

Dion og kejserne

Tim Whitmarsh

Dion af Prusas taler kortlægger udviklingen af hans karriere på baggrund af kejserdømmets politik. De væsentlige begivenheder i hans liv, sådan som han fremstiller det for os, involverer kejsere: hans eksil under Domitian (i årene 81-96), hans hjemkaldelse under Nerva (96-98) og endelig hans blændende moraliserende taler (de såkaldte *Taler om kongedømmet*) rettet til Trajan (98-117). Dions historie kortlægger – det er i hvert fald det, han vil have os til at tro – både den forbausende forvandling, som kejserdømmets etik gennemgik i denne periode, og den umådelige indflydelse, som en lokal politiker og moralist fra en relativt ubetydelig bithynisk bystat øvede på den.

Når man læser Dions taler efter eksilet sammen med de lovprisende beskrivelser af Trajan fra den samme periode (Plinius' *Lovtale til Trajan* og Tacitus' *Agricola* og *Historier*), får man umiddelbart det indtryk, at de betegner et historisk skift, fra den senflaviske politiks mørke og undertrykkelse til den nye begyndelse under Trajans godgørende regering. En særlig tydelig parallel finder man i Tacitus' *Agricola*, der modstiller Domitians paranoide jalousi over for Agricola, Britanniens undertvinger (og forfatterens svigerfar), med det åbne samfund, hvor den unge Tacitus kommer til orde: "Nu har vi omsider fået modet tilbage ... Nerva Cæsar har straks ved fremkomsten af den lykkelige tidsalder forenet det, der engang var uforeneligt, principatet og friheden, og Nerva Trajanus øger hver dag vor tids lykke ..." (Tacitus, *Agricola* 3.1). I den samme forfatters *Historier* finder vi den velkendte beskrivelse af Trajans regeringstid som en tid, "hvor man kan mene, hvad man vil, og sige, hvad man mener" (Tacitus, *Historier* 1.1.4). Dions historie kan således betragtes som en legemliggørelse ikke kun af den pludselige og afgørende forandring i kejserdømmets styre ved tærsklen til det andet århundrede, men også af den indvirkning, som denne forandring havde vidt og bredt: Efterdønningerne skvulpede så langt borte som i det provinsielle Bithynien.

Der er dog også en anden måde, hvorpå Dions historie kan have en bredere historisk betydning: Eftersom den udspiller sig på overgangen til det andet århundrede, kan det konstruktive forhold, som vores græske intellektuelle har til skiftende kejsere, tages som en foregribelse af de antoninske kejseres "filhelle-

nisme”, som den ses hos Hadrian (med hans tilbøjelighed til fuldskæg, drenge og sange) og Marcus Aurelius, filosofkejseren, der stod i spidsen for, hvad Cassius Dion kalder “kongedømmets guldalder” (Cassius Dion, *Roms historie* 71.36.4). Moderne forskning har undertiden ment, at Dion “blomstrede på tærsklen til den Anden Sofistik” (Bowersock 1969, 112), der bestod i en genoplivning af den epideiktiske retorik hos en højstående, romaniseret græsk elite (primært i det andet århundrede). Når Dions veltalenhed og moralske integritet kunne skaffe ham Trajans opmærksomhed, er det et tegn på, at det var en udvikling, der var i gang allerede i den trajanske periode, og man i slutningen af det første århundrede satte pris på, at *paideia* – “uddannelse, dannelse” – blev stillet til skue. I det lys kunne vi anskue Domitians død som et afgørende vendepunkt i den romerske historie, hvor dekadente tyranner, der svælgede i luksus, blev erstattet af gode, pligtopfyldende herskere, der ønskede at tage ved lære af dannede rådgivere rundet af græsk moralisme, og vi kunne bruge Dion som vores primære kilde til dette fænomen. Hvis dette portræt holder stik, så kan man argumentere for, at Dions hjemkomst fra eksilet i 96 eller 97 var en af de vigtigste begivenheder – i hvert fald symbolsk – i de to første århundreder (det er mere eller mindre den beskrivelse, man finder hos Moles 2003).

Som min forsigtige formulering imidlertid vil have antydnet, er der grund til at være skeptisk over for denne tillokkende fremstilling af begivenhederne. Først og fremmest skal vi være varsomme over for projektioner af kejserlig ideologi, der af natur er retoriske snarere end deskriptive. Var den etiske modsætning mellem Domitian og hans efterfølgere helt så virkelig, som vores (trajanske) kilder lægger op til? Hvad vi fra andre kilder ved om Trajan, denne hårdkogte militærmand fra den spanske provins, tyder ikke på, at han var en eftertænksom intellektuel; selv om han ganske vist omgav sig med intellektuelle (Fein 1994), var han uden tvivl mindre hellenofil i sin smag end selv Domitian. Hadrian (der også kom fra provinsen) har måske haft en mere instinktiv kærlighed til lærdom end sine forgængere, men han var ikke en filosofkonge, der herskede over villige undersåtter; om noget overgik han Domitian i sin parathed til at myrde politiske modstandere. Så når de pro-trajanske tekster udråber en ny tidsalder, skal det ikke tages bogstaveligt. Når det kommer til stykket, var det en almindelig topos i den kejserlige retorik (Syme 1958, 217). Selv Domitian havde erklæret, at han begyndte en ny æra, og holdt sækularlege for at indvie den. Så den dæmonisering af Domitian, som Plinius, Tacitus og Dion bidrager til, er sikkert født af en ægte harme, men den afspejler samtidig Trajans egen ideologiske synsvinkel og skal som sådan tolkes med den største varsomhed.

En anden grund til skepsis er Dions egen status som kilde til historien. Som det er blevet fremhævet i den nyeste litteratur, er han en eminent historiefortæl-

ler (Anderson 2000, Said 2000). Han omgås kompleks fortælle teknik med den største lethed (Whitmarsh 2004a), og han formår at bruge historiefortælling til at øge sin status mest muligt. Historien om Dions triumferende hjemkomst fra eksilet til kejserlig gunst tjener ikke kun Trajans, men også Dions egen dagsorden: Den tjener ikke kun til at demonstrere hans popularitet og indflydelse ved hoffet, men også (som Jesper Majbom Madsen viser i foregående kapitel) til at fjerne opmærksomheden fra hans temmelig mislykkede forsøg på at tiltrække kejserlige investeringer til byen Prusa. Dion-forskningen har altid stået over for det centrale problem, at Dion er en snedig og glat taler, der fortæller folk den historie, de allerhelst vil høre – uden altid at bekymre sig synderlig om de nøjagtige detaljer.

