

HERMENEVS

33^e JAARGANG, AFL. 10/11 — juni/juli 1962

VXORI

Te tenui iuvenis validis amplexus in ulnis,
te teneam moriens deficiente manu.

J. VAN IJZEREN.

Zeus en het Griekse Henotheïsme

In meer dan één opzicht bekleedt Zeus een unieke positie in de kring der Olympische goden; hij is zonder twijfel de geduchte oppergod; bij Homerus presideert hij een godenkring, gemodelleerd naar het voorbeeld van een menselijke „clan”, zoals de onlangs overleden H. J. Rose zo treffend heeft opgemerkt; meer dan bij andere Olympiërs is zijn verering niet bijzonder sterk lokaal gebonden; reeds zijn naam vormt in de godenkring een uniek element; en meer dan bij enig andere god heeft in zijn verering een aanloop geschuid tot een monotheïstische godsdienstige ervaring. Het zou haast een staaltje van *hybris* betekenen, het wezen van deze figuur in een kort artikel als dit te willen vatten, vooral als men ooit een blik heeft geslagen in de dikke boekdelen die eertijds A. B. Cook aan deze ene godenfiguur heeft gewijd¹. Als wij dus van de vier kardinale klassieke deugden althans de *sophrosyne*, de „bezonnenheid”, willen betrachten, dan zullen wij ons moeten beperken; van de bovengenoemde unieke elementen zullen voornamelijk de twee laatstgenoemde ter sprake komen. Wellicht zal dan toch iets van het wezen dezer figuur geraakt kunnen worden.

De naam Zeus is uniek in die zin, dat hij voor ons de enige zeker verklaarbare naam onder de benamingen der Olympiërs vormt; alle andere namen zijn minstens dubieus. De stam *Djev-*, die in het Latijn als *Jov-* in *Iupiter* voorkomt, is zonder enige twijfel uit het Indo-Europees afkomstig en betekent „de hemelgod”. Dat de groep volkeren, die verschillende Indo-Europese dialecten spraken, een verering van een hemelgod van een vader-type gemeen hadden is eveneens een onomstreden feit. Maar gewapend met deze kennis gaat men dikwijls te ver; al te vaak identificeert men te gemakkelijk de stammen, die sinds ca. 1900 v. C. in het zuidelijk Balkanschiereiland immigrerden, deels als infiltranten, deels als veroveraars, met „de Grieken”. De werkelijkheid is dat men pas door en na de vermenging van deze stammen met de inheemse bevolking van een Grieks volk kan spreken. Zo is dit Griekse volk met zijn beschaving uit twee wortels gesproten, en in de godsdienst — die immers in elke cultuur het meest conservatieve element vormt — kunnen wij deze wortels in vele gevallen vrij goed onder-

¹ A. B. Cook, *Zeus*, Cambridge 1914—40 (3 delen).

scheiden. Zo kunnen wij wel met zekerheid stellen, dat in de figuur van Zeus de „Noordelijke wortel” vertegenwoordigd is. Overigens moeten wij daar dan terstond bij aantekenen dat ook in dit geval de inheemse („Egeïsche” of „Mediterrane”) bevolking zijn bijdrage heeft geleverd. Dat is dan de eigenaardige figuur van de „Kretensische Zeus”, een *kouros* („jongeman”), van wiens geboorte op Kreta men vertelde, en — weer een uniek element — wiens graf men wist aan te wijzen. Een graf voor de onsterfelijke, merkwaardige anomalie, door de Alexandrijn Callimachus gretig aangegrepen om nog weer eens te bewijzen wat een leugenaars de Kretenzers toch waren.

Hoe deze hemelgod en vaderfiguur zich nestelde aan het hoofd van een godenfamilie, een *Pantheon*, is een bekend verhaal. De resultaten van de Myceense filologie hebben onlangs de reeds vroeger uitgesproken stelling van M. P. Nilsson, dat dit Pantheon in hoofdtrekken al in de Myceense tijd (16^e—13^e eeuw v. C.) gevormd was, bevestigd. De bekende bewering van Herodotus (II, 53) dat het Homerus en Hesiodus geweest zijn die de goden hun gestalte en functies hebben gegeven is dus slechts in die zin waar dat deze dichters pas aan het Pantheon zijn klassieke vorm hebben gegeven. Over de godenfamilie echter kan men in de andere artikelen van dit nummer nog veel lezen; wij maken een grote sprong naar de bloeitijd der Griekse beschaving, de 5^e en 4^e eeuw v. C. Daar vinden wij in de gedachten van Aeschylus en Pindarus, maar niet minder ook bij latere dichters en denkers een belangrijke ontwikkeling. Onder invloed van allerlei factoren wordt de gestalte van Zeus nog veel verder verheven dan reeds in het klassieke Pantheon geschied was; wij noemen slechts de invloed van Olympia als panhelleens heiligdom; de felle kritiek op het traditionele godenbeeld bij denkers als Xenophanes, die het gehele polytheïsme verwierp; en bovenal het ethisch denken van de grote dichters en denkers zelf. Deze verheffing van het Zeusbeeld tot iets wat naar een monotheïsme tendert kunnen wij, daar het niet exclusief was en niet radicaal, het best met het woord *henotheïsme*¹ weergeven. Nu moet hierbij wel terstond opgemerkt worden, dat naast deze uitzonderlijke

¹ De uitdrukking is van Max Müller, ontleend aan de Vedische godsdienst; men bedoelt er mee het zich op een bepaald moment zozeer bij uitstek tot één god richten, dat de gedachte aan andere goden geheel op de achtergrond raakt, hoewel deze niet geloofend worden. In het onderhavige geval zou eigenlijk de iets genuanceerder term *hathenotheïsme* nog beter passen.

positie van Zeus ook nog een andere onbestemde henotheïstische godsídee heeft bestaan; reeds bij Homerus komen we die tegen, wanneer daar sprake is van *daimon* in de zin van „de godheid”, „een godheid” zonder nadere aanduiding; later vinden we deze ídee vaak terug in *theos* of het *theion* „het goddelijke” zonder meer. Juist zoals in onze wereld naast het op openbaring berustende ethisch monotheïsme bij velen een onbestemd geloof in één God bestaat, dat men psychisch monotheïsme zou kunnen noemen, zo kan men ook in het Griekse denken een *psychisch* henotheïsme stellen naast het *ethisch* henotheïsme, dat zich uit in het geloof aan een *persoonlijke* godheid Zeus, die wel niet de andere goden uitbant, maar toch geheel in de schaduw terugdringt.

Nu dringt zich als vanzelf de vraag op, hoe het toch komt dat een volk als het Griekse, dat op schier ieder gebied van de cultuur tot topprestaties is gekomen, op dit terrein nooit de stap heeft gedaan van dit persoonlijk en ethisch henotheïsme naar een zuiver monotheïsme (op zichzelf staande uitingen als die van Xenophanes daargelaten). Het ligt voor de hand het antwoord te zoeken in het Griekse volkskarakter. Nu moeten we wel bijzonder voorzichtig zijn. Zodra termen als „volkskarakter” in het geding komen staat de weg wijd open voor mateloos generaliseren. Maar met het nodige voorbehoud, en vooral in het oog houdend dat men, liever dan van „volkskarakter”, hier kan spreken van „geestesmerk”, daar het hier toch gaat om de gedachten van geestelijke leidslíeden, kan men toch wel het volgende stellen: de Helleense geest was van nature minder gedísponseerd voor de ontwikkeling van een exclusief monotheïsme. Dat blijkt het dúidelijkst als wij een vergelijking gaan maken met het antieke volk dat wél een ethisch monotheïsme heeft voortgebracht, het Joodse (ook weer behoudens een voorzichtigheid ten aanzien van generaliseren). Daar vinden wij het geestesmerk van de „gegrepen”, gesymboliseerd in het bekende woord van Jakob na zijn worsteling met het wezen, waarin hij God herkent: „ik laat u niet gaan tenzij gij mij zegent” (Gen. 32, 20). Tegenover deze geesteshouding van de „gegrepen mens” staat de Helleense geesteshouding van de „contemplatieve mens”; deze schiet niet tekort in eerbied voor Zeus; hij kent ook de schroom voor het Heilige; maar hij worstelt niet om gezegend te worden¹.

¹ In dezelfde zin heeft bijv. William James, *The varieties of religious experience*, Modern Library ed. p. 42 vlgg., geschreven over het verschil in ‘emotional atmosphere’ tussen stoische en christelijke religiositeit.

Vervallen we daarmee nu weer in de vroeger vaak gehoorde stelling dat de godsdienst bepaald de zwakke stee in de Griekse cultuur is geweest (een stelling die door R. Pettazzoni op zo intelligente wijze ontzenuwd is)¹? Geenszins. Wij stellen alleen dat een ander mensentype een ander — en niet noodzakelijkerwijze inferieur — type van vroomheid voortbrengt. Ook Hellas aanvaardde een ordening van wereld en leven door hoger macht, — *καὶ δὲν τούτων ὄτι μὴ Ζεὺς*, „en niets is er daarvan wat niet Zeus is” (Soph., *Trach.* 1278).

Leiden.

J. H. CROON.

Hermes

Hermes, son of Zeus and Maia, was closely associated with Arcadia, where he was said to have been bom on Mount Cyllene. He was a young god, servant and messenger of the others, particularly of Zeus. Prometheus in the play of Aeschylus refers to him contemptuously as Zeus's lackey and errand-boy. His subordinate position among the Olympians is perhaps not unconnected with his sympathetic attitude to mankind, who were even more subject to their will. He was indeed a helper of men, known as the averter of evil and giver of good things. A piece of good luck was called a gift from Hermes. In particular he assisted travellers with guidance and advice. So we see him in Homer guiding old Priam to Achilles' tent, giving Odysseus the magie plant that will keep him from harm and instructing him in its use. As divine messenger he was himself a traveller, equipped in art with broad-brimmed hat, wings, sandals and herald's staff.

He was a friendly, rather human character, never violent, but quiet and unobtrusive. When a sudden silence fell on a company, it was said that Hermes had entered the room. His cult and myths show little connexion with seriousness or high morality. The Homeric Hymn written in his honour relates a cheerful tale of how on the very day of his birth he tricked his brother-god Apollo and stole his cattle, and at the same time showed his precocity by making the first lyre from the shell of a tortoise which he had killed.

¹ R. Pettazzoni, *Les deux sources de la religion grecque*, Mnemosyne IV-4-1 (1951) p.1 vlgg.

It was only to be expected that such a cunning god should become the patron of traders and shopkeepers, and even of thieves.

One of his titles marks him out as the guardian of flocks and herds. This was probably an aspect of his role as protector of simple people, especially in pastoral Arcadia, and does not necessarily argue an original connexion with fertility. The latter has sometimes been assumed, but the traits of a fertility-deity are not dominant in him, and are more probably derivative. Being clever and persuasive, he was fairly early associated with oratory (his title *agoraios* may mean the god either of the market-place or of the assembly), and in later times became patron of literature in general, a status to which his invention of the lyre would doubtless assist him.

