



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Heb je nog iets op je lever? Het antieke Griekenland als onzekerheidsmaatschappij

Beerden, K.

Citation

Beerden, K. (2015). Heb je nog iets op je lever?: Het antieke Griekenland als onzekerheidsmaatschappij. *Tijdschrift Voor Geschiedenis*, 128(2), 185-200.
doi:10.5117/TVGESCH2015.2.BEER

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3198485>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Heb je nog iets op je lever?

Het antieke Griekenland als onzekerheidsmaatschappij

Kim Beerden

TVGESCH 128 (2): 185–200

DOI: 10.5117/TVGESCH2015.2.BEER

Abstract

Anything on your mind? Ancient Greece as an uncertainty society

This article outlines a number of issues specific to uncertainty management in the ancient Greek world (c. 800 BC – c. 150 BC) and the modern Western world – and juxtaposes the two where suitable, illuminating a number of aspects peculiar to Greek divination. The ancient Greek turned towards his gods for qualitative data: perceived signs from the supernatural. These signs were sought on both private and public matters; they were then interpreted in order to obtain information. The individual had to take these interpretations seriously. The ancient Greeks lived in an uncertainty society – or perhaps even in a divination society. Divination was a culturally specific way to reduce uncertainty and allowed individuals to analyze and, where possible, manage or direct their own future.

Keywords: Divination, antiquity, Greece, uncertainty, risk

Nederlanders schijnen zeer risicomijdend te zijn.* 'Nederland behoort, samen met onder meer het Verenigd Koninkrijk en Zwitserland, tot de best verzekerde naties ter wereld', schrijft *NRC Handelsblad*.¹ Het

* Dit artikel is gebaseerd op K. Beerden, *Worlds full of signs. Ancient Greek divination in context* (Leiden 2013). Ik dank researchmasterstudenten Daan van Blois, Charlotte Groot, Renske Janssen en Eline Pollaert voor hun bijdrage aan dit artikel in het kader van het college *Divination: from Pythia to Paul* (Universiteit Leiden, 2013-2014); en de twee anonieme peer-reviewers van *Tijdschrift voor Geschiedenis*.

¹ 'Laat het los, al die verzekeringen', *NRC Handelsblad*, 8/9 februari 2014.

krantenbericht noemt opstal- en inboedelverzekering, levensverzekering, aanvullende verzekeringen naast de verplichte ziektekostenverzekering en zelfs een Zinloos Geweld Verzekering. Door het afsluiten van deze verzekeringen 'kopen' we zekerheid waarmee we het risico op een plotselinge grote financiële strop proberen te verkleinen.

Het afsluiten van een verzekering is maar een van de manieren waarop we onzekerheid over de toekomst proberen te verminderen. Er zijn mensen die hun dag

indelen op basis van hun horoscoop of die rechtsomkeert maken als er een zwarte kat oversteekt – ook zij menen op deze manieren aanwijzingen verkregen te hebben over de toekomst en baseren hierop hun handelen. Bedrijven verzamelen kwantitatieve data om daar patronen in te vinden: huidige medische gegevens zouden een voorspellende waarde kunnen hebben voor toekomstige ziektes; Google leest e-mails om hiermee te kunnen voorspellen in welke advertenties hun gebruikers geïnteresseerd zijn; en zelfs historici willen gaan ‘dataminieren’ in het heden waardoor zij ‘in de toekomst de geschiedenis beter hopen te voorspellen en verklaren’.² Nog anderen gebruiken statistiek om veiligheidsrisico’s met elkaar te vergelijken: ‘De cijfers: reizen per trein is in Nederland veertig maal veiliger dan autorijden en meer dan driehonderd maal veiliger dan lopen of fietsen.’³

Hieruit is in de eerste plaats af te leiden dat mensen impliciet of expliciet erg bezig zijn met de toekomst. In de tweede plaats maakt het duidelijk dat wij leven in een risicomaatschappij: een samenleving waarin men, behalve aan de horoscoop en de zwarte kat, denkt in termen van kansen, waarschijnlijkheid en risicoanalyse. Dit artikel richt zich op een heel andere maatschappij: op de antieke Griekse samenleving van de archaïsche tot en met de hellenistische periode (van ca. 800 tot ca. 146 v. Chr.). Hoe ging men toen met onzekerheid om? Men had geen wiskunde die geschikt was voor kansberekening en

2 B. Heijne, ‘Big data in de zorg: ligt u in 2015 in het ziekenhuis?’, *de Volkskrant*, 14 maart 2014; uitnodiging historici.nl voor de lancering van de nieuwe versie van de website en een Publieksdebat Digitale Geschiedenis op 14 januari 2014.

3 B. Klerk, ‘Meer veiligheid maakt de trein onbetaalbaar’, *de Volkskrant*, 9 juli 2004.

risicoanalyses konden niet gemaakt worden: wat waren de antieke alternatieven voor risicoanalyse?

De moderne risicomaatschappij

Om de Griekse ideeën over onzekerheid te kunnen begrijpen moeten we eerst onze eigen risicomaatschappij tegen het licht houden. Die risicomaatschappij zou volgens Anthony Giddens en Ulrich Beck in de zestiende en zeventiende eeuw ontstaan zijn.⁴ Door toenemende globalisering en de snelheid waarmee veranderingen zich voltrokken, zijn onzekerheden vanaf die tijd groter en urgenter geworden dan ze in het verleden waren. Ook begon men op een andere manier met die onzekerheden om te gaan: door middel van risicoanalyse en risicomangement.⁵

Tegenwoordig gebruiken we het woord ‘risico’ op verschillende manieren: het begrip wordt in het dagelijks gebruik zeer breed getrokken en dit kan gezien worden als een symptoom van het belang van ‘risicodenken’ in onze maatschappij. De gebeurtenissen op de Krim vormen een risico voor Russische gasbedrijven.⁶ De brandweer van Nijkerk waarschuwt voor het risico op bosbranden.⁷ Een amateurvoetbalclub die achter staat moet meer risico nemen om de wedstrijd nog te kunnen winnen.⁸ In deze via Google gevon-

4 A. Giddens, *The consequences of modernity* (Cambridge 1990); U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main 1986).

5 Giddens, *The consequences of modernity*, 4-6.

6 vladeracken.nl/bedrijfsobligaties-gazprom-en-dekrim-deel-1/ [11 april 2014].

7 www.omroepn.nl/nieuws/archief/19312-brandweer-risico-op-natuurbranden.html [11 april 2014].

