieke gebeurtenissen in Athene behandeld. Ik begon bij Solon, die als *tragic warner* fungeerde voor koning Croesus (waar de *Historiën* mee aanvangen) en daarmee tegelijk voor Herodotus' werk als geheel. Zijn visie op geluk is fundamenteel anders dan die van Croesus: niet onmetelijke rijkdom maakt gelukkig, maar voldoende middelen om van te bestaan en zelfopoffering ten bate van de gemeenschap. Pas aan het einde van een mensenleven kun je dan zeggen dat iemand gelukkig is, want daarvoor kan het op ieder moment misgaan. Deze sobere visie deelt Herodotus, en hij maakt op subtiele wijze duidelijk dat Athene in haar politieke ontwikkeling steeds verder van dit ideaal afdrijft. Naarmate Athene democratischer wordt, gaat ze ironisch genoeg ook steeds meer op het tirannieke Perzië lijken waar ze Griekenland met hand en tand tegen verdedigt. Vrijwel iedere keer dat de Atheense volksvergadering een beslissing moet nemen, gaat ze de fout in, gedreven door wat Otnes φθόνος noemt, door hebzucht, beloften van gemakkelijk geld. Ook Megabyzus' aanklacht tegen de democratie, dat het volk zich als een overstromende rivier, zonder verstand op de staatszaken stort, wordt door de (vaak onbezonnen) democratisch genomen beslissingen van Athene bevestigd, evenals Otnes' klacht over de tirannie, dat de tiran gevoelig zou zijn voor vleierij en zeer wispelturig zou zijn. Vooral in 5.97 (de misleiding van de volksvergadering door Aristagoras) passeren vrijwel alle argumenten van Megabyzus en Otnes tegen respectievelijk de democratie en tirannie de revue, maar ook door Miltiades laat het volk zich gemakkelijk overtuigen om op missies te gaan die tot mislukken gedoemd zijn, om vervolgens weer snel van mening te veranderen; Themistocles gebruikt zijn succes in de slag bij Salamis om verschillende Griekse steden af te persen, met medeplichtigheid van het volk. Hierin zien we de kiem van het latere Atheense imperium, de Delisch-Attische Zeebond. Ook Herodotus eigen conclusie in 9.122 (we volgen het advies van Solon: σκοπέειν ... τὴν τελευταίην) duidt op een waarschuwing aan Athene: met dit imperium zal het verkeerd aflopen, als het zo doorgaat. En de Atheense staatsvorm, de democratie, werkt zoals we gezien hebben als



aanjager van dit imperium, niet (zoals je misschien zou verwachten, omdat democratie in naam gelijkheid voorstaat) als tegenwicht ertegen. Democratie versus tirannie is een valse tegenstelling; beide staatsvormen functioneren slecht als er geen hoger principe is dat het politieke leven ordent.

Uit mijn onderzoek is mij één ding goed duidelijk geworden: Herodotus kan zich meten met de beste politiek filosofen. Anders dan de meeste filosofen spelt hij zijn filosofie echter niet uit, maar laat hij de lezer er zelf achter komen door de verhalen goed te lezen en met elkaar te vergelijken. Hij is een man van de praktijk, geen theoreticus. Waar de Perzische samenzweerders in theorie bleven hangen, laat hij door gebeurtenissen zien wat wel en wat niet werkt, en laat hij de lezer zelf zijn conclusies trekken. En iedere docent weet dat lessen die de leerling door zelf te redeneren geleerd heeft, veel beter bekliven. Natuurlijk had Herodotus een passage aan de democratie kunnen wijden met als conclusie: 'de Atheense democratie deugt niet', maar dat had veel minder indruk gemaakt en was veel sneller terzijde geschoven dan deze subtiële wijze waarop hij ons dezelfde boodschap overbrengt. Het maakt zijn filosofie ook toepasbaar in latere tijden; het stemt tot nadenken over het politieke stelsel waar we vandaag de dag in leven en wat daarvan de mankementen zijn.

