

Polycrates, Croesus, Xerxes: het menselijk tekort

J. E. VAN DER VEEN

vnhs@planet.nl

Summary

The present article is a response to the essay by Irene de Jong in this volume. Its main contention is that De Jong misrepresents the motives at work in Herodotus' representation of Croesus, Xerxes and, especially, the return of Polycrates' ring. Focusing entirely on the divine aspect of causation (the 'jealousy of the gods'), De Jong leaves out of consideration altogether the second part of what Lesky called *doppelte Motivation*: the psychological aspect. I aim to show that in so doing De Jong creates an incomplete picture of causation in Herodotus, especially with regard to the three iconic characters mentioned. The most important element of Herodotus' monarchs is their ineluctable adherence to power and greatness, which dictates their outlook on life and forces their hand, even when they (like Xerxes and Polycrates) *do* possess an intellectual grasp of the realities concerned. The working of this powerful force is signalled by the mention of emotions like anger, fear and pleasure.

Is Polycrates' val reddeloos voorbestemd?

Wie zich afvraagt waarom Herodotus' Polycrates ten val komt, hoeft op het eerste gezicht niet

lang te zoeken naar een antwoord. Polycrates, immers, komt in korte tijd tot grote voorspoed: εὐτυχ- woorden komen in 3.39.3-40 negen maal voor, met twee varianten¹. Die nadrukkelijk genoemde εὐτυχία is meteen het probleem, lezen we in de brief van Amasis: deze maakt zich zorgen omdat voortdurende menselijke voorspoed voor de goden niet aanvaardbaar is; 'het goddelijke is jaloers'². Hij

¹ τὰ πρήγματα αἰὲς εἶτο (3.39.3) en εὖ πρήσσοντα (3.40.2).

² ἐμοὶ αἰσαὶ μεγάλαι εὐτυχία οὐκ ἀρέσκουσιν, τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὡς ἐστὶ φθονερόν (3.40.2).

adviseert Polycrates om definitief afstand te doen van zijn dierbaarste bezit, en mocht zijn voorspoed daardoor onverhoopt niet afnemen, het op dezelfde wijze te blijven proberen. Hij ziet Polycrates' voorspoed blijkbaar als een ziekte, want hij noemt de aanpak ervan 'een poging tot genezing'³. Polycrates onderkent de waarde van het advies⁴ en gooit een onvervangbaar erfstuk in zee. Als hij dat terugkrijgt, ziet hij dat als 'goddelijk ingrijpen'⁵ en hij vertelt Amasis erover. Deze ziet Polycrates' ondergang nu als onvermijdelijk: 'hij begreep dat de ene mens onmogelijk de andere mens kan redden van de toekomst die hem wacht, en dat het niet goed met Polycrates zou aflopen, nu hij in alles zo succesvol was dat hij zelfs terugvond wat hij weggooid'⁶. Later (3.120 e.v.) komt Polycrates inderdaad gruwelijk aan zijn einde. Zo lijkt de vraag naar de oorzaak van zijn ondergang dus simpel te beantwoorden: Polycrates is door zijn voorspoed gedoemd; de goden accepteren die niet en Polycrates kan weggooiën wat hij wil, het is niet genoeg om de ondergang te ontlopen. Hij is al aan het begin van het verhaal niet meer te redden. Wie lang gelukkig is, is verdoemd, niets meer aan te doen. Dat is de interpretatie van Irene de Jong (blz 10, 2^e alinea); zij voegt daaraan nog toe (blz 10-11), dat de val van Polycrates óók gezien moet worden als vergelding door de goden van zijn wreedheid.

Dubbele motivering

Nu is het inderdaad zo dat de goden bij Herodotus te grote voorspoed niet accepteren; Solon is tegen Croesus volstrekt duidelijk over de φθόνος θεῶν (1.32). Maar een exclusieve focus op deze factor, zoals in het artikel van De Jong, laat buiten beschouwing, dat overal waar Herodotus de val van zo'n voorspoedige individu behandelt, er sprake is van de zogeheten *doppelte Motivation*, de dubbele

³ ἀκέο (3.40.3).

⁴ νόω λαβῶν ὡς οἱ εὔυπετίθετο Ἄμασις (3.41.1).

⁵ τὸν δὲ ὡς ἐσῆλθε θεῖον εἶναι τὸ πρῆγμα (3.42.4).

⁶ Koolschijn 1998, blz 83, vertaling van 3.43.1.

motivering van een daad, op enerzijds het metafysische, anderzijds het menselijke niveau⁷.

In Herodotus krijgt die *doppelte Motivation* als volgt gestalte: van bovenaf (het lot, de goden, het goddelijke) is bepaald waar de grenzen liggen aan de voorspoed; de mens beslist vervolgens of hij die grenzen respecteert (zelden) of overschrijdt (vrijwel altijd). Ook standaard is in die verhalen de waarschuwing dat de kritische grens van het geluk bereikt is, en dat betrokkene zich nu in de gevarezone bevindt. Die waarschuwing komt altijd van iemand die de lezer wordt voorgesteld als terzake bevoegd, zodat aandachtige overweging van het advies voor de hand lijkt te liggen. Maar het tegendeel is het geval: het advies wordt juist in de wind geslagen, en zo wordt de ondergang van betrokkene onvermijdelijk - dan pas, niet eerder. Elke bedreigde monarch in Herodotus krijgt dus een kans op *Wiedergutmachung* middels het optreden van een *wise adviser*; als zo'n zwaarwegend advies dan vervolgens echter wordt genegeerd, wordt duidelijk hoe immens sterk de kracht is die betrokkene in de greep heeft. Er is dus geen sprake van voorbestemming zonder meer in Herodotus; het lot van mensen als Polycrates is pas bezegeld als ze hun kans op herstel niet grijpen. In laatste instantie is het dus de mens zélf die zijn eigen ondergang bewerkstelligt.