På den anden side går det heller ikke bare at affærdige Dion som en svindler. En succesfuld politiker (hvad Dion, uanset sit skiftende held, utvivlsomt var) kan ikke slippe af sted med lodrette løgne på ubestemt tid. Så hvordan skal vi fortolke hans forhold til kejserne, de mest risikofyldte emner? I dette bidrag vil jeg gerne se på Dions kunstfærdige selvbiografi med nye øjne. Jeg vil overveje, hvordan vi kan komme uden om den problematiske modsætning mellem sandhed og løgn. Og jeg vil til sidst fremlægge en ny fortolkning af *Talerne om kongedømmet* med særlig fokus på, hvordan man kan forlige deres tilsyneladende skønlitterære tendenser med et meningsfuldt – og utvivlsomt ærligt – socialt budskab.

1. Familie

Dion kom fra en velhavende provinsfamilie med gamle bånd til Rom (se især Jones 1978, 5-7). Han fortæller, at hans morfar i sin tid fik romersk borgerskab af kejseren (normalt, sikkert med rette, identificeret med Claudius), "som var hans ven" (Dion, *Or.* 41.6, igen 46.4). Et andet sted hævder han, at hvis hans morfar havde levet længere, ville han have brugt dette venskab til at arbejde for at sikre Prusas frihed (Dion, *Or.* 44.5), og antyder dermed, at han havde en betydelig indflydelse ved hoffet. Det er svært at bedømme hvilken slags forhold disse udsagn i virkeligheden lægger op til: Som vi skal se nærmere nedenfor, ynder Dion at antyde sine forbindelser uden at præcisere deres art og uden at sandsynliggøre, at de findes. Hvad betød "venskab" i den sammenhæng, hans morfar var en del af? Hvor sandsynligt er det, at han – belejligt nok! – døde, inden han var i stand til at øve sin indflydelse på kejseren? Vi er nødt til at læse disse påstande i den kontekst, som de indgår i talerne, hvor Dion forsøger at konsolidere sin position – i sit lokalsamfunds øjne – som en mand med vigtige forbindelser, som han kan bruge til gavn for byen. Det betyder ikke, at Dion har opfundet sine forfædres

bånd til det kejserlige hof, men at den særlige konstruktion, som han giver dem, tjener hans egne politiske mål og er semantisk tvetydig.

Borgerskabet må have været rigtigt nok. Hundrede år senere ville det have været forholdsvis upåfaldende, hvis en lokal embedsmand som Dions morfar opnåede denne hædersbevisning, men på dette tidlige tidspunkt er det noget, man dvæler ved. Det er ikke klart, hvorfor han fik denne begunstigeelse, men Dion fortæller os et sted, at han efter at have brugt alle sine penge på borgerlige velgerninger tjente en ny formue "på lærdom (*paideia*) og fra kejserne" (*Dion Or.* 46.3). Mulighederne for at tjene penge direkte ved sin lærdom var begrænsede, især, må man formode, et sted som Prusa. Jeg tror derfor, man snarere skal læse sætningen som en "hendiads", dvs. han tjente penge hos den kejserlige husholdning ved sin lærdom. Hvis det er rigtigt, så har Dions morfar sandsynligvis opnået sin favorable stilling i kraft af sin litterære virksomhed og ikke et gengældt venskab i moderne forstand. Det forklarer måske også hans borgerskab: Allerede i den sene republik hører vi om, at borgerskab bliver givet som belønning til gengæld for et litterært arbejde (fx Theofanes af Mytilene, se Cicero, *For Archias* 10, og Robert 1969). Jeg kender kun én mulig kandidat, der måske hører til den samme periode, nemlig den næsten ukendte medicinske forfatter Apollonios af Prusa (se Soranos, *Kvindesygdomme* 4.14.3); men i stedet for at lede efter en endelig identifikation af Dions litterære morfar skulle vi måske nøjes med at konstatere, at han nok ikke var den verdensberømt, som hans barnebarn gerne vil antyde.

Spørgsmålet om Dions eget borgerskab er genstand for nogen debat. Man ville normalt ikke arve borgerskab fra mødrene side. Desuden er hans tilnavn (*cognomen*) Cocceianus (Plinius den Yngre, *Breve* 10.81), hvilket tyder på, at han har fået sit borgerskab, ikke af Claudius, men af den romerske slægt Cocceii, der blandt sine medlemmer talte Nerva (96-98), som han beskriver som "en gammel ven" (*Dion Or.* 45.2; se nedenfor afsnit 4). Der er på det sidste opstået en konsensus om, at Dion selv har erhvervet sig borgerskabet, under Vespasian og formentlig i 71, da Nerva var konsul (Moles 1978, 86; 2003, 190; Sidebottom 1996, 452-453). Denne antagelse støtter sig til den hypotese, at Dion på dette tidspunkt ydede "højlydt støtte til kejserens politik" (Sidebottom 1996, 453) i form af sin traktat *Mod filosofferne*, men den hypotese er selv problematisk (se nedenfor, afsnit 2). Det er et alvorligt problem for denne teori, at Dions far var borger i den romerske koloni Apameia, hvilket ville medføre, at Dion allerede var borger (*Dion Or.* 41.6; en kort diskussion og henvisninger i Whitmarsh 1998, 199 n. 35). Det er således den enkleste løsning, at Dion arvede borgerskab fra sin far (fx Jones, 1978, 7); det er derimod meningsløst at forestille sig, at faderen og sønnen fik det samtidig i 71 (således Moles og Sidebottom, se ovenfor). Hvis den enkle konklusion er rigtig, har Dion ikke opnået sit borgerskab gennem

samarbejde med det flaviske dynasti (se nedenfor afsnit 2) eller fra den senere Nerva Cocceius (se nedenfor afsnit 4).