To determine the origins of a Greek god is always difficult, if not impossible, but at least Hermes had a very strong and early connexion with the cairns, or heaps of stone supporting an upright pillar, which were themselves called *hermaia* and were a common sight in Greece, being variously used as guide-posts, boundary marks, and wayside graves. The association of a god or *daimon* with these goes back to representations of Minoan times, and in the classical age and later Hermes was regularly embodied in a square-cut pillar, occasionally rising from a stone-heap, with head and phallus as the only human features. These Herms were set up outside private houses, in temples and elsewhere to signify that the property was under the god's protection. Thucydides gives a graphic account of the dismay which was caused in Athens when, during the preparations for the great Sicilian expedition, it was discovered that in one night nearly all the Herms in the city had been mutilated. Both as an omen and as evidence of a conspiracy against the democracy, the matter was taken very seriously indeed, and led to panic action.

Until recently it was widely believed that the *hermaia* accounted not only for the original nature of Hermes, but also for his name. However, since the decipherment of the Mycenaean script his name has been identified on a tablet from Pylos of about the 13th century B.C. in a form (without digamma) which is believed by philologists to rule out the etymological connexion. The occurrence of his name at this early date is of great interest in itself, and the philological difficulty cannot alter the importance and antiquity of his association with the cairns and pillars. This association moreover serves

to explain and integrate a number of his classical functions, as guide and helper of wayfarers, protector of property, and conductor of souls to the underworld.

The last-mentioned function he performs at the end of the *Odyssey* for the suitors slain by Odysseus. There he is provided with a magic wand, „with which he bewitches the eyes of what men he will”, and which seems to be an attribute distinct from his usual herald's staff, the *kerykeion* or caduceus. With it he compels the souls to follow him. Orestes in the *Choephoroi* of Aeschylus, when he wishes to summon back his father's spirit, stands at the tomb and first of all invokes Hermes Chthonios and begs for his help. This character as „conductor of souls” (another of his titles) may have arisen from a connexion with the hermaia in their use as gravestones, or simply as an extension of his general function as guide, for in Greek belief the soul was a wayfarer and there were crossroads in the underworld where it was important to take the right turning. He has not the character of an infernal god, and if his chthonian nature was ever more basic it had faded away in historical times.

Downing College, Cambridge.

W. K. C. GUTHRIE.

Bladeren in het familiealbum der Olympische goden

APHRODITE - ATHENA - HERA.

Het grote familiealbum ligt open op tafel. Het is altijd weer een vreugde de oude portretten te bekijken, vader Zeus met Hera, Hennes als gelukkige vader met Pan in de armen, terwijl we hem kort tevoren nog als klein jochie de runderen van Apollo uit Piërië zagen wegdrijven. Athene, kloek en agressief met de zwaaiende aegis of Artemis met opgeschort gewaad jagend of als een angstige hinde wegvlochtend voor Hera, die haar als was ze een stout kind met de boog om de oren slaat. Altijd boeiend, vaak amusant en soms vreesaanjagend is dit grote familiealbum met zijn vele portretten, genomen in alle mogelijke levenssituaties. Maar het meest fascinerend is de reeks portretten van Aphrodite, de zoetlachende, blankarmige Aphrodite. Hoe verschillend, hoe verrassend is zij steeds weer, de stralende onder de godinnen. Maar telkens als ik

haar portretten bekijk, vraag ik me af: hoe oud was ze toch, in welke leeftijdsfase zijn haar beeltenissen gemaakt. Soms lijkt ze een kind, zit ze bij moeder op schoot, maar blijkt dan toch zelf al moeder te zijn van een volwassen zoon. En als ze boos is, boos zoals alleen goden boos zijn, lijkt ze wel Hera.

Maar hoe jong is ze op de oudste foto, die we o ver hebben ¹. Na het verschrikkelijk familiedrama ontstijgt zij aan de nog schuimende zee, zo jong, zo stralend, dat heel de aarde wel moet lachen en niet alleen Cythera, waar ze aan land stapt, het blonde krullige haar in een geestige wrong saamgeknoopt, haar mooie oortjes duidelijk zichtbaar. Op de oever staan de drie Gratiën met een grote badhanddoek klaar om haar in te wikkelen en het duivenspan staat gereed om haar meteen te brengen naar het van rozen geurende Paphos.

De volgende bladzijden verbazen ². Onmiskkenbaar Aphrodite, maar waar is het tere jonge meisje gebleven. Hier schrijft ze als koninklijke vrouw. De Gratiën hebben haar gebaad en gezalfd. Ze hebben haar gekleed en de gouden sieraden opgespeld of omhangen. En nu is ze op weg naar de Ida als een godin, zo groot en vorstelijk als Hera aan een godenbanket. Achter haar aan lopen grijze wolven en rossige leeuwen. Vol vreugde kijkt Aphrodite om. Ze verloochent haar aard niet, maar drijft met een enkel gebaar de dieren het zoete liefdesverlangen de borst in, zodat zij in het kreupelhout achterblijven tot paren. Alleen volgt de godin haar weg, maar de hele natuur voelt de paringsdrift door zich heen gaan.

Maar slaan we de bladzijde om, dan is ze ineens weer het tere, jonge meisje van Cythera ³. Alleen haar prachtige door Hephaistos gemaakte sieraden en haar als een vlam glanzende mantel verraden haar, terwijl zij zich als onschuldig kind voor Anchises stelt. Zeus doet haar deze vernedering aan, dat ze zich wil en zal onderwerpen aan deze sterfelijke man. Zij, Aphrodite, die zo'n plezier heeft, als ze de goden van liefde doet branden voor sterfelijke vrouwen, is nu zelf behekst door dat zoete, vernederende verlangen om mens te zijn en met een mens te slapen. In de armen van Anchises, in de eenvoudige herdershut wordt ze vrouw en ontvangt ze het kind,

¹ Hesiodus *Theogonia*, v. 188 vgg.

² *Hom. Hymn. in Aphroditen*, v. 45 vgg.

³ *Ibidem*.

dat haar vernedering en trots tegelijk is en over wie ze zich eigenlijk pas verheugt in haar kleinzoon Ascanius.

Hoe oud was Aphrodite toen ze met een triomfantelijk lachje de appel van Paris aannam? Op de nu voorliggende foto is duidelijk te onderscheiden Hera. Hera, die op alle foto's nooit ouder, maar ook nooit jonger is dan vijf en veertig. Ze is altijd op die gevaarlijke leeftijd, waarop een vrouw rijp en vol ontbloeid is, maar de omslag naar het niet-jong-meer dreigt. Hoezeer ook onder de indruk van haar majestueuse verschijning heeft de jonge Paris dat moment meer bevroed dan geweten en haar niet meer in aanmerking genomen voor de prijs. Athene is jonger, maar te strijdlustig. Bovendien is de tijd nog niet rijp voor deze intelligente vrouw. Maar zij kan wachten, zij heeft immers de eeuwigheid voor zich. Straks zal zij de strijd aanbinden met haar vaders broeder Poseidon en het oordeel van de mannen op de Akropolis raakt haar meer dan dat van de melkmuil hier op de Ida. De intelligentsten van alle intelligente Griekse stammen zullen haar wel naar waarde weten te schatten en met dit oordeel is Athene meer dan tevreden.

Heel jong is Aphrodite in haar overwinningroes, waarmee ze Hera zo diep krenkt, maar toch is haar zoon Aeneas ouder dan de knaap die het oordeel velt. Duidelijk staan de godinnen gedrieën tegenover Paris, maar dan verdwijnen ze uit het zicht. Hera gaat wrokkig naar Argos, Athene strijdlustig naar Attica, maar Aphrodite wijkt zoetlachend naar het van rozen geurende Paphos, waar haar duiven haar koerend tegemoet trippen en de Gratiën haar dun gewaad aannemen, dat zij zelf met hun fijne handen geweven hebben¹.

En dit portret? Hoe oud was het godinnetje eigenlijk, dat gewond aan haar hand bij moeder op schoot klimt om getroost te worden en door de rest van haar familie geplaagd wordt om haar kleinerigheid²? Het ongeluk was in de strijd gebeurd, in de moordende strijd van Grieken en Trojanen. Daar had ze zich onvoorzichtig in gewaagd en de Griek Diomedes had direct gezien, dat zij daar was als amateur in het vechten, dat zij er niet zo een was als Athene of Enyo, de verdelgster der steden. En toen zij hem dan ook de

¹ Over deze episode vooral; K. Reinhardt, *Das Parisurteil*, Frankfurt 1938.

² *Ilias* V, v. 330 vgg.

prooi wilde ontroven, en de gewonde Aeneas met haar glanzend kleed had willen beschermen, had hij haar bij de pols gewond zodat ze kermend was weggevlucht. Gelukkig voor Aeneas was Apollo in de buurt geweest, want die had zich over hem ontfermd, toen zijn moeder, de blankarmige Aphrodite huilend weggelopen was, omdat het mooie kleed, dat de Gratiën geweven hadden, rood kleurde van haar godenbloed. Iris had haar bibberend thuisgebracht op de strijdswagen van Ares. Nu zat ze veilig in haar moeders armen en Dione suste haar en vertelde haar dat het ook godenwet was om te lijden, te lijden van mensen en van goden onderling. „Je weet toch, lieve schat, hoe Herakles Hades belaagd heeft. Als hij niet onsterfelijk geweest was, dan had hij indertijd bij de poorten van Pylos de dood gevonden. En weet je ook niet meer, hoe scheef Ares kwam te zitten in die grote pot, waar die stoute jongens Otos en Ephialtes hem ingestopt hadden. En zelfs Hera weet er van mee te praten, hoe mensen goden kunnen kwellen. Dus kleintje, jou is niets bijzonders overkomen en je moet nu maar flink zijn.”¹ Ondertussen had Dione voorzichtig de wond verbonden en Aphrodite kwam weer wat bij van de schrik. Maar Athene plaagde haar en zei tegen haar vader: „Aphrodite heeft zich gewond aan een gouden sieraad, terwijl ze een Griekse vrouw gebracht heeft naar een Trojaanse man.” Maar vader Zeus ging niet in op deze spottende woorden.

Hij had nu eenmaal een zwak voor dat mooie dochtertje. Hij riep haar bij zich: „Kindlief, niet meer vechten, hoor. Dat is goed voor Ares of Athene. Liefde en huwelijk zijn jouw ressort.” En daar haar pijn al gezakt was, negeerde ook Aphrodite de hatelijke opmerking van Athene.

Hoe oud was echter de godin Aphrodite, toen ze Helena vermaande, toen deze onwillig was haar bevelen te volgen en zich niet wilde bekommeren om die infantiele man van haar, die liever wapenen poetste dan gebruikte?