Voorbeeld 1 van doppelte Motivation: Croesus

Neem nu de ondergang van Croesus. Dat deze koning ten onder zou gaan, stond allang vast: na de moord van Gyges op Candaules, vijf generaties eerder, stond dat feit al in de sterren⁸; Apollo bevestigt later, dat de ondergang van Croesus wel wat

⁷ Voor de *doppelte Motivation* zie Boter 2009, blz 6. Boter citeert Lesky 1969, 22-32. Boter beschrijft *doppelte Motivation* als [een concept] 'dat inhoudt dat handelingen zowel op menselijk als op goddelijk niveau gemotiveerd worden: dat bepaalde gebeurtenissen, of althans de afloop daarvan, door het lot en/of de goden zijn voorbestemd, neemt niet weg dat de mens zelf ten volle verantwoordelijk is voor zijn daden' (5-6).

⁸ τοσόνδε μέντοι ἐπεῖπε ἡ Πυθίη, ὡς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἦξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγεω(1.13.2).

verschoven, maar niet ongedaan gemaakt kon worden (1.91.1-3). Dat is dus duidelijk: de val van Croesus is deel van een onwrikbaar noodlot. Maar zijn *feitelijke* val motiveert Herodotus geheel seculier. De Pythia zegt dat ook met zoveel woorden tegen Croesus: toen hij het befaamde 'grote-rijk' orakel kreeg (1.53.3), had hij 'goed moeten nadenken' (εὖ βουλευέσθαι) en moeten vragen welk rijk bedoeld was. Dat heeft hij allemaal nagelaten, en zo is Croesus dus zelf 'schuldig' aan zijn val, zo stelt de Pythia – en Croesus stemt in met die constatering (1.91.4 en 6).

Waarom liet Croesus dan na wat hij had moeten doen? Dat lezen we in 1.54.1. Toen Croesus dit orakel hoorde, 'genoot hij daar buitensporig van' (ὑπερήσθη τοῖσι χρησθηρίοις), omdat hij 'er volledig op vertrouwde' (πάγχε λπίσας) dat hij Cyrus zou verslaan. Hij laat zijn blik op de toekomst dus niet sturen door βουλή, 'overweging', zoals de Pythia hem achteraf adviseerde, maar door ἡδονή, 'genot'- hij hoort wat hij wil horen en verder niets. Hij beziet de wereld door een roze bril. Precies hetzelfde proces speelt zich af na het volgende orakel, dat hem adviseert de benen te nemen als een muilezel de Perzische troon bezet. Croesus' reactie: πολλόν τι μάλιστα πάντων ἦσθη, 'hier genoot hij nog wel het meest van', omdat hij verwachtte (ἐλπίζων) dat zoiets nooit zou gebeuren – en dat zijn macht nooit door een muilezel zal worden beëindigd (1.55.2). Maar helaas: Cyrus was geboren uit twee niet-gelijkwaardige partners en als zodanig vergelijkbaar met een muilezel (1.91.5-6). En ook dat 'had Croesus niet begrepen' (συνέλαβε, 1.91.5). Kortom: Croesus staat slechts open voor wat hij plezierig vindt, en wat hem niet aanstaat, ziet hij niet. Hij maakt geen gebruik van zijn verstand maar vaart op het kompas van zijn verlangens. Dat deed hij ook al bij de uiteenzettingen van Solon: hij wacht 'gespannen' de antwoorden af op de vraag wie Solon de gelukkigste mens ter wereld vindt, en wordt tenslotte boos als deze erin volhardt om niet hem maar gewone burgers als gelukkigste mensen te zien⁹. Solon baseert zijn antwoord op de φθόνος θεῶν¹⁰: de

⁹ ἐπιστρέφεις (1.30.4); σπερχθεῖς (1.32.1).

¹⁰ ἐπιστάμενον με τὸ θεῖον πᾶν ἔδον φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες ἐπειρωτῆς ἀνθρωπίνων πραγμάτων πέρι. (1.32.1).

goden rekenen af met degenen die in grote voorspoed leven, en daarom kan een mens maar beter in bescheiden omstandigheden niet al te veel tegenslag ervaren dan als koning een hoge vlucht nemen. Ook hier weer laat een emotie zien hoe het gesteld is met de prioriteiten van Croesus: 'hij beleefde bepaald geen plezier aan deze woorden'; en ook hier stelt hij zijn oordeelsvermogen in dienst van zijn verlangen: hij vindt Solon 'erg dom' om zijn waarschuwing¹¹ – die Herodotus zelf ziet als 'gebaseerd op de feiten'¹². Te laat komt Croesus, ook zelf tot het inzicht, dat de fout die tot zijn val leidde, bij hemzelf ligt (1.91.6). Zijn gespannen fascinatie met grootsheid en de daarmee samenhangende emoties bepalen zijn handelen, niet het nuchtere nadenken. Εὖ βουλευέσθαι is er niet bij voor Croesus: die ziet alleen maar wat hij wil zien¹³.