2. De tidlige år: sofisteri, filosofi, julio-claudierne, flavierne

Man har hævdet, at Dions engagement i keiserhuset begyndte tidligt i hans karriere (senest Moles 2003, 188-191, med henvisninger). Harry Sidebottom (1996) har imidlertid sat spørgsmålstegn ved de usikre vidnesbyrd for, at Dion var knyttet til Vespasian og Titus. Jeg har ikke tænkt mig at resumere Sidebottoms argumenter i dette afsnit, og jeg har heller ikke tænkt mig at behandle hver eneste mulige henvisning til flavierne, som den ene eller den anden forsker har villet belægge. Jeg vil i stedet revurdere de vigtigste vidnesbyrd og fremlægge en ny fortolkning af Dions strategi med hensyn til, hvordan han fremstiller dette dynasti.

De argumenter, man har fremført vedrørende forbindelser til flavierne, støtter sig først og fremmest på en enkelt passage i den syvende tale, hvor Dion hævder at have gæstet "satrapper og konger" (Dion, *Or.* 7.66). Man kunne bemærke, at det er en mærkelig ukonkret reference for én, der normalt er meget omhyggelig med at reklamere for sine forbindelser: Det kunne indbefatte alt fra et formelt, varigt venskabsforhold til en kejser til et enkeltstående, fjernt glimt mellem to måltider af en mindre efterkommer til en hellenistisk monark. Men i virkeligheden er det ikke disse skikkelsers nøjagtige identitet, der er Dions pointe; han vil snarere aktivere kynikernes velkendte lovprisning af fattigdom som en egenskab, der er beslægtet med kongeværdigheden. Satrapperne og kongerne, fortsætter han, "syntes mig usle, som de også havde gjort tidligere, men dengang endnu mere, nu hvor jeg kunne se den fattigdom og frihed, der fandtes dér", dvs. hos den fattige landbefolkning på Euboia. Det ville være overilet at bruge denne polarisering af fattigdom og kongedømme – som er både vag i sig selv og i bund og grund traditionel for kynikernes tankegang (Höistad 1948) – som et håndfast bevis på et veletableret forhold til flavierne.

Et andet vidnesbyrd finder man i den trettende tale, *Om eksilet* (som bliver diskuteret mere indgående i det følgende afsnit). Her hævder Dion at have været landsforvist "på grund af et påstået venskab med en ikke ringe mand, der stod i tæt forbindelse med dem, der dengang var velhavende og ved magten, men som blev henrettet, fordi mange og næsten alle mente, han var lykkelig ..." (Dion, *Or.* 13.1). Vi kender ikke den nøjagtige identitet på Dions "ven"; det bedste bud er måske Titus Flavius Sabinus, Domitians fætter og Titus' svigersøn (senest Moles 2005, 120-121). Man har også foreslået en kandidat uden for flaviernes rækker, nemlig Lucius Salvius Otho Cocceianus (Sidebottom 1996, 452), men "de, der

dengang var velhavende og ved magten” ligner en allusion til det flaviske dynasti (Moles 2005, 113-114, herimod Sidebottom 1996, 451). På den baggrund ser det ud til, at der er mere solidt vidnesbyrd for, at “Dion havde de højeste forbindelser ved hoffet” (Moles 2005, 121), i hvert fald i den sene flaviske periode. Men igen er påstandene så u håndterlige, at man umuligt kan være sikker. Hvorfor taler Dion om et “såkaldt” eller “påstået” (*legomenēs*) venskab? Var forbindelsen kun en beskyldning og ikke ægte (Verrengia 2000, 68 n. 8)? Eller fordrejer hans formulering blot indholdet af anklagen (Moles 2005, 120-121).

Som vi allerede har set, er det lige så vanskeligt at afgøre, hvad “venskab” overhovedet betyder. En varig varm følelse mellem ligestillede? Et hierarkisk patron-/klientforhold? En eller anden form for løsere bekendtskab? Han fortsætter med at sige, at man hævdede, han var denne skikkelses “ven og rådgiver”, men det bidrager næppe til at sætte tingene på plads: Han ønsker tydeligvis at fremstille sig selv som en respekteret fortrolig, men virkeligheden behøver ikke at have været mere storslået end den form for udnyttelse af græske intellektuelle som romersk vinduespynt, der bliver parodieret i Lukians ondsksfulde skrift *Om at være lønnet gæst*. Vi må heller ikke glemme, at vores usikkerhed med hensyn til identiteten på Dions “ven” gør det særdeles vanskeligt at afgøre præcis, hvor tæt en (indirekte) forbindelse han påstår at have med hoffet. Forskerne har selvfølgelig diskuteret heftigt, hvem der kunne gemme sig bag denne rolle (Moles 2005, 120, med henvisninger), men man kunne også forsøge at vende spørgsmålet om og i stedet overveje, hvordan det kan være, at Dion – endnu engang – afstår fra at give en klar identifikation af sine højtplacerede venner. Det kan være, at han ikke behøver det, at hans publikum ville have vidst præcis, hvem han mente (selv om hans taler ikke kun er skrevet for at blive læst umiddelbart efter, men også for at cirkulere i en bredere kreds). Som jeg ser det, er det imidlertid mere sandsynligt, at Dions forkærlighed for den slags upræcise hentydninger angående hans indflydelse i Rom er strategisk: Hvis han havde været alt for eksplicit, ville det have afdækket det begrænsede omfang af hans kontakter.