8 www.tubantia.nl/sport/amateurvoetbal/overig-amateurvoetbal/meteen-terugkeren-in-de-tweede-klasse-zou-heel-mooi-zijn-1.4265281 [11 april 2014].

den voorbeelden wordt het woord 'risico' respectievelijk gebruikt als synoniem voor 'kans' (op een negatief scenario), 'gevaar' en (het tonen van) 'durf.' In de sociale wetenschappen wordt 'risico' doorgaans iets preciezer gedefinieerd: risicodenken is daar een cultuurspecifieke manier van omgaan met onzekerheid door middel van systematische kwantificering van die onzekerheid.⁹ Onzekerheid wordt dus niet uitgebannen maar 'gevangen' in een kwantificering, waardoor een gevoel van controle ontstaat.¹⁰

Actieve en systematische kwantificering van onzekerheid op basis van verzamelde data is het centrale element in de definitie. Zoals Giddens schrijft: 'risk refers to hazards that are actively assessed in relation to future possibilities'.¹¹ Frank Knight heeft getracht dit schematisch weer te geven met de 'formule' risico =

9 M.B.A. van Asselt, *Perspectives on uncertainty and risk. The PRIMA approach to decision support* (Boston 2000) 81-82; M.B.A. van Asselt, 'Onzekere risico's en riskante onzekerheden', in: G. van Calster en E. Vos ed., *Risico's en voorzorg in de rechtsmaatschappij* (Antwerpen 2004) 1-16. Zie voor een korte introductie op het onderwerp: D. Lupton, *Risk* (New York 1999) 17-35. 10 Dit is vanzelfsprekend zeer algemeen gesproken. Zie voor manieren waarop de verschillende seksen, leeftijdsgroepen enzovoort naar onzekerheid kijken: J. Tulloch en D. Lupton, *Risk and everyday life* (Londen 2003) 17-40. Risico is niet per definitie iets negatiefs: S. Lyng, *Edgework. The sociology of risk-taking* (Londen 2005) passim; idem, 'Edgework, risk and uncertainty', in: J.O. Zinn ed., *Social theories of risk and uncertainty. An introduction* (Malden MA 2008) 106-137; P. Slovic, *The feeling of risk. New perspectives on risk perception* (Londen 2010); een historische invalshoek kiezen R. Brenner en G.A. Brenner, *Gambling and speculation. A theory, a history, and a future of some human decisions* (Cambridge 1990) 19-48; en V.T. Covello en J. Mumpower, 'Risk analysis and risk management. An historical perspective', *Risk Analysis* 5 (1985) 103-120. Meer psychologisch is G.M. Breakwell, *The psychology of risk* (Cambridge 2007).

11 A. Giddens, *Runaway world. How globalization is reshaping our lives* (Londen 2000) 40.

waarschijnlijkheid van een gebeurtenis maal de schade van de gebeurtenis.¹² Op deze formule is, terecht, veel kritiek geweest: risicoanalyse is niet te vatten in een simpele rekensom.¹³ Toch toont hij wel de essentie van het concept.

Een antieke risicomaatschappij?

Waar Giddens en Beck (en met hen veel andere historici) de risicomaatschappij zien als typisch voor de moderne wereld, zijn er meerdere oud-historici die beargumenteren, of minstens impliceren, dat het concept risico ook gebruikt kan worden om de antieke wereld mee te verkennen.¹⁴ Zij doen dit terwijl we in de antieke bronnen geen ideeën aantreffen over risico of kansberekening. Aristoteles komt het dichtst bij een expliciete waarschijnlijkheidstheorie met zijn idee dat het zeer moeilijk zou zijn om tienduizend keer een gelijke worp met de dobbelsteen te verkrijgen, terwijl een of twee keer wel zou moeten lukken.¹⁵

De afwezigheid van het concept in het antieke vocabulaire hoeft niet te betekenen dat het ontbrak of niet werd toegepast. Sommigen menen risicoanalyse en risicomangement in de praktijk terug te kunnen zien. Volgens Thomas Gallant

12 F.H. Knight, *Risk, uncertainty and profit* (Boston 1921). Vgl. J.O. Zinn, 'Introduction', in: idem ed., *Social theories of risk and uncertainty*, 1-17, aldaar 5.

13 M.B.A. van Asselt, *Risk governance. Over omgaan met onzekerheid en mogelijke toekomst* (Maastricht 2007) 18-20; M.B.A. van Asselt en O. Renn, 'Risk governance', *Risk Research* 1.4 (2011) 431-449, aldaar 436-438.

14 Zie Eidinow en Gallant zoals hieronder besproken, maar ook P. Garnsey, *Famine and food supply in the Graeco-Roman world. Responses to risk and crisis* (Cambridge 1988) passim; J. Toner, *Popular culture in ancient Rome* (Cambridge 2009) 11-53 en specifiek 12.

15 Aristoteles, *De caelo* 292a28-30.

ontwikkelden Griekse boeren een ‘extensive but delicate web of risk-management strategies.’¹⁶ Hiermee bedoelt Gallant dat boeren bijvoorbeeld diversificatie toepasten in de gewassen die ze teelden; ze zetten niet al hun kaarten op één gewas. Langer geleden is beargumenteerd dat er een vorm van risicospreiding te zien zou zijn in de manier waarop de Atheense scheepvaart gefinancierd werd. Tussen 475 en 450 v. Chr. begonnen leningen verstrekt te worden aan scheepskapiteins, een praktijk die bodemerij wordt genoemd. Als een kapitein op zee de goederen verloor, hoefde hij de lening niet terug te betalen. Wanneer alles goed ging, moest hij een hoge rente betalen. Zo werd het ‘risico’ van de tocht gespreid tussen de kapitein en degene die het geld uitleende. Natuurlijk konden er nog meer mensen bij de lening betrokken zijn, waardoor het ‘risico’ nog meer gespreid werd.¹⁷ In bovenstaande voorbeelden wordt het woord ‘risico’ gebruikt in de onpreciezere betekenis waarop hierboven al gewezen werd, als synoniem voor ‘gevaar’ of ‘onzekerheid’. Er liggen geen kansberekeningen aan ten grondslag, zoals dat het geval is bij verzekeringen die in onze tijd worden afgesloten.

Anderen zijn er niet op uit om te bewijzen dat er risico ‘was’ in de antieke

wereld, maar kiezen voor een subtielere aanpak. Esther Eidinow gebruikt het concept ‘not to argue that the Greeks had a concept of risk that maps directly onto ours.’¹⁸ Eidinow beschouwt het antieke Griekenland niet als een risicomaatschappij, maar kiest expliciet voor een brede, hedendaagse opvatting van risico. Haar onderzoek gaat over de vele verschillende manieren waarop in de antieke Griekse cultuur met de onbekende toekomst werd omgegaan. Hoewel zij dus erkent dat het concept risico in de antieke wereld niet bestond, acht ze het ‘good to think (with)’ en daarom toch bruikbaar in oud-historisch onderzoek.¹⁹

Eidinows vraag naar de omgang van de antieke Griekse samenleving met de onzekere toekomst vind ik zeer zinvol, maar haar keuze om een cultuurspecifiek woord als risico op een neutrale manier te gebruiken blijft problematisch. Een historicus mag alle moderne concepten inzetten die zijn lezers helpen de antieke wereld te begrijpen. In dit geval lijkt echter juist het tegenovergestelde te gebeuren: het gebruik van ‘risico’ projecteert onze manier van toekomstdenken op de antieke wereld. Ik wil daarom aan de andere kant beginnen door het meer neutrale ‘onzekerheid’ aan te houden als startpunt.