Voorbeeld 2 van doppelte Motivation: Xerxes

Dat is dan één manier om met de *wise adviser* om te gaan: domweg ontkennen dat de man een punt heeft. Een fractie anders is de reactie van Xerxes. Die accepteert het Solon-achtige advies van Artabanus namelijk volmondig - in algemene zin. Hij acht namelijk het advies in principe juist, maar stelt dat het voor hém niet geldt. En ook hier verhindert de wens de gedachte: 'nu we zulke plezierige zaken in handen hebben, moeten we niet aan de nare dingen denken', zegt hij (7.47.1). Ook Artabanus raadt aan om te εὖ βουλευέσθαι (7.108); de nadelen en gevaren van een aanval op

¹¹ τῷ Κροίσω οὐκ ὡς οὔτε ἐχαρίζετο, οὔτε λόγου μιν ποιησάμενος οὐδενὸς ἀποπέμπεται, κάρτα δόξας ἀμαθέα εἶναι (1.33).

¹² τῷ ἐόντι χρησάμενος (1.30.3).

¹³ De oorzaak van Croesus' val, de moord op Candaules, is eveneens dubbel gemotiveerd. In 1.8.2 lezen we: 'met Candaules *moest* het slecht aflopen' (χρηστὴν Κανδαύλη γένεσθαι κακῶς). Maar in de praktijk doet Candaules zichzelf de das om: ἔρωσ, 'hartstocht', drijft hem ertoe om Gyges te vragen zijn vrouw in al haar naakte glorie te bekijken. Enige traditionele wijsheden, door Gyges ingebracht (1.8.3-4) vermogen daar niets tegen: φύσις ('natuur') overklast als altijd bij Herodotus νόμος, 'wet'. Gyges zelf kiest voor de moord omwille van een andere universele menselijke drijfveer: zelfbehoud (8.11.4). *Toegevoegd*

Griekenland zijn groot en de voordelen gering, legt hij omstandig uit aan Xerxes. De φθόνος θεῶν vormt ook hier het uitgangspunt: 'alles wat uitsteekt, maait de godheid graag neer'. De reden: de godheid is 'jaloers' (φθονήσας) en 'staat niemand grote ambities toe (φρονέειν μέγα) dan zichzelf' (7.10ε). Maar Xerxes wenst niet te luisteren: ook hij wordt 'boos' om deze nuchtere woorden en vindt die 'dom' (7.11.1). Weliswaar gaat het Xerxes niet alleen om zijn grootsheid; hij zegt het Griekse gevaar zo groot te vinden dat het voor hem nu een kwestie is van 'handelen of lijden'¹⁴. Maar zijn hoogheid is minstens zo belangrijk voor deze koning: hij begint zijn speech tot de kroonraad met erop te wijzen dat hij van zins is nog meer gebied te veroveren dan zijn voorgangers en niet bij hen achter te blijven. De aanval op Athene moet hem roem en meer land bezorgen en is tevens 'verging'¹⁵. Met de angst voor een Atheense aanval lijkt het dus wel mee te vallen; het gaat Xerxes primair om roem en gebiedsuitbreiding. Maar als hij 's nachts tot bezinning komt (βουλήν διδούς, 7.12.1), is het meteen over met de expansiedrift; hij roept de kroonraad weer bijeen en vertelt dat hij op zijn jeugdige leeftijd nog niet 'tot zijn volle verstand is gekomen' en dat hij 'overkookte' bij de reactie van Artabanus¹⁶. Anders dan Croesus ziet Xerxes dus wél in dat zijn *adviser* wijze woorden spreekt, en dat hij het zélf is die 'domme dingen' zegt¹⁷; hij noemt, net als Artabanus zelf, het verstand als criterium voor zinnige besluiten. Maar dan verschijnt hem opnieuw een gezicht – en dat voorspelt hem dat hij in korte tijd zijn grootheid zal verliezen als hij zijn veldtocht niet

¹⁴ ποιέειν ἢ παθεῖν (7.11.3). Dat lijkt een vrij ongefundeerd vermoeden na één halverwege afgeblazen hulpactie van Athene bijna vijftien jaar eerder (in 498, 5.99-103.1; het beraad vindt plaats in 484).

¹⁵ 7.8α2-β1.

¹⁶ φρενῶν τε γὰρ ἔς τὰ ἐμεωτοῦ πρώτα οὐκω ἀνήκω ἐν ἀκούσαντι μοι τῆς Ἄρταβάνου γνώμης παρὰ τὴν καμὲν ἡνεότης ἐπέζεσε (7.13.2). Zie Darcus Sullivan 1995, 229 over φρένες als zetel van de rationele faculteit.