Uiteindelijk is de centrale vraag van Herodotus' politieke filosofie: wat is vrijheid? Is vrijheid 'doen waar je zin in hebt', of ligt het toch iets ingewikkelder? De beantwoording van deze vraag verheldert waarom Herodotus niets zag in de Atheense democratie. Onbeperkte vrijheid is in onze wereld onmogelijk. Er zijn altijd wel zaken die de mens inperken, of het nu *nomoi* zijn, wetten en gebruiken, het politieke systeem waarin hij leeft, of zijn eigen gedachten. De vraag is: waardoor kun je die vrijheid het beste laten beperken? De Perzen kenden onder Cyrus nog een rechtsstaat en een sobere manier van leven. Later schafte Cambyses die rechtsstaat af en kregen de Perzen geleidelijk een slaafse mentaliteit, waardoor de hele samenleving uiteindelijk in dienst stond van de koning, die geen hoger ordenend principe meer boven zich dulde. De vrijheid werd dus (te) sterk beperkt door de absoluut monarch. Athene kende na de nieuwe wetgeving van Solon ook een ordenend principe, een *nomos*, een sterke opofferingsgezindheid voor de gemeenschap. Nadat Cleisthenes echter de democratie had ingevoerd uit zelfzuchtige motieven (namelijk om het volk achter zich te krijgen) veranderde de Atheense mentaliteit. Ze waren vrij (in de zin dat zijzelf en niet een tiran of een stel aristocraten de politieke beslissingen namen) en konden daarom ook goed

vechten, maar het ordenende principe was weg; ze waren ineens niet meer dan een verzameling individuen. Het Atheense belang werd niet gezien als meer dan de optelsom van de belangen van alle individuele Atheners. Ze lieten hun vrijheid niet meer beperken door de sobere mentaliteit en staatsinrichting van Solon, maar in plaats daarvan perkten hun eigen begeerten – die, in tegenstelling tot de Spartaanse *nomos*, niet consequent zijn maar zeer grillig – hun vrijheid in. Die begeerten dreven hen ertoe om zich gemakkelijk door lieden met dubbele agenda's te laten verleiden tot wilde plannen, en leidden ten langen leste, zo is de implicatie, tot *imperial overstretch* en de onvermijdelijke ondergang van het imperium in de Peloponnesische Oorlog.

Hydarnes mocht rijk en machtig zijn, zeiden Sperthias en Boulis, hij was niet meer dan een slaaf. Slaaf van Xerxes, maar ook van zijn eigen zucht naar en daarmee afhankelijkheid van rijkdom en macht. Hiermee werd een spiegel voorgehouden aan de Atheense democratie, die de politieke tirannie inruilde voor de geestelijke tirannie van emotie, hebzucht en eigenbelang.

De Spartanen zagen het juist. Het vermogen tot zelfbeheersing is een voorwaarde voor ware vrijheid.

## Bibliografie

- Aristoteles, *Politica*, ed. W.D. Ross (OCT).
- Asheri, D., A. Lloyd en A. Corcella. 2007. *A Commentary on Herodotus. Books I–IV*, Oxford.
- Avery, H.C. 1979. 'A Poetic Word in Herodotus', *Hermes* 107, 1-9.
- Balot, Ryan Krieger. 2001. *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.
- . 2006. *Greek Political Thought*, Oxford.
- Brannan, P.T. 1963. 'Herodotus and History: The Constitutional Debate Preceding Darius' Accession', *Traditio* 19, 427-438.
- Dolen, Hein L. van (vertaling). 2007. Herodotus, *Het verslag van mijn onderzoek*, Amsterdam.
- Euben, J. Peter. 1997. *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton.
- Evans, J.A.S. 1979. 'Herodotus and Athens: The Evidence of the Encomium', *L'antiquité classique* 48, 112-118.
- Feldherr, Andrew. 2011. *The Oxford History of Historical Writing. Volume 1: Beginnings to AD 600*, Oxford.
- Flory, Stewart. 1987. *The Archaic Smile of Herodotus*, Detroit.
- Fornara, Charles W. 1971a. *Herodotus: an Interpretative Essay*, Oxford.
- . 1971b. 'Evidence for the Date of Herodotus' Publication', *The Journal of Hellenic Studies* 91, 25-34.
- Forrest, W.G. 1984. 'Herodotos and Athens', *Phoenix* 38, 1-11.
- Forsdyke, Sara. 1999. 'From Aristocratic to Democratic Ideology and Back Again: The Thrasylbulus Anecdote in Herodotus' Histories and Aristotle's Politics', *Classical Philology* 94, 361-372.
- . 2001. 'Athenian Democratic Ideology and Herodotus' "Histories"', *The American Journal of Philology* 122, 329-358.
- . 2006. 'Herodotus, Political History and Political Thought' in Carolyn Dewald en John Marincola (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge, 224-241.
- Fowler, Robert. 2003. 'Herodotos and Athens', in Peter Derow en Robert Parker (eds.), *Herodotus and his World*, Oxford, 305-318.