¹⁶ T.W. Gallant, *Risk and survival in ancient Greece. Reconstructing the rural domestic economy* (Cambridge 1991).

¹⁷ Zie E. Eidinow, *Oracles, curses, and risk among the ancient Greeks* (Oxford 2007) 17, en verschillende titels waarnaar Eidinow verwijst: L. Casson, *Ancient mariners. Seafarers and sea fighters of the Mediterranean in ancient times* (Londen 1959) 102-103; P. Millett, ‘Maritime loans and the structure of credit in fourth-century Athens’, in: P. Garnsey, K. Hopkins en C.R. Whitaker ed., *Trade in the ancient economy* (Londen 1983) 36-52, aldaar 36; C.M. Reed, *Maritime traders in the ancient Greek world* (Cambridge 2003) 34.

¹⁸ Eidinow, *Oracles, curses and risk*, 22.

¹⁹ Ibidem, 22.

Antieke omgang met onzekerheid

Zoals de gehele antieke Griekse samenleving doordrongen was van religie, gold dit ook voor de omgang met onzekerheid.²⁰ Veel religieuze gebruiken in de antieke wereld gingen over geven aan de goden. Men kon de goden beloven een offer te brengen, zodat zij in de toekomst bescherming zouden geven. Dit idee van reciprociteit ligt aan de basis van de antieke religie: *do ut des* – ik geef opdat jij zult geven. Het verschijnsel van de divinatie neemt een bijzondere plek in binnen het spectrum van religieuze fenomenen: het dient om communicatie van de bovennatuur te *ontvangen*. Dit in tegenstelling tot veel andere religieuze fenomenen, die tot doel hebben de bovennatuur te *bereiken*.

Het belang van religie in de Griekse samenleving en de positie van divinatie binnen het religieuze spectrum doen mij uitgaan van het idee dat divinatie in de antieke wereld de belangrijkste cultuurspecifieke manier was om met onzekerheid om te gaan, hoewel er zeker ook andere waren. Ook de Grieken verzamelden data en analyseerden die, maar dan op hun eigen manier. Waar wij kwantitatieve data verzamelen die nodig zijn voor onze risicoanalyse, verkregen de Grieken kwalitatieve data van hun bovennatuur. Onze risicoanalyse en antieke divinatie kunnen naast elkaar geplaatst worden als verschillende cultuurspecifieke manieren van omgang met onzekerheid.

²⁰ Zie voor andere manieren voor omgang met onzekerheid, zoals technische innovatie en filosofie: G.E.R. Lloyd, *The ambitions of curiosity: understanding the world in ancient Greece and China* (Cambridge 2002) *passim*.

Divinatie

Antieke divinatie is het duiden van data, vanaf nu noem ik die ‘ekens’, waarvan men dacht dat die van de bovennatuur kwamen en waarmee informatie verkregen kon worden over verleden, heden of toekomst. Een synoniem voor ‘divinatie’ is ‘waarzeggerij’, een woord dat tegenwoordig zweverige connotaties heeft. In de oudheid waren die er zeker niet: divinatie was een deel van de religieuze praktijk van alledag. Iedereen deed aan divinatie en volgens Cicero was het fenomeen zelfs zo wijdverspreid dat er geen volkeren waren die het niet deden:

Ik ken geen volk, hoe beschaafd, hoe onderontwikkeld ook, of het erkent het bestaan van voortekens en ook van enkele personen die in staat zijn om die tekens te begrijpen en op grond daarvan voorspellingen te doen.²¹ (Cicero, *De divinatione* I.1.2)

Door middel van divinatie verkregen de Grieken van de bovennatuur advies over de toekomst: welke beslissing zou de beste zijn?

²¹ Vertaling: W.A.M. Peters in Cicero. *Over het voorspellen van de toekomst* (De divinatione) (Baarn 1992).

Wat heb je op je lever?

Er waren veel manieren om de tekens waarvan men dacht dat die van de bovennatuur kwamen te duiden: het consulteren van orakels, de leverschouw, de droomduiding of de interpretatie van de vogelvlucht.²² Sommige van deze methoden gingen uit van het idee dat de mens het initiatief neemt in het contact met de bovennatuur en de goden vraagt om een teken. Er ging dan dus een vraag aan de eigenlijke divinatie vooraf. Andere methoden veronderstelden dat de bovennatuur zelf het initiatief nam en ‘spontaan’ een teken in de omgeving ‘plaatste’.²³ Dat teken kon daarna geduid worden.

Een voorbeeld van het eerste is de leverschouw: die vond normaliter plaats in

22 Al meer dan een eeuw oud, maar nog steeds het standaardwerk voor een overzicht van divinatiemethoden, is: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 delen (Parijs 1879-1882). Recente introducties zijn: S.I. Johnston, *Ancient Greek divination* (Malden MA 2008); idem, ‘Divination: Greece’, in: idem ed., *Religions of the Graeco-Roman world. A guide* (Cambridge MA 2004) 383-386. Verder het hoofdstuk ‘Divination’ door W. Burkert et al., *Thesaurus cultus et rituum antiquorum* III (Los Angeles 2005) 1-51. Droomduiding en vogelvlucht worden in het onderstaande niet verder besproken. Zie voor recente literatuur over droomduiding de relevante passages uit boek van William Harris en zijn literatuurverwijzingen over dromen in de oudheid: *Dreams and experience in classical antiquity* (Cambridge MA 2009); over de vogelvlucht M.P.J. Dillon, ‘Oionomanteia in Greek divination’, in: idem ed., *Religion in the ancient world. New themes and approaches* (Amsterdam 1996) 99-121.

23 Het onderscheid spontaan/verzocht is binnen de oude geschiedenis de meest courante manier om de verschillende methoden van divinatie in te delen. Andere indelingen hanteren het onderscheid tussen natuurlijke en ‘geleerde’ interpretaties van tekens of tussen de aarde of de hemel als plaats waar de tekens voorkomen.

de context van een offer aan de goden. De bovennatuur werd gevraagd een teken in de lever van het dier te plaatsen.²⁴ Na de slacht werd de lever gecontroleerd op bijzonderheden en onvolmaaktheden, waarbij de plek waar die voorkwamen erg belangrijk was. Dit laatste valt onder andere af te leiden uit een van de weinige Griekse bronnen waarin de praktijk van de leverschouw aan bod komt:

Aigisthos neemt de ingewanden in zijn handen,
en kijkt: de lob die bij de lever hoort ontbrak,
de poortader en ook de galblaas er vlak naast
voerspelden weinig goeds voor de onderzoeker.