¹⁷ μάταια ἔπεα (7.15.1).

doorzet¹⁸! Dat is beslissend voor Xerxes¹⁹ en hij kiest alsnog voor een koers die hij eerder zelf met zoveel woorden als 'dom' betitelde. De reden wordt opnieuw door een emotie onthuld. Het vooruitzicht 'klein' te worden, maakt hem 'heel bang'²⁰. Paniek bij het vooruitzicht onbeduidend te worden – duidelijker kan Xerxes' motivering niet worden gemaakt²¹. En ook hier is weer sprake van een val die 'moet gebeuren': ook Artabanus wordt bezocht door de droom en die zegt hem dat hij er niet in zal slagen te voorkomen wat moet gebeuren²². En ook hij kiest dan in paniek voor een koers die hij met zoveel woorden, en zich baserend op historische voorbeelden, κακόν, 'slecht', noemt²³: de aanval op Athene. Ook hier krijgt 'dat wat

¹⁸ ὡς καὶ μέγας καὶ πολλὸς ἐγένεο ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, οὕτω καὶ ταπεινὸς ὀπίσω κατὰ τάχος ἔσειαι, 'zoals je groot en belangrijk bent geworden in korte tijd, zo zul je ook snel weer onbeduidend worden' (7.14.1, eigen vertaling).

¹⁹ Vgl Astyages (1.108.2-3). Nog voor de geboorte van zijn kleinzoon, de latere Cyrus, besluit hij al dat het kind niet mag leven. De reden? Zijn droomuitleggers stellen dat het kind zijn plaats op de troon zal innemen. *That's it*: geen tijdsbestek (de eerste 20 jaar niet, lijkt het), geen *second opinion* of een kalmere opvatting ('de macht blijft in de familie') - niets van dat al: het blote vooruitzicht opgevolgd te worden is al genoeg voor Astyages om zijn ongebooren kleinzoon te laten vermoorden.

²⁰ περιδεῆς γενόμενος, 'in volslagen paniek' (7.15.1, eigen vertaling).

²¹ Hij zegt dat hij Artabanus' advies niet 'kan' naleven 'hoewel ik dat wil' (οὔκων δύνατός τοι εἰμι ταῦτα βουλόμενος ποιέειν) wegens het 'dreigement' van de droom (διαπειλήσαν), d.w.z.: de dreiging van onbeduidendheid. Let wel: hij is er niet van overtuigd dat de droom inderdaad van boven komt (εἰ ὧν θεός ἐστι ὁ ἐπιπέμπων, 7.15.3, 'als een god de droom stuurt', eigen vertaling); het schrikbeeld van nederigheid is op zichzelf kennelijk al genoeg om zijn besluit vorm te geven.

²² Herodotus laat in het midden of de droom inderdaad van goddelijke oorsprong is; Xerxes en Artabanus *denken* dat, maar nergens doet de verteller zelf een uitspraak over de herkomst van de visioenen. Wel spreekt hij zich uit over het effect: beide heren zijn 'opgestookt' door de droom (ἐπαρθέντες τῇ ὄψει, 7.18.4).

²³ ἐπιστάμενος ὡς κακὸν εἶη τὸ πολλῶν ἐπιθυμέειν, 'in de wetenschap dat het slecht is om veel te verlangen' (7.18.2, eigen vertaling); ἀμβώσας μέγα, 'met een luide gil' (7.18.1, eigen vertaling).

moet gebeuren' *in concreto* een psychologische oorzaak – *doppelte Motivation* dus²⁴.

Een andere psychologische factor zorgt er vervolgens voor dat Xerxes zijn kans op herstel vergooit, net als Croesus deed in reactie op de orakels. Als de expeditie eenmaal onderweg is, komen Xerxes en Artabanus te praten over de onbestendigheid van het leven, nadat Xerxes (net als Croesus) zichzelf gelukkig heeft geprezen²⁵. Artabanus vertelt net als Solon dat het leven een tranendal is door de φθόνος van ὁ θεός: niemand heeft lang geluk²⁶. Xerxes' reactie doet sterk denken aan die van Croesus op Solon: 'alles ziet er nu toch prima uit, laten we nu niet somber gaan doen' – we moeten zien wat fijn is en de ogen sluiten voor het tegendeel²⁷. En zo gaat Xerxes, ziende blind en horende doof, de vernedering tegemoet die hij zo vreesde²⁸.

²⁴ Zeer goed verwoordt Lachenaud 2003, 339 dit concept in Herodotus: 'la puissance (...) des dieux serait nulle sans les fautes des hommes'.

²⁵ ἔωπτόν ἐμακάρισε, 'hij prees zichzelf gelukkig' (7.45). Croesus ἐνόμισε ἔωπτόν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον, 'vond zichzelf de gelukkigste van alle mensen' (1.34.1, eigen vertalingen).

²⁶ 7.46 en 49.3-5; ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ ἐρύσκειται ἔων, omdat / hoewel de godheid zelf het zoete leven leeft, blijkt telkens weer dat hij dienaangaande *jaloers* is' (7.46.4, eigen vertaling).

²⁷ μηδὲ κακῶν μεμνώμεθα χρηστὰ ἔχοντες πρήγματα ἐν χερσὶ, 'laten we niet aan slechte dingen denken nu we fijne dingen in handen hebben' – nadat hij eerst heeft gezegd dat Artabanus' sombere overwegingen waar zijn: βιοτήσ μὲν νυν ἀνθρωπότης πέρι, ἐούσης τοιαύτης οἶον περὶ σὺ διαφέει εἶναι, παυσώμεθα, 'laten we ophouden met praten over het mensenleven, hoewel dat precies zo is als jij beweert' (7.47.1, eigen vertaling).

