Een stiekeme Griek

# http://www.awesomestories.com/images/user/092680090e.jpgDe inmenging van Philippus II in de Griekse politiek

Lucas Neijmeijer (3534111) voor OZS III, Macedonië/Heilige Plaatsen

Inhoud

[Inleiding 3](#_Toc357000360)

[Vooraf: Philippus II van Macedonië 5](#_Toc357000361)

[De Grieken 6](#_Toc357000362)

[Antropologisch gezien 6](#_Toc357000363)

[Vroeger, in Helleense tijden 8](#_Toc357000364)

[Panhelleens? 10](#_Toc357000365)

[De Macedoniërs 12](#_Toc357000366)

[Koningschap 12](#_Toc357000367)

[Religie 14](#_Toc357000368)

[Taal 15](#_Toc357000369)

[De Griek die geen Griek was 16](#_Toc357000370)

[De Derde Heilige oorlog 16](#_Toc357000371)

[Delphi 17](#_Toc357000372)

[De gevolgen 18](#_Toc357000373)

[Conclusie 20](#_Toc357000374)

[Appendix I: De vrede van Philokrates 22](#_Toc357000375)

[Bronnen 25](#_Toc357000376)

[Literatuurlijst 25](#_Toc357000377)

# Inleiding

Philippus II van Macedonië was geen Griek, hij was immers een Macedoniër, maar desondanks was hij een Griek.

Deze zin doet zich tegenstrijdig en vreemd voor... Hoe kan iemand nu tegelijkertijd iets wel én iets niet zijn? Ik wil met dit stuk proberen aan te tonen dat dit minder vreemd is dan het lijkt. Want Philippus was nu eenmaal een Macedonisch vorst en dus geen Griek, maar desondanks kon hij doordringen in de diepste kringen van de Griekse politiek en cultuur. En vanuit hier kon hij uiteindelijk Griekenland 'overnemen' en 'overheersen'.

Er bestaan al vele ideeën over Philippus en zijn redenen tot overheersing van Griekenland, laat staan de manieren waarop hij dit probeerde te bereiken. Tussen al deze ideeën springen er twee echt naar voren. De eerste is vooral uiteengezet door Buckler[[1]](#footnote-1). Bucklers idee benadrukt de rol van Thebe in het creëren van banden tussen Philippus en verschillende stadsstaten die bondgenoten waren van Thebe. Dit idee is onwaarschijnlijk, want waarom stond Thebe dan tegenover Philippus te Charonea? En belangrijker, waarom was Thebe daar opeens zonder zijn bondgenoten, maar met zijn rivaal: Athene?

Het tweede idee wordt onderschreven door een groot aantal historici waaronder Markle[[2]](#footnote-2) en Ellis[[3]](#footnote-3). In dit idee wordt er vanuit gegaan dat Philippus hegemonie verkreeg door Thebe te verzwakken en Athene te versterken om zo een betere *balance of power* te verkrijgen in Griekenland. Het idee wordt verder onderbouwd door de claim dat Philippus de Atheense vloot nodig zou hebben voor een invasie van Perzië. Dit zou wel verklaren waarom Thebe zich tegen Philippus keerde, maar het verklaart niet waarom Athene zich bij Thebe aansloot. Daarnaast heeft noch Philippus, noch zijn zoon Alexander de Grote de Atheense vloot gebruikt of ingezet.

Beide ideeën zijn ontoereikend om het verhaal goed te vertellen, want bij beide zitten onregelmatigheden die een volledig begrip van de situatie in de weg zitten. Daarom is er een derde stroming bij gekomen die wordt geleid door Hammond (en Griffith)[[4]](#footnote-4). Deze stroming nuanceert de nadruk die wordt gelegd op zowel Thebe als Athene en gaat uit van het idee dat Philippus voornamelijk rust wilde in Griekenland en dit op de makkelijkste en snelste manier voor elkaar wilde krijgen, dus door middel van vrede en alliantie.[[5]](#footnote-5) Dit idee is, mijn inziens, aannemelijker dan de andere twee, maar ook deze kent een groot probleem, want er wordt aan iets cruciaals voorbijgegaan. Er wordt namelijk niet ingegaan op hoe de verschillende vredes en allianties nu precies tot stand kwamen.

Alle drie de ideeën gaan uit van de Vrede van Philokrates die wordt gezien als een cruciaal moment in het opbouwen van Philippus' hegemonie. Ik zal op de Vrede van Philokrates ingaan in de bijgevoegde Appendix. Daarnaast is een centrale rol weggelegd voor de Derde Heilige oorlog. En uit deze Derde Heilige oorlog blijkt ook waar de missende schakel gebleven is: Religie. Het feit dat het om een heilige oorlog gaat wordt door alle drie de ideeën genegeerd en dat maakt de drie ideeën ook problematisch. In dit stuk wil ik proberen aan te tonen dat Philippus' hegemonie niet enkel tot stand kwam door oorlog en diplomatieke redenaties, maar dat er ook een centrale rol was voor de Griekse religie. Door de Derde Heilige oorlog lukte het Philippus om door te dringen in de Griekse religie. En aangezien religie en (politieke) cultuur, zeker in de oudheid, zeer sterk met elkaar versmolten waren, lukte het Philippus om als Macedoniër tot het centrum van de Griekse (politieke) cultuur door te dringen.

Maar, alvorens ik dit echt goed kan aantonen moet ik eerst de verschillen en overeenkomsten laten zien tussen Griekse en Macedonische cultuur. Dit is belangrijk, omdat Philippus als Macedoniër door het niet geheel delen van de Griekse cultuur geen Griek was. Ik zal dit gaan doen aan de hand van ideeën over identiteit die zijn bedacht door Jonathan Hall.[[6]](#footnote-6) Nadat we hierover een idee hebben kunnen vormen kunnen we gaan kijken naar de Derde Heilige oorlog. Wanneer vond deze plaats? Tussen welke partijen werd deze uitgevochten? Wat was de rol van de Derde Heilige oorlog nu in het politieke geheel? Uiteindelijk zal uit het geheel blijken dat het religieuze aspect zeker niet onderschat dient te worden!

# Vooraf: Philippus II van Macedonië

Wie was Philippus en wanneer leefde hij? Wat maakt hem tot een belangrijk figuur in de wereldgeschiedenis? Op deze vragen zullen we ons concentreren in dit gedeelte, want het is natuurlijk wel belangrijk om te weten over wie we het nu eigenlijk hebben.

Philippus II leefde van 382-336 v.Chr. en was koning van Macedonië vanaf 359 tot zijn dood. Hij was de jongste zoon van de tweede vrouw van zijn vader, de Macedonische koning Amyntas III. Na de dood van Amyntas III in 370 was Philippus niet meteen de opvolger. Dit kwam omdat Philippus nog twee oudere broers had, namelijk Alexander II (regeerde 370-369 v. Chr.) en Perdiccas III (regeerde 369-359 v. Chr.). [[7]](#footnote-7) Over de opvolging van Perdiccas zijn de meningen verdeeld. De vraag concentreert zich op het vermeende regentschap van Philippus II, want Perdiccas had een minderjarige zoon, Amyntas IV, een neef van Philippus. Enerzijds heeft men de opvatting van Griffith en de zijnen, waar Borza zich ook bij schaart. Deze groep betoogt dat Philippus geen regent was, maar meteen koning, dit kwam omdat de periode van opvolging redelijk chaotisch was en het daarom onwaarschijnlijk lijkt dat een kind koning zou worden.[[8]](#footnote-8) Anderzijds heeft men de groep die betoogt dat Philippus wel regent van Amyntas IV was geweest, tot deze groep behoort Hammond.[[9]](#footnote-9)

De bekendheid van Philippus II komt vooral, omdat hij de vader is van Alexander III, beter bekend als Alexander de Grote. Maar een aantal andere factoren geven het belang van Phillipus aan. Philippus heeft Macedonië op de kaart gezet als een supermacht en voor Alexander was dit een mooie uitgangssituatie. Het was namelijk Philippus die de *sarissa* had uitgevonden. De *sarissa* was een lange lans van ongeveer vijf meter lang en werd daarom gehanteerd met twee handen. De soldaten die met een *sarissa* bewapend waren vochten in een falanx formatie, waarbij ze stevig op elkaar gepakt een woud van speerpunten presenteerden aan de vijand waar ze op af marcheerden. Dit was een grote verbetering in vergelijking met de oude hoplietenformaties[[10]](#footnote-10), van de Grieken. De hopliet had namelijk maar een kleine speer, waardoor enkel de eerste rij kon vechten en de achterliggende rijen enkel druk konden uitoefenen door naar voren te duwen. De hopliet was wel beter bepantserd dan een falanxsoldaat, maar door de veel langere speer konden bij een falanx de eerste vijf rijen steken. Een ander verschil is het schild, doordat een falanxsoldaat beide handen nodig had voor zijn *sarissa* kreeg hij een klein schild dat om zijn schouder was geslagen. De hopliet gebruikte een hand voor een groot schild waarmee hij zichzelf en zijn linkerbuurman kon dekken en in de rechterhand gebruikte hij de korte speer.[[11]](#footnote-11)

Het was Philippus ook gelukt om de grote vijanden van Macedonië, de Illyriërs en de Thraciërs te pacificeren. De Illyriërs waren een 'barbaars' volk dat leefde ten noordwesten van Macedonië op de Illyrische kust in het huidige Kroatië. De Thraciërs leefden ten oosten van Macedonië in een gebied dat was afgebakend door de Donau in het noorden, de Strymon/Nestos in het westen en in het oosten de Zwarte Zee. Het gebied besloeg dus een deel van het huidige Turkije, maar ook Bulgarije en een stukje van Roemenië.

De Illyriërs waren de meest agressieve van deze twee en zouden vanaf ongeveer 650 v.Chr. een constante doorn in het Macedonische oog zijn.[[12]](#footnote-12) Iets dat ook blijkt uit het feit dat een van Philippus' eerste grote campagnes gericht was tegen de Illyriërs.[[13]](#footnote-13) De Thraciërs waren een wat minder agressieve vijand, die weliswaar aanviel, maar enkel met Athene als Thracisch bondgenoot en dat gebeurde maar een keer, namelijk de grote Tracische inval tijdens heerschapppij van Perdiccas II.[[14]](#footnote-14) Dat de Thraciërs minder agressief waren komt misschien omdat ze Macedonië zagen als een buffer tegen de Illyriërs.[[15]](#footnote-15)

Uiteindelijk lukt het Philippus ook om hegemonie te verkrijgen in Thessalië en Griekenland, maar hoe dit precies in zijn werk ging is voor later. *At the end of the story* had Philippus van Macedonië de enige supermacht gemaakt in Griekenland en de Balkan. Er was nog maar een weg te gaan, maar het was aan Alexander III de Grote om deze weg, die zou leiden tot in India, af te marcheren, want Philippus werd in 336 vermoord. Philippus heeft kort gezegd de voorbereidingen getroffen voor de grote Perziëcampagne van zijn zoon.[[16]](#footnote-16)

# De Grieken

Nu we een idee hebben over welke man we het hebben is het tijd om zijn Macedonische identiteit te bekijken. Maar om deze Macedonische identiteit te begrijpen zullen we eerst de Griekse identiteit moeten bestuderen om vergelijkingsmateriaal te hebben. Het bestuderen van de Griekse identiteit vereist allereerst een goed framewerk waarin we kunnen werken. Zo’n framewerk is gebouwd door Jonathan Hall. Eerst zullen we Halls 'antropologische' definitie van identiteit citeren en bespreken. Vervolgens zullen we kijken naar Halls ideeën over identiteit in de oude Griekse wereld.