(Euripides, *Electra* 826-830)²⁵

Hoewel deze tragedieschrijver de zaken wellicht dramatiseerde voor het effect, nemen we doorgaans aan dat in zijn woorden wel een kern van waarheid zit. Onvolmaaktheden genoeg in antieke levers: men denkt dat er – meer dan nu – parasieten in voorkwamen. Zij droegen bij aan het feit dat er van alles te zien was voor de leverschouwer. Zie bijvoorbeeld de witte verkalkte ‘tunneltjes’ in een moderne lever, daar achtergelaten door de leverparasiet *Cystercicus tenuicollis* op afbeelding 1.

24 Over leverschouw: Bouché-Leclercq, *La divination* I, 166-174; Burkert, ‘Divination’, 6-8; D. Collins, ‘Mapping the entrails. The practice of Greek hepatoscopy’, *American Journal of Philology* 129 (3008) 319-345.

25 Vertaling: G. Koolschijn, *Eén familie, acht tragedies. Aischylos, Sofokles, Euripides* (Amsterdam 1999).



1. Een moderne schapenlever

S.M. Maul, *Die Wahrsagekunst im alten Orient* (München 2013) 78, ontleend aan R. Leiderer, *Anatomie der Schafsleber im babylonischen Leberorakel* (München 1990) 165 (afb. 14)

In het volgende voorbeeld wordt een ‘spontaan’ teken gegeven door de bovennatuur. De Griekse generaal Xenophon had net een speech gegeven om zijn soldaten moed in te spreken. Hij sprak zijn hoop uit dat het leger gered zou worden:

Terwijl hij dit zei, niesde er iemand. De soldaten knielden als een man neer en Xenophon zei: ‘Mannen, omdat zich een voorteken voordeed terwijl we over veilige terugkeer spraken, stel ik voor een gelofte af te leggen dat wij Zeus van de Veilige Terugkeer dankoffers zullen brengen zodra we bevriend gebied bereikt hebben en ook zullen offeren aan de andere goden, zo goed dat gaat.’²⁶ (Xenophon, *Anabasis* 3.2.9)

De nies van een van de soldaten lijkt hier te getuigen van de instemming van de goden: dit leger zou gered worden. Zulke spontane tekens van de bovennatuur konden zich volgens de Grieken in allerlei vormen manifesteren: van een nies of

²⁶ Vertaling: G. Koolschijn, *De tocht van de tienduizend/Anabasis* (3e druk; Amsterdam 2001).

iets wat een voorbijlopend kind zei tot een blikseminslag in een bepaalde richting of een vogel die voorbij vloog.

Hoe de tekens precies geduid werden en zo betekenis kregen, is vaak onduidelijk. Wanneer was iets een goed teken? Wanneer slecht? Er zijn geen Griekse ‘divinatiehandleidingen’ overgeleverd (zoals die er uit het Nabije Oosten wel zijn²⁷) dus veel van onze kennis hierover is ad hoc. We weten in ieder geval dat de duiding van veel tekens niet per se door een expert gedaan hoefde te worden – denk aan de nies bij Xenophon die onmiddellijk geïnterpreteerd werd als een positief teken. Men riep de hulp van een expert in als niet zeker was hoe het teken geduid moest worden.

Orakels: Delphi en Dodona

Wanneer iemand naar een orakel ging, werden er – net zoals bij de leverschouw – tekens van de goden gevraagd.²⁸ Het orakel van de god Apollo in Delphi was van groot belang in de oudheid en kan met recht een panhelleens orakel genoemd worden: al heel vroeg in de Griekse geschiedenis kwam men van heinde en

²⁷ Al is het de vraag of die echt in de praktijk gebruikt werden. Zie voor een goed achtergrondartikel over de totstandkoming van deze handleidingen als genre: F. Rochberg-Halton, ‘Canonicity in cuneiform texts’, *Journal of Cuneiform Studies* 26 (1984) 127-144, en voor een meer algemene introductie op divinatie in het Nabije Oosten: idem, *The heavenly writing. Divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture* (Cambridge 2004).

²⁸ Onderstaande is gebaseerd op: Johnston, *Ancient Greek divination*, 33-75. Zie verder Burkert, ‘Divination’, 16-41.

verre naar het heiligdom toe.²⁹ Men kon hier persoonlijke en gemeenschappelijke vragen voorleggen aan de god. Op het persoonlijke vlak zijn de fictieve Xuthus en Creusa in Euripides' *Ion* een mooi voorbeeld: zij gingen naar het orakel omdat ze onzeker waren over de vraag of ze wel kinderen zouden krijgen.³⁰ De Atheners wilden gedurende de Perzische oorlogen een gemeenschappelijke vraag stellen. Zij stuurden namens de gemeenschap een delegatie naar Delphi om te vragen of de Atheners in de stad moesten blijven om haar te verdedigen of dat idee juist moesten opgeven en de stad moesten verlaten.³¹

Eenmaal aangekomen bij het heiligdom stelde men een vraag aan de Pythia. De Pythia was het medium van Apollo: men geloofde dat Apollo tot de mensen sprak met de Pythia als spreekbuis – door haar te ‘inspireren’. Dat deed hij niet iedere dag: er waren waarschijnlijk maar negen dagen per jaar waarop de Pythia als orakel functioneerde.³² Op deze dagen zal het dan ook een drukte van belang zijn geweest. Er hing een jaarmarktgevoel: er waren kraampjes en stalletjes met eten, souvenirs en dergelijke; mensen waren per slot van rekening ook als toeristen op stap. In Euripides' *Ion* bespreekt een groepje Atheense meisjes dat Delphi

voor het eerst bezoekt wat ze allemaal voor prachtigs zien. Dat gaat ongeveer zo:

Kijk ook eens hier:
de Hydra van Lerna,
kijk hoe de zoon van Zeus
haar doodt met een gouden sikkel,
meisjes, kijk!
[...]
Kijk nu eens hier:
hij rijdt op 't gevleugeld
paard en hij doodt het beest
met drievoudig lijf, o kijk toch
't ademt vuur!

(Euripides, *Ion* 190-193; 201-204)³³

Natuurlijk was er nog veel meer te zien: Delphi was een groot heiligdom waaraan door de eeuwen heen elementen toegevoegd werden. Een bezoeker van Delphi zag ook een aantal gedecoreerde schathuizen, er was een theater, en men liet er (grote) votieven achter om de goden te danken voor bewezen diensten; het was kortom een belevenis om naar dit heiligdom te gaan.