Man finder et andet slags vidnesbyrd i Filostratos’ *Apollonios’ liv*, fra det tredje århundrede (5.27-38), hvor Dion optræder, sammen med den hellige mand Apollonios af Tyana og den svagelige Eufrates, som Vespasians rådgivere i Alexandria med hensyn til, hvad der er den bedste form for politisk struktur. Ligesom meget af den politiske baggrund i denne skønlitterære biografi har denne begivenhed sandsynligvis aldrig fundet sted (Flintermann 1995, 136-145). Man kan højst tage Filostratos’ beretning som et vidnesbyrd om, at det tredje århundredes grækere fandt Dions forbindelse med Vespasian sandsynlig, men selv hvis man ser bort fra afstanden på næsten to århundreder, er et sådant argument ud fra ikke-usandsynlighed mistænkeligt. Man skal hellere forklare Filostratos’ alexandrinske “kon-

gekåringsscene" litterært. Episoden er konstrueret sådan, at den genkalder ikke blot Herodot *Historie* 3.80-82, men også Dions egne *Taler om kongedømmet* – idet Filostratos' helt Apollonios erstatter Dion som glansnummeret og fortaler for monarkiet i den ideelle form. Man kan argumentere for, at hele passagen er et ondsindet forsøg fra Filostratos' side på at frarøve Dions berømte taler til Trajan deres ære ved at antyde, at Dion havde fået sine ideer fra Apollonios (Whitmarsh 2001, 236-237).

Man har også villet forklare Dions litterære produktion på baggrund af hans formodede venskab med flavierne. John Moles har haft stor indflydelse med sin tese om, at når Synesios, biskop af Kyrene i det 5. århundrede, hævder, at Dion "konverterede" fra sofistisk til filosofi i sit eksil under Domitian, så stammer oplysningen fra Dion selv (Synesios, *Dion*; se det følgende afsnit). Moles forklarer efterfølgende konverteringshistorien som et "bedrag" fra Dions side med det formål at lægge afstand til sine tidlige angreb på filosofien, der skete i overensstemmelse med Vespasian, der fordrev filosofferne i 71 (Cassius Dio, *Roms historie* 66.13). Moles forestiller sig, at Dion optrådte som "en forsvarer af Vespasians udrensning" (Moles 1978, 84). Hovedbeviset vil han finde i to nu tabte bøger, *Mod filosofferne* og *Til Musonius*, dvs. Musonius Rufus, den etruskiske lærde, der ser ud til at have været Dions læremester (Fronto, *Om veltalenhed* 1.4 = 133 Hout 1954; Jones 1978, 163 n. 26). *Mod filosofferne* ser ud til at have været lige så fjendtligt indstillet, som titlen antyder: Synesios fortæller, at skiftet var "tøjlesløst og ikke tilbageholdende over for nogen retorisk figur" (Synesios, *Dion* 37); måske er det der, hvor Dion (som det siges) "beskød Sokrates og Zenon med spot fra dionysiefesterne og krævede, at deres tilhængere skulle fordrives fra ethvert land og hav, eftersom de overfaldt byer og stater som en anden slags dødsguder" (Synesios, *Dion* 38; således Moles 1978, 85). Ud fra den synsvinkel ligner Dions historie om sit efterfølgende eksil og "omvendelse" et forsøg på at genvinde den filosofiske troværdighed, som han på et tidligere tidspunkt i sin karriere havde ofret for at smigre kejseren.

Billedet af en Dion i forsvarsposition, der på sine ældre dage forsøger at omskrive en "antifilosofisk" fase af kejserlig spytlikkeri før eksilet, er imidlertid problematisk. Det er i bedste fald tvetydigt, hvordan Dion havde forholdt sig til filosofi tidligere: Når det kommer til stykket, har han ikke kun studeret hos Musonius i sin ungdom, men han kunne også få sig selv til engang i perioden 70-75 at referere glødende til en "filosof", som moderne forskere (siden Arnim 1898, 216-217), måske noget flot, identificerer med Musonius selv (Dion, *Or.* 31.122). De første to af de fem breve, som man (med rette eller urette) tilskriver Dion, er desuden adresseret til en mand ved navn "Rufus". Derudover antyder værkets titel, *Til Musonius*, måske snarere, at Dion beskæftigede sig med sin lærers ideer,

end at han angreb ham qua filosof (som også Moles anerkender: 1978, 86). Der findes ingen virkelige beviser på et fjendskab med Musonius. Desuden ville et angreb på Musonius ikke være den åbenlyse måde at vinde indpas hos Vespasian på, eftersom Musonius ser ud til at have været undtaget fra landsforvisningen af filosofferne i 71 (Cassius Dion, *Roms historie* 66.13).

Hvad angår *Mod filosofferne*, er det bekymrende, at vi er fuldstændig afhængige af Synesios med hensyn til detaljer om skriftets indhold og tone, eftersom denne arbejder helt og holdent med et overskematisk billede, der går ud på, at alle værker fra før eksilet er kategorisk "sofistiske" (dvs. antifilosofiske) og alle værker fra efter eksilet kategorisk "filosofiske" (Synesios, *Dion* 37). Så Synesios' nidkære bestræbelser på at tegne den tidlige Dion som en modstander af filosofi kan om noget skjule, hvordan *Mod filosofferne* virkelig var. Biskoppens påstand om at "talen mod filosofferne var alvorlig (*espudasthē*)" (37) synes at være tænkt som et svar på den naturlige formodning, at den var ment om en spøg; og omtalen af "spot fra dionysiefesterne" (hvis det overhovedet sigter på *Mod filosofferne*) tyder på, at der var tale om den form for aristofanisk latterliggørelse af filosoffer, som Lukian senere tilegnede sig. Jeg kan forestille mig, at dette værk satiriserede – på en lukiansk måde – over den kløft, der var mellem filosoffernes ædle idealer og deres beskidte praksis. Det er en holdning, der er fuldt ud i overensstemmelse med kynikernes verdensbillede. Igen er sammenligningen med Lukian lærerig; særlig relevant er hans *Fiskeren*, hvor spøgelse af Platon og co. i begyndelsen falder over den dialogperson, der repræsenterer Lukian, men til sidst accepterer hans argument om, at han ved at angribe dekadente filosoffer faktisk forsvare filosofien. Hvis det er rigtigt, kan *Mod filosofferne* måske (trods Synesios) høre til tiden efter eksilet.