## Antropologisch gezien

Hall heeft zijn ideeën over etniciteit samengevat in acht punten die ik hier letterlijk citeer uit *Ethnic Identity[[17]](#footnote-17)*:

*"(1) Ethnicity is a social rather than a biological phenomenon. It is defined by socially and discursively constructed rather than by physical indicia.*

*(2) Genetic, linguistic, religious of common cultural features do not ultimately define the ethnic group. These are symbols that are manipulated according to subjectively constructed ascriptive boundaries.*

*(3) The ethnic group is distinguished from other social and associative groups by virtue of association with a specific territory and a shared myth of descent. This notion of descent is putative rather than actual, and judged by consensus.*

*(4) Ethnic groups are frequently formed by the appropriation of resources by one section of the population, at the expense of another, as a result of long-term conquest or migration, or by the reaction against such appropriation.*

*(5) Ethnic groups are not static or monolithic, but dynamic and fluid. Their boundaries are permeable to a degree, and they may be subject to processes of assimilation and differentiation.*

*(6)Individuals need not always act in terms of their membership of an ethnic group. When, however, ethnic group identity is threatened, its internalisation as the social identity of each of its members entails a convergence of group behaviour and norms, and the temporary suppression of individual variability in the pursuit of a positive social identity. Ethnicity gains varying degrees of salience at different times.*

*(7) Such behavioural convergence and ethnic salience is more common among (though not exclusive to) dominated and excluded groups.*

*(8) Ethnic identity can only be constituted by opposition to other ethnic identities."*[[18]](#footnote-18)

Zoals hierin te lezen is, is Hall van mening dat etniciteit een sociaal, in plaats van een biologisch gegeven is. Dit wil niet zeggen dat er geen biologische factor is, integendeel, dit is een belangrijke factor. Maar er zijn meerdere factoren waaruit etniciteit is opgebouwd. De biologische factor is van belang vanwege familiebanden. Doordat je in de eigen familie bent geboren behoor je tot een bepaalde groep, want je familie behoort tot die groep.

Hall zegt ook dat taal, religie en gedeelde symboliek uitingen zijn van een bepaalde etnische identiteit. Hier ben ik het maar gedeeltelijk mee eens. Ik ben het eens met het idee dat bijvoorbeeld religie een uiting is van identiteit, maar zodra het een uiting wordt, wordt het ook een vereiste om te behoren tot die identiteit. Een voorbeeld hiervan is het volgende: een Koerdische stam heeft een gedeelde etnische identiteit vanuit het toebehoren tot dezelfde stam. Nu wordt deze stam Islamitisch. Enerzijds wordt nu de Islam een uiting van de stamidentiteit, maar anderzijds wordt het moslim-zijn ook een voorwaarde om lid te zijn van de stam (en haar identiteit).

Punt 3 lijkt mij vanzelfsprekend, want de ene identiteit dient zich anders te legitimeren dan de andere identiteit. Als dit niet gebeurt kan men niet meer spreken van verschillende identiteiten. Aan punt 4 heb ik wel een belangrijke toevoeging. Identiteit wordt namelijk gevormd door interactie met andere groepen/identiteiten; identiteit wordt niet enkel door negatieve interactie, zoals Hall laat blijken, maar ook door positieve interactie, als handel en dialoog, gevormd. Deze opmerking geldt ook voor punt 8, oppositie is namelijk niet altijd negatief, want identiteit wordt ook gevormd door simpele vragen als 'waar kom je vandaan?' en 'welke G/god(en) aanbid je?' en de antwoorden die hierbij horen.

De punten 5 en 6 zijn voor mij persoonlijk zeer logisch,[[19]](#footnote-19) alhoewel ik wel een aanvulling heb op punt 6, maar hier kom ik dadelijk op terug. Met punt 7 ben ik het ook eens, het is voor mij begrijpelijk dat onderdrukte of vervolgde bevolkingsgroepen een sterkere identiteit vormen dan groepen die dit niet ondervinden. Belangrijke voorbeelden zijn hier de Christenen in de tijd van vervolging, maar ook de Joden door de eeuwen heen. Je ziet heel sterk dat een onderdrukte groep een grotere verbondenheid met elkaar voelt en een sterkere eenheid van zichzelf probeert te maken om weerstand te bieden tegen de 'aanvallen' van buitenaf.

De ideeën van Hall worden ook gedeeltelijk onderbouwd door Paul Brass. In *Ethnicity and Nationalism* verteld Brass dat er drie manieren zijn om etnische groepen te definiëren. De eerste is door middel van objectieve attributen, de tweede door middel van subjectieve gevoelens en als derde de relatie met gedrag. Echter, geen van deze manieren is perfect.[[20]](#footnote-20)

Hall gaat echter voorbij aan het belangrijkste punt van etniciteit, namelijk handelen. In punt 6 gaat Hall wel in op handelen, maar daar zegt hij dat men niet altijd hoeft te handelen naar de voorwaarden voor lidmaatschap van de etnische groep. Hier heeft Hall maar gedeeltelijk gelijk, ja, men hoeft niet altijd PERFECT te handelen naar de voorwaarden van etniciteit, maar Hall laat hier het belang van handelen naar deze voorwaarden in het algemeen liggen. Ook Brass noemt het tussen neus en lippen door: "*An ethnic group that uses cultural symbols in this way is a subjectively self-concious community..*."[[21]](#footnote-21) Hij gaat echter voorbij aan het belang van het GEBRUIK, *the use*, van deze symbolen.

Etniciteit is namelijk de handeling en de participatie die voorkomt uit dit handelen. Men kan enkel deel zijn van een etniciteit als men participeert in de voorwaarden daarvoor. Om even terug te keren naar het voorbeeld van de Koerden: men moet niet enkel moslim zijn, men moet ook participeren in het 'bedrijven' van de Islam om deel te blijven van de groep. Dit geldt ook voor het dragen van bepaalde kleding die de groep definieert, een voorbeeld hiervoor is het Joodse keppeltje. Daarom: Etniciteit is, mijn inziens, participatie en dus is etniciteit handelen.[[22]](#footnote-22)

## Vroeger, in Helleense tijden

Centraal in de Griekse identiteit staat de polis. De polis is, in een simpele vertaling, een stadsstaat. Maar eigenlijk is het meer dan een stadsstaat, het bevat niet enkel de stad, maar, vaak, ook een groot gebied eromheen. Het gebied van de polis Athene bevatte bijvoorbeeld geheel Attica. Het is daarom misschien gemakkelijker om andersom te redeneren. Ieder gebied in Griekenland werd geassocieerd met een bepaalde stad. Dit gebied inclusief de stad noemt men de polis.

De polis staat centraal omdat een Griek een Griek is, omdat hij/zij tot een polis behoort. Het werkt niet andersom, Je bent geen Griek die tot een polis behoort, maar een Athener die Griek is (of een Spartaan die Griek is). Dit is dé fundamentele notie die bepalend is voor de Griekse identiteit.

Eerst moet uitgelegd worden waarom ik het woord *ethnos* gebruik en wat dat betekent. Volgens Hall stamt het Engelse woord *ethnicity* af van het Griekse *ethnos* (meerv. *ethne*), maar de betekenis is niet helemaal gelijk. Want *ethnos* duidt op een groep die door middel van een overeenkomst kan worden geïdentificeerd. Zo kan men de Atheners aanduiden als een *ethnos*, maar ook een groep soldaten of een zwerm bijen. Dit kan wat verwarring opleveren, maar men heeft ook het woord *genos* wat iets betekent als geboren worden in, *genos* duidt dus op groepen waarvan lidmaatschap bepaald is door middel van geboorte, zoals de familie.[[23]](#footnote-23)

Geboorte of gedeeld bloed is dus een van de factoren die je deel laat uitmaken van een *ethnos*, maar er zijn nog een aantal andere factoren. Een tweede is taal, maar hier kom ik later op terug. En de derde factor is cultuur. Cultuur is onder te verdelen in gebruiken en religie.[[24]](#footnote-24) Dat ik religie en gebruiken samenvoeg in één factor komt, omdat vele Griekse gebruiken te maken hadden met religie en andersom. Je kunt die twee niet los zien van elkaar. Gebruiken zijn, namelijk, altijd handelingen, want je dient actie te ondernemen[[25]](#footnote-25). Ook gebruikelijke kleding is een handeling, want ze dienen gedragen te worden. Gebruiken zijn directe uitingen van de eigen cultuur, religieuze uitingen horen hier ook bij. Zo is het gebruikelijk voor christenen om zondag naar de kerk te gaan. Nu draaide de Griekse religie om ritueel (lees handelingen) en dan met name het offer, hierdoor nam het offer een belangrijke plek in binnen de gebruiken van het Griek-zijn. Het belang van het offer ging zelfs zo ver dat het niet participeren in publieke offers je volledig uitsloot van betrokkenheid bij de polis.[[26]](#footnote-26) Binnen de Griekse wereld was participatie in de cultus[[27]](#footnote-27) dé centrale uiting van de identiteit.

Religieus handelen draait dus vooral om het offer, maar religie *an sich* draait om de polis, want Griekse religie is een publiek gebeuren. De grootste en belangrijkste religieuze festivals zijn ook publieke festivals. Denk hierbij aan de *Panathenaia*, het grootste jaarlijkse Atheense festival, maar ook theaterspelen zijn hier van belang. Theatervoorstellingen zijn namelijk toegankelijk voor het grootste deel van de polisbevolking, maar ze waren ook sterk religieus. Overal in de Griekse wereld namen theaterspelen een belangrijke plek in bij religieuze festivals gewijd aan de God Dionysus, zoals de Atheense *Dionusia*. Het theater bevond zich vaak bij een tempel aan de God Dionysus (meestal tussen het altaar en de tempel) en theaterspelen werden voorafgegaan door een offer van een bok.[[28]](#footnote-28)

Maar ook de manier waarop Grieken de verschillende gebieden en *poleis* besproken is gericht op de polis. Hall verdeelt de Griekse *Ethne* in drie lagen aan de hand van Herodotus. De onderste en/of eerste laag is de laag van de polis en haar bevolking. De tweede laag is een gebied die bestaat uit meerdere *poleis*, zoals Boeotië. De derde laag wordt eigenlijk alleen gebruikt voor niet Grieken en duidt op een niet-Grieks volk, bijvoorbeeld de Scythen of de Libiërs.[[29]](#footnote-29) De derde laag is op dit moment niet interessant voor ons, want deze betreft alleen niet Grieken.