Het hoofddoel bleef voor de meesten het stellen van een vraag aan de Pythia (afbeelding 2). Er was een rangorde voor een consult: inwoners uit bepaalde stadstaten, waaraan Delphi een privilege verleend had (bijvoorbeeld Sparta, Athene en Thebe), mochten eerst. Ook werd er een betaling gedaan. Het is niet helemaal duidelijk hoe de procedure dan verder ging: de bezoeker reinigde zich en ging het heiligdom binnen, waar allerlei standbeelden stonden. Voor de tempel stond een altaar waar hij een geit slachtte (of liet slachten) en dan werd hij voor de Pythia geleid zodat hij zijn vraag kon stellen – of hij bleef

³³ Vertaling: B. Hijmans, *Euripides. Ion* (Groningen 1991).

²⁹ M. Arnusch, 'Pilgrimage to the oracle of Apollo at Delphi', in: J. Elsner en I. Rutherford ed., *Pilgrimage in Graeco-Roman and early Christian antiquity. Seeing the gods* (Oxford 2005) 97-110.

³⁰ Euripides, *Ion* 64-69.

³¹ Herodotus, *Historiae* 7.139-144.

³² Plut. *Mor. De E apud Delphos* 389c en J.E. Fontenrose, *Python. A study of Delphic myth and its origins* (Berkeley 1959) 379. Er is meer literatuur over dit onderwerp – meest recent is A. Salt en E. Boutsikas, 'Knowing when to consult the oracle at Delphi', *Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology* 79 (2005) 564-572.



2. Deze afbeelding wordt beschouwd als een reflectie van Delphische praktijken

Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz. Fotografie: Johannes Laurentius

buiten en gaf zijn vraag door aan een priester die naar binnen ging.³⁴

Over de persoon van de Pythia is veel onduidelijk: haar leeftijd, of ze een maagd moest zijn, of ze een opleiding kreeg of juist niet (misschien kan iemand met een *tabula rasa* beter het woord van de god doorgeven) en hoe haar leven er verder uitzag. Wellicht zijn hierin door de tijd heen ook nog veranderingen opgetreden.

Er wordt vaak gesuggereerd dat de Pythia vragen beantwoordde terwijl ze in een soort trance was die ontstond door bepaalde kruiden of bladeren te consumeren, of misschien wel door gassen die uit de aarde opstegen te inhaleren.³⁵ Iedere paar jaar worden hierover weer nieuwe

theorieën naar voren gebracht. Als de Pythia inderdaad in een trance was, had dit consequenties voor de beantwoording van de vragen: het antwoord was misschien niet duidelijk maar incoherent. Mogelijk moest er dan ook een priester aan te pas komen om de uitspraken van de Pythia naar 'menselijke tekst' te 'vertalen'. Een andere optie is dat de Pythia accepteerde dat ze in trance was met het doel geloofwaardiger over te komen als spreekbuis van Apollo.

Dodona (afbeelding 3) was een ander belangrijk orakel. De heilige eikenboom van Zeus speelde hier een belangrijke rol.

Ook hier is onduidelijk hoe het orakel precies werkte. Wat we wel weten, is het volgende: de vragensteller kwam aan bij het heiligdom en kreeg of kocht daar een klein loden plaatje waarop hij of zij een vraag aan de bovennatuur kon inkrassen. Voor wie niet zelf kon schrijven waren er hoogstwaarschijnlijk schrijvers bij het heiligdom aanwezig, die wellicht ingehuurd moesten worden.³⁶

Het loden plaatje werd opgevouwen en aan de goden voorgelegd (er is controverse over de vraag of de ingekraste vragen wel of niet van te voren door de priesters gelezen werden). De goden zouden dan niet, zoals in Delphi, een teken geven door een vrouw te laten spreken, maar door de bladeren van de boom te laten ruisen, de duifjes in de boom te laten koeien, of wellicht nog op een andere manier. De mensen dachten duidelijkheid over hun vragen verkregen te hebben en gooi-

34 P. Amandry, *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle* (Parijs 1950) 41-56. Wat betreft het slachten van de geit: dit was wellicht deel van (of gerelateerd aan) de *pelanos*, de betaling voor het gebruik van het orakel.

35 Zie voor de verschillende theorieën: J. Breton Connelly, *Portrait of a priestess. Women and ritual in ancient Greece* (Princeton 2008) 75-79; D. Lehoux, 'Drugs and the Delphic oracle', *Classical World* 101 (2007) 41-55; J. Foster en D. Lehoux, 'The Delphic Oracle and the ethylene-intoxication hypothesis', *Clinical Toxicology* 45 (2007) 85-89; L. Maurizio, 'Anthropology and spirit possession. A reconsideration of the Pythia's role at Delphi', *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995) 69-86.

36 De tabletten van Dodona zijn recentelijk uitgegeven als E. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone* (Genève 2006); een Engelstalige editie van een deel van de tabletten is te vinden in Eidinow, *Oracles, curses and risk*.



3. Het orakel van Dodona

Foto F.G. Naerebout

den het tablet weg; men nam het hoogstwaarschijnlijk niet mee naar huis want er zijn geen tabletten uit Dodona elders in de Griekse wereld gevonden.

Kortom, waar wij graag data verzamelen, deden de Grieken dat net zo graag. Er zijn echter twee duidelijke verschillen: de Grieken verkregen tekens van hun bovennatuur, terwijl dat bij ons meestal niet het geval is. Waar wij grote hoeveelheden data willen verzamelen om onze kansberekeningen op te kunnen baseren, vonden de Grieken kwaliteit belangrijker dan kwantiteit. Zij waren op zoek naar informatie over specifieke gevallen; één teken van de bovennatuur over een specifieke casus was in principe genoeg.

Van koning tot slaaf

Iedereen, van koning tot slaaf, deed in de oudheid aan divinatie. Koning Croesus van Lydië zou volgens Herodotus Delphi meerdere malen geconsulteerd hebben; een slaaf (die wellicht met zijn meester was meegereisd) consulteerde het orakel van Dodona:

Zal er voor Cittus vrijheid zijn van Dionysius, die Dionysius hem beloofd heeft?³⁷

Als het gaat om de toegankelijkheid van divinatie spelen sociaaleconomische aspecten echter wel degelijk een rol: wie rijk was kon naar een prestigieus orakel gaan of een beroemde expert inschakelen, terwijl de armen (gelukkigen zoals Cittus daargelaten) doorgaans op zichzelf aange-

³⁷ Zie voor Griekse tekst: Eidinow, *Oracles, curses and risk*, Questions by slaves 6, 102.

