9602
A27

Universiteit Leiden
1 728 530 0

Afbeelding op het omslag:
Boogschutter, Archaïsche gemme (21.1194 *Chalcedony scaraboïd from Aegina. Courtesy, Museum of Fine Arts, Boston,U.S.A.)*

De pijlen van de pest

DE PIJLEN VAN DE PEST

PESTILENTIES IN DE GRIEKSE WERELD 800-400 v.C.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN,
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS DR. J.J.M. BEENAKKER,
HOOGLERAAR IN DE FACULTEIT DER WISKUNDE EN
NATUURWETENSCHAPPEN,
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DEKANEN TE VERDEDIGEN OP
DONDERDAG 12 JANUARI 1989 TE KLOKKE 14.15 UUR

DOOR

HERMAN FREDERIK JOHAN HORSTMANSHOFF

GEBOREN TE ARNHEM IN 1944

AMSTERDAM 1989

Promotiecommissie:

promotor: prof.dr. H.S. Versnel

referent: prof.dr. H.W. Pleket

overige leden: prof.dr. A.M. Luyendijk-Elshout

prof.dr. H.P.H. Schrijvers

prof.dr. C.M.J. Sicking

De uitgave van dit proefschrift werd financieel mogelijk gemaakt door
DUPHAR NEDERLAND B.V. te Amsterdam

© H.F.J. Horstmanshoff / ISBN 90-9002601-0

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Gescherpte boog met krommend middenzwichten
de donkre spanning van uw punten laat
alom zich zien en op den zenuw staat
het zilvren afgaan van de harde schichten.

J.H. Leopold, Verzen uit de nalatenschap

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD x

BIBLIOGRAFISCHE NOOT xii

LIJST VAN AFKORTINGEN xiv

INLEIDING

1 Angst en zekerheid 1

2 'De verborgen schuilhoeken van een beschaving' 4

3 Bronnen 8

4 De micro-biologische achtergrond 12

5 Ziekte en cultuur, inlevings- en interpretatieproblemen 16

6 Anomische tendenties 20

I HOMERUS

1 Inleiding 24

2 Plaats en functie binnen de *Ilias* 25

3 De plaats van de Homerische pestbeschrijving in de litteraire traditie 28

4 De sociale en religieuze context van de Homerische pestbeschrijving 29
4.1 Het volk en zijn leiders 36
4.2 Gebed, zonde en goddelijke straf 38
4.3 Het offer 43
4.4 Reinheid en besmetting 45
4.5 De mantiek 51
4.6 Apollo 54
4.6.1 De boogschutter en zijn pijlen 55
4.6.2 Smintheus 66
4.6.3 Paiawon-Paièon-Paian 81

5 De pest, de artsen en het Homerisch ziektebegrip 84

6 Lijkbezorging, houding ten opzichte van de dood 89

7 Archeologische bronnen. De illustraties bij de *Ilias* 90

8 Samenvatting en conclusies 92

II VAN HESIODUS TOT THUCYDIDES. DE VESTIGING VAN EEN PATROON

1 Inleiding 95

2 Hesiodus: 'Een hele stad lijdt door één slecht mens' 100

3 Solon en de machteloosheid der artsen 104

4 Ziekte als straf: orakels 107

5 Wonderdoeners in dienst van de polis 109
5.1 Abaris de Hyperboreeër 112
5.2 Hermotimus van Clazomenae 115
5.3 Aristeas van Proconnesus 116
5.4 Thaletas van Gortyn 116
5.5 Branchus van Didyma 117
5.6 Epimenides en het *agos* der Alcmeoniden 118
5.7 Empedocles en de Selinuntijnen 124
5.8 De handhaving van een gevestigd patroon: Apollonius van Tyana 128
5.9 Wonderdoeners. Samenvatting en conclusies 130

6 Heroën en pestilenties 131
6.1 Heroïsche bescherming 131
6.2 Heroïsche wraak 137

7 De beledigde godheid 139
7.1 Collectieve vergrijpen 140
7.1.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid 140
7.1.2 Het doden van beschermelingen 144
7.1.3 Sacrilegium 148
7.2 Individuele vergrijpen 150
7.2.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid 150
7.2.2 Het doden van beschermelingen 151
7.2.3 Sacrilegium 153
7.3 Vermaning 154