Het meest interessante is de nadruk die wordt gelegd op de polis bij zowel de eerste laag als de tweede laag. Diodorus Siculus spreekt namelijk over de Phokiërs die een gezant sturen naar het gebied Lakedaemon om steun te krijgen van de Spartanen.[[30]](#footnote-30) Lakedaemon is dus gelijk aan Sparta en Spartanen gelijk aan Lakedaemoniërs. Hetzelfde geld voor Attica en Athene. Het lijkt er op dat deze vorm van gelijktrekking te maken heeft met het feit dat Athene heer en meester was in Attica en Sparta de grote leiding had in Lakedaemoniërs, de andere *poleis* in die gebieden waren niet noemenswaardig. Bij andere *poleis* heeft Diodorus het enkel over de polis op zich (bijvoorbeeld Megalopolis).[[31]](#footnote-31)

In Boeotië is ook iets soortgelijks aan de hand, hier probeert Thebe de overhand te krijgen, waardoor Boeotië wordt geïdentificeerd met Thebe, maar Thebe is niet gelijk aan Boeotië. Waar de Lakedaemoniërs terug kunnen keren naar Sparta, kunnen de Boeotiërs niet terugkeren naar Thebe, er zijn namelijk meer steden. In Boeotië bestaat namelijk een *koinon*, een verbond van steden, waar Thebe aan het hoofd staat.[[32]](#footnote-32) Daarom vroeg Athene hulp in de strijd tegen Philippus aan de Boeotiërs, maar ging deze hulpkreet via Thebe.[[33]](#footnote-33)

## Panhelleens?

Zoals we hebben kunnen lezen wordt de Griekse identiteit voornamelijk bepaald door lidmaatschap van een polis, waardoor men het beeld krijgt van een sterk verdeeld Griekenland, maar was dit wel het geval? Niet helemaal, er waren enkele zaken die de gehele Griekse wereld verbonden. Hierbij wil ik benadrukken dat deze verbintenis volledig tot stand kwam door middel van de polis.

De eerste en meest logische verbindende factor tussen alle Grieken was het feit dat iedereen in een polis woonde. De verschillende *poleis* waren altijd in competitie met elkaar. Deze competities zijn een kenmerkend onderdeel van de Griekse samenleving, wanneer ergens een wedstrijd van kon worden gemaakt, dan werd dit ook zeker gedaan.[[34]](#footnote-34) De competitiecultuur komt het best naar voren in de grote spelen die in een vierjarige cyclus werden georganiseerd. Ieder jaar was er ergens anders een van de grote spelen. De belangrijkste en meest bekende spelen waren die van Olympia, de Olympische spelen. Maar er waren nog drie andere belangrijke spelen: de Pythische spelen te Delphi, de Isthmische spelen te Korinthe en de Nemeïsche spelen te Nemea.

Ieder van deze spelen was gewijd aan een God met panhelleense trekken, de Pythische waren gewijd aan Apollo, de Isthmische aan Poseidon en de andere twee spelen aan de oppergod Zeus. Religie was namelijk een tweede belangrijke verbindende factor binnen Griekenland. Alle verschillende *poleis* (er)kenden dezelfde Goden en Zeus werd door alle *poleis* wel gezien als de oppergod. Echter, het was niet zo dat alle Goden dezelfde eer kregen in de verschillende *poleis*. Zo was Zeus vooral belangrijk in een panhelleense setting, maar hier kom ik later op terug. In individuele poleis had Zeus nooit de belangrijkste rol, deze werd toegedicht aan andere Goden die verschilde per polis. In Argos was Hera het belangrijkst, terwijl in Athene Athena het belangrijkste was.

Zo de *poleis* allen een ander vereringspatroon hadden, zo konden de *poleis* 'gerepresenteerd' worden door verschillende Goden.[[35]](#footnote-35) Door zo'n representatie kan men ook anders naar de Griekse mythen gaan kijken. Volgens sommige theorieën hebben mythen namelijk een hechte band met sociale instituties en de uitwerkingen van deze instituties.[[36]](#footnote-36) Nu staan deze mythen barstensvol met strijd tussen de verschillende Goden, denk hierbij aan de Trojaanse oorlog, waar iedere God een kant koos, die van Trojanen dan wel Grieken. Dit kan een representatie zijn van een soortgelijke situatie in Griekenland waar er in grote oorlogen twee kampen ontstonden. Tijdens de Peloponnesische oorlog het Spartaanse en het Atheense kamp en tijdens de derde heilige oorlog het Phokische en het Thebaanse kamp.

In de mythen wordt ook benadrukt dat de Goden gelijk aan elkaar zijn, natuurlijk zijn er de familiebanden en de daarbij behorende loyaliteit, maar in principe waren alle Goden gelijk; zo zijn dus ook de verschillende *poleis* gelijk. Enkel Zeus stond boven de rest, want hij als Oppergod diende de rust te bewaren tussen de verschillende Goden en hij diende ervoor te zorgen dat rechtvaardigheid uiteindelijk zou zegevieren. Daarom kon Zeus ook geen kant kiezen en dit was ook de reden dat Zeus geen 'Stadsgod' was, zoals Athena of Hera dit wel was. Een Stadsgod(in) kiest namelijk de kant van zijn/haar polis wanneer er een conflict ontstaat met andere *poleis*/Goden. De rechtvaardige kant van Zeus, echter, maakte hem uitermate geschikt voor panhelleens gebruik, waardoor hij met twee panhelleense festivals werd geëerd.[[37]](#footnote-37)

Religie gaf dus zowel eenheid als conflict, iets dat ik nogmaals wil uitleggen aan de hand van een ander voorbeeld: het panhelleense heiligdom Delphi. Vanwege het orakel van Apollo werd het heiligdom van Delphi door alle *poleis* zeer hoog geacht. Alle *poleis* kwamen naar het orakel toe voor advies. Ook was het heiligdom een relatief vreedzame plaats aangezien geweld verboden was. Als laatste gemeenschappelijk punt werd er een *amphiktionie* opgericht waarin verschillende stammen en *poleis* zich samenvoegden ter verdediging van het heiligdom. De *amphiktionie* van Delphi was tegelijkertijd de meest invloedrijke *amphiktionie*.[[38]](#footnote-38) Dit brengt wel meteen een nadeel met zich mee, de *amphiktionie* kon namelijk worden ingezet als een politiek middel om een conflict te openen, of om de andere *amphiktionen* bij een bestaand conflict te betrekken. Dit is tenminste iets dat Hammond en Griffith beweren.[[39]](#footnote-39)

In Delphi zelf werd ook een soort wedstrijd gehouden. De verschillende *poleis* gaven offergaves aan Apollo als dank voor zijn orakels, hiervoor richtten de *poleis* schathuisjes voor zichzelf op. In deze schathuisjes legden zij dan de verschillende offergaves aan Apollo. Zo kwam het dus dat ten tijde van de Peloponnesische oorlog de buitgemaakte schilden van Atheners aan de buitenkant van het Spartaanse huisje hingen en andersom. Doordat bijna alle Griekse staten naar Delphi kwamen voor advies kreeg het orakel een grote invloed in de Griekse politiek (*amphiktionie* hier even buiten gelaten), zo kon tegen een 'betaling' van gave aan het heiligdom en haar priesters een gewenst orakel verkregen worden.[[40]](#footnote-40)

Er is dus een basis voor panhelleens gedachtegoed, namelijk de gedeelde politieke basisstructuur[[41]](#footnote-41) en een gedeelde religie. Maar uiteindelijk kon iemand van Griekse origine de Grieken niet verenigen. Hiervoor was de Griekse wedijver te sterk en iemand met een Griekse achtergrond kiest natuurlijk partij voor zijn eigen polis. Dit blijkt heel sterk uit het feit van de gedeelde of panhelleense vrede. Een panhelleense vrede was enkel haalbaar als er een polis almachtig was, zoals Sparta na de Peloponnesische oorlog. In die hoedanigheid kon de betreffende polis optreden als eerste onder gelijken, en daarmee de algemene vrede handhaven. Maar zo'n algemene vrede hield altijd maar kort stand, want al snel kwam er verzet tegen het feit dat een polis zich boven de andere *poleis* stelde (zich eigenlijk als een Zeus boven de andere Goden verheft). De polis die verheven is tot eerste onder gelijken, alhoewel dit noodzakelijk is voor het behoud van de vrede, begint vaak al snel steeds repressiever en autocratischer op te treden. De polis probeert zich als het ware los te maken van het gelijk zijn en zich autoritair op te stellen.[[42]](#footnote-42)

# De Macedoniërs

Nu wij een beeld hebben van de Griekse identiteit, en met name datgene waardoor deze identiteit bepaald en geuit werd, is het nu tijd om deze te vergelijken met de Macedonische identiteit. Over de Macedonische identiteit is weinig echt direct bekend, maar met behulp van de informatie die we hebben kunnen we deze wel gedeeltelijk reconstrueren. Zoals in de inleiding ook is vermeld, zullen we de Macedonische cultuur dus vergelijken met die van de Griekse.

## Koningschap

We weten zo weinig van de Macedoniërs, omdat zijzelf geen geschreven bronnen achterlieten. De geschreven informatie die we hebben komt van Griekse schrijvers, maar zoals altijd zijn deze geschriften zeer gekleurd door de Griekse bril waar ze doorheen kijken alsmede de politiek die ze voorstonden.[[43]](#footnote-43) Wel zijn er in latere tijden veel opgravingen gedaan, zoals in Pella, Vergina en andere plaatsen, waardoor veel nieuwe archeologische informatie is gevonden. Maar de resultaten van deze opgravingen komen meestal pas uit latere tijden: de tijd van Philippus, zijn zoon Alexander de Grote of nog later. Wel wordt er gedacht dat, zeker wat betreft het paleis te Vergina, dat dit al eeuwenlang een residentie was van de Macedonische koningen. Alhoewel het belang van Vergina wat afnam na de stichting van Pella in 400 v.Chr. bleef het een belangrijke plek voor Koninklijke rituelen en was de begraafplaats van de monarchie er dichtbij gelegen.[[44]](#footnote-44)

Hieruit blijkt al het belangrijkste verschil tussen de Grieken en de Macedoniërs, dit verschil was ook datgene wat beider identiteiten bepaalde. Voor de Grieken was, zoals we gezien hebben, de polis bepalend voor de identiteit. Voor de Macedonische identiteit was het koningschap bepalend, men was Macedoniër omdat men geregeerd werd door het Macedonische koningshuis. Dit koningshuis is onder twee namen bekend. De eerste zijn de Temeniden, wegens een verhaal dat het koningshuis afstamt van Temenos, een afstammeling van Herakles. De andere naam waarbij het koningshuis genoemd wordt zijn de Argeadische koningen, deze naam komt van een verhaal dat het koningshuis afkomstig is uit Argos. Beide verhalen worden geïnterpreteerd als Macedonische propaganda om ze dichter bij de Griekse wereld te trekken.[[45]](#footnote-45)

Christopher Jones ziet de verhalen over de Griekse afstamming van het Macedonische koningshuis als *kinship diplomacy*. Met *kinship diplomacy* bedoelt Jones dat mensen elkaar proberen te begrijpen en dit doen ze vaak door het 'nieuw ontdekte' volk in een bestaand mythologisch kader te plaatsen. Zo werden de inheemse Amerikanen de verloren stam van Ismaël. Ook probeerden de Romeinen bijvoorbeeld aansluiting te vinden bij de Griekse wereld door zichzelf een Trojaanse afkomst aan te meten.[[46]](#footnote-46)

Echter, Jones betoogt dat de mythes over de Griekse afstamming van het Macedonisch koningshuis niet betekenen dat de Macedonische koningen Grieken waren. Nee, het waren afstammelingen van Grieken die ervoor gekozen hadden om Griekenland te verlaten en over een barbaars volk te heersen. In dit opzicht waren het dus philhellenen, niet-Grieken die wel heel veel bewondering hadden voor de Griekse wereld en hier graag aan deelnamen. Dit heeft met name betrekking op de Griekse cultuur van filosofie en drama.[[47]](#footnote-47) Hier wil ik, echter, een stap verder in gaan, de mythes over de Griekse afstamming van het Macedonische koningshuis waren niet bedoeld om aansluiting te zoeken bij de Griekse wereld, maar om zichzelf uniek te maken binnen Macedonië.