wezen waren voor interpretatie van het teken of zich moesten beperken tot consultatie van een lokale expert die in minder aanzien stond. Niet alle experts stonden als betrouwbaar bekend: we weten dat sommigen gewantrouwd werden omdat men dacht dat ze op geld of prestige uit waren. De tragedieschrijver Sophocles laat Creon tegen de beroemde expert Teiresias zeggen dat hij en zijn collega's hem uit winst oogmerk om de tuin hebben geleid.³⁸

Hoewel het goed mogelijk is dat Sophocles het wantrouwen tegenover de experts extra aanzette voor een dramatisch effect, kan zulke retoriek alleen maar werken als zij aansluit bij ideeën die leefden bij het publiek. De relatie tussen cliënt en expert was niet onproblematisch: wie voor zoiets belangrijks als de interpretatie van een teken afhankelijk was van een specifieke expert, moest veel vertrouwen in hem hebben. Het is dan ook logisch dat sprake was van angst voor experts die vooral hun eigenbelang voor ogen hadden.³⁹

Een spectrum aan onzekerheden

Waarover was men onzeker? Om deze vraag te beantwoorden kijken we naar de orakels van Delphi en Dodona, omdat hiervoor het meeste bronmateriaal beschikbaar is. De vragen aan het orakel van Delphi worden doorgaans in drie categorieën verdeeld.⁴⁰ De eerste categorie

betreft zaken die met de goden te maken hebben (*res divinae*): moet er een cultus van een nieuwe god of godin in de stadstaat worden ingevoerd? Aan welke god moet er geofferd worden? In de tweede categorie vinden we vragen over zaken die verband houden met het welzijn van de gemeenschap, de *res publicae*. Wie moet de leiding van een leger krijgen? Hoe moet er worden omgegaan met andere stadstaten? Moet er oorlog gevoerd worden? Aardig om hier aan te stippen is dat er aan het orakel – in ieder geval door Athene – nooit zaken gerelateerd aan interne politiek voorgelegd werden: dat was een kwestie voor menselijke – democratische – besluitvorming.⁴¹ De derde categorie bestaat uit vragen over het leven van het individu over zaken zoals kinderen en huwelijk: de *res domesticae et profanae*.

Het orakel van Dodona werd merendeels bevraagd door individuen. Zal de oogst goed zijn? Zal ik succesvol zijn in het zakenleven? Dit zijn economische vragen. Ook hier waren er vragen in de persoonlijke sfeer: waar moet ik wonen? Met wie moet ik trouwen en zal ik kinderen met haar krijgen? Ook zien we vragen over religie (Aan welke god moet ik offeren? Moet ik een bepaalde specialist inhuren?), gezondheid (Zal mijn zoon genezen?), omgang met autoriteiten, oorlog en waarheidsvinding over zaken die in het verleden gebeurd zijn.⁴²

Zo zien we dus een heel spectrum aan

38 Sophocles, *Antigone* 1035-1047.

39 Zie voor de expert (en specifiek zijn relatie tot de cliënt): M.A. Flower, *The seer in ancient Greece* (Berkeley CA 2008) 135-136; 146-147.

40 J.E. Fontenrose, *The Delphic oracle. Its responses and operations: with a catalogue of responses* (Londen 1978) Appendix B II, 438-440.

41 Het mooie artikel van Robert Parker bespreekt de relatie tussen orakel en stadstaat: R. Parker, 'Greek states and Greek oracles', in: P. Cartledge en F.D. Harvey ed., *Crux. Essays presented to G.E.M. de Ste Croix* (Londen 1985) 298-326; opnieuw verschenen in R. Buxton ed., *Oxford readings in Greek religion* (Oxford 2000) 76-108.

42 Terug te vinden in Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*; Eidinow, *Oracles, curses and risk*.

onzekerheden voorbijkomen. Hoewel de precieze onderwerpen soms cultuurgebonden zijn (bijvoorbeeld zaken die betrekking hebben op de politiek van de stadstaat of vragen van slaven) doen de thema's toch heel vertrouwd aan. Als we Griekse onzekerheden met die van de moderne Westerse mens vergelijken ligt de nadruk voor de Grieken meer op de basisbehoeften: in de antieke wereld, waar het 's nachts écht donker was, een mislukte oogst honger betekende en de gezondheidszorg mensen vaak niet beter kon maken, was er veel om over in onzekerheid te verkeren. Ook wij twijfelen over deze dingen, maar in mindere mate. Waarschijnlijk hebben wij uiteindelijk minder onzekerheid over onze basisbehoeften.

Cognitieve religie en het teken

Hoe wist men in de oudheid wat een teken 'was'? Een mens moest dit op de een of andere manier herkennen. Als hij de goden net om een teken gevraagd had, wist de antieke mens waarnaar hij zocht: naar de stem van de Pythia, het ruisen van de bladeren of een verkleuring op de lever. Bij de 'spontane' tekens moet dit onduidelijker geweest zijn. Welke gebeurtenissen

waren een betekenisloos toeval en welke een teken van de goden?

Onderzoek op het gebied van cognitieve religie kan hier helpen. Historici zijn niet gespecialiseerd in de werking van het menselijke brein – daarom staan historische toepassingen van theorieën uit de cognitieve religie ook nog in de kinderschoenen.⁴³ Toch bieden die theorieën een waardevol perspectief om bovenstaande vraag te beantwoorden. We gaan hierbij uit van de veronderstelling dat de *Homo sapiens* een biologisch homogene groep is. Zo nemen we aan dat er in de afgelopen 2500 jaar (een verwaarloosbaar korte periode in de ca. 200.000 jaar dat *Homo sapiens* bestaat) geen noemenswaardige evolutie heeft plaatsgevonden waardoor het menselijke brein anders is gaan functioneren. Cognitieve onderzoeken uit het heden zijn dan ook geldig voor het verleden. Hierbij mag aangetekend worden dat dit idee niet onomstreden is: sommige historici zijn van mening dat de mens in het verleden biologisch gezien fundamenteel 'anders' in elkaar zat. De problematische implicatie hiervan is dat wij de mens die vroeger leefde eigenlijk niet kunnen begrijpen – waarmee het nut van de geschiedenis op de tocht komt te staan. Ook kunnen er dan geen moderne wetenschappelijke begrippen of theorieën gebruikt worden in historisch onderzoek: die zijn immers niet geldig of toepasbaar op de 'verleden mens'. We zouden dan alleen mogen kijken naar de begrippen die bestonden in de cultuur die onderzocht wordt. Voor dit artikel zou dit betekenen dat bijvoorbeeld het begrip 'religie' niet gebruikt mag worden (want er is geen equivalent oud-Grieks woord) en dat

43 Naast de vele publicaties van Pascal Boyer zullen de voornaamste publicaties over cognitieve religie in relatie tot antieke religie en divinatie te vinden zijn in het nieuwe *Journal of Cognitive Historiography*; maar zie vooral ook U.S. Koch, 'Three strikes and you're out! A view on cognitive theory and the first-millennium extispicy ritual', in: A. Annus ed., *Divination and interpretation of signs in the ancient world* (Chicago 2010) 43-59; J.P. Sørensen, 'Cognitive underpinnings of divinatory practices', in: K. Munk en A. Lisdorf ed., *Unveiling the hidden. Contemporary approaches to the study of divination* (te verschijnen) alsmede de dissertatie van Lisdorf die hieronder geciteerd wordt.

het eigenlijk in het Oudgrieks geschreven had moeten worden.⁴⁴ Ik pleit er kortom voor om de *Homo sapiens* toen en nu als essentieel hetzelfde te zien en moderne begrippen en theorieën – zoals cognitieve religie – te gebruiken in de onze pogingen om als moderne mensen de antieke wereld zo goed mogelijk te begrijpen.