Der er ingen grund til at tro, at Dion støttede Vespasian i hans angreb på filosofferne. På den anden side havde han utvivlsomt et vist grundlag for de bånd til kejsershuset, som han brystede sig af over for sine græske landsmænd: Når det kommer til stykket, ser hans familie, som vi har set, ud til at have haft glæde af kejsernes nåde tidligere. Det afgørende er, at man stiller det rigtige spørgsmål. Det er ikke bare det primitive spørgsmål, om Dion var eller ikke var ven med en given kejser: Svaret vil i så fald blive "ja" eller "nej" og vores konklusion, at Dion taler sandt eller lyver. Virkeligheden har sandsynligvis været mere broget. Når han formulerer sig vagt om kejserne, må vi spørge os selv, *hvorfor* han er så vag. Det er uden tvivl, fordi han (som de fleste af os) opererede i en gråzone mellem vigtighed og ubetydelighed. Dion var ikke en kejserlig apparatjok, der var blevet ført fuldstændig bag lyset med hensyn til sin egen betydning i verdensordenen; han var snarere en dreven politiker og en dygtig kommunikator, der forstod at udnytte en given situation til sin egen fordel.

3. Eksilet og Domitian

Som allerede Synesios bemærkede, var Dions eksil den vigtigste begivenhed i det liv, han beretter for os. Og det er lige så afgørende for hans intellektuelle som for hans politiske selvbillede. Han fortæller, at det var i denne periode, han blev en fortæller for rå, stoisk-kynisk filosofi. Eksilet bragte ham blandt andet til alle egne af Grækenland og til Sortehavsområdet (hvor han gjorde forstudier til sin nu tabte *Getiske historie*), og han hævder i sin tale *Om eksilet*, at det var disse udmattende rejser, der gjorde ham klog på verden og lærte ham filosofisk selvkontrol (13.10-11):

Så jeg tilskyndede mig til hverken at frygte eller skamme mig over det [eksilet], at trække i en ussel klædning og i det hele taget at tugte mig og flakke om overalt. Af de folk, der mødte mig, var der nogle, der så en landstryger, mens der var andre, der kaldte mig en tigger, men der var også nogle, der kaldte mig en filosof. Det var derfra, jeg efterhånden erhvervede mig dette navn, uden at det var noget, jeg havde planlagt for at hævde mig.

Dions beretning om eksilet skriver sig ind i en lang tradition: Grækerne fremstiller ofte eksilet som en slags overgangsritual, som intellektuelle (Doblhofer 1987, 21-49) og især filosoffer må igennem (generelt Whitmarsh 2001, 134-180). Alene det, at en person har været genstand for statens forfølgelse, viser, at han er principfast på en kontroversiel måde (som Sokrates, der blev henrettet af athenerne); at han har overlevet den forsmædelse og det ubehag, som landsforvisningen har medført, viser, at han ikke bekymrer sig om materielle behov (som kynikeren Diogenes, der blev landsforvist); og at han har været adskilt fra sit fødeland, viser, at han er en mindre lokalforankret og mere "kosmopolitisk" skikkelse (igen som Diogenes). På Dions tid har Musonius (der, som vi har set, var Dions lærer), Epiktet og Favorinus (der var elev af Dion) alle skrevet om deres eget eksil (selv om det ikke er sikkert, om Favorinus faktisk blev sendt i eksil). Plutarch – der ikke selv blev landsforvist – har endda forfattet et skrift om emnet. Det er i tråd med denne tradition, at Dion fremstiller sit eksil som en lakmustest på sine filosofiske kvalifikationer.

Umiddelbart efter den oversatte passage placerer *Om eksilet* imidlertid Dions "omvendelse" i en politisk kontekst. Talen hævder, at han tog til Rom, hvor han skodesede folk for deres luksuriøse liv på, hvad han beskriver som en sokratiske måde (Dion, *Or.*13.14, 13.29). Som modgift fortæller han, at han ordinerede uddannelse eller, på græsk, *paideia*, et begreb, der også indbefatter civiliserede værdier. Romerne "behøvede en bedre og mere omhyggelig dannelse, hvis de skulle blive virkelighed lykkelige – i sandhed og ikke efter flertallets mening"

(Dion, *Or.* 13.31); “for da vil jeres by blive stor og stærk og i sandhed regerende” (Dion, *Or.* 13.34). Når grækere i den romerske periode taler om *paideia*, plejer moderne forskere at læse det som et kodeord for hellenisme (se især Swain 1996). Selv om Dions *paideia*-begreb på overfladen ikke ser ud til at være helt så hellenocentrisk – han hævder, at det ikke betyder noget for ham, om deres lærere er “grækere eller romere, eller om der hos skytherne eller inderne findes en lærer i det, jeg talte om” (Dion, *Or.* 13.32) – så ligger det i kortene, at det romerske kejserdømme ikke kan fungere optimalt, medmindre det bliver oplyst af filosofiske værdier som dem, Dion selv er fortalende for. Dette perspektiv har en parallel i Dions samtidige og bekendte Plutarch (skrifterne *At en filosof især skal diskutere med lederne og Til en uuddannet leder*; mht. deres bekendtskab, se Whitmarsh 2001, 137 n. 12). Og, hvad der er endnu væsentligere, så tjener det en central funktion i Dions fortælling om hans involvering i kejsarhuset, fordi det begrunder behovet for *Talerne om kongedømmet*, som han senere siger han vil holde for Trajan (Moles 2005, 128-129). *Om eksilet* kan derfor ses som en iscenesættende forhistorie, der skal identificere det problem i Rom (modviljen mod moralske værdier), som Trajans tronbestigelse, Dions hjemkomst og fremførelsen af *Talerne om kongedømmet* skal udbedre.