Een opmerkelijk punt is dat in Macedonië[[48]](#footnote-48) de polis vrijwel ontbreekt. Er waren wel steden, maar deze waren verre van gelijk aan de Griekse *poleis*. Dit kwam, omdat de steden eigenlijk nooit zo zelfstandig waren als in Griekenland. De steden in Macedonië werden of overheerst door de Macedonische koning of ze waren koloniën van Griekse *poleis*.[[49]](#footnote-49) Dit verschil is goed te verklaren aan de hand van geografisch kenmerken.

De historicus Eugene Borza verdeelt het Macedonische landschap in 3 verschillende delen. Het eerste deel is het westelijke of *upper* Macedonië. Dit gedeelte is het bergachtige gedeelte ten westen en zuidwesten van centraal (*lower*) Macedonië (gedeelte twee). Het gebied komt, volgens Borza, redelijk overeen met het stroomgebied van de *middle and upper* Haliakmon rivier. In dit gebied bevinden zich de belangrijkste passen die toegang verschaffen tot centraal Macedonië. Centraal Macedonië zelf bevindt zich rondom het stroomgebied van de Axiosrivier. Dit gebied is een grote grasvlakte die in het (zuid)oosten grenst aan de Egeïsche zee. Het derde gedeelte is oost Macedonië, dit gebied valt tussen de Axios en de Strymon/Nestos rivieren in. Het bestaat uit een wisselende topografie, met de Rhodopibergen in het noorden, grote grasvlaktes (zoals in centraal Macedonië) en in het zuiden een gebied grenzend aan de Egeïsche zee.[[50]](#footnote-50)

Door de grote grasvlaktes van Macedonië kon akkerbouw zeer verspreid ontstaan, waardoor de bevolking zich meer kon uitspreiden over een groot gebied. Ook was veeteelt, vooral die van schapen, belangrijk, maar deze veeteelt zorgde ook voor migratie in het voorjaar en in de herfst. Griekenland daarentegen was redelijk bergachtig en had minder grasvlaktes. De vlaktes die er waren namen vaak de vorm aan van terrassen waar de Griekse akkerbouw werd geconcentreerd. Doordat de akkerbouw zo geconcentreerd was, was het ook logisch dat de bevolking zich op deze plekken ging vestigen, waardoor er langzamerhand *poleis* ontstonden. In Macedonië echter kwamen *poleis* minder snel tot ontwikkeling en eigenlijk alleen maar dankzij een helpende hand van de koning.[[51]](#footnote-51)

Om nog even terug te keren naar de Macedonische koningen: het was zeer bijzonder dat in de gehele Macedonische geschiedenis er eigenlijk maar twee grote koningshuizen zijn geweest. De eerste zijn de Temenidae of de Argaedae waarvan Alexander de Grote de laatste was. De dood van Alexander in 323 v.Chr. werd gevolgd door een onrustige periode die de Diadochenoorlogen wordt genoemd. Deze periode duurde in Macedonië tot ong. 276 v.Chr. In deze periode was de Antipatrische familie de belangrijkste leverancier van koningen. Vanaf 276 tot de Romeinse overheersingen werd Macedonië beheerd door de dynastie van de Antigoniden.[[52]](#footnote-52)

Het feit dat deze dynastieën zo constant waren is zeer bijzonder. De opvolging van de Macedonische koningen was namelijk niet bepaald ordelijk*. Primogenitur* was onbekend bij de Macedonische koningen en ook polygamie was een wijdverbreide praktijk. Het kwam dan ook nogal eens voor dat na de dood van de koning er een strijd was om de opvolging. Zo volgde op de dood (of moord[[53]](#footnote-53)) van Archelaus een dynastieke strijd die 6 jaar voortsleepte.[[54]](#footnote-54) Deze opvolgingstrijd was de bloedigste van allemaal, maar laat wel zien hoe groot de chaos kon zijn tijdens zo'n opvolging. Ook Philippus II moest in zijn eerste jaar een opvolgingsstrijd uitvechten met twee mededingers naar het koningschap: Pausanius en Argeaus. Philippus kocht eerst Pausanius (en zijn Thracische steun) af en versloeg daarna Argeaus en zijn Atheense steun.[[55]](#footnote-55)

Het feit dat opvolgingstrijd zoveel voorkwam zonder de integriteit van de dynastie aan te tasten heeft te maken met de Griekse afstammingsmythes. Door deze mythes verkreeg de dynastie der Argeaden een unieke positie in Macedonië, waardoor zij als enige echt geschikt waren voor het koningschap. Er is een parallel te trekken met de Merovingische vorsten van de vroegmiddeleeuwse Franken. Ook dit was ook een sterke dynastie, maar vooral dankzij de dynastie en de mythes daaromheen, niet zozeer vanwege de koningen zelf.[[56]](#footnote-56)

## Religie

Er zijn ook overeenkomsten tussen Grieken en Macedoniërs. Een hiervan is de religie. Tenminste vanaf de 4e eeuw aanbaden de Macedoniërs dezelfde Goden als de Grieken.[[57]](#footnote-57) Maar, hoewel de Macedonische Goden dezelfde namen droegen als de Griekse wil dat nog niet zeggen dat het ook dezelfde Goden waren. Men moet natuurlijk rekening houden met syncretisme en het feit dat de bronnen Grieks waren. Syncretisme[[58]](#footnote-58) was een wijd verbreide manier om Goden van een ander(e) stam, volk of gebied uit te leggen. Denk hierbij aan Julius Ceasars *De* *Bello Gallico* waarin hij de zes belangrijkste Keltische Goden noemt, maar hij geeft ze Latijnse namen en daarmee vergelijkt hij ze met de Romeinse Goden die het meest overeenkomen met de Keltische.[[59]](#footnote-59) Door deze vorm van syncretisme konden lezers uit het eigen publiek, in dit geval Romeinen, zich beter voorstellen hoe de Keltische Goden werkten en welke eigenschappen van Goden zij belangrijk vonden. De Keltische Goden waren hen namelijk onbekend, maar de Romeinse Goden kenden zij wel. Het zou heel goed kunnen dat zoiets ook aan de hand is bij de Macedonische religie.

Maar als we deze vraag achterwege laten en aannemen dat de Macedoniërs ook daadwerkelijk dezelfde Goden als de Grieken aanbaden, dan nog waren er enkele belangrijke verschillen met de Grieken. Zo zijn er geen Macedonische tempels gevonden, terwijl dit een heel belangrijk onderdeel was van de Griekse religie.[[60]](#footnote-60) Dit verschil is lastig te verklaren met het bewijs dat we hebben, maar ik denk dat het te maken kan hebben met de meer rondtrekkende natuur van de Macedoniërs, iets dat beïnvloed kan zijn door de grote open vlaktes waarin ze leefden. Maar dan nog is het bijzonder dat er ook geen 'panmacedonische' heilige plaatsen zijn[[61]](#footnote-61), zoals Delphi en Olympia in Griekenland. De enige uitzondering hierop was Dion aan de voet van de berg Olympus.[[62]](#footnote-62)

## Taal

Een andere mogelijke overeenkomst is taal. Men is er niet helemaal uit of er een overeenkomst bestaat tussen de Macedonische en de Griekse taal. De belangrijkste en grootste groep in deze discussie vindt dat het Macedonisch een Grieks dialect is. Een van de belangrijkste proponenten van dit idee is Hammond. Hammond beweert dat dit het geval is, doordat de Macedoniërs door anderen werden beschreven als Grieks sprekend (het Perzische '*yauna takabara*'[[63]](#footnote-63)). Ook is de volksnaam, *Makednos*, een Grieks woord. Daarnaast zijn de meeste plaatsnamen Grieks.[[64]](#footnote-64)

Persoonlijk ben ik het hier niet mee eens. Ik ben van mening dat het Macedonisch verwant is aan het Grieks zoals het Nederlands aan het Duits. Het Macedonisch was voor Griekse sprekers met enige moeite redelijk te verstaan. Dit blijkt uit de beroemde passage uit Plutarchus waarin Alexander opeens iets in het Macedonisch naar zijn lijfwacht roept.[[65]](#footnote-65) Hieruit blijkt dat het Macedonisch een andere taal is dan het Grieks. Het kan ook nog zo zijn dat een vorm van Grieks de taal was van de elite en vooral ook van de diplomatie, hierdoor kunnen de Perzen de Macedoniërs zien als 'Grieken met de hoed'. Het feit dat plaatsnamen en ook de stamnaam Grieks zijn, kan te maken hebben met het feit dat we geen enkele Macedonische bron hebben. Alle bronnen die spreken over de Macedoniërs zijn geschreven in het Grieks[[66]](#footnote-66), waardoor het redelijk logisch is dat er Griekse namen worden gebruikt. Een laatste reden is, zeer persoonlijk, dat het denigreren van de Macedonische taal tot een Grieks dialect geen recht doet aan de taal, het is alsof je Nederlands een Duits dialect gaat noemen. Grieks is namelijk meer een overkoepelend geheel van een aantal talen, zoals we ook spreken over Germaanse en Latijnse talen, zo kun je Macedonisch zien als een Griekse taal evenals bijvoorbeeld het Dorisch en Attisch Grieks.

# De Griek die geen Griek was

Zoals uit bovenstaande stuk is gebleken was Philippus als Macedoniër geen Griek, maar waarom werd hij dan toch als een 'Griek' geaccepteerd? Hoe kon Philippus nu de Korintische bond[[67]](#footnote-67) oprichten zonder al teveel moeite en, belangrijker, zonder al te veel mokkende *poleis*? Het antwoord op deze vragen is te vinden in de zogenaamde Derde Heilige Oorlog.

## De Derde Heilige oorlog

Om te beginnen zal ik eerst een korte samenvatting over deze Derde Heilige Oorlog geven.[[68]](#footnote-68) De derde heilige oorlog vond plaats in de jaren 356-346 v.Chr. Zij begon toen de polis Phokis het heiligdom Delphi aanviel en veroverde. Dit leidde ertoe dat de *amphiktionie* van Delphi, die als grootste spelers Thebe en Thessalië had, een boete aan Phokis oplegde. Thebe maakte van deze gelegenheid gebruik om ook Sparta te waarschuwen, Sparta had nog een herstelbetaling aan Thebe openstaan, die Thebe graag wilde innen.[[69]](#footnote-69) Deze eisen tot herstelbetaling wordt door Hammond gebruikt als reden dat de *amphiktionie* een politiek middel was.[[70]](#footnote-70) Phokis (en Sparta) weigerden te betalen[[71]](#footnote-71), waarna de *amphiktionie* een heilige oorlog verklaarde. [[72]](#footnote-72) De oorlog verspreidde zich al snel door heel Griekenland waarbij grote *poleis* als Thebe en Megalopolis en de Thessalische bond tegen Phokis vochten, maar anderen als Sparta en Athene zich schaarden aan de zijde van Phokis.[[73]](#footnote-73)

Philippus II van Macedonië had in het begin van de oorlog een alliantie met Thebe en zeer goede banden met de Thessalische Bond.[[74]](#footnote-74) Thessalië was namelijk een groter gebied dat werd 'opgesplitst' door een aantal samenwerkende steden. Deze steden hadden zichzelf verbonden in de Thessalische Bond die onder leiding stond van een *tagos*. De *tagos* was waarschijnlijk een gekozen leider die de leiding had over het gecombineerde Thessalische leger. Ondanks deze Bond was er rivaliteit tussen enkele Thessalische steden. Zo ging de stad Pherae een alliantie aan met de Phokiërs, terwijl Thessalië als geheel tegen Phokis vocht.