8 Pest als mensenwerk 156

9 Eén leven 'als een losprijs voor velen': zelfopoffering, mensenoffer en zondebok 157
9.1 De zelfopoffering van de vorst 160
9.2 Het offer van jongemensen 163
9.3 De symbolische offerdood 168
9.4 Pharmakoi 169
9.5 'Les extrèmes se touchent'. Samenvatting en conclusie 178

10 De continue onderstroom. Enige conclusies 180

III THUCYDIDES

1 Inleiding. Normen en waarden in het vijfde-eeuwse Athene 183

2 De 'pest' van Athene 188
2.1 De aard van de epidemie 188
2.1.1 Epidemie en epizoötie 190
2.1.2 Besmetting en immuniteit 190
2.2 Duur van de epidemie 192
2.3 Aantallen slachtoffers 193
2.4 Politieke en strategische gevolgen 195

3 Thucydides en zijn geschiedwerk 196
3.1 Plaats en functie van de pestbeschrijving 200
3.2 De dramatische functie 201
3.3 De paradigmatische functie 203
3.4 Thucydides en het Corpus Hippocraticum 211

4 Wat Thucydides verzwijgt 219
4.1 De reiniging van Delus 221
4.2 Natuurrampen 222
4.3 Zons- en maansverduisteringen 224
4.4 Orakels 228
4.5 Nieuwe culten 232
4.5.1 Bendis 233
4.5.2 Asclepius 235
4.5.3 Toxaris 237
4.5.4 Adonis 238
4.5.5 Cybele 239
4.5.6 Cotys 239
4.5.7 Sabazius 240
4.5.8 Conclusie 241
4.6 Uitvaartgebruiken 242
4.7 Overige religieuze verschijnselen 244
4.8 Politieke en strategische gevolgen 246
4.9 Waarom Thucydides verzwijgt 249

5 Sophocles: 'Ik geef gods bescherming nooit op!' 250

6 De pest oorzaak van normloosheid? 260
6.1 Dreiging 261
6.2 Inwerking 265
6.3 Nawerking 267

7 De plaats van de Thucydideïsche pestbeschrijving in de litteraire traditie 271
7.1 De Griekse traditie 273
7.2 De Latijnse traditie 274

8 Samenvatting en conclusies 275

BESLUIT: VARIABELEN EN CONSTANTEN 277

BIBLIOGRAFIE 280

SUMMARY IN ENGLISH 291

REGISTER 296

CURRICULUM VITAE 299

VOORWOORD

In het academisch jaar 1968-1969 gaf wijlen Dr. P.G. van der Nat een doctoraal werkcollege over Ovidius' *Metamorfosen*. Daarbij viel mij de behandeling van *Met.* VII 501-613 toe: mijn eerste kennismaking met een antieke pestbeschrijving. De ontdekking van de wortels daarvan bij Thucydides en het voortleven van het thema tot en met Camus leidden tot een doctoraalscriptie voor mijn hoofdvak, Oude Geschiedenis, bij Prof. Dr. W. den Boer, waarin een poging werd gedaan diverse litteraire pestbeschrijvingen van Homerus tot en met Ovidius in een breder historisch verband te plaatsen. Na mijn aanstelling in 1976 bij de toenmalige Vakgroep Oude Geschiedenis begon ik aan een promotie-onderzoek, tot diens emeritaat in 1979 onder begeleiding van Prof. Dr. W. den Boer, over hetzelfde onderwerp. Het onderzoek, waarvan hierna het verslag volgt,[1] bestreek aanvankelijk de gehele antieke litteraire traditie van Homerus tot Paulus Diaconus (achtste eeuw n.C.). In het navolgende beperk ik mij tot de menselijke reacties op pestilenties in de Griekse geschiedenis van 800-400 v.C. De resultaten van mijn verdere onderzoek hoop ik op een later tijdstip te publiceren. Overigens: 'No book can ever be finished. While working on it we learn just enough to find it immature the moment we turn away from it.'[2]

Tweemaal, in 1979 en 1980, genoot ik het voorrecht van een kort studieverblijf op de Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique, Vandoeuvres-Genève, mogelijk gemaakt door een subsidie van de Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek.