- Gammie, John G. 1986. 'Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?', *Journal of Near Eastern Studies* 45, 171-195.
- Georges, Pericles. 1994. *Barbarian Asia and the Greek Experience from the Archaic Period to the Age of Xenophon*, Londen, 115-206.
- Godley, A. D. (vertaling). 1920. *Herodotus*, Cambridge MA.
- Gould, John. 1989. *Herodotus*, New York.
- Harvey, F.D. 1966. 'The Political Sympathies of Herodotus', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 15, 254-255.
- Herodotus, *Historiën*, ed. C. Hude (OCT).
- Hornblower, Simon. 1994. *Greek Historiography*, Oxford.
- (ed.). 2013. *Herodotus: Histories Book V*, Cambridge.
- How, W.W. en J. Wells. 1928. *A Commentary on Herodotus*, Oxford.
- Immerwahr, Henry R. 1966. *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland.
- Jacoby, F. 1913. 'Herodotus' in A. Pauly, G. Wissowa e.a. (eds.), *Real-Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft Supplement 2*, Stuttgart, 205-520.
- Jong, Irene J.F. de. 2002. 'Narrative Unity and Units' in Egbert J. Bakker, Irene J.F. de Jong en Hans Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 243-266.
- Jong, Irene J.F. de, René Nünlist en Angus M. Bowie (eds.). 2004. *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden.
- Kindt, Julia. 2006. 'Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos', *Classical Philology* 101, 34-51.
- Lateiner, Donald. 1989. *The Historical Method of Herodotus*, Toronto.
- . 2013. 'Herodotean Historiographical Patterning: The Constitutional Debate' in Rosaria Vignolo Munson (ed.), *Herodotus: Volume 1: Herodotus and the Narrative of the Past*, Oxford, 194-211.
- Liddell, H.G., R. Scott en H.S. Jones. 1940. *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Meier, Christian. 1986. 'Die Entdeckung der Ereignisgeschichte bei Herodot', *Storia della storiografia* 10, 5-24.
- Meyer, Eduard. 1982. *Forschungen zur Alten Geschichte I*, Halle.
- Metcalf, Robert. 1997. 'Herodotus and Athens' (proefschrift), Toronto.
- Moles, John L. 1996. 'Herodotus Warns the Athenians', *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9, 259-284.

- . 2002. 'Herodotus and Athens' in Egbert J. Bakker, Irene J.F. de Jong en Hans Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 33-52.
- . 2007. "Saving' Greece from the 'ignominity' of tyranny? The 'famous' and 'wonderful' speech of Socles (5.92)' in E. Irwin en E. Greenwood (eds.), *Reading Herodotus: A Study of the logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge, 245-268.
- Munson, Rosaria Vignolo. 2001. *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, Ann Arbor.
- Myers, Richard. 1991. 'La démocratie chez Hérodote: une étude du Débat sur les régimes', *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 24, 541-555.
- Nagy, Gregory. 2015. *Masterpieces of Metonymy*, Cambridge MA.
- Ober, Josiah. 1998. *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton.
- Pelling, Christopher. 2002. 'Herodotus' Debate on the Constitutions', *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48, 123-158.
- Raaflaub, Kurt A. 1987, 'Herodotus, Political Thought and the Meaning of History', *Arethusa* 20, 221-248.
- . 1994. 'Democracy, Power and Imperialism in Fifth-Century Athens' in J. Peter Euben, John R. Wallach en Josiah Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca, 103-146.
- . 2002. 'Herodotus and the Intellectual Trends of His Time' in Egbert J. Bakker, Irene J.F. de Jong en Hans Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, 149-186.
- Redfield, James. 1985. 'Herodotus the Tourist', *Classical Philology* 80, 97-118.
- Rood, T. 2007. 'Herodotus', in Irene J. F. De Jong en René Nünlist (eds.), *Time in Ancient Greek Literature*, Leiden, 115-130.
- Sissa, Giulia. 2012. 'Democracy: A Persian Invention?', *Mètis* N.S. 10, 227-261.
- Strasburger, Hermann. 1955. 'Herodot und das perikleische Athen', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 4, 1-25.
- Sydnor Roy, C. 2012. 'The Constitutional Debate: Herodotus' Exploration of Good Government', *Histos* 6, 298-320.
- Thomas, Rosalind. 2000. *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.

Zali, Vasiliki. 2014. *The Shape of Herodotean Rhetoric*, Leiden.