²⁸ Croesus en Xerxes (en Polycrates) illustreren de woorden van een anonieme Pers in 9.16.4: ὁ τι δεῖ γένεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπων οὐδὲ γὰρ πιστὰ λέγουσι ἐθέλει πείθεσθαι οὐδεὶς, 'wat moet gebeuren van de kant van de godheid is voor een mens onmogelijk af te wenden; *want* niemand wil luisteren naar mensen die geloofwaardige dingen zeggen', eigen vertaling). De *doppelte Motivation* in een notendop!

De val voor: Amasis

Het kan ook anders bij Herodotus – hoewel niet vaak. Croesus wijst de mogelijkheid van onaangename waarheden botweg af, Xerxes erkent er wel de theoretische waarheid van, maar denkt dat hij zelf buiten schot blijft²⁹. Beide heren hebben echter gemeen, dat ze de het zwaard van Damocles niet *willen* zien door hun obsessie met grootsheid. Die obsessie heeft Amasis niet bepaald. De tempel die hij in Saïs laat bouwen, overtreft alles in omvang (2.175). Maar de gigantische tempel wordt niet voltooid. Een verzuchting (of de dood) van een arbeider neemt Amasis ter harte – en de bouw wordt onmiddellijk gestopt. Zijn antwoord op een ultimatum (2.162.3) en de beschrijving van zijn manier van doen in 2.172-174 tonen een man die nuchter blijft, om niet te zeggen ordinair, en soms gewoon koning-af is. (2.173). Hij sterft na een lange regering 'zonder enige tegenslag van betekenis te hebben ervaren'³⁰. Dat maakt hem, zoals De Jong terecht opmerkt (blz 12), tot de belichaming van wat Solon een ὄλβιος noemt (1.32.9); en Herodotus brengt hem ook woordelijk met Solon in verband³¹.

Voorbeeld 3 van doppelte Motivation: Polycrates

Amasis brengt ons dan op Polycrates. Als deze vorst, in krasse tegenstelling tot Xerxes en Croesus, wel een waarchuwing krijgt maar toch al bij voorbaat kansloos is, zou dat atypisch zijn in Herodotus; sterker: hij zou de enige zijn bij wie voorbestemming niet de helft van het verhaal is, maar het héle verhaal. Dat is dan

²⁹ Zie zijn optimisme in 7.50.4 ondanks Artabanus' uiteenzetting - die hij in 7.47.1 nog expliciet onderschreef.

³⁰ οὐδέ ν οἱ μέγα ἀνάρσιον πρῆγμα συνηνεῖ χθη (3.10.2). Als Irene de Jong gelijk zou hebben, is dit niet mogelijk: wie 44 jaar aan de macht blijft (3.10.2) in grote voorspoed (2.177.1) is vergelijkbaar met Polycrates, en zou dus 'gedoemd' moeten zijn. Op zijn minst vereist het uitleg, als geluk Polycrates wél en Amasis *niet* per definitie 'doem' brengt. De reden voor het verschil ligt volgens mij in de houding van beide mannen tegenover de macht.

³¹ Zoals De Jong aangeeft op blz 4, 1^e en 2^e alinea, over 'verbale echos', 1.30.1 en 2.177.2.

ook niet het geval, denk ik. Naar mijn idee is het verhaal van Polycrates volledig in lijn met het genoemde patroon van dubbele motivering.

Amasis adviseert Polycrates om zijn dierbaarste bezit weg te gooien, teneinde door dat verlies 'lijden' te bewerkstelligen: ἐπ' ὧ σὺ ἀπολομένω μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀλγήσεις, zoals hij het formuleert in 3.40.4, 'door het verlies waarvan je het meest in je hart zult lijden'. Polycrates' reactie geeft al een eerste aanwijzing dat deze raad niet ten volle wordt nagevolgd: hij zocht iets ἐπ' ὧ ἄν μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀσηθείη ἀπολομένω, 'waarvan het verlies hem misschien wel eens het meest zou kunnen deprimeren'. Ἄλγεῖν, 'lijden', wordt vervangen door ἀσάομαι, 'gedepremeerd zijn', en het futurum door de optativus potentialis. Wat het laatste betreft, Rijksbaron omschrijft het verschil aldus: '[the future indicative] presents the realization of the state of affairs in some future world as (*virtually*) *certain*, more certain e.g. than the potential optative + ἄν'³². Polycrates kiest dus voor een *mogelijkheid*, terwijl Amasis spreekt in termen van *zekerheid*. Daarnaast kiest Polycrates ook voor een tandje minder dan Amasis. Zoals Rijksbaron heeft aangetoond, is kenmerkend voor ἀλγεῖν dat het levensveranderend is³³; ἀσᾶσθαι komt daarentegen vooral voor in medische literatuur ter aanduiding van misselijkheid, waarvoor Koolschijns 'zwaar op de maag liggen' een goede vertaling is³⁴. Zo ontstaat het sterke vermoeden dat Polycrates water bij de wijn doet als hij

³² Rijksbaron 2002, 33, cursivering Rijksbaron. – De Jong zegt mijn punt betreffende de switch naar de potentialis 'sterk' te vinden (noot 8); ze vindt dus kennelijk, net als ik, dat Polycrates (in elk geval hier) Amasis' voorstel afzwakt. Maar op blz 6 stelt ze dat hij 'Amasis' advies minutieus opvolgt'. Ik kan deze twee uitspraken niet goed met elkaar rijmen.