Buiten de kring der Leidse Universiteit ontving ik hulp en raad van Prof.Dr. E.J. Ebels (Groningen) en Prof.Dr. F. Kudlien (Kiel). Van Dr. J.Th.M.F. Pieters ontving ik toestemming zijn in 1989 te verschijnen vertaling van Sophocles' *Oedipus Tyrannus* te citeren. Mijn vrouw, M. Horstmanshoff-de Pijper, typte verschillende versies van het manuscript en gaf de tekst uiteindelijk de vorm waarin hij nu voor U ligt. P. Mason ver-

---

[1] Voorlopige verslagen verschenen in *Hermeneus* 51 (1979) 58-80 en *Lampas* 17 (1984) 420-452.

[2] Popper I (1945) p. ix.

taalde de samenvatting in het Engels. De medewerkers van Duphar Nederland B.V. adviseerden bij het ontwerp van het omslag en begeleidden de technische kant van de uitgave van dit proefschrift.

Vlaardingen, 23 oktober 1988

BIBLIOGRAFISCHE NOOT

Bij de spelling van uit de oude talen getranscribeerde woorden en eigennamen is, met alle onvermijdelijke inconsequenties, het gebruik gevolgd van: J. Nuchelmans e.a. (edd.), *Woordenboek der Oudheid* (Bussum 1976-1985).

Voor de namen van antieke auteurs en hun werken is gebruik gemaakt van de afkortingen in: N.G.L. Hammond en H.H. Scullard (edd.), *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford 1970^2) ix-xxii. In die gevallen waarin de namen van antieke auteurs in bovengenoemde lijst ontbreken zijn de lijsten van afkortingen in H.G. Liddel, R. Scott en H.S. Jones, *A Greek-English Lexikon* (Oxford 1940^9) xvi-xlviii en in P.G.W. Glare (ed.), *Oxford Latin Dictionary* (Oxford 1982) ix-xxi gebruikt. Titels van Bijbelboeken en apocriefe geschriften zijn afgekort volgens de lijst in het *Woordenboek der Oudheid* (Bussum 1976-1985).

Antieke auteurs zijn steeds geciteerd naar de *editio Teubneriana*, of, indien deze niet beschikbaar was, de *Oxford Classical Texts*. Alleen als er sprake is van voor mijn betoog relevante tekstvarianten heb ik de desbetreffende editie vermeld. Homerus is geciteerd naar de editie van C.F. Ameis, C. Hentze en P. Cauer (Leipzig en Berlijn 1906-1920$^{4-13}$ = 1964-1965). Thucydides is geciteerd naar de editie van J. Classen en J. Steup I-VIII (Berlijn 1893-1922$^{3-5}$ = 1963-1967). De Homerus-*scholia* worden geciteerd naar H. Erbse, *Scholia Graeca* in *Homeri Iliadem* I-VII (Berlijn 1969-1988).

Hippocratische teksten worden geciteerd naar de uitgave van E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate* (Parijs 1839-1861) I-X met vermelding van deel en paginanummer (L.). Indien mogelijk wordt echter naar recentere uitgaven verwezen. Galenus wordt geciteerd naar de editie van G. Kühn (Leipzig 1821-1833) I-XX met vermelding van deel-, pagina- en regelnummer. Fragmenten van comici worden geciteerd naar T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* (Leipzig 1880-1888) of naar C. Austin, *Comicorum Graecorum Fragmenta in Papyris Reperta* (Berlijn 1973).

Alle in de hoofdtekst gebruikte Griekse en Latijnse teksten zijn vertaald. De oorspronkelijke teksten zijn alleen in de noten opgenomen, als de tekst van bijzonder belang was voor het betoog en/of moeilijk toegankelijk voor wie geen wetenschappelijke bibliotheek onder handbereik heeft.

Alle in de tekst genoemde jaartallen zijn vóór Christus, tenzij anders is aangegeven.

Homerus' *Ilias* wordt geciteerd in de Nederlandse vertaling van A.W. Timmerman (Amsterdam 1931); de *Odyssee* in die van C. Vosmaer (Leiden 1888). De spelling is echter, ter wille van de eenheid van presentatie, aangepast. De gebruikte Bijbelvertaling is die van het Nederlandsch Bijbelgenootschap (Amsterdam 1952). De *Psalmen* worden echter geciteerd in de vertaling van I.G.M. Gerhardt en M.H. van der Zeyde (Wageningen 1972). Bij mijn vertaling van Thucydides heb ik steeds de vertaling van M.A. Schwartz (Amsterdam en Baarn 1986²) geraadpleegd, die ik soms vrijwel letterlijk heb geciteerd, vaker echter naar eigen inzicht heb gewijzigd.