På den måde spiller Dions eksil en central rolle i den fortælling, som han præsenterer for os; landsforvisningen antager en stærk metaforisk betydning, idet den illustrerer Domitians modvilje mod moralske værdier og dermed den korruption, der har ædt sig ind til kernen af Roms kejserlige maskineri. Lad os igen standse op og overveje, hvilke vanskeligheder der ligger i uden videre at vurdere Dions beretning på baggrund af begreberne sandt og usandt. Det første, man må notere sig, er, at Dions historie om årsagerne til hans eksil er selvmodsigende. I den trettende tale fortæller han, at problemet var hans venskab med en fremstående romer (se det forrige afsnit og videre nedenfor). Andre steder antyder han imidlertid, at der er en anden forklaring på hans eksil end den, han fremfører her: Han “har protesteret åbent” imod Domitian (Dion, *Or.* 45.1), og “tidligere, da alle mente, det var nødvendigt at lyve af frygt, så var jeg den eneste, der turde sige sandheden, selv om jeg derved risikerede mit liv” (Dion, *Or.* 3.13). Han siger ikke udtrykkeligt, at det var hans frie tale over for Domitian, der medførte hans eksil, men han gør heller ikke noget for at forhindre, at læseren drager den konklusion; og senere generationer ser da også ud til at have tolket hans bemærkninger således, som “en filosof, der er blevet sendt i eksil for sin frie tale” (Lukian, *Peregrinos* 18). Dions forklaring varierer alt efter, hvilken retorik den konkrete situation fordrer. Når han ønsker at fremstille sig selv som konsekvent filosofisk i sin opførelse gennem hele livet, så hævder han, at han har været involveret i højlydte angreb på Domitian. I den trettende tale ønsker han

derimod at fremstille eksilet som årsag til, at han blev omvendt, og han behøver derfor en mindre filosofisk forklaring.

Filostratos, der skriver i det tredje århundrede, har en helt anden forklaring:

Mandens bortrejse til de getiske folkeslag kan jeg ikke tillade mig at kalde et eksil, eftersom det ikke blev pålagt ham at gå i eksil, og heller ikke en udlændighed, eftersom han forsvandt ud af syne, stjal sig fra andres øjne og øren og gjorde forskellige ting i forskellige lande af frygt for byens [Roms] tyrannier, der fordriver enhver filosofi. (Filostratos, *Sofisternes liv* 488)

Ifølge denne fremstilling blev Dion slet ikke landsforvist, men flygtede blot i frygt på et tidspunkt, hvor filosofien var truet. Filostratos tænker måske på Domitians generelle forbud (Sueton, *Domitian* 10.3; yderligere detaljer i Whitmarsh 2001, 134 n. 5), eftersom det ikke siges eksplicit, at det også ramte Dion. Det er svært at afgøre, hvor pålidelig denne passage er; *Sofisternes liv* er uden tvivl mere konservativ i forhold til den historiske virkelighed end den romantiserende *Apollonios* (som vi betragtede i det forrige afsnit), men Filostratos skriver mere end hundrede år efter begivenhederne, på et tidspunkt, hvor Dion allerede var omgærdet af talrige myter. På den anden side rokker denne passage ved enhver tillid til den bogstavelige sandhed i Dions egen beretning: den viser i det mindste, at der fandtes en anti-dionsk tradition, der gik i rette med Dions egne selvforherligende påstande om sit eksil. Hvordan skal vi så vælge mellem de tre forskellige forklaringer (farligt venskab, Domitian-kritik, flugt på grund af frygt)?

Juridisk betragtet var Dion enten landsforvist eller ikke landsforvist. Hvilken form det end antog, så havde eksilet en præcis status i romersk lov (Grasmück 1978). Vi er desværre ikke i stand til at afgøre det; vi må tro på enten Dion eller på Filostratos. Forskerne har selvfølgelig enstemmigt støttet Dions fremstilling – og belejligt nok skubbet Filostratos til side (fx Desideri 1978, 36; Jones 1978, 48) eller ganske enkelt ignoreret ham (Moles 2005). Men selv den mest skeptiske læsning af hans vidnesbyrd må anerkende, at usikkerheden fandtes allerede i det tidlige tredje århundrede; og Dions egne taler har uden tvivl bidraget til forvirringen ved at give forskellige udgaver i forskellige sammenhænge.

Er vi imidlertid nødt til at forstå Dions eksil som en lovmæssig landsforvisning i snæver forstand? I hans eneste eksplicite diskussion af begivenhederne, der ledte op til hans eksil, i tale 13.1-2, er hans formuleringer mere tvetydige, end forskerne har ment:

... der var blevet fremført den beskyldning imod mig, at jeg var mandens [dvs. den højt-placerede romer, der faldt i unåde hos Domitian, se forrige afsnit] ven og vejleder (for

ligesom det er skik hos skytherne at begrave mundskænke, kokke og friller sammen med kongerne, således er der også mange, der uden nogen grund ryger med i faldet sammen med dem, der bliver henrettet); så da det var blevet besluttet, at jeg skulle gå i eksil ...

I den første sætning omtaler Dion "en anklage", der var blevet fremført imod ham, hvilket lyder som en retslig sigtelse; men det kunne også bare betegne en fjendtlig sladder. (Hvis vi mener, at Dion faktisk tænker på en retslig proces, er vi nødt til at regne med en vis unøjagtighed; anklagen må i så fald have lydt på noget andet end, at han var "ven og rådgiver" – hvilket selvfølgelig ikke var en forbrydelse ifølge romersk lov – og muligvis forræderi (*maiestas*).) Et andet problem er den anekdote, der står i parentes, eftersom den antyder, at det ikke var landsforvisning, Dion risikerede, men snarere at blive myrdet sammen med sin ven. Dion omtaler sin landforvisning med ordet *phygē*, der ganske vist er det normale græske ord for "eksil", men som lige så vel kan betyde "flugt". Vi kan altså forestille os to forskellige fortolkninger af passagen: (i) "Jeg blev formelt anklaget for forræderi i form af sammensværgelse og idømt landsforvisning"; (ii) "Der blev fremsagt beskyldninger om, at jeg var venner med en af kejserens fjender, og derfor – eftersom tyranner har det med at myrde på må og få – rådede man mig til at forlade byen". Man bemærker, at den anden fortolkning stort set svarer til den forklaring, vi finder hos Filostratos.