³³ Rijksbaron 1992, 190. Volgens Rijksbaron gaat het bij psychisch ἀλγεῖν altijd om 'phénomènes qui bouleversent la vie humaine', iets wat ook bij Herodotus zeer van toepassing is (zie volgende noot).

³⁴ In noot 8 stelt De Jong 'niet overtuigd' te zijn van het verschil tussen ἀλγεῖν en ἀσᾶσθαι. In Van der Veen 1996, 9-12 ga ik de voorbeelden in Herodotus na van beide verba en concludeer, betreffende ἀλγεῖν, dat Rijksbarons in de vorige noot genoemde conclusie, dat het altijd gaat om 'phénomènes qui bouleversent la vie humaine', ook opgaat voor Herodotus. Amasis vraagt dus niet minder dan een totale ommekeer in Polycrates' leven. Ἀσᾶσθαι is van een heel andere orde: bij Alcaeus (Voigt 335) en

‘onder zijn kleinodiën zoekt’ (τῶν κειμηλίων, 3.41.1) – een fatale verdunning, want de afgunst van de goden is volgens Amasis alleen nog door extreme maatregelen te neutraliseren. De verteller laat in het midden of Polycrates inderdaad ‘lijdt’ – hij omschrijft zijn reactie op het verlies van de ring als συμφορῆ ἐχρᾶτο³⁵, ‘hij gaf zich over aan zijn ongeluk’, volgens Koolschijn, een vage aanduiding die wel duidelijk maakt dat Polycrates het zwaar heeft door zijn verlies. Maar wat *niet* gebeurt, is dat zijn gevoel zijn leven radicaal verandert, het centrale kenmerk van ἀλγεῖν in Homerus en Herodotus³⁶. Integendeel, hij doet er in 3.44 en 54-56 alles aan om zijn gevaarlijke positie te behouden, en ‘geniet’ daarvoor al ‘van de woorden’ waarmee de visser zijn grootsheid eert (ἦσθε ἰς τοῖσι ἔπεσι, 3.42.2), ofschoon hij in 3.41.1 het

Eur. *Med.* 245 gaat het om een gevoel dat naar believen kan worden uitgeschakeld, gelijkgeschakeld met βαρύνεσθαι in *Med.* 245 en met ἄχθεσθαι in Theognis 989, beide verba die het dragen van een ‘last’ aanduiden, een notie die goed aansluit bij de betekenis van ἀσᾶσθαι in de Hippocratici: misselijkheid. Dat is dus nogal een verschil: een bedrukt gevoel dat goed bestreden kan worden versus een lijden dat het leven volledig op zijn kop zet. De Jong noemt in dezelfde noot 1.136.2 als voorbeeld (het enige in de overgebleven Griekse literatuur) van een zwaardere ἄση. Daar gaat het om de Perzische gewoonte om kinderen onder de 5 jaar bij de vader weg te houden, om ervoor te zorgen dat een eventueel overlijden μηδεμίαν ἄσην τῷ πατρὶ προσβάλη, ‘de vader geen enkele vorm van verdriet bezorgt’ (eigen vertaling). Ἄση is hier dus een algemene term die vele gradaties omvat, anders dan ἀλγεῖν dat altijd van een zeer ingrijpende intensiviteit is.

³⁵ Deze combinatie komt bij Herodotus 6 maal voor, telkens voorzien van een kwalificatie als μεγάλη, τῆ μεγίστη, πρὸς τὰ μέγιστα (‘zeer’ groot’, τοῖδε (‘zo een’), of een tweede verbum (ἄχθεσθαι, 7.134.2, ‘bedrukt zijn’) om de intensiteit van het ongemak te specificeren; van zichzelf draagt de uitdrukking kennelijk dus niet de betekenis van zwaar leed; zij duidt een meer of minder drukkende situatie aan. Alléén 3.41.2, onze plaats, kent geen kwalificatie. Dit lijkt erop te duiden dat Herodotus in het midden laat in welke mate Polycrates bedrukt is.

³⁶ Anders dan Irene de Jong zegt (blz 5 en 7), ben ik helemaal niet van mening dat Polycrates niet zwaar tilt aan zijn verlies en dat συμφορῆ ἐχρᾶτο ‘emoties uitsluit’. Ik beweer alleen dat de *nadruk* bij deze uitdrukking ligt op de moeilijke *situatie* (15-16), en dat een toevoeging aangeeft hoe erg de getroffen en er emotioneel aan toe zijn (zie vorige noot). Van ‘uitsluiten van emoties’ is dus geen sprake. Wil Herodotus de nadruk leggen op de *emotie*, dan gebruikt hij συμφορῆν ποιέεσθαι (Van der Veen 1996, 17).