Binnen de cognitieve religie is het *Agency Detection Device* een van de concepten die kunnen helpen te begrijpen wat er gebeurt bij het herkennen van tekens. Het bekendste voorbeeld is afkomstig van Michael Shermer: een *Homo sapiens* loopt, lang geleden, op de wilde steppe en hoort een geluid in het hoge gras. Is het een windvlaag waardoor het gras begint te ruisen, of is er een gevaarlijk beest in de buurt? De *Homo sapiens* zoekt, om de windvlaag te verklaren, naar een menselijke of dierlijke *agens* en vermoedt dat een beest het geluid gemaakt heeft. Maar wat als hij nu doorloopt en bemerkt dat er geen beest was? Hoe verklaart hij dan het ruisen? Mensen willen gebeurtenissen zo graag verklaren dat zij vanzelf op zoek gaan naar een onzichtbare *agens* die verantwoordelijk gemaakt wordt – en dat kan een bovennatuurlijk wezen zijn.⁴⁵ Zo kon de antieke mens een gebeurtenis,

zoals een nies of een voorbijvliegende vogel, verklaren door het als teken aan de bovennatuur toe te schrijven.

De antieke mens moest wel opletten om geen tekens van de bovennatuur te missen. Als er iets heel bijzonders gebeurde, zoals een zonsverduistering of een misgeboorte, werd dit natuurlijk opgemerkt. Verder waren er algemeen geaccepteerde tekens: iedereen wist dat het een goed teken was als je links van je de donder hoorde rommelen.⁴⁶ Ook kon iemand een gebeurtenis op zichzelf of zijn eigen situatie betrekken en er zo een teken van de bovennatuur in herkennen.⁴⁷ Anders Lisdorf geeft hiervan een Romeins voorbeeld: toen Lucius Paulus de leiding van de oorlog tegen de Macedonische koning Perseus kreeg en daarna thuiskwam, was zijn dochttertje treurig. Waarom? Haar hondje, genaamd Persa, was overleden. Lucius Paulus beschouwde dit als een positief teken voor de uitkomst van zijn oorlog.⁴⁸ Kortom, de antieke mens moest voortdurend opletten en zich ervan bewust zijn dat iedere gebeurtenis een teken van de bovennatuur kon zijn: als hij een teken zou missen, zou hij belangrijke informatie mislopen.

Hubris

Wanneer moderne data geselecteerd zijn en, in het geval van gemeenschappelijke besluitvorming, de experts hun scenario's geschreven hebben, volgen daar conclusies uit. De houding ten aanzien van conclusies

44 Zie Henk Versnel, 'Some reflections on the relationship magic-religion', *Numen* 38 (1991) 177-197. Een mooi voorbeeld van cognitieve/non-cognitieve benaderingen met betrekking tot 'geloof' in de antieke wereld is: H.S. Versnel, *Coping with the gods. Wayward readings in Greek theology* (Brill 2011) 540-559.

45 Zie www.ted.com/talks/michael_shermer_on_believing_strange_things [11 april 2014]. Michael Shermer is een belangrijk populariseerder van cognitieve religie met titels op zijn naam als: *Why people believe weird things. Pseudoscience, superstition, and other confusions of our time* (New York 2002) en recent *The believing brain. From ghosts and gods to politics and conspiracies: how we construct beliefs and reinforce them as truths* (New York 2012).

46 Cicero, *De Divinatione* 2.35.74.

47 Deze drie redenen worden besproken door A. Lisdorf, *The dissemination of divination in Roman republican times. A cognitive approach* (Diss. Universiteit van Kopenhagen 2007) 191.

48 Cicero, *De Divinatione* 1.46.103.

op basis van data-analyse hangt vaak af van de wenselijkheid van de uitkomst: wetenschappers zijn meestal niet in de positie om aanbevelingen in beleid om te zetten en politici leggen rapporten die hun niet bevallen graag naast zich neer.

Deze situatie vormt een opvallend contrast met de situatie in de oudheid, waar divinatie niet alleen uiterst serieus genomen werd maar er ook naar werd gehandeld. Wie ervoor koos de tekens en hun interpretatie in de wind te slaan, maakte zich schuldig aan *hubris* (als individu een overtreding plegen binnen de relatie met de goden – dat is overmoedig gedrag). Herodotus (5.72) beschrijft dat Cleomenes een stem van een priesteres hoorde toen hij een tempel binnenging. De priesteres droeg hem op te vertrekken, maar hij legde dit dringende advies naast zich neer. Het verhaal liep niet goed voor hem af.⁴⁹ Ook het verhaal van Croesus illustreert *hubris*: hij zou aan de Pythia gevraagd hebben of hij ten oorlog moest trekken. Zij zou geantwoord hebben dat dan een groot rijk ten onder zou gaan en Croesus interpreteerde dit als een voortekenen voor zijn overwinning. In plaats daarvan bleek zijn eigen rijk ten onder te gaan (1.53-54). Croesus heeft dus niet goed genoeg nagedacht over de mogelijke interpretaties van die uitspraak en ook dat is *hubris*. Het verhaal van Croesus dient als afschrikwekkend voorbeeld: mensen moeten goed luisteren naar wat de goden zeggen.

In het volgende fragment geeft Xenophon het goede voorbeeld: zijn leger heeft honger en wil verder marcheren, maar de goden verbieden dit. Xenophon zou het

advies van de goden naast zich neer kunnen leggen, maar hij is verstandig en blijft op zijn plek:

Ze hielden een vergadering waar Xenophon opnieuw het woord nam. ‘Mannen, zoals jullie zien zijn de tekens nog steeds niet gunstig voor vertrek. Omdat ik zie dat jullie voedselgebrek hebben, stel ik voor alleen met het oog daarop te offeren.’ [...] Iedereen was ervoor om te wachten. Maar ze moesten hoognodig op levensmiddelen uit. Met het oog daarop werd er opnieuw geofferd, maar weer zonder succes. Er kwamen zelfs al soldaten naar Xenofons tent om te zeggen dat ze geen eten meer hadden. Maar Xenophon zei dat hij het kamp niet zou verlaten zolang de tekens ongunstig waren.⁵⁰ (Xenophon, *Anabasis* 6.4.17-6.4.19)

Door zijn lezer te vertellen dat hij, ondanks sociale druk, de wensen van de goden respecteerde, heeft Xenophon zichzelf hier afgeschilderd als een gewetensvol legerleider.