Den underliggende historiske sandhed vil nok aldrig blive kendt. Men én ting er sikker: Dion er en omhyggelig og velovervejet forfatter, der aldrig formulerer sig skødesløst. De tvetydigheder, der findes i hans beretninger om kejserne, er ikke tilfældige; de er snarere led i en generel strategi, der består i løse hentydninger, som vi har set det hele vejen igennem. Han var selvfølgelig fuldt bevidst om eksilberetningens kommunikative styrke: Som han et sted forudser, "Hvis jeg fortæller jer om min tid i landflygtighed, vil man sige, at ... jeg praler" (Dion, *Or.* 45.1). Det er overflødigt at sige, at han ikke afholdt sig fra at gøre det alligevel. Eksilet spillede en grundlæggende rolle i den historie, han fortalte om sig selv. Problemet for moderne forskere, der vil tage alting bogstaveligt, er, at Dion bekymrer sig mere om fortællingen end om den nøjagtige fremstilling af den historiske virkelighed.

4. En ny tidsalder: Nerva, Trajan

Dion fremstiller sin hjemkomst fra eksilet som symbolsk for principatets forvandling fra ondt til godt: "Da han [Domitian] var død, og der var indtruffet en forandring (*metabolē*), vendte jeg tilbage til den fortræffelige Nerva" (Dion,

Or. 45.2). Denne "forandring" foregår på én gang på to niveauer, i kejserdømmets politik og i Dions livshistorie: Som vi har set hele vejen, konstruerer vores mesterfortæller igen og igen metaforiske bånd mellem sin egen karriere og imperiets skæbne. Således beretter Dion i den første *Tale om kongedømmet* (som vi skal komme nærmere ind på nedenfor) om dengang, hvor en spåkone fortalte ham, at "vandringens og elendighedens tid ikke vil være lang – hverken for dig eller for andre" (Dion, Or. 1.55). Dions hjemkomst fra eksilet betegner genindsættelsen af ordenen i verden, eftersom det kejserlige hierarki indbefatter de filosofiske principper, som Dion udtrykker.

Dion blev kaldt tilbage fra eksilet af Nerva, muligvis som en del af dennes generelle amnesti over for dem, der var blevet landsforvist af Domitian (Jones 1978, 52). Dion påberåber sig Nerva som en "gammel ven" (Dion, Or. 45.2), endnu et eksempel på denne typisk upræcise brug af venskabs sproget. Der er én ting, der synes at understøtte påstanden, nemlig Dions romerske tilnavn, Cocceianus. Betyder det, at hans "gamle ven" var ansvarlig for hans romerske borgerskab? Som vi imidlertid har set ovenfor, har Dion sandsynligvis fået sit borgerskab fra sin far. Det er derfor bedre at anskue det gamle venskab som et etableret familieslægtsskab snarere end at antage et nært personligt forhold mellem de to skikkelser. Endnu engang må man understrege pointen: Vi behøver ikke at tage Dions påstand som en lodret løgn, men ganske enkelt som en kraftig betoning af hans bånd til den kejserlige husstand i en tale, hvor han over for lokalsamfundet understreger værdien af sine romerske forbindelser.

I oldtiden var Dion især berømt for de såkaldte *Taler om kongedømmet*, fire taler, der omhandlede det ideelle monarki fra vidt forskellige synsvinkler (diskussion og bibliografi i Moles 1990, Whitmarsh 186-216; om receptionen af Dion i antikken, se Brancacci 1986). Talerne forskelligartethed opererer på flere niveauer: Den første og tredje er formelt adresseret til en "leder" (Dion, Or. 1.5; jf. 1.56: "en magtfuld leder af de fleste lande og mennesker") eller "kejser" (Dion, Or. 3.2-3), selv om begge også rummer fortællende afsnit; den anden og fjerde tale beskriver samtaler mellem Alexander den Store og henholdsvis hans far Filip og kynikeren Diogenes. Der er også variation på indholds-niveaet: Mens den første, anden og tredje tale undersøger den ideelle monarks dyder, er den fjerde tale i al væsentligt helliget den uforskammede filosofis angreb på Alexanders forfængelighed.

Det er almindelig anerkendt, at Dion fremførte disse taler over for Trajan (mest udpræget i Moles 1990), men det er ikke hævet over enhver diskussion. Som bemærket, fremstiller den første og tredje tale sig ganske vist som taler adresseret til kejsere. Og tale 57, der tilsyneladende er en indledning (eller *prolalia*) til en opførelse af en af talerne i en ikke-kejserlig sammenhæng (Arnim 1898, 410-414), lover at fortælle "det, jeg sagde til kejseren". Et andet tegn på forbindelsen til

Trajan kan man finde i Filostratos' berømte historie om Dion på Trajans triumfvogn (*Sofisternes liv* 488), hvor kejseren efter sigende fremsatte den vidunderligt bidende kommentar: "Jeg ved ikke, hvad du siger, men jeg elsker dig, som jeg elsker mig selv". Men kan vi virkelig forestille os, at en travl kejser, der først og fremmest var interesseret i krigsførelse og (så vidt vi ved) havde et begrænset kendskab til græsk, ville sidde og lytte til fire af disse langtrukne moralske taler? Det er endnu mindre sandsynligt at forestille sig, at hans handlinger var direkte påvirket af de råd, talerne gav. Jeg fastholder derfor, at mens Dion måske har haft en eller anden form for kontakt med kejseren, så blev talerne ikke fremført, i den eksisterende form, i dén kontekst (Whitmarsh 2001, 325-327).

Vi har skam direkte vidnesbyrd om en alternativ kontekst for opførelsen af talerne. Som vi så ovenfor, fremgår det tydeligt af tale 57, at mindst én af *Talerne om kongedømmet* (formentlig den første eller den tredje) blev fremført andetsteds forklædt som "det, jeg sagde til kejseren". Tale 5 – der åbenbart er en alternativ slutning på den fjerde *Tale om kongedømmet* – taler om "unge" tilhørere i publikum (Dion, *Or.* 5.24). De uomtvistelige vidnesbyrd om, at noget af kongedømmestoffet blev fremført over for ikke-kejserlige tilhørerskarer, udelukker selvfølgelig ikke den mulighed, at en eller alle taler oprindeligt blev fremført over for kejseren. Men det viser dog, at *Talerne om kongedømmet* kunne nyde et (formodentlig) græsk publikums interesse. Denne iagttagelse ryster grundvolden under enhver forestilling om, at det udelukkende var Trajan, der var talens målpublikum.