Als haast iedere morgen was ook nu weer Helena weggeslipt uit het degelijk gezelschap van haar flinke schoonmoeder en haar vele schoonzusters. Het was in Troje al niet beter dan in Sparta, altijd was er wel iets te doen. En moeder Hekuba was, als het er op aan

¹ Ibidem, v. 381 vgg.

kwam, niet een van de makkelijksten. En Helena, haar bevelen moe, was het paleis uitgeglipt. Eens kijken of Priamos niet ergens was. Met haar schoonvader kon ze beter opschieten, met mannen trouwens altijd makkelijker dan met vrouwen. En zo liep ze nu op het bolwerk naar het groepje mannen dat ze in de verte ontwaarde, de oude heertjes van Troje, die allen een zwak voor haar hadden en wier ogentroost zij was, terwijl ze zo elegant en vrij zich snel op hen toe bewoog. „Dag kind”, riep haar schoonvader, blij dat hij haar zag, „wat een verrassing. Kom, vertel eens wie of die Griek ook weer is?” Helena wist dat het een voorwendsel was om haar bij zich te houden, want Priamus kende al de Grieken haast beter dan zij. Maar ze ging direct in op het spelletje, gekoesterd door de bewondering en genegenheid, die onmiddellijk haar deel was op het bolwerk met de mannen, die nog niet vergeten waren, dat ze eens jong waren geweest. Maar terwijl ze stonden te praten, was Idaios gekomen om Priamos te halen om de plechtige eden te sluiten voor een tweegevecht tussen Menelaos en Paris. Wie won, kreeg Helena. Helena was wel nieuwsgierig wie het zou winnen. Geen van tweeën waren ze zulke helden, maar het was toch leuk, als ze om je vochten. Het gerucht had zich snel verbreid en uit de huizen kwamen zelfs de vrouwen. Helena sloot zich bij haar schoonzusters aan om te kijken naar het tweegevecht, waarin Paris het er alleen levend af zou brengen met behulp van Aphrodite¹. Na het gevecht heerste er op het bolwerk drukte en opwinding en het viel Aphrodite niet moeilijk om Helena vermomd als oude vrouw te naderen. De vermomming was slecht als altijd, want Aphrodite had het land eraan om echt oud te zrn. Zo herkende Helena de godin dadelijk, die haar kwam halen. Maar Helend wilde niet meegaan. „Ga zelf en blijf bij hem. Dat wil je toch. Laat mij met rust.” Maar nu is op de foto ineens niets meer te zien dan de godin. Zo groot, zo toornig rijst ze op, dat de slanke Helena in het niet lijkt te verdwijnen. Nu is ze geen zoetlachende Aphrodite meer, die duiven de gracinkorrels uit haar hand laat pikken. Liefde en haat wisselen bij haar snel en Helena voelt dat ze te ver is gegaan. En als Aphrodite zich met een snauw omwendt, volgt ze kleintjes de „god, die haar gebod” is².

¹ *Ilias* III, v. 121 vgg.

² *Ibidem*, v. 383 vgg.

Maar als Helena nog half tegenstribbelend Paris naar het hoge geurende bed volgt, spoedt Aphrodite zich tevreden lachend op haar duivenspan naar het van rozen geurende Paphos.

Stapels portretten en wonderlijk hoe weinig vergeeld ze zijn. Er zijn wel minder fraaie portretten bij, die we maar liever overslaan. Het mooie in haat vertrokken gezicht heeft zijn bekoorlijkheid verloren. Zelfs deze godin wordt door jaloezie verteerd. En de close-ups daarvan hebben weinig aantrekkelijks.

Maar het laatste portret van de verzameling is weer bijzonder boeiend. Het is geen origineel, maar duidelijk een Romeinse kopie. Maar een Romeinse kopie op zijn best. Het Griekse frêle godinnetje heeft plaats gemaakt voor een echte Romeinse matrone met al de rustige zelfverzekerdheid, die deze dames eigen is. Ze noemt zich nu Venus.

Op dit laatste portret staan nog eenmaal Hera en Aphrodite in een laatste krachtmeting¹. Het is ditmaal niet meer een heel jonge vrouw tegenover een van middelbare leeftijd. Het leeftijdsverschil is ingehaald. Maar de zekerheid van Aphrodite is er niet minder om. Zij heeft iets aantrekkelijks gekregen, omdat het uitdagende vervangen is door superieure ironie. Hera weet eigenlijk het spel verloren, maar in een laatste poging probeert ze nog over Aphrodite te zegevieren en de landing van haar zoon in Italië te verijdelen. Lukt het om Aeneas aan Dido te koppelen, dan zou zij, niet Aphrodite, het laatste woord hebben. Ironisch luistert deze naar Hera's voorstellen. Laat ze maar proberen om iemand zulk een liefde in te boezemen, dat hij alles vergeet. Dat kan niemand behalve zij, en zeker niet Hera. Ze gunt Hera haar tijdelijke triomf, die meteen aan het werk gaat. Maar zij, Aphrodite, gaat weg om met haar kleinzoon te spelen temidden van haar duiven en rozen op het haar gewijde Paphos.

Amsterdam.

S. J. SUYS-REITSMA.

¹ Vergilius *Aeneis*, IV v. 90 vgg.

Poseidon: Prehistorie en Historie

„Bij de verdeling der wereld”, zo zegt Poseidon bij Homerus (*Il.* XV, 189—190), „kreeg ieder der zonen van Kronos het hem toekomende deel; ik de heerschappij over de grijze zee, voor altijd”. Zozeer zijn wij vertrouwd met dit beeld van de zeegod, die met zijn drietand (het wapen o.m. der tonijn vissers) de wateren omwoelt, dat haast ieder deze Homerische woorden zonder moeite aanvaardt. Pas wanneer men zich gaat verdiepen in deze interessante godenfiguur rijzen de twijfelpunten aan alle kanten op. Daar is vooreerst de bekende bijnaam „aardschokker”. Vreemd, voor een zeegod. Dan de hem gewijde dieren: de dolfijn, dat kunnen we plaatsen; maar meer en oudere getuigenissen spreken van het paard als heilig dier, en dat is weer vreemd; ook de stier, die als derde heilig dier genoemd wordt, hoewel wij daarbij desnoods kunnen denken aan de tomeloze kracht van de vloed. Maar laten wij een stap verder gaan, en ons afvragen welke woorden de Griek voor „de zee” gehad heeft; dat waren, er liefst vier. Maar *θάλασσα* is een vóór-Grieks woord; *ἄλς* betekent eigenlijk „zout”; *πόντος* „verbindingsweg” (de Egeïsche Zee met al haar eilanden!); *πέλαγος* „uitgestrektheid” (voor de schipper die de grote oversteek naar Kreta waagt!). Het ziet er dus naar uit dat in het Grieks de Indo-Europese bijdrage tot het *eigenlijke* begrip „zee” nihil is. Nu weten wij weliswaar niet precies waar de Indo-Europese stammen, die zich sinds ca 1900 v. C. in Griekenland vestigden (zie het artikel over Zeus), vandaan kwamen, maar het is een niet te vermetele veronderstelling dat ze de zee niet of nauwelijks kenden, en dus dat ze geen zeegod gehad hebben, althans niet een van Poseidon's rang en betekenis. Dan blijven er twee mogelijkheden, òfwel het was een prehellense zeegod, òfwel zijn oorspronkelijke functie was een andere.

Het antwoord heeft men gezocht in een analyse van de naam Poseidon. Van een groot linguïst, P. Kretschmer, is de uitleg afkomstig dat hierin een vocativus *Potei* (van *πόσις*, „echtgenoot”) en *Da*, „Moeder Aarde” in schuilt. Inderdaad komt de vorm *Poteidan* voor, en de uitleg zou dus zijn „echtgenoot van de aardgodin”. Zo is ook de functie van „aardschokker” (of „aardbeheerser”) verklaarbaar. Men zou dus te doen hebben met een Indo-Europese aardgod, verwekker van bronnen en rivieren, van wateren in het algemeen; na de immigratie in Griekenland, waar de zee

zulk een belangrijk element is, vanzelf ook tot god van de zoute wateren, de zee, geworden, zozeer, dat de oorspronkelijke functie geheel op de achtergrond raakte. Nu is het met alle etymologieën zo, dat iedere ketter zijn letter heeft, en Kretschmer's naamverklaring heeft ook al bestrijders gevonden¹. Hetzelfde geldt voor alle etymologieën, die voor de Griekse godennamen zijn voorgesteld, met uitzondering alleen van die van Zeus (zie het desbetreffende artikel). Bovendien kan men wel als vaste regel in de godsdiensthistorie aannemen, dat enkel en alleen een naamverklaring een te smalle basis vormt voor de interpretatie van een figuur.

Wij houden echter wel het resultaat over, dat een belangrijke god, wiens functie in de *historie* duidelijk omlijnd is, blijkbaar in de *prehistorie* een ander karakter had; zoveel kan men wel uit de analyse van de woorden voor „zee” en het epitheton „aardschokker” opmaken. Uitgaande hiervan, en vooral ook van het hierboven vermelde feit dat speciaal het *paard* aan Poseidon gewijd was, is men nu van archeologisch-historische zijde tot een in grote trekken aanvaardbaar beeld gekomen². Geheel afgezien van de vraag of Kretschmer's etymologie juist is kan men vaststellen dat het paard pas door de Indo-Europees sprekende stammen in het Middellandse Zee-gebied geïmporteerd is. Wat Griekenland betreft is de *terminus post quem* dus ca. 1900 v. C., het begin van het z.g. Middel-Helladische tijdvak. De verbinding van Poseidon met het paard is niet iets toevalligs of bijkomstigs: hij was bij uitstek *Hippios*, en in Arcadie, waar zovele sporen bewaard zijn van oeroude voorstellingen, zijn aanwijzingen dat achter deze Poseidon *Hippios* een Poseidon *Hippos* schuilgaat: een verering van de god in paardgedaante, preciezer: van een zwarte hengst, waaraan het Homerische *καυνοχαίτης* nog herinnert; bij Phigalia bespringt hij de in een merrie veranderde Demeter: de verbintenis met de aardgodin in optima forma. Verder

¹ Mr. J. Chadwick te Cambridge deelde mij desgevraagd mee, dat z.i. *Potei-* volgens de Myceense filologie niet kan; het zou dan *Poti-* moeten zijn. Nu komt de vorm *Potidan* ook voor, zij het ook zelden. Men heeft ook wel geponoerd dat het element *-dan* of *-daon* „water”, „stroom” betekent; daar dit ook een chthonisch element is, maakt het voor de verklaring van de naam niet erg veel uit.