Philippus werd Thessalië binnengehaald door de elite van de stad Larissa, die hem om hulp vroeg om Pherae te verslaan en te veroveren. Pherae vroeg op haar beurt de hulp van de Phokiërs. In 354 trok Philippus Thessalië binnen om Lycophron, die tiran van Pherae was, te verslaan. De Phokiërs stuurden hierop hulp. Het eerste leger dat werd gestuurd werd verslagen door Philippus, maar vervolgens kwamen de Phokiërs terug onder leiding van hun opperbevelhebber Onomarchus die Philippus in twee veldslagen versloeg. Philippus trok zich terug 'om als een ram in positie te komen voor een tweede, hardere stoot'[[75]](#footnote-75), hierop kwam hij de daaropvolgende zomer terug en versloeg de Phokiërs in de slag op het Krokusveld. Bij deze veldslag kwam ook Onomarchus om het leven. Volgens sommigen droegen de soldaten van Philippus laurierkransen in deze veldslag.[[76]](#footnote-76) Als dank voor deze overwinning op Pherae kreeg Philippus het ambt van *tagos*.[[77]](#footnote-77)Na deze veldslag bemoeide Philippus zich niet meer militair met deze heilige oorlog, tot teleurstelling van Thebe, maar in 346 kwam er alsnog dankzij Philippus een einde aan de oorlog.[[78]](#footnote-78)

Uit de samenvatting hierboven blijkt dat de bemoeienis van Philippus in deze heilige oorlog zeer gering is. Hij levert maar drie veldslagen, waarvan hij er twee verliest, en al deze gevechten vonden plaats in Thessalië, niet in centraal Griekenland.[[79]](#footnote-79) Maar het zijn niet deze feiten waar we ons op moeten concentreren. Het belangrijkste feiten hebben te maken met Delphi en het feit dat Philippus de oorlog daar tot een goed einde brengt.

## Delphi

Delphi was, zoals we eerder ook hebben kunnen lezen, een van de belangrijkste panhelleense heiligdommen. Het heiligdom, gewijd aan Apollo, bevatte het beroemdste (en belangrijkste) orakel van de Griekse wereld en was als zodanig een groot prestige object. Het roept wel een zeer belangrijke vraag op, waarom zouden de Grieken de hulp van een buitenstaander inroepen om zo'n belangrijk heiligdom te beschermen?

Ook is het belangrijk om te weten dat Delphi een heiligdom was, hierdoor kon de oorlog namelijk een religieus aspect krijgen. Dit is het basisidee van een religieuze oorlog. Alhoewel, in een door mij gevolgde cursus is mij op het hart gedrukt dat een puur religieuze oorlog niet bestaat, religie kan echter wel een aspect zijn dat meespeelt in een oorlog. Maar als religie een meespelend aspect is dan kan die oorlog ook alleen maar met behulp van religie worden opgelost.[[80]](#footnote-80) Het is desondanks wel belangrijk om een basisidee te hebben over wat een religieuze oorlog onderscheidt van een politieke. In mijn ogen is dat de religieuze motivatie die ten grondslag ligt aan een oorlog en deze vervolgens “een religieus jasje aantrekt”. Dit zie je heel goed terug bij de kruistochten en een jihad, waarbij men vocht met de goedkeuring van God om het heilige land terug te veroveren of de ongelovigen een lesje te leren. Ook de Derde Heilige oorlog werd op deze manier bestempeld. Dit zie je op de eerste plaats al in de naamgeving van de oorlog: het was een Heilige oorlog. Daarnaast werden enerzijds de Phokiërs bestreden als heiligschenners,[[81]](#footnote-81) anderzijds riepen de Phokiërs zichzelf uit tot de rechtvaardige beschermers van het heiligdom.[[82]](#footnote-82) Zo zijn religie en strijd in een innige omhelzing geraakt en dat betekent dat wie zich ook met deze oorlog bemoeide,hij of zij zich onmiddellijk ook in de Griekse religie mengde.[[83]](#footnote-83)

Toen Philippus zich dus als non-helleen mengde in deze oorlog, bemoeide hij zich ook meteen met de Griekse religie en het was deze religie die de Griekse wereld voor hem zou openen. Zoals we eerder hebben besproken is religie de belangrijkste uiting van de Griekse identiteit en werd religie geuit door participatie in de cultus. Nu kon Philippus als Macedoniër natuurlijk niet participeren in de Griekse cultus, maar desondanks kreeg hij dit toch voor elkaar dankzij de Derde Heilige oorlog. En daarmee werd Delphi Philippus' *stepping stone* naar participatie in de Griekse wereld. [[84]](#footnote-84)

## De gevolgen

Philippus' inmenging in de Derde Heilige oorlog had natuurlijk een aantal gevolgen. Hierop zullen we ons in dit gedeelte concentreren.

Het eerste gevolg is dat Philippus de grote speler werd in de *amphiktionie*. De Phokiërs moesten hun plek opgeven en Philippus mocht op hun zetel(s) plaatsnemen. Ook had Philippus als nieuwe *tagos* van de Thessalische bond de controle over de grootste speler in de *amphiktionie*. Dit maakte Philippus in principe de beschermer van Delphi, een niet-Griek had de controle over een van de belangrijkste Griekse heiligdommen! Een tweede, misschien wel belangrijker, gevolg was dat Philippus de Pythische spelen van dat jaar mocht voorzitten.[[85]](#footnote-85) Iets dat ongekend was, want niet-Grieken mochten niet participeren in de panhelleense spelen, laat staan deze voorzitten! Beide gevolgen betekende dus dat Philippus in een klap centraal stond in een van de vier belangrijkste Griekse heiligdommen.

Vanuit deze nieuwe positie kon Philippus zich vervolgens gaan mengen in de rest van de Griekse wereld. Echter, deze inmenging verliep anders dan John Buckler beweerde. Buckler zegt weliswaar dat de Heilige oorlog de *mainstream* van de Griekse politiek opende,[[86]](#footnote-86) maar hij voegt daaraan toe dat juist de alliantie met Thebe de Peloponnesos opende voor Philippus, want Thebe had daar al vele contacten.[[87]](#footnote-87) Buckler heeft het grotendeels fout, dit komt vooral, omdat Buckler denkt in politieke termen en religie grotendeels links laat liggen. In mijn visie is het namelijk niet de politiek, maar de religie die Philippus aan zijn machtspositie hielp.

De twijfel ligt vooral aan Bucklers nadruk op Thebe. Buckler dicht Thebe de rol toe van poortopener naar de rest van Griekenland, terwijl de afhandeling van de Heilige Oorlog de relatie tussen Thebe en Philippus sterk onder druk zette. Vooral omdat Philippus steeds weigerde[[88]](#footnote-88) om zich militair te bemoeien met de Heilige Oorlog, maar in plaats daarvan zijn positie in Thessalië, Thracië en op de Chalkidiki versterkte. Ook werd Thebe niet vrolijk van de periode na de vrede, want de Phokiërs werden veel te soft behandeld door Philippus. Uiteindelijk spreekt het boekdelen dat het juist Thebe was die samen met Athene op Charonea stond.[[89]](#footnote-89)

Daarnaast klinkt het redelijk onlogisch dat via Thebe en de afhandeling van de Derde Heilige oorlog Philippus een goede relatie met andere poleis, bijna cadeau kreeg. Goede relaties ontstaan namelijk niet enkel uit *goodwill*, maar vooral door het leggen van contacten en via onderhandeling. Het was misschien wel door/via Thebe en het afhandelen van de Heilige oorlog dat Philippus in een positief daglicht kwam te staan en dat hierdoor andere poleis eerder contact met Philippus zochten, maar dit maakte hen nog geen 'vrienden'. Diodorus en Demosthenes benadrukken beide dat heel Griekenland bevriende relaties (lees: alliantie(s)) had met Philippus.[[90]](#footnote-90) Héél Griekenland? Nee, één polis bleef dapper weerstand bieden tegen de wrede tiran, tenminste, dat is het beeld van Athene dat Demosthenes probeert te scheppen.[[91]](#footnote-91) Maar dit neemt niet weg dat deze bevriende relaties niet uit de lucht komen vallen. Hiervoor heeft Philippus veel contacten moeten leggen met andere poleis en deze contacten liepen niet via Thebe, maar via Delphi. Immers, doordat Philippus de Pythische spelen voorzat was daarmee zijn Grieks-zijn ook bewezen en de Griekse poleis konden nu eenmaal beter onderhandelen en praten met Grieken, want dat waren mensen die het waard waren om serieus genomen te worden, het waren geen barbaren. Alleen goede contacten met Thebe en zelfs allianties met Thebe waren hier nog geen garantie voor, de Perzen waren immers gewoon barbaren, terwijl Thebe de Perzen alsnog hielp ten tijden van de Perzische oorlogen in de 5e eeuw v. Chr.

Daarentegen was het juist Delphi, niet Thebe, dat diende als *stepping stone*. Want via Delphi en vooral juist door middel van zijn participatie in de cultus van Delphi kon Philippus de weg openen naar de rest van de Griekse wereld. Want als Philippus kon participeren in de cultus van Delphi en voorzitter mocht zijn van de Pythische spelen, dan moest hij wel een Griek zijn. Dit kon Philippus goed gebruiken om zich te mengen in de andere grote heiligdommen en spelen. Zo is aan munten uit Philippus' tijd te zien dat hij heeft geparticipeerd in de Olympische spelen en dat hij zelfs gewonnen had. Ter ere van zijn overwinning in een *bigga[[92]](#footnote-92)* race sloeg hij de munt die te zien is in figuur 1.[[93]](#footnote-93)

Figuur munt SNG ANS 303

Maar het bleef niet enkel bij participatie in wedstrijden. Philippus liet zijn bemoeienis ook directer zien door het bouwen van een *tholos* in Olympia. Olympia is misschien wel het belangrijkste panhelleense heiligdom, maar zeker ook het bekendste. Olympia was gewijd aan Zeus en de Olympische spelen vonden er plaats.

Een *tholos* is een rond, tempelachtig gebouwtje. Het is vanwege deze ronde vorm ook zeer on-Grieks en omdat het door Philippus II is gebouwd denkt men dat het een typisch Macedonische bouwvorm was. Het gebouwtje heette het *Philippeion* en het bijzondere was dat het niet bedoeld was om te dienen als tempel. Het werd daarentegen opgetrokken om standbeelden van Philippus' familie te huisvesten.[[94]](#footnote-94) Het *Philippeion* werd dus opgetrokken in de stijl van een niet-Griekse *tholos* en daarbovenop zou het standbeelden huisvesten ter ere van het Macedonische koningshuis, hoe ver kan een niet-Griek het hart van de Griekse religie en identiteit binnendringen?