Hvorfor skulle et græsk publikum ønske at høre ord, som Dion hævder at have henvendt til Trajan? Man kan svare på tre niveauer: For det første er Dion, som vi har set, altid omhyggelig med at understrege over for sit lokalsamfund, hvor meget hans forbindelser med Rom betyder. Dions tilhørere i Bithynien (hvis vi nu antager, at det var det, der var konteksten) ville have været henført af beretningen om, hvordan deres mest betydningsfulde borger havde fået kejserens opmærksomhed. For det andet – og beslægtet hermed – ville tilhørere, der havde øre for det sofistiske rollespil, have haft fornøjelse af Dions sofistikerede narrative spil, hvor han undertiden endda leger ironisk med sin selvforestilling (Whitmarsh 2001, 190-216). Det er dog ikke nok som en fuldstændig forklaring: Som John Moles for nylig har fremført, vil enhver forestilling af disse skrifter, der ikke tager de lange moraliseringsafsnit i betragtning, uundgåeligt blive partisk (Moles 2003, 199). Hvordan forklarer vi mængden af stof om den gode konges etik? Det afgørende spørgsmål er imidlertid ikke, *om* et græsk publikum ville kunne tilegne sig Dions kongedømmemoralisering, men – eftersom vi jo ved, at de blev konfronteret med den – *hvordan* de tilegnede sig den.

Jeg tror, svaret ligger i Dions forkærlighed for lignelser. Dion har en påfaldende tilbøjelighed til at bruge anekdoter om andre til at illustrere sine moralske pointer

og så lade det være op til publikum at drage deres egen konklusion (Said 2000, 171-174, Whitmarsh 2004a). Der er talrige andre eksempler i hans værk (fx Dion, *Or.* 7.1-80; 16.10; 17.13-18; 20.19-23; 21.4, 6; 43.4-6; 57; 58; 60.9-10; 62; 66.6), men vi skal især lægge mærke til, hvordan dette middel bliver brugt i *Talerne om kongedømmet*: Den første begynder med en historie om fløjtespilleren Timotheos, der optræder for Alexander (Dion, *Or.* 1.1-3), og dens klimaks er en beretning om et påstået møde med en gammel spåkone under hans eksil (Dion, *Or.* 1.50-84). Den tredje begynder med en historie om Sokrates og perserkongen (Dion, *Or.* 3.1-2). Den anden og den fjerde tale er imidlertid helt og holdent lignelser, idet de består af gengivne samtaler. Den femte tale – der, som vi har set, normalt bliver betragtet som en alternativ slutning til den fjerde tale – er også en lignelse, der består i en "libysk myte".

Dions (gen)opførelse af sit påståede råd til Trajan kan på samme måde fungere som en lignelse. Den moralisme, der findes i talerne, og som fokuserer på de sædvanlige dyder, retfærdighed, selvbeherskelse osv., er tilstrækkelig ukonkret til, at den kan være relevant for en hvilken som helst person, der er involveret i politik (hvilket et græsk publikum så godt som sikkert ville have været). *Talerne om kongedømmet* ville have givet den bedste mening i en græsk kontekst, især over for et publikum, der var øvet i at udlede moraler af lignelser (man ser det samme i Lukians sofistiske stykker, jf. Whitmarsh 2004b). Denne iagttagelse beviser ikke i sig selv, at *Talerne om kongedømmet* ikke blev fremført over for Trajan, men den viser, at vi ikke er nødt til at forudsætte denne kontekst for at forstå talernes moralisme.

Dions fremstilling af sig selv som Trajans ven og rådgiver er sikkert, som alle hans keiserportrætter, ikke fuldstændig forkert. Det ville formentlig have medført en dumdristig grad af risiko at lyve lodret om ens forbindelser med imperiets mest synlige skikkelse. Ikke desto mindre er Dions egen fremstilling af dette forhold uden tvivl bestemt af hans vedvarende ønske om at vise grækerne og især sit lokalsamfund, at han har gode forbindelser i Rom – og derfor er uundværlig for dem. Det mest sandsynlige scenario er, at Dion faktisk mødte Trajan og fremsagde en eller anden form for tale, måske en udgave af en af de bevarede *Taler om kongedømmet*. Det er dog sandsynligt, at han efterfølgende har omarbejdet denne samling af materiale og udvidet den betragteligt med henblik på en genopførelse derhjemme.

Der er et velkendt vidnesbyrd om Dions forhold til Trajan, der sjældent bliver diskuteret i denne sammenhæng: brevvekslingen mellem Plinius og kejseren angående Dions byggearbejder (Plinius, *Breve* 10.81-82), dateret til 112. Plinius introducerer Dion på samme måde, som han introducerer andre deltagere i episoden, og han ser ikke ud til at regne med, at Trajan nærer en særlig sympati for

ham. Og kejseren giver heller ikke udtryk for nogen særlig sympati i sit svar; han beslutter tværtimod, at Dions modstander, Flavius Archippus' begæring, nemlig at Dion skal aflægge regnskab for sine arbejder, skal imødekommes. Det er formentlig mere end ti år senere end *Talerne om kongedømmet*, men selv om man tager det tidsrum i betragtning, er det slående, hvor forskelligt Trajan og Dion beskriver deres indbyrdes forhold.

Jeg har i dette bidrag argumenteret for en minimalistisk læsning af Dions forhold til de romerske kejsere. Minimalisme er ikke det samme som nihilisme: Dion havde et vist grundlag for at hævde, at han havde indflydelse, men det grundlag var sandsynligvis væsentligt svagere, end mange moderne forskere antager. Mit hovedanliggende er imidlertid ikke den historiske virkelighed (som vi i dette tilfælde ved bedrøveligt lidt om, som jeg har forsøgt at understrege), men Dions vidunderlige litterære og retoriske frembringelser. Den stærkeste og mest vedvarende historie, som vores mesterlige fortæller frembragte, var hans egen, en betagende og forførende historie om et eksil under den onde Domitian og en strålende hjemkomst under den godgørende Trajan. I stedet for at irttesætte denne historie for dens overdrivelser og fordrejninger skal vi hellere beundre den dygtighed og det raffinement, som den er skrevet med.