² Vgl. F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens* (1950). Het tweede lid van de titel is een sterke overdrijving; er zijn wel algemeen oriënterende passages, maar deze vormen zeker niet het sterkste deel van het boek en zijn heftig bestreden.

was het paard voor deze mensen, evenals alle snelle en/of sterke dieren, een numineus, met heiligheid geladen, wezen en werd dikwijls met waterstromen in verband gebracht; en dat waterstromen en bronnen een chthonisch, aardgebonden, karakter hebben spreekt wel van zelf. Over deze in Arcadië bewaarde agrarische voorstellingen heen ligt dan de pas in de Myceense riddertijd (16^e—13^e eeuw v. C.) opgekomen voorstelling van Poseidon als de machtige wagenrenner, zoals we hem nog vinden in het begin van *Ilias* XIII; want pas in de Myceense tijd begon men paarden te dressereren voor de wagenstrijd en rensport.

Aan de Myceense tijd werd een einde gemaakt door de volkerenverschuiving van de 12^e—11^e eeuw, die men meestal de „Dorische volksverhuizing” noemt. In vele streken, m.n. in de Peloponnesus, kwamen de vereerders van Poseidon in het nauw te zitten, vooral de Ioniërs. Hiervan getuigen de vele sagen, waarin Poseidon in een wedstrijd om het patroonschap van een oord of stad het onderspit moet delven; de bekendste, hoewel in dit verband niet de belangrijkste, is het verhaal van zijn strijd met Athena op de Atheense Akropolis. Nu begon in de 11^e—10^e eeuw de Ionische verhuizing naar de eilanden van de Egeïsche Zee en de kust van Klein-Azië; en daar eerst werd onze god der wateren in het nieuwe zeegebonden milieu de figuur zoals wij hem allen kennen, de historische zeegod Poseidon. Zijn oude chthonische karakter bleef slechts in afgelegen streken en in enkele epitheta bewaard. Als laatste element kwam het gevleugelde paard, waarop wij hem zien rijden op fig. 3: dit uit het Nabije Oosten stammende motief vinden wij in de Oriëntaliserende kunst van Corinthe in de 7^e eeuw v. C. het eerst (na enige sporen in de laat-geometrische kunst). en het komt tot in de klassieke tijd voor.

Dit is dan in zeer grote trekken en met verwaarlozing van vele details het beeld van Poseidon dat de wetenschap heeft gereconstrueerd. Daarbij dienen nog enkele opmerkingen gemaakt te worden. Ten eerste is men vaak te snel geneigd om de aardgodin, die Poseidons partner was, te identificeren met de Egeïsche „Grote Moederfiguur, en dus te beschouwen als het niet-Indo-Europese element in de Poseidon-godsdienst. Er is geen spoor van bewijs dat de Indo-Europese stammen niet ook een aardmoeder hebben meegebracht; integendeel, de naam Gaia is goed-Grieks. Verder heeft elke theorie over de etnische achtergrond van de elementen slechts betrekkelijke

waarde, daar het Griekse volk pas door de vermenging ontstaan is (zie het Zeus-artikel). Ten tweede dit: in de laatste halve eeuw heeft de prehistorie der Griekse godsdienst zozeer de aandacht getrokken, dat men soms geneigd is deze prehistorie belangrijker te achten dan de historie. Dat is op zijn minst genomen eenzijdig. Soms kan de kennis der oorsprongen van een godenfiguur verhelderend werken voor het begrip van haar betekenis in de Griekse bloeitijd. Maar in het algemeen gesproken is de bestudering van deze prehistorie een kwestie van *l'art Rour l'art*; de drijfveer is de alleszins gerechtvaardigde drang om te weten „hoe het nu eigenlijk geweest is”. Maar als men meer geïnteresseerd is in de betekenis der Griekse godenwereld voor de beschavingsgeschiedenis van Europa en de wereld, voor de „klassieke traditie”, dan zegt de *historie* ons meer; in het geval van Poseidon kan de *prehistorie* slechts enkele schijnbaar onlogische gebruiken en epitheta verklaren.

Leiden.

J. H. CROON.

Ares — Aphrodite — Hephaistos

MARS, VENUS EN VULCANUS

zijnde een tamelijk onvrije bewerking naar Homerus, Odyssee V III, vs 266—366

Een voorslag op de lier — en hij begon:
chanson van Mars' en Venus' minnekozen,
hoe zij elkander minden zonder blozen . . .
als heer Vulcanus' bed eens spreken kon!

Maar 't bleef geheim, al regende 't geschenken,
totdat de zon, die 't paartje had bespied.
de Smidsgod inlicht en hem zet aan 't denken,
hoe bij zijn kunst hij heul vindt voor 't verdriet.

Dan klopt hij op zijn aambeeld taaië banden
— daartegen is geen alibi bestand —
en wankelt met dit wraakstuk van zijn handen
de kamer in, waar 't bed zwijgt van zijn schand';

monteert de snoeren in gesloten keten
om 't ledikant en van de balken neer;
ijl spinrag lijkt het, 't mag een wonder heten:
voor god en mens onzichtbaar stalen veer.

Zo stond 't produkt van goddelijke inventie
op scherp, terwijl Vulcanus zich vertrad
op Lemnos, met de duidelijke intentie
dat Mars, niet blind, vrij spel met Venus had.

Niet zó gauw wist die onze smid geweken,
of daar betrad hij diens doorluchtig huis;
het trof dat juist zijn lief was neergestreken
van een bezoekje hij haar vader Zeus;

want hij versmachtte naar haar bloemig wezen,
greep naar haar hand en dit was wat hij zei:
„Nu vlug te bed, hef, ons gemis genazen;
Vulcanus is het land uit, wij zijn vrij!”

Nu ja, dat kwam ook haar niet ongelegen:
die twee dus voor een zoete slaap aan boord . . .
daar viel opeens, een fijne rinkelregen,
het valnet dicht, god Wijsneus' toverkoord!

Konden zij nu nog maar één lid verroeren . . .
maar 't gaf niet mee, zij bleven in die val!
Straks zou die gooch'laar . . . Was hij wel aan 't toeren
op Lemnos? — Nee, verdraaid, daar was hij al!

De zon had voor hem oog in 't zeil gehouden
en snel gewaarsfhuwd: hij betrad zijn hof
en keek of hij zijn ogen niet vertrouwde
naar 't schennig schelmstuk en zijn stem klonk grof:

„Zeus-vader, goden, als 'k uw rust mag storen,
komt hier en ziet deze onbeschaamde farce,
hoe Venus, daar ik kreupel ben geboren,
mij horens opzet met die druuloor Mars!

Hij knap en rap ter been, ik zonder krachten,
maar daaraan dragen bei mijn ouders schuld
— dat zij mij arme ook ter wereld brachten! —
hier ziet gij heel mijn schande dus onthuld.

Ziet hen daar in hun zoete minnaarspose
— dat ik dit zien moest, in zijn eigen bed! —
maar toch . . . mij dunkt, zij liggen niet op rozen,
hoe zwaar verliefd ook, in mijn kunstig net!

Dat zal de lust tot slaap hun wel bekorten,
maar 't houdt hen vast, totdat haar vader mij
de bruidsprijs onverminderd terug komt storten,
die ik betaalde voor die hondse pfij:

Mooi is zijn dochter, ja, maar los van zeden!”
De goden dromden om het smidshuis saam:
daar kwam Neptunus dreunend aangetreden,
Mercurius mild, Apollo's schuttersfaam.

De godendames bleven thuis, uit gêne,
de heren, driester, drongen door de poort
en bulderden het uit om Mars' déveine
en meer dan één bon mot werd daar gehoord:

„Gestolen goed gedijt niet!” — „Is die vlotte
daar fijntjes door die slome achterhaald!”
„Vulcanus mag dan kreupel zijn van botten,
de sprinter is 't die 't smartegeld betaalt!”

Bn midden onder deze conversatie
deed Phoebus bij Mercurius deze zet:
„Zeg Hennes, broer, zou jij bij Venus' gratie
graag ondanks deze boeien zijn in bed?”

Waarop die Argosdoder riposteerde:
„Als dat eens zijn mocht — of gij 't allen ziet,
een kooi driemaal zo sterk ons separeerde —
dan zaagt gij eindelijk een Hermaphrodiet!”

lien daverend gelach was zijn beloning,
maar niet naar lachen stond Neptunus' zin,
voordat hij die mislukte boeienkoning
op vrije voeten zag, en hij bracht in:

„Los nu daarmee, ikzelf wil ervoor instaan,
dat Mars wat billijk is aan u betaalt.”
Vulcanus, ook niet mals: „Zou ik daarop ingaan,
had ik mij vóór mijn tijd een strop gehaald;

Een schooier blijft een schooier, borg of geen borg,
 en 'k zie niet in, hoe 'k ú in gijzeling zet;
 die vogel, eens gevlogen, maakt zich geen zorg,
 dan dat hij tijdig geld èn vrijneid redt!"

Toen bracht Neptunus zijn krediet ter sprake:
 „Vulcanus, als Mars boei en boete ontloopt,
 ben ik daar nog om 't goed met u te maken,
 zodat u zich voor gunst geen ondank koopt.”

Dat was Vulcanus naar het hart gesproken:
 „Zo ga ik gaarne op uw voorstel in” —
 zette 't systeem op veilig, 't neergedoken
 paar voelt zich vrij en het verroert een vin.

HIJ is toen richting Thracië vertrokken,
 ZIJ Paphos-waarts, op Cyprus ligt dat oord;
 daar koos zij, zonder ook maar na te wrokken,
 haar lustverblijf, waar niets haar rust verstoort.

Daar baadden Gratiën haar, zalfden haar geurig
 met olie die aan goden glans verschaft,
 en kleedden haar in een toilet zó keurig,
 dat 't al wat hier verteld is logenstraft.

P.

De Olympische specialisten: Ares, Hephaistos

Onder de twaalf Olympische goden zijn er twee, die bij algemene beschouwingen nietstal wat op de achtergrond raken; zij zijn niet vereerd in giote panhelleense heiligdommin, zij hebbm geen uitgebreide mythologie, en hun verering heeft niet aanleid.ng gegeven tot het ontstaan van belangrijke religieuze bewegingen: het zijn Ares en Hephaistos. Merkwaardig genoeg hebben zij juist wel veel gemeen. De mythologie maakt hen beiden tot de enige zonen die Zeus en Hera gemeenschappelijk hadden (er is ook een overlevering dat Hera Hephaistos alléén schiep, om Zeus, die Athena alleen had geschapen, te evenaren') Ze zijn ook beiden van elders geïmporteerd (een voorrecht overigens dal ze met andere goden deelden): Ares uit Thracië, dat bekend stond om zijn stoere krijgslieden, Hephaistos uit Klein-Azië via het eiland Lemnos Gemeen hebben ze ook hun connectie met Aphrodite: Hephaistos was haar wettige echtgenoot; Ares weid op sommige plaatsen ook zo beschouwd, maar het meest bekend is zijn rol van minnaar, vooral door het beroemde verhaal in de Odyssee (VIII, 266—366).