Figuur Philippeion

Men moet zich hierbij wel realiseren dat de panhelleense heiligdommen plaatsen waren waar de gehele Griekse wereld bij elkaar kwam. Zeker ten tijde van een van de grote panhelleense spelen. Men kon er zeker van zijn dat bijna de gehele elite van de Griekse wereld daarbij aanwezig was. Het feit dat een niet-Griek zich hier volledig in kon mengen spreekt boekdelen. Philippus II opende voor zichzelf de Griekse wereld niet via Thebe, oorlogsvoering of diplomatiek. Datgene wat de Griekse politiek voor hem opende was het feit dat hij kon binnendringen in de kern van de Griekse identiteit. En wat hem nog bijzonderder maakt is dat hij zijn eigen, Macedonische identiteit hier niet voor op hoefde te geven, iets dat wordt aangetoond door het bouwen van een *tholos* in het hart van de Griekse cultuur, in Olympia.

# Conclusie

We hebben in dit stuk gekeken naar Identiteit en etniciteit. Deelname aan de etnische groep komt vooral tot stand door participatie in kernuitingen van de betreffende identiteit. We hebben kunnen zien in hoeverre de Macedonische en Griekse kernidentiteiten van elkaar verschilden. Maar we hebben ook gezien dat het een man is gelukt om deze verschillen als het ware te overstijgen.

Deze man heet Philippus II en het lukte hem om als niet-Griek, tot in de kern van de Griekse identiteit door te dringen. Desondanks hoefde hij zijn eigen Macedonische identiteit hier niet voor op te geven. Hierdoor werd hij een 'stiekeme Griek', iemand die midden in de Griekse wereld en politiek stond, maar iemand die daar ook boven stond. Philippus was namelijk niet verbonden aan een van de *poleis*, waardoor de onderlinge rivaliteit tussen de *poleis* geen directe grip had op Philippus. Het maakte van Philippus een ideale arbiter van de Griekse politiek,[[95]](#footnote-95) een rol die Philippus gretig aannam en ook met verve heeft gespeeld. Ja, Philippus II van Macedonië was geen Griek, hij was een Macedoniër, maar stiekem was hij toch een Griek.

# Appendix I: De vrede van Philokrates

De Vrede van Philocrates (en de onderhandelingsperiode die daaraan vooraf ging) wil ik als casus gebruiken om aan te tonen hoe de diplomatie van Philippus werkte. Bij Philippus waren diplomatie en oorlogsvoering namelijk innig verstrengeld, maar in eerste instantie werd diplomatie ingezet om problemen op te lossen[[96]](#footnote-96), dit is goed te zien in de vrede van Philokrates. Ook kan ik hier reageren op de ideeën die zijn gegeven in de inleiding, omdat al deze ideeën het gevolg zijn van de Vrede van Philokrates.

Een groot deel van dit stuk kan worden afgedaan als *wishfull thinking*. Dit komt omdat er grote onduidelijk bestaat over de beschreven periode en vooral over wat er omging in de hoofden van de destijds levende mensen. Wat wilden zij nu eigenlijk en wat poogden zij te bereiken? Dat zijn vragen die we zoveel jaar na dato niet echt goed meer kunnen beantwoorden. Maar het is niet mijn bedoeling om op deze antwoorden een vraag te vinden. Dit stuk is een poging een idee te scheppen over wat er precies gebeurde door voorgaande ideeën te bekijken, te bekritiseren en eventueel aan te vullen. Echter, een groot gedeelte van dit soort gedachte experimenten wordt afgedaan als *wishfull thinking*. Maar zulke kritiek snijdt tot in het diepste van geschiedenis als geheel en als vak.[[97]](#footnote-97) geschiedenis is een verzameling ideeën en pogingen om de weinige bronnen die er zijn te interpreteren en vervolgens in een narratief aan elkaar te verbinden. Met andere woorden, zonder de ideeën, de gedachten, het *wishfull thinking* van historici was geschiedenis een dooie mus.[[98]](#footnote-98)

Om even kort in te leiden: de vrede van Philokrates is een vrede tussen Athene en Philippus II van Macedonië. Het meest merkwaardige/kenmerkende onderdeel van deze vrede is dat hij gekoppeld was aan een alliantie, dus met de vrede kwam er ook meteen een alliantie tussen Athene en Philippus. Dit roept veel vragen op over het doel of de bedoeling achter de vrede, want waarom wil Philippus vrede en een alliantie sluiten met zijn aartsvijand.[[99]](#footnote-99) Op deze vragen zijn een aantal antwoorden gevonden die ik hieronder zal behandelen, maar zoals ook in de hoofdtekst, denk ik dat zij iets hebben laten liggen of over het hoofd hebben gezien dat toch van wezenlijk belang is.

Onze belangrijkste bron over de Vrede van Philokrates is Demosthenes. Nu is Demosthenes een lastige bron, want hij is een redenaar *first and foremost.* Hierdoor is hij geneigd om feiten te verdraaien om ze zo beter te kunnen gebruiken voor zijn eigen doel. Daarnaast zijn Demosthenes' speeches die over de Vrede gaan pas opgesteld in 343 v.Chr. terwijl de vrede stamt uit 347/6. Demosthenes was echter wel aanwezig bij de eerste ambassade naar Philippus en was dan ook "ooggetuige" van de Vrede zelf.

Over de Vrede van Philokrates wordt door Markle[[100]](#footnote-100) en Ellis[[101]](#footnote-101) gedacht dat deze in eerste instantie bedoeld was om Thebe te verzwakken en doormiddel van een bondgenootschap met Athene in het nauw te drijven. Dit was tenminste plan A volgens Markle. Markle geeft ook een plan B, wat inhield dat Thebe tevreden werd gehouden en Athene een vijand bleef. De belangrijkste redenen voor deze gang van zaken was, omdat Philippus hegemonie over Griekenland wilde verkrijgen, maar een sterk Thebe zou deze plannen in de weg staan. Ellis heeft een iets ander idee, hij legt de nadruk op de Atheense vloot, deze is de reden van de alliantie die Philippus zoekt. Aangezien Philippus geen fatsoenlijke vloot heeft, wil hij de Atheense vloot gebruiken.

Buckler keert zich tegen deze ideeën.[[102]](#footnote-102) Hij beredeneert dat het idee van Ellis onlogisch lijkt, want als Philippus de vloot van Athene nodig had, waarom heeft noch hijzelf, noch zijn opvolger Alexander de Grote deze dan ingezet of gebruikt? Dit wordt gestaafd door Demosthenes die de Atheners waarschuwt om een kleine vloot (van 10 snelle schepen) te laten bestaan, omdat Philippus een vloot bezit.[[103]](#footnote-103) Buckler keert zich tegen Markle's idee, want Philippus had twee zeer goede bondgenoten, namelijk Thessalië en Thebe. Philippus heeft met een aantal acties laten zien dat hij aan hun kant vocht. Namelijk het dragen van laurierkransen in de slag op het Krokusveld[[104]](#footnote-104) en het ophangen/kruisigen van de generaal Onomarchus en het verdrinken van de gevangen genomen Phokische huursoldaten na de overwinning, zoals dit door Diodorus werd vermeld.[[105]](#footnote-105)

Het probleem van Buckler is echter dat hij totaal niet ingaat op de redenen die achter de vrede van Philokrates zitten. Hij ziet de vrede meer als een feit dat hij op een andere manier behandelt, namelijk Philippus gebruik van de mazen in deze vrede om Athene te provoceren, tenminste zo verwoordt Buckler het een beetje.[[106]](#footnote-106) En dit is zonde, want ik denk dat we de vrede van Philokrates goed in Bucklers gedachtegang kunnen plaatsen, ook met oog op de redenen waarom de vrede werd opgesteld.

In mijn ogen werd de vrede niet opgesteld om Thebe te verzwakken of om de beschikking te hebben over de vloot van Athene. De vrede werd ook niet misbruikt om Athene voor het blok te zetten en te provoceren, zodat zij uiteindelijk als eerste tot de aanval overging. Ik denk dat dit laatste kwam door acties van Philippus die vervolgens door de Atheners verkeerd zijn geïnterpreteerd.[[107]](#footnote-107) Ik denk dat Philippus' redenen voor de vrede van Philokrates in een andere richting gezocht moeten worden.

Een breed gedragen, maar ook veelvuldig bekritiseerd idee is namelijk dat Philippus Azië wilde binnenvallen en de Perzische koning (ook wel dé (Grote) Koning genoemd) wilde verdrijven om vervolgens zelf de plek van de Koning in te nemen. Dit idee wordt onder andere onderschreven door onder andere Fredericksmeyer[[108]](#footnote-108) en gedeeltelijk ook door Borza.[[109]](#footnote-109) Voordat Philippus echter Perzië kon binnenvallen, diende hij de Grieken te pacificeren, want gezien de kracht van Griekse soldaten en hun diplomatieke kunsten was het belangrijk te voorkomen dat er achter zijn rug om Griekse legers zijn rijk binnenmarcheerden. De Vrede van Philokrates kan in deze pacificatie van Griekenland geplaatst worden, of, in de politiek die Philippus bedreef om deze pacificatie voor elkaar te krijgen.

De vrede van Philokrates was namelijk niet bedoeld om Thebe tegen Philippus in het harnas te jagen of Athene te intimideren of provoceren. De vrede was bedoeld om Athene, de grote vijand van Philippus, op een positieve en non-militaire manier te betrekken bij de panhelleens bedoelde pacificatie aan het einde van de Derde Heilige Oorlog. Dit past beter binnen Philippus' plannen om Griekenland te pacificeren. Als hij namelijk Athene had aangevallen en verslagen had dit een precedent geschapen wat andere, tot dan toe nog vriendschappelijke staten, tegen hem in het harnas had gejaagd. Daarnaast was het aanbieden van vrede en alliantie van Philippus aan Athene een genereus gebaar, ook richting andere steden. Philokrates' Vrede kan ervoor gezorgd hebben dat andere poleis zich ook directer met Philippus gingen associëren om ook tot vrede en alliantie met hem te komen.[[110]](#footnote-110) De mogelijkheden voor de poleis om zich met Philippus te associëren waren na de Derde Heilige oorlog drastisch uitgebreid, omdat Philippus beter bij de polis/-eis kon worden, omdat Philippus kon en mocht participeren in de religieuze activiteiten en festivals, zowel lokaal als panhelleens, van de polis/-eis.

# Bronnen

Demosthenes, *Speeches* via <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

Diodorus Siculus (Loeb library trans.), *Library of History books 15.20-17* (London, 1952 en 1963).

# Literatuurlijst

Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred, Religion, Violence and Reconciliation* (New York, 2000).

Borza, Eugene N. and W. Lindsay Adams red., *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage* (Lanham, 1982).

Borza, Eugene N., *In the Shadow of Olympus, The Emergence of Macedon* (Princeton, 1990).

Brass, Paul R., *Ethnicity and Nationalism, Theory and Comparison* (New Delhi, 1991).

Buckler, John, *Philip II and the Sacred War* (Leiden, 1989).

Buckler, John, 'The Actions of Philip II in 347 and 346 B.C.: A Reply to N.G.L. Hammond' in *the Classical Quarterly* *New Series*, vol. 46. No. 2 (Cambridge, 1996) p. 380-6.

Buckler, John and Hans Beck, *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B.C.* (Cambridge, 2008).

Cawkwell, George, *Philip of Macedon* (London, 1978).

Efstathiou Athanasios, 'The "peace of Philokrates": The Assemblies of 18th and 19th Elaphebolion 346 B.C. Studying History through Rhetoric' in *Historia, Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd.53 H.4 (2004) p. 385-407.

Ellis, J.R., *Philip II and Macedonian Imperialism* (London, 1976).