gevaar van die grootsheid nog erkende. De emotie geeft een eerste suggestie aangaande Polycrates' prioriteiten – zou die hoge staat een bezit kunnen zijn dat wellicht dierbaarder is dan zijn ring³⁷, en krijgt hij die terug omdat het als offer ontoereikend is, niet zijn πλεῖστος ἄξιον? Of geeft de terugkeer aan dat de goden hem al hebben afgeschreven, zoals Irene de Jong denkt (blz 3)? Naar mijn idee is het eerstgenoemde het geval, al was het maar omdat Herodotus dat uitvoerig aantoont. Waar Polycrates namelijk wel afstand kan doen van zijn ring³⁸, stelt hij letterlijk álles in het werk om zijn *macht* te behouden wanneer hij wordt aangevallen door Sparta in 3.44. Het lijkt evident dat we die aanval moeten zien in het licht van Polycrates' problematische εὐτυχία, gezien de formulering: ἐπὶ τοῦτον δὴ ὤντων Πολυκράτεια εὐτυχεόντα τὰ πάντα ἐστρατεύοντο Λακεδαιμόνιοι, 'welnu, tegen deze Polycrates, die in alles geluk had, trokken de Spartanen op' (3.44.1, eigen vertaling). Dit is dus het moment waarop Amasis' tweede advies relevant wordt: ἀκέο, 'zet je pogingen tot genezing voort' als een eerste poging mislukt. Maar Polycrates verdedigt zich, als gezegd, letterlijk te vuur en te zwaard tegen de aanval (3.45.4 en 54-56) – en met succes. Het is duidelijk: waar hij de ring met enige moeite wel kan missen, wil Polycrates zijn macht onder geen enkel beding kwijt. Conclusie:

³⁷ De manier waarop hij zich van de zegelring ontdoet, toont ook deze hang naar grootsheid: hij 'vult' een ouderwets groot schip met mensen en verwijdert de ring πάντων ὁρώντων τῶν συμπλόων, 'terwijl alle opvarenden het zagen' (3.41.2, eigen vertaling). De Jong zegt dat de kijkers dienen als getuigen en dat hun aanwezigheid dus niet irrelevant is, zoals ik beweer (Van der Veen 1996, 14-15). Maar voor het simpele weggooien van de ring zijn toeschouwers niet nodig, en dus dient dit détail om Polycrates te karakteriseren als een aandachtshongerige figuur, als iemand die graag door velen gezien wordt bij een dramatisch optreden.

³⁸ Irene de Jong stelt op blz 6 dat de ring wel degelijk Polycrates' πλεῖστος ἄξιον, 'zijn dierbaarste bezit' is, gezien zijn materialisme. Maar het feit dat hij 'zo tuk was op bezit' geeft alleen maar aan dat de ring hem na aan het hart lag, niet dat hij niets belangrijker vond. Zoals Legrand *ad l.* zegt: 'Quelque attachement que Polycrate ait eu pour cet anneau, il semble que le sacrifice qu'il en faisait était bien mince pour désarmer la jalousie des dieux'. De Jong wijst erop, dat de keuze van de ring nadrukkelijk wordt belicht. Dat is ongetwijfeld het geval; maar betekent dat dan ook dat de aldus belichte keuze de *juiste* keuze was?

zijn macht is hem dierbaarder dan de ring, en Polycrates heeft dus *niet* zijn dierbaarste bezit verwijderd toen hij afstand deed van de ring. En nu pas, doordat hij vasthoudt aan de macht, is zijn val onvermijdelijk. Het is spijtig dat Irene de Jong deze cruciale passage, over de Spartaanse aanval, het gedeelte waar Polycrates de kans krijgt het 'ἄκέο' van Amasis te implementeren, negeert; zij laat het verhaal eindigen in 3.44.1 (blz 1, laatste zin; vgl blz 9), terwijl Polycrates zich verdedigt in 3.45.4, 54-55.1 en 56.1. Daarmee negeert ze het slot van het verhaal, dat ons laat zien dat Polycrates verloren is – en waarom: uiteindelijk niet door de goden maar door eigen toedoen³⁹. En zo concludeert zij tot voorbestemming door een *passus* te negeren die juist het tegendeel laat zien. De Jong gaat, bv op blz 5 onderaan, voorbij aan een van mijn belangrijkste argumenten: het feit dat de macht een psychologische habitus bij vorsten als Polycrates creëert, die hen in de gevarezone houdt. De psychologische kant van de *doppelte Motivation* laat zij *sowieso* geheel buiten beschouwing; 'de onontkoombaarheid van het lot' noemt zij op blz 10 'een terugkerend motief in de *Historiën*'. Zeer juist, maar 'de onontkoombaarheid van het lot' is in Herodotus maar de helft van het verhaal. De Jong ziet de val van Croesus, Polycrates en Xerxes op blz 11 als straf voor hun wreedheid. Geen woord over de psychologische component, die minstens zo belangrijk is als 'de onontkoombaarheid van het lot'.

We moeten Amasis' idee dat een mens niet te redden is van zijn onontkoombare lot in het licht zien van de eigen schuld, denk ik. De formulering van 3.43.1 suggereert dit: Polycrates blijft εὐτυχέων τὰ πάντα en het kan dus niet goed met hem aflopen, omdat hij iets weggooit wat zodanig is dat hij het terugkrijgt,

³⁹ Op blz 9 stelt De Jong dat het voor Polycrates 'helemaal geen zin meer heeft om iets anders weg te gooien' omdat hij toch al gedoemd is. Ik wijs er echter op, dat zij hiermee een opvatting van Amasis toeschrijft aan Polycrates. Van Polycrates horen we alléén, dat hij betrokkenheid van de goden vermoedt (42.4), maar er is niet de geringste aanwijzing dat hij in dezelfde richting denkt als Amasis. Herodotus laat juist in het midden welke conclusies, *if any*, hij trekt uit zijn vermoeden, en we kunnen niet op grond van *Amasis'* interpretatie aan *Polycrates* de gedachte toedichten dat hij reddeloos verloren is.