Er is nog een andere overeenkomst, waar wij wat langer bij willen stilstaan: in de kring der Twaalf zijn zij bovenal de *specialisten*; beiden hebben maar één functie. Natuurlijk, dit geldt óók voor Hestia, de haardgodin, maar zij is in de hier gegeven behandeling der Twaalf Goden door Dionysos vervangen, evenals trouwens reeds op het Parthenon-fries. Dit specialisme is wel iets opvallends. Er zijn natuurlijk meer polytheïsmen te noemen, waarin elke



fig. 1. Zeus (eind 6^e eeuw v, Chr) Athene, Nat. Museum

Deze en volgende illustraties welwillend afgestaan door uitgeverij Ter Burg, Alkmaar)



fig. 2. HERMES (eind 6^e eeuw v. Chr) *Boston*, Museum of Fine Arts



fig. 3. POSEIDON (begin 5^e eeuw v. Chr.) *Oxford*, Ashmolean Museum



fig. 4. PALLAS ATHENA (2^e helft 6^e eeuw v. Chr) *Parijs*, Louvre
(foto Hirmer)



fig. 5. APHRODITE (5^e eeuw v. Chr.) Parijs, Louvre (foto Chuzeville)



fig. 6. ARES (1^e helft 6^e eeuw v. Chr.) *Florence*, Museo Archeologico



fig. 7. HEPHAISTOS (eind 3^e eeuw v. Chr.) *Londen*, British Museum

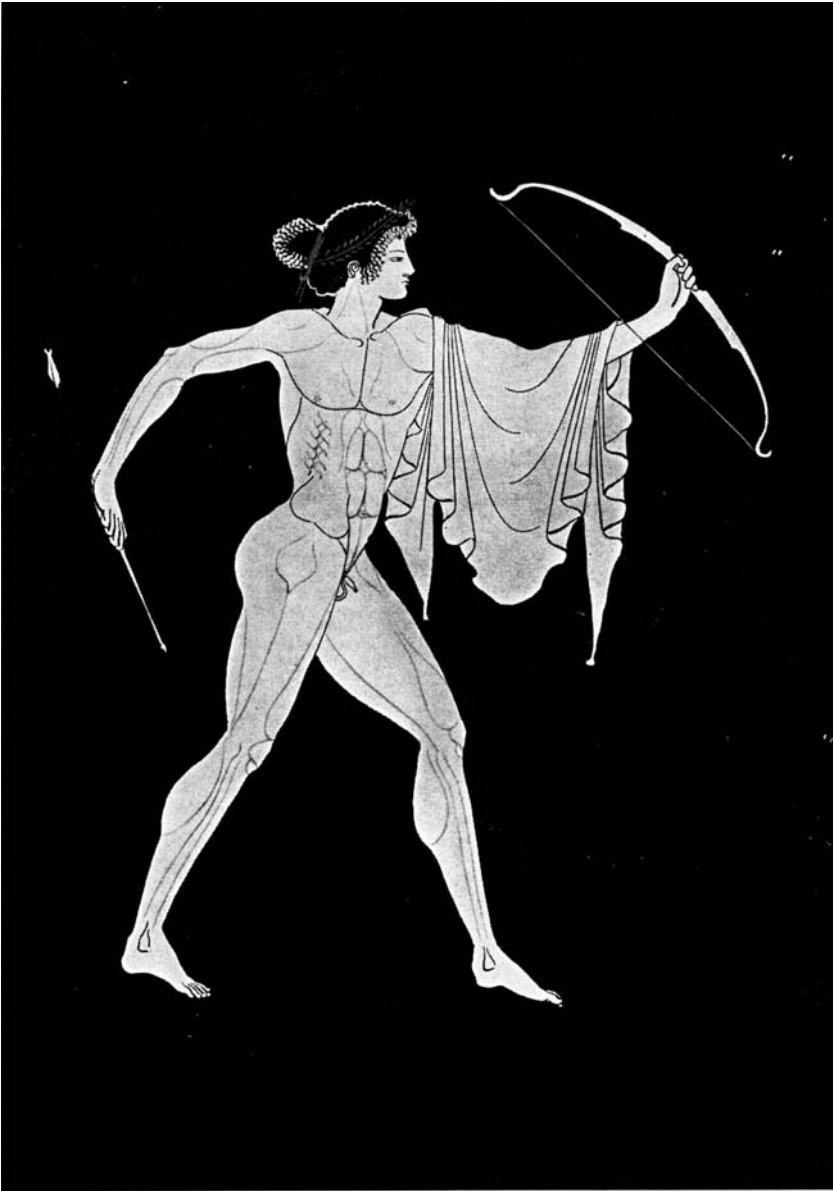


fig. 8. APOLLO (begin 5^e eeuw v. Chr.) *Würzburg*, Wagner Museum



fig. 9. DIONYSOS (munt Naxos midden 5^e eeuw v. Chr)



fig. 10. HERA (munt Elis, eind 5^e eeuw v. Chr.)



fig. 11. DEMETER (5^e eeuw v. Chr.; *Eleusis*, Museum (foto Alinari)



fig. 12. ARTEMIS (begin 5^e eeuw v. Chr.) *München*, Antikensammlungen
(foto Wehrheim)

godheid een eigen eng-omschreven terrein heeft. Om in de klassieke wereld dient bij Luis te blijven, de oudste Romeinse godsdienst kende deze „Sondergötter”, die men in bepaalde gevallen zelfs „Augenblicksgötter” heeft genoemd. Maar in een geestelijk hoger ontwikkelde cultuur — dat geldt ook voor Kome, nadat het onder Etrurische en Griekse invloed gekomen was — doet zien als regel in het polytheïsme een centraliserende tendentie voor; bij de Grieken leidde dit ook tot een soort henotheïsme (zie liet Zeusartikel). Dit centraliseren uit zien dan hierin, dat één god de functies van oudere of mindere goden overneemt (Zeus bijv.; bij de heroën was dit in sterke mate het geval met Herakles), of dat zien uit de ene functie logischerwijze de andere ontwikkelt (bijv. Hermes, zie het artikel van Prof. Guthrie); ook treedt er wel functieverschuiwing op door verplaatsing naar een ander milieu (zie het Poseidonartikel), of één belangrijke functie geeft aanleiding tot het ontstaan van een religieuze gedachtenkring (bijv. Demeter; ook Hades kan hier genoemd worden, maar hij stond buiten de Twaalf). Ook de Grieken bleven wel steeds nguren kennen wier gebied strikt beperkt was, maar die behoorden doorgaans tot de *Plebs Olympica*; in de kring der Twaalf zijn het de beide hier behandelde goden: Ares de woeste krijg, Hephaistos het vuur (zij het ook in twee aspecten. Zie onder).

Nu is het in het algemeen zo, dat de neiging om een „grote god” te maken, neiging tot functiecentralisatie dus, sterker is naar mate de emotionele binding van de gelovigen intenser is. Het zou daarom wel eens kunnen zijn, dat de signaleerde uitzonderingspositie van Ares en Hephaistos samenhangt met het laatste gemeenschappelijke kenmerk dat wij van hen willen behandelen; ze hebben nl. beide iets *lelijks*. Dat lelijke ligt dan bij Ares op geestelijk gebied. De Grieken waren zeer zeker een krijgshaftig volk; maar toch hebben zij met deze woesteling nooit erg veel opgehad, en ze stelden hem als krijgspatroon stellig ten achter bij de godin van de met overleg gevoerde strijd, Athena. Een mythologie had hij, afgezien van bovengenoemd liefdesverhaal, nauwelijks, en zelfs zijn Olympische collegae verafschuwden hem (Aphrodite natuurlijk uitgezonderd).

Bij Hephaistos ligt het lelijke op lichamelijk gebied, en daar valt meer van te zeggen. Hij was mank. De mythologie heeft daar een verklaring voor, want Zeus had hem van de Olympus geslingerd, en met een smak was hij op Lemnos geland. De godsdiensthistoricus heeft een andere verklaring: De vuurgod is de god der smeden (en dus smid der goden); welnu, in de oudste gemeenschap kan men geen man missen, niet voor de akkerbouw en niet voor de verdediging van stam of streek; wie door lichaamsgebrek niet valide is voor een van beide moet zich toch produktief maken: hij smeedt de ploeg en het zwaard; de manke smid is een standaardtype in vele volksverhalen. Wij kunnen hier nog iets aan toevoegen: De man die het vuur beheerst kan iets wat een gewoon mens niet kan, iets magisch; hij is een „vreemd”, „ander” wezen; ook dat wordt door het lichaamsgebrek uitgebeeld.

Terwijl er bij alle andere goden een tendentie optreedt om ze steeds meer een typisch „Olympische”-schoonheid toe te schrijven is Hephaistos altijd lelijk gebleven. De Griekse godenwereld had nl., vooral onder invloed van Homerus, een sterk aristocratische signatuur, en daarin past het *dédain* voor de god, die altijd met zijn handen werkt, volkomen. Doch ook dit beeld is niet ongenueanceerd gebleven; de belangrijkste uitzondering is wel het fries van het Parthenon, waar Hephaistos een ereplaats bekleedt naast Athena, en in zijn waardige gestalte alleen nog de stok aan het lichaamsgebrek herinnert. Wel een andere figuur dan de lachwekkende Olympische hinkepoet

van *Ilias* I, 584 vlgg. Deze god; die zijn loopbaan begon als *daimon* van natuurlijke vuurverschijnselen (vooral ook para-vulkanische verschijnselen, zoals ze in het Klein-Aziatische Lycië en op Lemnos voorkomen) was steeds meer een god van het door mensenhand opgewekte vuur geworden ¹. Vooral ook in Athene was hij de god der pottenbakkers en andere handswerklieden die met vuur omgingen. Zijn prachtig bewaarde tempel, het zgn. Theseion, uitzien op de Agora, grensde aan hun stadswijk. Hier was bij uitstek de voorwaarde van een emotionele binding aanwezig om hem te maken tot een grote gestalte, die zich niet hoefde te vergenoegen met het achterste bankje der Twaalf Goden. De specialist had zijn plaats gevonden.

J. H. CROON.

Dionysus

Dionysus is voor ons een ongrijpbare, zowel naar zijn wezen als in zijn geschiedenis. Naar zijn wezen, omdat hij enerzijds op elk gebied van zijn werkzaamheid tegenstellingen in zich blijkt te verenigen; anderzijds aspecten van het menselijk leven vertegenwoordigt, die in onze cultuur niet als volwaardig aan bod komen of slechts met weezin worden erkend. Veelvormig van aard, onttrekt hij zich ook in de geschiedenis aan onze pogingen om hem te vatten: hij lijkt nauwelijks gebonden aan tijd en plaats, een zwerver van nature.