Ellis J.R., 'Philip and the Peace of Philokrates' in Borza, *Macedonian Heritage* (1982) p. 43-59.

Ellis, J.R., 'Macedon and North-West Greece' in D.M. Lewis, John Boardman, Simon Hornblower en M. Ostwald red., *The Cambridge Ancient History Vol VI: The Fourth Century B.C., Second Edition* (Cambridge, 1994) p. 723-59.

Ellis J.R., 'Macedonian Hegemony Created' in D.M. Lewis, John Boardman, Simon Hornblower en M. Ostwald red., *The Cambridge Ancient History Vol VI: The Fourth Century B.C., Second Edition* (Cambridge, 1994) p. 760-90.

Fredericksmeyer, E.A., 'On the Final Aims of Philip II' in Borza, *Macedonian Heritage* (1982) p. 85-98.

Goodman, M.D. en A.J. Holladay, 'Religious Scruples in Ancient Warfare' in *The Classical Quarterly New Series* vol.36, No.1 (1986) p. 151-71.

Hall, Jonathan M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge, 1997).

Hamilton, Charles D., 'Philip II and Archidamus' in Borza, *Macedonian Heritage* (1982) p. 61-83.

Hammond, N.G.L., 'The Sources of Diodorus Siculus XVI pt. 1, The Macedonian, Greek and Persian Narrative' in *The Classical Quarterly* Vol.31, No.2 (April 1937) p. 79-91.

Hammond, N.G.L. en G.T. Griffith, *History of Macedonia Vol. II, 550-336 B.C.* (Oxford, 1979).

Hammond, N.G.L. en F.W. Walbank, *History of Macedonia Vol. III, 336-167 B.C.* (Oxford, 1988).

Hammond, N.G.L., *The Macedon State, Origins, Institutions and History* (Oxford, 1989).

Hammond, N.G.L., 'Philip's Actions in 347 and Early 346 B.C.' in *The Classical Quarterly* *New Serie*s, Vol. 44. No.2 (Cambridge, 1994) p. 367-74.

Hammond, N.G.L., 'The Meaning of οί άργυρολογέοντεν and the Beginning of the Third Sacred War' in *Historia, Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd.52, H.3 (2003) p. 373-7.

Johnston, Sarah Iles red., *Religions of the Ancient World, A Guide* (Cambridge, 2004).

Jones, Christopher P., *Kinship Diplomacy in the Ancient World* (London, 1999).

Markle, M.M., 'The Strategy of Philip in 346 B.C.' in  *The Classical Quarterly New Series* vol. 24 no. 2 (Cambridge, dec. 1974) p. 253-68.

Morford, Mark P.O., Robert J. Lenardon en Michael Sham, *Classical Mythology, international ninth edition* (Oxford, 2011).

Perlman, S. red., *Philip and Athens* (Cambridge, 1973).

Worthington, Ian, *Philip II of Macedon* (Cornwall, 2008).