en dus *blijft* εὐτυχέειν τὰ πάντα. De aanvalspassage bevestigt dat Polycrates inderdaad iemand is die zijn duurste bezit *niet* weggooit en dus terugkrijgt wat hij wél weggooit, simpelweg omdat het niet genoeg is om τὸ φθονερὸν θεῖον tevreden te stellen. Zo vertoont het verhaal over Polycrates en zijn ring dus hetzelfde patroon als dat over Xerxes en Croesus. Hij nadert de grens van de φθόνος θεῶν, krijgt een waarschuwing van bevoegde zijde en een tweede kans, maar is door geen mens meer te helpen omdat hij zich blindstaart op zijn dierbaarste bezit: de macht⁴⁰. Als mensen zo zijn, zijn ze inderdaad door mensen niet meer te helpen. Het past dus al met al dat Herodotus' laatste woord over Polycrates het contrast benoemt tussen diens nare einde en zijn 'grote staat', μεγαλοπρεπείη, en ambities (φρονημάτων)⁴¹. Van begin tot eind tekent dat deze man: zijn ambities en hang naar *grandeur* brengen hem tot gevaarlijke hoogte, en zorgen ervoor dat hij daar blijft - met zijn dood als (dan pas) onvermijdelijk gevolg.

Daarmee is niet gezegd dat daarmee Polycrates (of Xerxes of Croesus) als een idioot of een softie wordt getekend. Selectieve waarneming, alleen zien wat je wilt zien en je afsluiten van onprettige waarheden, is van alle tijden; niemand die er niet aan doet. Het goede kennen maar het foute doen: eveneens universeel. En wie is wel in staat om vrijwillig afscheid te nemen van wat onmisbaar is?⁴²

⁴⁰ Marinatos 1982, 258-64 over Polycrates, Xerxes en Croesus: 'Machtbesessenheit und Blindheit für die Wahrheit sind es, die zu einer falschen Entscheidung führen'. Marinatos identificeert als een van de weinigen de macht, en niet de ring, als Polycrates' dierbaarste bezit. Hij baseert zich echter niet op de ringpassage (die hij negeert), maar op 3.125.

⁴¹ διεφθάρη κακῶς, οὔτε ἔωτο οὐ ἄξιός οὔτε τῶν ἔωτο οὐ φρονημάτων. 'hij stierf op een kwalijke wijze, die noch bij hem paste noch bij zijn ambities', en (...) οὐδὲ εἶς τῶν ἄλλων Ἑλληνικῶν τυράννων ἄξιός ἐστι Πολυκράτει μεγαλοπρεπέην συμβληθῆναι, 'niet één van de andere Griekse tirannen is te vergelijken met Polycrates qua grandeur' (3.125.2, eigen vertalingen).

⁴² Irene de Jong stelt (blz 5-6) dat mijn interpretatie van het verhaal de 'boodschap' zou opleveren dat Polycrates veilig was geweest als hij zijn πλείστου ἄξιον had weggegooid. Dat lijkt mij zeker *niet* de boodschap van het verhaal. Herodotus laat juist zien *waarom* Polycrates niet zijn duurste bezit weggooit – en waarom grote mannen als hij dat van nature niet doen. De strekking van het verhaal is dus eerder tragisch dan protreptisch, zou ik menen. De 'boodschap' is samen te vatten in uitspraken

als ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (Heraclitus DK B 119), en 'In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne' (Schiller, Die Piccolomini II, 6). - Matthieu de Bakker (persoonlijke communicatie) wijst erop dat in 2.139 Sabacos wél vrijwillig abdiceert. In 7.164.1 doet Cadmus hetzelfde, ὑπὸ δίκαιοσύνης. Het is veelzeggend dat het hier gaat om volstrekt marginale figuren in Herodotus – vorsten in deze schrijver houden doorgaans fanatiek vast aan hun macht.

Bibliografie

- Boter, G. 2009. 'Kijk maar, er staat niet wat er staat', lezing Nazomerconferentie VCN, 25-09-2009 en elders; online: <https://verloren.nl/file.php?id=6038>.
- Darcus Sullivan, S. 1995. *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks Say*, Leiden.
- Koolschijn, G. 1998. *Herodotus. Veertig verhalen*, Amsterdam.
- Lachenaud, G. 2003. *L'arc-en-ciel et l'archer*, Limoges.
- Legrand, Ph.-E. 1967. *Hérodote Histoires, Livre III Thalie*, Parijs.
- Lesky, A. 1961. 'Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos', *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, Heidelberg.
- Marinatos, N. 1982. 'Wahl und Schicksal bei Herodot', *Saeculum* 33, 258-264.
- Rijksbaron, A. 1992. *D'où viennent les ἄλγεα? Quelques observations à propos d'ἄλγε ἔχεν chez Homère*, in: F. Létoublon (ed.), *Actes du colloque Chantraine*, Grenoble/Amsterdam, 1-15.
- Rijksbaron, A. 2002. ³*The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*, Amsterdam.
- Van der Veen, J. E. 1996. *The Significant and the Insignificant*, Amsterdam.