Voor een benaderend begrip van zijn karakter bedenke men vooraf, dat het beeld van de vrolijke wijngod een ontwikkeling van latere datum is, toen zijn ongebonden eredienst in een meer respectabele bedding was geleid en zijn goddelijke persoon de meeste van haar schrikwekkende kanten verloren bad. Oorspronkelijk vertegenwoordigt hij immers de levenssappen in mens, dier en plant; minder concreet gezegd: hij is de stuwende kracht in de gehele levende natuur. Als zodanig bepaald geen vriendelijke macht; en de algemeen-menselijke neiging om van tijd tot tijd deze primitieve staat nabij te komen had voor Grieken en Romeinen fen heeft ook voor ons nog steeds) iets huiveringwekkends.

Nu uit het streven van de mens naar eenwording met de groei-kracht van dier en plant zich in de klassieke oudheid meestal als een poging tot vereenzelviging met Dionysus-Bacchus. Deze is, als levensbeginsel, zelf onderhevig aan de *mania* (goddelijke razernij)

¹ Opvallend is, dat hij in het Griekse Westen weer de god van het natuurlijke vuur werd, en in Rome werd geïdentificeerd met Vulcanus, die dat altijd geweest was.

en wordt aldus terecht de *mainomenos* (razende) genoemd, die met zijn gevolg van Satyrs (bok-potige demonen), nimfen en dieren in wilde jacht rondzwerft. Degenen (oudtijds vooral vrouwen) die een identificatie met de godheid trachten te bereiken, heten dan ook *maenaden*. In de *extase* (het buiten zichzelf treden) verliezen zij de eigen persoonlijkheid; *Bakchos* treedt in hen en zij worden zelf *Bakchoi*, waarlijk godgelijk.

Dit is geen voorjaarsrite: in het winterseizoen voelen zij de drang, zich in de vrije natuur door de god te laten overweldigen. Zij rukken zich los uit de sleur van hun door conventies geremd bestaan en jagen in navolging van Dionysus 's nachts, onder het zwaaien van de *thyrsos* (een met klimop omwonden staf, met denneappel aan de top) in woeste dans over de berghellingen. Niet allen bereiken de vervulling: „velen zijn thyrsosdraagsters, weinigen slechts *Bakchoi*”, luidt de Griekse zegswijze. Om de volheid van deze ervaring deelachtig te worden, is de wil om zich aan Dionysus te verliezen voldoende; de wijn is, evenals de begeleiding van de dans met obsederende muziek, slechts een ondergeschikte stimulans.

Het was ook niet daarom dat deze *orgia* (eigenlijk: „godsdiensstige riten”; geen „uitspattingen” in de moderne zin) door de Grieken en vooral Romeinse autoriteiten en andere voorstanders van de meer officiële erediensten met wantrouwen bezien werden. Veeleer was het de bedenkelijke anonimiteit van de nacht (soms nog door maskers versterkt) die een reglementering door de overheid moest uitlokken. Ook bood en biedt de ontlading van spanningen in de extatische dans, hoewel therapeutisch waardevol, voor buitenstaanders een onheilspellende aanblik (zodat bij ons een verwant verschijnsel als de jam-session slechts node wordt toegelaten).

Tenslotte blijven sommige van de Bacchische riten ook voor vele Grieken afstotelijk: zo de *diasparagmos*, het levend verscheuren van een dier (vaak een jonge stier, hertekalf of bok), welks gedaante de god geacht wordt te hebben aangenomen; benevens de *omophagie*: het rauw verslinden van het vlees; niet alleen om zich geheel één te voelen met het animale leven (waartoe de maenaden zich bovendien met de huid van het geslachte reekalf of de panter plegen te bekleden); maar ook teneinde (door het absorberen van de levenssappen van het dier waarin de god zich belichaamt) Dionysus-zelf in zich op te nemen en aldus een volledige gemeenschap met de god tot stand te brengen. Hier en daar vindt men zelfs

sporen van mensenoffers met daaruit voortvloeiend ritueel kannibalisme.

Hij vertoont zich bij voorkeur als een van de gehoornde dieren die (zoals de stier) het duidelijkst de elementaire natuurkracht vertegenwoordigen. Sommige Bacchus-genootschappen noemden zich daarom *boukoloi* („vereerders van de stier”). Evenals de duivel in onze middeleeuwen wordt hij dan ook meermalen, ter accentuering van zijn bestiaal karakter, als gehoornde god afgebeeld. Hij beperkt zich echter niet tot het aannemen van de dierlijke gestalte: in zijn eindeloze veelvoudigheid van verschijningsvormen openbaart hij zich ook in bomen en planten (den, klimop). Epitheta als *dendrites* (hij van of in de boom) kenmerken hem in deze epifanie, evenals de talloze bijnamen die uitdrukken dat hij in de wijnstok zetelt.

Overeenkomstig zijn vluchtige en variabele aard ontsnapt hij ook in de geschiedenis aan onze greep. Verscheidene gelijksoortige mythen (waarschijnlijk op grond van een bestaand ritueel geconstrueerd) verhalen hoe hij, bij zijn onweerstaanbaar binnendringen in Griekenland, hen die zich tegen zijn cultus verzetten met razernij teistert. Zij worden (zo o.a. Pentheus in Euripides' tragedie *Bakchai*: samenvatting van de gehele Dionysus-traditie en voornaamste bron van onze kennis dienaangaande) tegen hun bewuste wil in meegesleurd en vallen letterlijk ten offer aan de aanstekelijke massa-waan die zij zich aanmatigden te bestrijden. Daargelaten of deze cultus-mythen gedeeltelijk een historische achtergrond hebben: zij geven een realistisch beeld van Dionysus in zijn tweevoudig aspect. Want hij slaat met waanzin, zonder onderscheid des persoons, en bevrijdt zijn volgelingen van nerveuze spanningen; hij boeit en ontbindt.

Tot voor kort nam men vaak aan dat hij tegen 700 voor Chr. uit Thracië naar Hellas was geïmmigreerd. Intussen is evenwel het standpunt van hen die een veel vroegere introductie verdedigden, versterkt door de ontcijfering van de naam *di-wo-nu-so-jo* op een van de Myceense kleitabletten uit het paleis van Nestor in Pylos. En degenen die een herkomst uit Klein-Azië voorstonden (broedplaats van extatische erediensten als van de verwante Sabazios en van Cybele; en van inspiratorische bewegingen als de christelijke sekte der Montanisten) achten hun mening bevestigd door de ontdekking dat *Bakchos* waarschijnlijk het Indische equivalent van Dionysus is.

Wellicht is al in de Myceense tijd, dus vóór 1200 voor Chr., Bacchus uit Lydisch-Phrygisch gebied over de Egeïsche zee in Hellas geïmporteerd en heeft hij zich daar op reeds bestaande orgiastische riten geënt, die hij uiteindelijk opsloopte. In de 8^e eeuw is misschien een Thracische variant (bij de Thraciërs parallel aan de vegetatiegod van de met hen verwante Phrygiërs ontwikkeld) via een soort „revival” door missionarissen uit het Noorden ingevoerd. In ieder geval is Dionysus, zodra wij hem leren kennen, al de resultante van een samensmelting van oudere en jongere bestanddelen van verschillende oorsprong.

Zijn latere geschiedenis is die van een getemde leeuw: in de beeldende kunst wordt de gebaarde, majestueuze god in de loop van de 5^e eeuw een ephebe met (onder benadrukking van zijn reeds latent aanwezige tweeslachtigheid) hermaphroditische trekken. Van primitieve demonische macht evolueert hij tot de gemoedelijke, decoratieve patroon van het wijn-festival die hij al sinds de 6^e eeuw in Attica was. Wel worden te zijner ere nog phallische processies gehouden, met de traditionele muziekinstrumenten als *aulos*, cimbaal en tamboerijn, maar het oude vuur is er uit. Vruchtbaarheidsgoden als Priapus en de Romeinse Liber zijn ondertussen min of meer aan hem geassimileerd; maar in de Hellenistisch-Romeinse mysteriën-diensten is de Bacchische geestvervoering grotendeels ingedamd.

Historische studies over massale obsessies als de infectueuze middeleeuwse dans-epidemieën, medische literatuur over hysterische kramptoestanden hebben ons meer begrip gegeven voor de Bacchische *mania*. Zo ook geschriften van ethnologen over de *enthousiasmos* (god-bezetenheid) van de dansende derwischen in de mohammedaanse landen en van de Siberische shamanen. Desondanks blijft Dionysus voor ons nog steeds in vele opzichten een raadselachtig fenomeen.

Arnhem.

D. W. L. VAN SON.

Apollo

Met Dionysus heeft Apollo gemeen dat ook hij vermoedelijk van Anatolische afkomst is en dat hij eveneens schijnbaar tegenstrijdige kanten in zijn persoonlijkheid combineert. Overigens vertoont hij zich aan ons als de volkomen tegenvoeter van de andere god; zozeer zelfs, dat het lijkt alsof hij deels in bewuste tegenstelling tot Dionysus zich ontwikkeld heeft. De conventionele sfeer van koele sereniteit, waarmee men hem pleegt te omgeven, is hem immers niet van oudsher eigen. En ook later komen nog af en toe in stuipachtige uitbarstingen zijn primitieve trekken aan de dag.

Van oorsprong een godheid van epidemieën, teistert hij de mensen met ziekten en verlost hen ervan; hij is dus verdelger én genezer. Zowel zijn mythen als zijn latere machtsbereik zijn op dit tweevoudig aspect opgebouwd. Vandaar dat hij in de mythologie enerzijds als grimmige jager zijn verderf zaaiende pijlen als ziektekiemen afschiet; anderzijds beschermheer der artsen wordt, welke functie later Asklepios, hem als zoon toegeschreven, gedeeltelijk overneemt.

Ook de uitbreiding van zijn werkterrein is tweezijdig: aan de ene kant wordt hij de vernietiger van alles wat barbaars is; aan de andere kant heelt hij niet alleen lichaamskwalen, maar reinigt ook van collectieve en individuele bloedschuld, die oorspronkelijk immers als lijfelijke bezoedeling werd ervaren. Zo wordt hij degene die bij uitstek in de *katharsis* (loutering) gespecialiseerd is. Daar de muziek bij de rituele reiniging vaak een rol speelt, krijgt hij als therapeut ook de musische kunsten onder zijn hoede.

Waarom juist deze woeste Oosterse epidemieën-god blijkbaar in de Griekse behoefte aan vormgeving, aan stilering voorzag, is een raadsel. In elk geval is de Klein-Aziatische veroveraar geruisloos en zonder schokken onder de Olympiërs opgenomen: we merken weinig van verzet tegen zijn zegetocht in Hellas. Hoogstens kunnen de mythen aangaande de wedstrijd tussen zijn citerspel en de *aulos* (extatisch instrument bij uitnemendheid) van Pan en de satyr Marsyas op een strijd tegen orgiastische praktijken wijzen. Maar dit antagonisme kan ook achteraf geconstrueerd zijn, toen zijn reputatie als typisch-Griekse god en bringer van de beschaving al was gevestigd.