1. John Buckler, *Philip II and the Sacred War* (Leiden 1989); John Buckler and Hans Beck, *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B.C.* (Cambridge, 2008). [↑](#footnote-ref-1)
2. M.M. Markle, 'The Strategy of Philip in 346 B.C.' in  *The Classical Quarterly New Series* vol. 24 no. 2 (Cambridge, dec. 1974) p. 253-68. [↑](#footnote-ref-2)
3. J.R. Ellis, 'Philip and the Peace of Philokrates' in Eugene N. Borza en W. Lindsay Adams red., *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage* (Lanham, 1982); idem, 'Macedon and North-West Greece' en 'Macedonian Hegemony Created' in D.M. Lewis, John Boardman, Simon Hornblower en M. Ostwald red., *The Cambridge Ancient History Vol. VI: The Fourth Century B.C., Second Edition* (Cambridge, 1994) p. 723-90. [↑](#footnote-ref-3)
4. N.G.L. Hammond en G.T. Griffith, *A History of Macedonia vol. II, 550-336 B.C.* (Oxford, 1979). [↑](#footnote-ref-4)
5. Ibid. p. 329-47. [↑](#footnote-ref-5)
6. Jonathan M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (Cambridge, 1997). [↑](#footnote-ref-6)
7. Borza, *Shadow of Olympus* p. 189-97 voor een discussie over de opvolging van Amyntas III; [↑](#footnote-ref-7)
8. Borza, *Shadow of Olympus* p. 200. [↑](#footnote-ref-8)
9. N.G.L. Hammond, *The Macedon State, Origins, Institutions and History* (Oxford, 1989) p. 75. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ook falanx genaamd, maar om verwarring te voorkomen gebruik ik deze term. [↑](#footnote-ref-10)
11. Rolf Strootman en Floris van den Eijnde, *Cursus OZS III, Macedonië/Heilige Plaatsen* (Utrecht, 2012-3) col. 2-3; Hammond, *Macedon State* p. 100-3. [↑](#footnote-ref-11)
12. Borza, *Shadow of Olympus* p. 74-5 en p. 180-1. [↑](#footnote-ref-12)
13. Diodorus Siculus (Loeb Library trans.), *Library of History* XVI 4.1-7. [↑](#footnote-ref-13)
14. De Atheners hadden een alliantie gesloten met de Thraciërs. Borza, *Shadow of Olympus* p. 144-5. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid. p. 184. [↑](#footnote-ref-15)
16. Over de theoriën of Philippus ook zelf van plan was Perzië aan te vallen kom ik in dit stuk niet op terug. [↑](#footnote-ref-16)
17. Hall, *Ethnic Identity*; zie ook noot 1. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid. p. 32-33. [↑](#footnote-ref-18)
19. Maar dit heeft te maken met mijn ideeën over de Chaotischheid van de wereld en, dus, haar dynamischheid en mijn ideeën over individualiteit. Maar dit is geen onderwerp voor dit stuk dus hier zal ik verder niet meer op in gaan. [↑](#footnote-ref-19)
20. Paul R. Brass, *Ethnicity and Nationalism, Theory and Comparison* (New Delhi, 1991) 18-23. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid. p. 19. [↑](#footnote-ref-21)
22. Man kan enkel participeren door te handelen, of niet? [↑](#footnote-ref-22)
23. Hall, *Ethnic Identity* p. 34-5. [↑](#footnote-ref-23)
24. ibid. p. 35, alhoewel de derde factor cultuur mijn invulling is, Hall spreekt over *customs and cult*, die twee voeg ik samen in cultuur. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ik kan dit het beste uitleggen door te zeggen dat de handeling een werkwoord is. Want de handeling duidt de actie aan. In de zin: ik lees een boek, gebeurt er iets tussen mijzelf en dat boek. Wat gebeurt er? Het boek wordt gelezen, dat lezen is de handeling. [↑](#footnote-ref-25)
26. Sarah Iles Johnston red., *Religions of the Ancient World, A Guide* (Cambridge, 2004) p. 340-3. [↑](#footnote-ref-26)
27. Wat voor Christenen de kerk als instituut is, dat is de cultus voor de Grieken, alleen is de cultus niet wereldwijd maar lokaal. De cultus is in principe het religieuze instituut rondom een heiligdom, participatie in de cultus betekend in principe participatie in en aanwezigheid bij religieuze activiteiten van deze cultus, zoals bijvoorbeeld het offer. [↑](#footnote-ref-27)
28. Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* col. 7; F.G. Naerebout en H.W. Singor, *De oudheid, Grieken en Romeinen in de context van de wereldgeschiedenis* (Amsterdam, 1995; herziende A'dam, 2008) p. 151 en 219-22. [↑](#footnote-ref-28)
29. Hall, *Ethnic Identity* p. 34-5. [↑](#footnote-ref-29)
30. Dio. XVI 59.1-2. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibid. In passum. [↑](#footnote-ref-31)
32. Voor meer informatie over de Boeotische bond: http://www.britannica.com/EBchecked/topic/71269/Boeotian-League; geraadpleegd op 21-2-2013; R.J. Buck, 'Formation of the Boeotian League' in *Classical Philology* vol. 67 nr. 2 (april 1972) p. 94-101. [↑](#footnote-ref-32)
33. Dio XVI 84.4-5. [↑](#footnote-ref-33)
34. Naerebout en Singor, *Oudheid* p. 219 ook p. 142-4. [↑](#footnote-ref-34)
35. Op deze manier kan Athene worden gerepresenteerd door Athena. [↑](#footnote-ref-35)
36. De theorie van Bronislav Malinowski; Mark P.O. Morford, Robert J. Lenardon en Michael Sham, *Classical Mythology, international ninth edition* (Oxford, 2011) p. 11. [↑](#footnote-ref-36)
37. Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* col. 7-8. [↑](#footnote-ref-37)
38. P.J. Reimer, *Klassieke oudheid van A tot Z, namen en begrippen uit de Griekse en Romeinse oudheid* (Ter Roye, 1959, herziende Houten, 1999) pag. 23; term is Amphictionen. [↑](#footnote-ref-38)
39. Hammond, *History Vol. II* p. 451-2. [↑](#footnote-ref-39)
40. Naerebout en Singor, *Oudheid* p. 151; Reimer, *Oudheid* p. 79-80; term is Delphi. [↑](#footnote-ref-40)
41. de polis, democratie en tirannie laten we hier even buiten. [↑](#footnote-ref-41)
42. Het is een belangrijk kenmerk van veler machtstrijd, de wringende relatie tussen de eerste en zijn gelijken, dan wel de koning en zijn adel. [↑](#footnote-ref-42)
43. Demosthenes bijvoorbeeld was zeer negatief ten opzichtte van de Macedoniërs, maar dit kwam gedeeltelijk door de politiek die hij voorstond; Borza, *Shadow of Olympus* p. 198. [↑](#footnote-ref-43)
44. Borza, *Shadow of Olympus* p. 253-66 voor een discussie van de opgravingen en het belang van Vergina. [↑](#footnote-ref-44)
45. Of in ieder geval de Macedoniërs gelijkwaardig te maken aan de Grieken. Voor de rest van de Alinea: Borza, *Shadow of Olympus* p. 80-4; Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* col. 2. [↑](#footnote-ref-45)
46. Christopher P. Jones, *Kinship Diplomacy in the Ancient World* (London, 1999). [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid. p. 39-41. [↑](#footnote-ref-47)
48. Het Macedonische hartland, dus het gebied tussen de Haliakmon en de Strymon, minus de Chalkidiki. [↑](#footnote-ref-48)
49. Alhoewel deze koloniën zich vaak vrijvochten van overheersing door Griekse *poleis*, zoals Amphipolis en de steden van de Chalkidikische bond onder leiding van Olynthus. Hierdoor kan men deze vrijgevochten steden wel als volwaardige *poleis* zien. [↑](#footnote-ref-49)
50. Borza, *Shadow of Olympus* p. 30. [↑](#footnote-ref-50)
51. Vaak ook meer om strategisch en economische redenen; Hammond, *Macedon State* p. 1-12. [↑](#footnote-ref-51)
52. Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* hoorcolleges 3-5. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ligt aan de bron die je gebruikt. Diodorus zegt dat de dood van Archelaus een ongeluk was (Dio XIV 37.6), terwijl Aristoteles zegt dat het een moordcomplot was (Pol. 1311b. 11-12 -> overgenomen uit Borza, *Shadow of Olympus* p. 177). [↑](#footnote-ref-53)
54. Borza, *Shadow of Olympus* p. 177-9. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ibid. p. 200-1. [↑](#footnote-ref-55)
56. Latere Merovingische koningen worden vooral gezien als lui en nutteloos met dank aan Einhard, de stichter Clovis daarentegen was een zeer sterk koning en afstamming van zijn lijn maakte iemand koningsmateriaal of niet. [↑](#footnote-ref-56)
57. Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* col. 2; Er zijn Griekse bronnen uit de 4e eeuw die vertellen dat de Macedoniërs de Griekse Goden aanbaden; Borza, *Shadow of Olympus* p. 95. [↑](#footnote-ref-57)
58. Syncretisme is in principe het identificeren van vreemde Goden aan de eigen vaak doormiddel van letterlijk vertalen van de naam van de Godheid, maar soms ook door de Godheid gelijk te trekken aan een van de eigen Godheden en ze zo te vergelijken. Bij de eerste manier wordt gekeken naar taal en werkgebied van de God (De naam verklaart vaak wat de God doet, omdat een dondergod vaak donder heet) en bij de tweede manier kijkt men eigenlijk enkel naar werkgebied van de Godheid. [↑](#footnote-ref-58)
59. Julius Ceasar, *Commentarii de Bello Gallico* 6:17-18 overgenomen van: <http://en.wikipedia.org/wiki/Celtic_pantheon> geraadpleegd op 23-2-2013. [↑](#footnote-ref-59)
60. Borza, *Shadow of Olympus* p. 269. [↑](#footnote-ref-60)
61. Heilige plaatsen waar de Macedoniërs een aantal keer per jaar konden samenkomen voor religieuze feesten. Er is hier, tot noch toe, geen archeologisch bewijs voor. [↑](#footnote-ref-61)
62. Hammond, *Macedon State* p. 1-8. [↑](#footnote-ref-62)
63. Dit betekend 'Grieken die de hoeden dragen', dit kan duiden op de beroemde Macedonische hoed, de *kausia*. [↑](#footnote-ref-63)
64. Hammond, *Macedon State* 12-5. [↑](#footnote-ref-64)
65. Plutarchus, *Life of Alexander* 51; geraadpleegd op 9-3-2013 op: <http://www.johndclare.net/AncientHistory/Alexander_Sources7.html> [↑](#footnote-ref-65)
66. De drie grote bronnen in ieder geval: Arrianus, Diodorus Siculus en Plutarchus. [↑](#footnote-ref-66)
67. De bond waarin alle Griekse stadstaten werden verbonden in een Panhelleense vrede, deze bond stond onderleiding van Philippus II. Later werd hij opgevolgd door zijn zoon Alexander III de Grote. [↑](#footnote-ref-67)
68. Deze 'samenvatting' gaat aan de hand van Dio. XVI 22-39. [↑](#footnote-ref-68)
69. Dio XVI 23.2-6. [↑](#footnote-ref-69)
70. Hammond, *History Vol. II* p. 451-2. [↑](#footnote-ref-70)
71. Hammond verklaard dit door te wijzen op het feit dat er andere manieren bestonden om dit soort herstelbetalingen te eisen, namelijk een panhelleens congres. Het werd dus als vreemde en onrechtmatige claim van Thebe gezien, omdat deze via de *amphiktionie* ging in plaats van een congres; ibid. p. 452. [↑](#footnote-ref-71)
72. Een oorlog kon enkel heilig worden als een *amphiktionie* dit verklaarde en bekrachtigde; Ian Worthington, *Philip II of Macedon* (Cornwall, 2008) p. 53. [↑](#footnote-ref-72)
73. Voor een idee over hoe de oorlog kon zijn begonnen: N.G.L. Hammond, 'The Meaning of οί άργυρολογέοντεν and the Beginning of the Third Sacred War' in *Historia, Zeitschrift für Alte Geschichte* Bd.52, H.3 (2003) p. 373-7. [↑](#footnote-ref-73)
74. Het is de vraag of men kan spreken over een alliantie met de Thessalische Bond, dit wordt, naar mijn weten, nergens expliciet verteld. [↑](#footnote-ref-74)
75. Naar een vermeend gezegde van Philippus II, dat hij niet vluchtte, maar als een ram zich terugtrok om daarna harder te stoten; George Cawkwell, *Philip of Macedon* (London, 1978) p. 60. [↑](#footnote-ref-75)
76. Buckler, *Sacred War* p. 75. [↑](#footnote-ref-76)
77. Jona Lendering, <http://www.livius.org/phi-php/philip/philip_ii2.html>, geraadpleegd op 9-3-2013, laatst gewijzigd op 16-2-2013. [↑](#footnote-ref-77)
78. Voor een discussie over wat Philippus nu precies deed in deze periode zie: N.G.L. Hammond, 'Philip's Actions in 347 and Early 346 B.C.' in *The Classical Quarterly* *New Serie*s, Vol. 44. No.2 (Cambridge, 1994) p. 367-74; Buckler, 'The Actions of Philip II in 347 and 346 B.C.: A Reply to N.G.L. Hammond' in *the Classical Quarterly* *New Series*, vol. 46. No. 2 (Cambridge, 1996) p. 380-6. [↑](#footnote-ref-78)
79. Phokis, Thebe en Delphi lagen allen in Centraal Griekenland, het gebied vlak boven het Attische schiereiland. Thessalië bevond zich tussen Centraal Griekenland en Macedonië in. [↑](#footnote-ref-79)
80. L.M. van Liere, *Cursus Religie, tussen conflict en dialoog* (Utrecht, 2011-12); R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred, Religion, Violence and Reconciliation* (New York, 2000). [↑](#footnote-ref-80)
81. Dio XVI 35.6; Onomarchus werd door Philippus gekruisigd en de rest verdronken in zee als zijnde tempelrovers -> plegers van heiligschenners. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid. XVI 23-4. [↑](#footnote-ref-82)
83. Even als bijlage, het is zeer bijzonder dat religie en oorlog zo innig met elkaar waren verstrengeld. De Grieken leefde in een wereld waarin alles religie was/ermee te maken had, maar desondanks werden religie en oorlog toch redelijk van elkaar gescheiden. i.a.w. religieuze oorlogen als zodanig kwamen weinig voor. Voor de Griekse houding tegenover religie en oorlogsvoering zie: M.D. Goodman en A.J. Holladay, 'Religious Scruples in Ancient Warfare' in *The Classical Quarterly New Series* vol.36, No.1 (1986) p. 151-71. [↑](#footnote-ref-83)
84. Een mening die door vele wordt gedeeld, o.a. Buckler, *Sacred War* p. 143-4 en Worthington, *Philip II* p. 58. [↑](#footnote-ref-84)
85. Dio XVI 60.2-3. [↑](#footnote-ref-85)
86. Buckler, *Sacred War* p. 143-4. [↑](#footnote-ref-86)
87. Ibid. 145-6. [↑](#footnote-ref-87)
88. Weigerde is misschien te sterk uitgedrukt, het zou ook goed kunnen dat Philippus best wilde, maar het niet kon. Feit is dat, wat de reden ook moge zijn, Philippus zich niet meer direct militair met de oorlog heeft bemoeid/kunnen bemoeien en zich in plaats daarvan concentreerde op de Chalkidiki, Thessalië en Thracië. [↑](#footnote-ref-88)
89. De slag bij Charonea, de enige grote veldslag tussen Philippus en de Grieken, ofja, eigenlijk alleen Thebe en Athene. Na deze veldslag kon Philippus zijn Korintische bond oprichtten en een panhelleense vrede stichtten. [↑](#footnote-ref-89)
90. Dio XVI 84.1; voor Demosthenes komt dit voor in meerdere speeches, waaronder the *Fourth Philippic* (Dem. 10). Demosthenes is wel meer geneigd om de allianties te laten voorkomen als onderdrukking door Philippus, want dit komt zijn verhaal ten goede. [↑](#footnote-ref-90)
91. Onder andere Dem. 10. [↑](#footnote-ref-91)
92. Een *bigga* is een strijdwagen getrokken door een tweespan. [↑](#footnote-ref-92)
93. Noot bij figuur 1: overgenomen van <http://www.wildwinds.com/coins/greece/macedonia/kings/philip_II/i.html>, geraadpleegd op 10-3-2013, laatst gewijzigd op 6-3-2013. [↑](#footnote-ref-93)
94. Strootman en Van Den Eijnde, *Macedonië* col. 4 en 8. [↑](#footnote-ref-94)
95. Buckler, *Sacred War* p. 146. [↑](#footnote-ref-95)
96. Borza, *Shadow of Olympus* p. 209. [↑](#footnote-ref-96)
97. Sommigen vinden geschiedenis een wetenschap, maar hier ben ik het niet mee eens, geschiedenis is niet een kruistocht naar de pure waarheid zoals natuurkunde,maar een zoektocht, een avontuur zelfs naar de ideeën die de waarheid het dichtst benaderen. [↑](#footnote-ref-97)
98. Mijn inziens. [↑](#footnote-ref-98)
99. Athene is niet zozeer de aartsvijand van Philippus, maar wel dé polis die Philippus heeft lastiggevallen sinds het begin van zijn regering. Het begon met Atheense steun voor een rivaal van Philippus en er werd daarna de hele tijd gesteggeld over Amphipolis. [↑](#footnote-ref-99)
100. M.M. Markle, 'The Strategy of Philip in 346 B.C.' in *CQ* New Series vol. 24 no. 2 (Cambridge, dec. 1974) p. 253-68. [↑](#footnote-ref-100)
101. J.R. Ellis, 'Philip and the Peace of Philokrates' in Eugene N. Borza and W. Lindsay Adams red., *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage* (Lanham, 1982) p. 43-59; Zie ook Ellis' stukken in: D.M. Lewis, John Boardman, Simon Hornblower en M. Ostwald red., *The* *Cambridge Ancient History Vol. IV: The Fourth Century B.C.* (Cambridge, 1994). [↑](#footnote-ref-101)
102. John Buckler and Hans Beck, *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B.C.* (Cambridge, 2008); Het betreft in dit boek hoofdstuk 18: Philip II's designs on Greece. [↑](#footnote-ref-102)
103. Dem. 4.22. [↑](#footnote-ref-103)
104. Justin. 8.2.3; overgenomen uit Buckler en Beck p. 263. [↑](#footnote-ref-104)
105. Dio. 16.35.6. [↑](#footnote-ref-105)
106. Dit blijkt ook uit de conclusies die Buckler trekt op p. 268 in *Central Greece*, dit zijn er drie, namelijk: Zijn aanwezigheid laten zien en voelen ten zuiden van Thermopylea, het intimideren van Athene en als derde had Philippus nog geen echt plan om Griekenland te onderwerpen. Buckler en Beck, *Central Greece* p. 268. [↑](#footnote-ref-106)
107. Of de Atheners hadden een andere interpretatie van de vrede dan Philippus, Buckler onderschrijft zo'n miscommunicatie: Buckler en Beck, *Central Greece* p. 269-76. [↑](#footnote-ref-107)
108. E.A. Fredericksmeyer, 'On the Final Aims of Philip II' in Borza en Adams, *Macedonian Heritage* p. 85-98. [↑](#footnote-ref-108)
109. Borza is wel voorzichtiger; Borza, *Shadow of Olympus* p. 225-230. [↑](#footnote-ref-109)
110. A note in honor for all those writers I might've forget, ignored or just shamelessly copied without their mentioning, lest we forget; Though, I am but man. [↑](#footnote-ref-110)