Ambigüiteit

Een *topos* in de antieke literatuur – die weerklinkt in een deel van de moderne wetenschappelijke literatuur en in de publieke verbeelding⁵¹ – is het idee dat het resultaat van divinatie een raadselachtige

⁵⁰ Vertaling: Koolschijn, *De tocht van de tienduizend/Anabasis*.

⁵¹ Zie voor populaire cultuur bijvoorbeeld Bas Heijne in het *NRC Handelsblad*, 26/27 april 2014: ‘[...] een orakel sprak in raadselen waarvan de diepere betekenis pas gaandeweg duidelijk werd.’

⁴⁹ J. Kindt, ‘Delphic oracle stories and the beginning of historiography. Herodotus’ *Croesus logos*’, *Classical Philology* 101 (2006) 34-51, aldaar 46-49.

of ambigue boodschap zou zijn.⁵² Vooral de uitspraken van de Pythia staan op deze manier bekend; het bovenstaande verhaal over Croesus is hiervan een mooi voorbeeld. Zo'n ambigue boodschap is multi-interpretabel en er is wel gesteld dat dit nodig was om de Atheense democratie te laten functioneren. Een democratie werkt alleen maar als er debat is – en niet als de goden de wetten uitdelen.⁵³

Historici die uitgaan van deze interpretatie geloven dus dat de Pythia ambigue uitspraken deed. Dit is echter zeer de vraag. Veel antieke auteurs van literaire bronnen gebruikten de divinatoire uitspraken van de Pythia als retorisch middel om iets te bereiken bij het publiek.⁵⁴ Bronnen die dichterbij het proces van divinatie staan, de epigrafische teksten uit Dodona, geven echter een veel minder gecompliceerd beeld. De meeste vragen hadden geen lang antwoord nodig – denk aan de vraag van de slaaf Cirtus, waarbij een simpel ja of nee al voldoende was. De weinige antwoorden uit Dodona die zijn overgeleverd bevestigen dit idee. Ook inscripties over wat het orakel van Delphi gezegd zou hebben, maken duidelijk dat dit in de praktijk niet zo raadselachtig kan zijn geweest.⁵⁵

Afgezien van de antieke bronnen zijn er nog andere gronden om aan de ambiguïteit van orakels te twijfelen. Als voorbeeld: economisch gesproken kan het

voor iemand die naar een orakel gaat en daar een flinke som betaalt, nooit voldoen om een ambigu antwoord te krijgen. Waarom had hij dan die investering van tijd en geld gedaan? Divinatie diende om onzekerheid te verminderen en niet om nieuwe raadsels te verkrijgen. Wel bestond er een eeuwige angst dat de tekens van de goden per ongeluk of expres niet goed geïnterpreteerd werden. Het is deze angst die we terugzien in literaire bronnen waarin de tekens van de goden als ambigu voorgesteld worden.

De toekomst in de onzekerheidsmaatschappij

De manieren waarop mensen met onzekerheid omgaan, zijn cultureel bepaald. De oude Grieken wilden, net zoals wij, onzekerheid verminderen zodat beslissingen gemakkelijker en beter gemaakt konden worden. Waar wij in een risicomaatschappij leven en kwantitatieve data gebruiken die we door middel van kansberekening analyseren, gebruikten de Grieken een andere methode om hetzelfde doel te bereiken: divinatie. Griekenland, in ieder geval tot en met de hellenistische periode, kan zo gezien worden als een onzekerheidsmaatschappij of misschien zelfs een divinatiemaatschappij, waarin de bovennatuur vermeende zekerheden verschafte. Dit is niet zo gek als we bedenken dat antieke religie in alle aspecten van het dagelijks leven een rol speelde.

Er is wel gesteld dat wij de toekomst tegenwoordig zien als 'open-maar-niet-leeg' – de toekomst is tot op zekere hoogte maakbaar maar er zijn altijd een aantal belangrijke aspecten (bijvoorbeeld de weldeconomie of het klimaat) die bepalen

52 De volgende alinea's zijn gebaseerd op F.G. Naerebout en K. Beerden, "Gods cannot tell lies". Riddling and ancient Greek divination', in: J. Kwapisz, D. Petrain en M. Szymanski ed., *The Muse at play. Riddles and wordplay in Greek and Latin Poetry* (Berlijn 2012) 121-147.

53 Parker, 'Greek states and Greek oracles', 78 (in de herdruk van Buxton).

54 Kindt, 'Herodotus' *Croesus logos*', 34-51.

55 Naerebout en Beerden, "Gods cannot tell lies", passim.

binnen welke kaders de toekomst vorm krijgt.⁵⁶ Ook in de Griekse wereld zien we een spanning tussen ‘vastgestelde’ aspecten van de toekomst en de keuzevrijheid van de mens. Het lot, *moira*, speelde zeker een rol, maar die rol moet niet overschat worden. De levens van de Homerische helden lijken voorbestemd, maar in het echte leven werkte dit toch anders. Ook het toeval – gepersonifieerd als de godin Tyche – was erg belangrijk. Door interpretatie van tekens van de bovennatuur kregen mensen advies. Op basis hiervan konden zij de beste keuzes maken – er was dus keuzevrijheid en de toekomst lag niet vast.

De Grieken zagen de toekomst zo als iets waar ze invloed op konden uitoefenen. Te weten komen van wat volgens de bovennatuur de beste optie was, was de eerste stap in dit verhaal. Daarna kon de beste keuze gemaakt worden. Door middel van divinatie streefden de Grieken ernaar om hun persoonlijke en gemeenschappelijke toekomst er zo zonnig mogelijk uit te laten zien – zonder kansberekeningen, verzekeringen of data-mining.⁵⁷

Over de auteur

Kim Beerden is universitair docent Oude Geschiedenis aan de Universiteit Leiden en de auteur van het boek *Worlds full of signs. Ancient Greek divination in context* (Leiden 2013). E-mail: k.beerden@hum.leidenuniv.nl

⁵⁶ M.B.A. van Asselt e.a. ed., *Uit zicht. Toekomstverkenning met beleid* (Amsterdam 2010) 53-54.

⁵⁷ De ‘optimistic world view’ die Toner benadrukt is een wereld waarin er mogelijkheden waren om de zaken te verbeteren. Toner, *Roman disasters*, 106.