Merkwaardig is dat de gave der geïnspireerde profetie niet is

toegekend (behalve in Thracië)aan Dionysus, wiens vereerders in trance soms de godheid uit zich lieten spreken. Ook diens nauwe binding met de aarde (bron van nieuw leven en vergaarplaats van het weten der overledenen: zie de orakelende schim van Tiresias in de Odyssee) verschaftte hem niet het patronaat van de waarzeggende inspiratie, die toch volgens Plato een der vormen van de *mania* is.

Daarentegen heeft Apollo, die contacten met het dodenrijk pleegt te schuwen, het zeker al in de Myceense tijd bestaande orakel van Delphi geusurpeerd. En wel compleet met de Pythia die, in trance-toestand als een maenade, vóór zijn komst de kennis der onderaardse geesten aan de bovenwereld vertolkte. Oudtijds was Delphi immers toegewijd aan chthonische machten als Moeder Aarde, en de slang Python, die Apollo moest doden om zich als erfgenaam in het orakel te installeren. Het bezeten-zijn van de Pythia blijft; maar voortaan wordt zij vervuld van Apollo. Dionysus, die wellicht tegelijk met deze Delphi was binnengedrongen, kreeg dus geen zeggenschap over de voorspelling, hoewel de „techniek” van de Pythia (door Apollo’s priesters geperfectionneerd) op de Bacchische extase gelijkt.

Toch is Apollo’s monopolie in het door hem geannexeerde Delphi niet volkomen: Dionysus, aan wie de vier wintermaanden van het liturgische jaar zijn toegewezen, is daar met hem geassocieerd. Deze vreedzame symbiose lijkt te berusten op een welbewuste verdeling van invloedssferen en een zorgvuldig ontzien van elkanders gebied van werkzaamheid. Daar beide goden van elkaar geen concurrentie behoeven te duchten, kan Apollo zelfs, bij monde van de Pythia, aan sommige Griekse steden richtlijnen geven voor een organisatie van de Dionysus-dienst aldaar.

In het algemeen is een dergelijke doelbewuste opzet typerend voor de Delphische priesterschap: geen andere Griekse cultus komt ons idee van een „kerk” meer nabij en heeft zich zozeer, met behulp van weloverwogen orakel-adviezen, met de politiek van de Griekse *poleis* bemoeid. Ook wordt Apollo’s expansie ondersteund door een stelselmatige propaganda met duidelijk kenbare uitstralings-centra, zoals Delphi. Dit in contrast met de collectieve besmetting, waarmee Dionysus (overal een vreemde en nergens thuis) allen aangrijpt, en diens (vooral aanvankelijk) geringe belangstelling voor de politiek, geheel overeenkomstig zijn karakter.

Bevredigt laatstgenoemde een instinctieve drang in de Griekse

mens naar tijdelijke uitschakeling van het bewustzijn, Apollo komt tegemoet aan het Griekse streven naar bewuste ordening. Hij begunstigt niet liet onbeheerste uitleven van de emoties, maar temt barbaren. Hij leent zich niet, als Dionysus, tot exaltatie, maar maant tot zelfbeperking met Delphische spreuken als „in niets teveel” en „ken uzelf”. Hij beteugelt de *hybris*, maar verzoent ook de *nemesis* der goden voor hen die de aan mensen gestelde maat niet weten te houden en de redelijke proporties te buiten gaan. Zo wordt hij, die als correctie op het driftleven het noodzakelijk complement van Dionysus is, de vertegenwoordiger van het Griekse ideaal.

Arnhem.

D. W. L. VAN SON.

Artemis

„In de tijd, dat Delos nog speelbal was van winden en golven”, zo zingt Pindaros in een ode, is het wonder geschied. Zelf opgejaagd door de afgunstige nijd van Hera heeft Leto op het eiland Delos rust gevonden en hier haar tweeling Artemis en Apollo ter wereld gebracht. Catullus (34) kan eeuwen later zijn enthousiasme niet inhouden en bejubelt de nieuwe godin:

*O Latonia maximi
magna progenies Iovis
quam mater prope Deliam
deposivit olivam.*

En met dit wonderlijk gebeuren wordt het drijvende Delos voor immer vastgeketend in de Aegeïsche zee, om een oord voor beschroomde pelgrims te worden, die vooral de tempel van Apollo komen bezoeken om hem hun hulde te brengen. Het terras met de haag van langgerekte leeuwen met hun gespierde en lenige lijven domineert de weg die leidt naar het heilige gebied van Leto en haar kinderen.

„Artemis bezoekt zelden de stad” zegt Kallimachos (III, 18 vv.), zij verblijft in de natuur. Maar niet in gecultiveerde tuinen of parken houdt zij zich op, neen, alleen in de ongeordende moeder natuur, waar slechts de dieren hun paden hebben gebaad op zoek naar voedsel. Daar is haar domein, daar heeft de godin, net als de dieren

zelf, haar revier en haar jachtvelden. Daar is zij de alom erkende heerseres, wie mens en dier huiverend om genade smeken. Ziehier weer een van de talrijke tweeledigheden, waaraan de antieke godsdienst zo rijk is en waarmee het geloof van de oudheid zo gaarne speelt daarmee veelal de spot drijvend met de wetten van de logica, welke wij moderneren altijd opnieuw wensen te zien toegepast.

Artemis leeft in de natuur temidden van de wild opschietende plantengroei en doorkruist het terrein der dieren om hen te jagen en ze daarmee aan haar te onderwerpen; tegelijk was zij, zeker in haar oorspronkelijke gedaante, de verpersoonlijking van de natuur, die de planten en dieren voortbrengt en ze bescherming biedt. Zij was een moeder-godin, die men onder vele namen kan aanroepen, maar ditmaal de geheimzinnige naam Artemis draagt. In Kreta kan men haar evengoed Britomartis of Diktyнна noemen, in Klein-Azië zou men haar met Kybele kunnen gelijk stellen en toch draagt zij de naam Artemis, d.w.z. zij is toch juist nog weer iets anders dan andere machtige moeder-figuren, die rond de Middellandse zee werden vereerd. Zo blijft zij in Ephesos Artemis heten, ofschoon zij enkele kilometers verder onder andere namen kan worden aangeropen. Haar vreemdsoortige gestalte met de vele borsten plaatst haar hier in de sfeer van de zogende moeder, die het jonge, pas geboren kroost voeding geeft. Elders zijn het dan ook juist de jonge dieren, die haar bescherming genieten, daarna heeft deze weldadige taak zich tevens uitgestrekt over de geboorte en jeugdjaren van de mensen (Diod., V, 73; Paus., IV, 34, 6). We zien, dat Artemis bovenal bijzondere belangstelling voor dier en mens (in deze volgorde) aan de dag legt meer dan voor het plantenrijk. Maar door de voortplanting van de diersoorten onder haar hoede te nemen zorgt zij voor de mens, die zo sterk van het dier afhankelijk is. Misschien ligt hierin het geheim van de wrekende bescherming van haar jachtterrein; laat bovendien niemand het wagen in hybris met haar te wedijveren noch in de voortplanting (Niobe) noch in de jacht (Agamemnoon).

De dieren, die in de haar toegewijde bossen leven en zwerven, zijn heilig en onschendbaar. Zij behoren haar alleen toe. Daarom heeft zij ook het recht soms de *primitiae*, de eerstelingen, op te eisen, terwijl ze andere geworpen jongen uit de handen van de onfatsoenlijke jager redt. Want zoals het roofdier zelf van nature bij voorkeur slechts de zwakke tot prooi kiest, zo handhaaft Artemis

als jageres de jagerswetten en verzekert daarmee juist het voortbestaan van de soort. De dieren voelen zich bij haar veilig en zoeken zich bij haar te koesteren; onderworpen springen zij tegen haar rijzige gestalte op en indrukwekkend legt de (soms gevleugelde godin) bedaard haar hand op de kop van het getemde dier. Terwijl Kybele heraldisch vooral verbonden is met de leeuw, is Artemis bij uitstek met de beer, het hert en de stier verbonden. In de erediensdienst voor Artemis in Patrai werpt men tijdens de feesten soms jonge dieren, waaronder een berenjong, in het vuur (Paus., VII, 18, 8). De beweeglijke en slimme doch ondoorgrondelijke beer is haar geliefkoosd dier. Een afspiegeling hiervan vormen de nog niet huwbare meisjes, die in het cultusfeest van Brauron aan de oostkust van Attika als berenkinderen optreden. Deze arkttoi moeten haar dienen, die wellicht zelf eenmaal onder berengestalte werd aangeroepen (Aristoph., Lys., V 645). De legende van Kallisto, die in een berin werd veranderd, hangt hiermee ten nauwste samen.

De godin heet parthenos, immers niet was zij genegen een vast huwelijk aan te gaan. Dit wil daarom niet zeggen, dat zij geheel afkerig is van de liefde, maar zij verbindt zich alleen aan de man, die niet meent haar aan zijn *heerschappij* te kunnen onderwerpen: zij blijft de meerdere. Zoals Kybele haar Attis, Aphrodite haar Adonis, kende Artemis een Hippolytus, die zich haar als een onderdaan heeft toegewijd. De godin zelf kiest haar *paredros*, maar eist volkomen trouw. De geliefde is haar slaaf, zelf blijft zij in wezen vrij. Elke concurrente bestraft zij zwaar, nog erger de man die zijn woord van trouw zou breken.

Deze vrije liefdesopvatting heeft vooral in hellenistische tijd geleid tot dramatische taferelen. Het aangrijpende verhaal van Hippolytus, die ondanks verlokkingen en aantijgingen trouw bleef aan de godin, nadert opvattingen, die heersten in de mysteriediensten. Terwijl bij Hippolytus, Osiris en Adonis geen sprake van ontrouw is, staat hiernaast de versie van Attis, die zich wel tot ontrouw heeft laten verleiden maar dan door zijn godin wordt teruggeroepen. Geroepen, want al zijn dan velen (zoals het ook in de Dionysusdienst heet) geroepen, maar weinigen uitverkoren, de godin roept, want wie de *hybris* bestaat om uit eigen beweging binnen de grenzen van het liefdesven van de godin te komen (Orion) of nieuwsgierig is (Aktaion) moet zijn overtreding met de dood bekopen.

Zoals haar tweelingsbroer Apollo is Artemis soms hardvochtig en wreedaardig. Met straffende, soms met „zachte” pijlen brengt zij de dood. Eerst zoekt de mens met behulp van de godin in zijn levensonderhoud te voorzien, dan roept hij haar hulp in, om de dood te overwinnen in zijn ellende. Dus ook nu weer tweeledig: de ongevraagde en de gevraagde dood kan zij schenken; zij schenkt leven, z11 eist ook het leven op; zij brengt verderf en zij redt. Welk een verschillende eigenschappen bergt zij in haar persoon. Vandaar de vele bijnamen, die als in een litanie aan haar naam worden toegevoegd.

Reeds Homeros (Φ 481 vv.) zegt Artemis bij monde van Hera de waarheid, het is alsof de grote dichter daarmee de ongebonden, zelfstandige en leidinggevende rol van de vrouw van weleer wil uitschakelen in zijn mannen-heerschappij. Veel later zal men steeds meer van de hardheid van Artemis' karakter afschaven: de godin die geen angst kende voor het gehuil van de hertenbok wordt door de kunstenaar eigenlijk smadelijk omgetoverd tot de zoetige Artemis van Versailles, die een tam hertje bij de horens leidt. Steeds meer wordt zij een godin, wier hart voor de liefde onbereikbaar is, een symbool van kuise netheid. De filosofen-scholen doen hun best haar gestalte allegorisch om te vormen. Was Apollo de zon, wel dan is Artemis de maangodin, die zich s'avonds spiegelt in de meren van het woud (*speculum Dianae* te Nemi), waarbij zij veelal, zoals andere moeder-godinnen, verering genoot. De maan bevordert de geboorte van de mens, begunstigt de liefde, doch brengt ook nachtelijke tovenarijen met zich mee. Op deze wijze kan men haar gestalte terugvinden in Hekate. In de magie is men daarom opnieuw beducht voor haar macht en men tracht haar te bezweren door middel van geheimzinnige riten en formules; de fakkeldragende godin wordt voor de gemmen-snijder een geliefkoosd onderwerp, haar beeltenis op amuletten draagt men aan halssnoeren en ringen. Want haar gang gaat nu evenals van Apollo-Sol langs de uiteinden van de wereld. De zon doorkruist des nachts het rijk van de dood, Artemis-Luna draaft in haar ossenwagen overdag terug naar het punt van opkomst. Zij treedt dagelijks het dodenrijk binnen en komt weer buiten de grendels ervan. Ja, gij zijt een machtige, krachtdadige en vastberaden godin, Artemis!

Amsterdam.

M. J. VERMASEREN.

Demeter en Eleusis

Het is de bedoeling in het onderstaande de figuur van Demeter en haar Dochter Persephone te belichten in haar meest heldere, geconstitueerde en klassieke gedaante, zoals zij bv. voorkomen op het wij-reliëf van Eleusis, samen met Triptolemus, aan wie Demeter het geschenk van de akkerbouw geeft. Dit betekent, dat afgezien moet worden niet alleen van de bizarre geschiedenis van een eventueel theriomorfe oorsprong, maar ook van geografische bijzonderheden en verwickelingen. De aandacht zal vooral vallen op Demeter en haar dochter in Eleusis. Van de andere kant zullen wij ons moeten hoeden voor de simpelheid van quizz-antwoorden in de trant van: Demeter is de godin van de landbouw. Wat zo eenvoudig te formuleren is, is niet alleen geen godin meer, maar helemaal niets.

De hoofdzaken van de mythe over Demeter zijn het overbekende verhaal van de schaking van haar dochter door Pluto, haar verblijf in Eleusis, waar zij als geschenk voor de haar betoonde gastvrijheid de korenaar en de mysteriën achterliet en de verzoening met Pluto, waarbij bepaald wordt dat Persephone, koningin van de onderwereld, minstens een deel van het jaar bij haar moeder zal doorbrengen. In deze mythe is Demeter zelf de reeds aanwezige; haar geboorte wordt niet verhaald. De meest eenvoudige verklaring hiervan wordt gevonden in de vaak aangevochten vertaling van haar naam als: aarde-moeder. Als aarde en moeder werd zij al in voor-Griekse tijden vereerd en de verleiding is groot om heel haar cultus in het perspectief te plaatsen van primitieve vruchtbaarheidsriten. De meest eenvoudige interpretatie van de mythe gaat dan ook in deze richting. Persephone wordt er gezien als het stervende en weer oplevende leven op aarde, gebonden aan seizoenen, die in hun cyclische gang het leven en de vegetatie bepalen.

Gesteld, dat deze interpretatie niet onjuist is, dan is het toch wel onjuist haar klakkeloos te herhalen. Een Griekse godheid is een aspect van de realiteit en het gevaar dreigt, dat bij zo'n eenvoudige interpretatie die realiteit verloren gaat achter een verbale facade. Daarom heeft het misschien zin bij deze traditionele opvatting enige kanttekeningen te plaatsen.

Demeter is, zou men kunnen zeggen, meer dan de aarde alleen. Door haar huwelijk met de hemel en het huwelijk van de tot identiek

wordens toe met haar verbonden dochter met de onderwereld is zij geplaatst in het centrum van het kosmische leven. De dialektiek van leven en dood, van vreugde en verdriet bepalen haar wezen. Zij is de realiteit van de tellurische vertroosting en het is meer dan een gemakkelijke allegorie, wanneer wij die vertroosting opvatten als een compromis met de dood en de onderwereld. Of eigenlijk is het geen compromis: het leven wordt in deze dialektiek met zich zelf geïdentificeerd. Naar antieke opvatting is het leven niet denkbaar zonder de dood. De onderwereld is de plaats, waaruit het leven verrijst, zoals Kristensen in tal van studies heeft aangetoond. De aardse vruchtbaarheid, waarvan sprake was, moet dan ook gezien worden in dat ritme van leven en afsterven. Zij is de meest tellurische uitdrukking van een kosmische harmonie en daarom ook het eerste wat bedreigd wordt bij een ramp als de schaking van Persephone. Daarom is Pluto in de mythe even onmisbaar als Demeter of Persephone zelf; hij houdt de dialektiek op gang. Juist terwijl haar dochter in de onderwereld is, leert Demeter aan Triptolemus de akkerbouw, d.w.z. de techniek van de vruchtbaarheid, die zonder dit goddelijke fiat misschien een hybris was. Het aardse leven, dat Demeter vertegenwoordigt, is zonder dit negatieve element onvruchtbaar.

Ook in de mysteriën van Eleusis speelt dit een rol. Zoals bij elke inwijding is hier sprake van een crisis. De initiandus moet door de dood heen om tot een nieuw leven geleid te worden of, als men wil, tot onsterfelijkheid. Maar ook dit woord moet niet te vlak verstaan worden. Want al gaat het uiteraard niet aan de Eleusis-mysteriën door heel hun geschiedenis heen als een louter-agrarische vegetatieritus te interpreteren, van de andere kant is een al te gereede plaatsing daarvan in het perspectief van de onsterfelijkheid niet aan te bevelen. Woorden als voortbestaan en onsterfelijkheid worden al te vaak gebruikt op de gemakkelijke manier, waarop men vanzelfsprekendheden vermeldt. Al kan nu niet ontkend worden, dat Eleusis machtig bijgedragen heeft tot de verinnerlijking van de Griekse geest, het is weinig waarschijnlijk, dat in de klassieke tijd buiten de enge kringen van Platonici en Pythagoreërs de onsterfelijkheid als het gesepareerde voortbestaan van een gehypostasiëerde en spirituele ziel bekend was en nog minder dat zij als een verlossing zou zijn ervaren. Eerder is te denken aan een cyclische vernieuwing van het aardse leven in harmonie met de vegetatie op aarde. Maar noch de spiritualistische, noch de cyclische opvatting van de on-

sterfelijkheid doet voldoende recht aan het aardse karakter van Demeter, van wie men deze onsterfelijkheid verwacht. Met name blijft in het laatste geval onverklaard, wat het dan eigenlijk is, dat de mens en zijn lot zou binden aan de vegetatie.

Als er al van onsterfelijkheid gesproken moet worden, dan zal deze beeldspraak toch wel geen betrekking hebben op een jenseitig bestaan. Het is een ontsterfelijkheid binnen de omgrenzing van het enige en unieke leven, waarvan zij de identiteit bevestigt. Het is eerder de individualiteit die hier genegeerd en opgeheven wordt dan wel de dood. Wellicht zou men de wijze, waarop deze verzoening tot stand komt en het karakter van een verlossing aanneemt, ook met de term parallelisme kunnen aangeven. In de cultus van Demeter doet de mens een poging om de bewegingen van zijn kleine wereld in harmonie te brengen met het grotere en meer omvattende ritme van aarde en kosmos. Deze wet van de paralleliteit tussen mikro- en makrokosmos geldt niet alleen voor een agrarisch leven, waarin bij liet zaaien van het graan angstvallig rekening gehouden moet worden met de stand van de maan, maar voor het gehele aardse leven. Buiten het levensritme van de grote moeder, op wier brede rug de mens niet meer is dan een nietige parasiet, is er voor hem geen veiligheid. Het is hybris hier tegen in te willen gaan. Zelfs een door de goden niet gesanctioneerde landbouw-techniek zou de kosmische harmonie kunnen storen. Zich niets gelegen laten liggen aan het tellurische en kosmische ritme is een vergrijp tegen elementaire wetten, waarvan Demeter als Thesmophoros de draagster is. En het is geen toeval, dat de Thesmophoriën te harer ere juist in de zaaitijd gevierd werden. En misschien is de belangrijkste ethische betekenis van Eleusis wel deze, dat de vertroostende en reinigende dramatisering van de menselijke afhankelijkheid het woekeren van de individualiteit aan banden legde. Dat is tevens het negatieve aspect van elke verlossing en van alle gelatenheid.

De juiste toedracht van de rituelen is een dankbaar voorwerp voor allerlei onvruchtbare discussies gebleven. Wij weten, dat de grote inwijdingen trapsgewijze in negen dagen geschieden, een typische crisis-periode, en gepaard ging met reinigingen, offers en beproevingen. Zij culmineerde in het schouwen van heilige voorwerpen, misschien korenaren. De gebrekkigheid van onze kennis van deze materie is een gevolg van de zware verplichting tot geheimhouding, die aan de ingewijden, de epopten, werd opgelegd. Maar waar deze

esoterische geheimhouding ongetwijfeld op te vatten is als een verzet tegen banale interpretaties eerder dan tegen een onbevoegd weten van technische bijzonderheden, zou het verkeerd zijn het geheim juist daar te localiseren, waar het niet ligt nl. in het verloop van de rituelen en de aard van de getoonde zaken alleen. De geheimhouding is veel minder een verzwijgen van gemakkelijk te vertellen toedrachten dan een houding tegenover het geheim, het mysterie. Zij reserveert voor dit mysterie de maximale betekenis en vormt de grondslag daarvoor. Aldus wordt het mysterie gehandhaafd op het niveau van de ineffabiliteit, waar het thuis hoort. De inwijding als ritueel kan dit niveau niet bereiken, zelfs niet met optisch bedrog en andere magische middelen. Het zwijgen van de ingewijden moet daarom aan het mysterie zijn religieus niveau garanderen. Het is dus duidelijk, dat elke snelle interpretatie dezelfde onvergeeflijke fout begaat als een ingewijde, die het zwijgen verbreekt. In slagzinnen van welke aard dan ook is het mysterie van Demeter en haar nourritures terrestres niet samen te vatten.

s'-Hertogenbosch.

C. W. M. VERHOEVEN.