Uitgaven van inscripties zijn afgekort volgens de richtlijnen van *SEG* 34 (1984). Uitgaven van papyri zijn afgekort volgens *LSJ*.

Afkortingen van tijdschriften en seriewerken in de noten volgen het gebruik in *L'Année Philologique*. In de noten wordt naar alle litteratuur die tenminste twee keer is genoemd verwezen door het jaar van verschijnen van de publikatie, eventueel gevolgd door a, b, c, indien meer publikaties van één auteur in één jaar zijn verschenen.

LIJST VAN AFKORTINGEN

De hieronder volgende afkortingen zijn in de *supra* genoemde werken niet te vinden, of wijken daarvan af.

AMH
Annals of Medical History (New York 1917-1939).

ANET
Pritchard, J.B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, second edition (Princeton1955).

ANRW
Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, ed. W. Haase en H. Temporini (Berlijn en New York 1972-).

BEFAR
Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome.

CMG
Corpus Medicorum Graecorum (Leipzig en Berlijn 1908-).

CSHB
Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.

Fontenrose
Fontenrose, J. *The Delphic oracle. Its responses and operations with a catalogue of responses* (Berkeley, Los Angeles en Londen 1978, paperback 1981). De aanduiding Fontenrose, gevolgd door H, Q, L of F met een volgnummer, geeft respectievelijk de *Historical*, *Quasi-historical*, *Legendary* of *Fictional responses* aan.

Gomme, *HCT*
Gomme, A.W. *A historical commentary on Thucydides* I-III (Oxford 1945-1956, 1966[3]); A.W. Gomme, A. Andrewes en K.J. Dover IV-V (Oxford 1970-1981).

Guthrie, *HGPh*
Guthrie, W.K.C. *A history of Greek philosophy* I-VI (Cambridge 1962-00).

HdA
Bächtold-Stäubli, H. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* I-X (Berlijn en Leipzig 1896-1909).

FGrH
Jacoby, F. *Fragmente der Griechischen Historiker* (Berlijn en Leiden 1923-1958).

Jones
Hippocrates. Works. With an English translation by W.H.S. Jones and E.T. Withington. Vol. I-IV (Londen 1923-1931).

Kw
Hippocratis opera quae feruntur omnia. Ed. H. Kuehlewein. Vol. 1-2 (Leipzig 1894-1902) (meer delen zijn niet verschenen).

LSJ
Liddel, H.G. en R. Scott. *A Greek-English Lexicon*, 9e editie, herzien en vermeerderd door H. Stuart Jones (Oxford 1940).

LSS
Sokolowski, F. (ed.). *Lois sacrées des Cités grecques, supplement* (Parijs 1962).

MG
Monumenta Germaniae Historica (Berlijn 1877, 1961[2]).

PW
Parke, H.W. en D.E. Wornell. *The Delphic oracle* I-II (Oxford 1956) (De aanduiding PW 50 verwijst naar orakel n. 50 in deel II).

RE
Pauly, A., G. Wissowa e.a. *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893-München 1980).

RIC
Mattingly, H. en E.A. Sydenham. *The Roman Imperial Coinage* I-IX (Londen 1923-1951).

Roscher, *Lex.*
Roscher, W.H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (Leipzig 1864-1937).

Th.
Thucydides.

VS
Diels, H. en W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlijn 1951-1952[6]).

WdO
Nuchelmans, J. e.a. (edd.). *Woordenboek der Oudheid* (Bussum 1976-1985).

INLEIDING

1 Angst en zekerheid

Het dagelijks leven in de Oudheid was doortrokken van angst en machteloosheid. Telkens weer werd de mens geconfronteerd met zijn onvermogen. Meestal was het de natuur die onheil veroorzaakte. Perioden van grote droogte, muizenplagen, veepest, aardbevingen en vloedgolven veroorzaakten zelf weer nieuwe rampen, zoals hongersnoden en epidemieën. De gemiddelde levensverwachting was laag: 25-30 jaar bij de geboorte. Zo was de situatie niet alleen in de Oudheid, maar in de hele pre-industriële Europese geschiedenis voor ca. 1750.[1]

Op het terrein van de gezondheidszorg was er nauwelijks menselijke hulp mogelijk, zeker niet bij grote epidemieën. We vinden eredecreten uit Hellenistische tijd voor artsen die - anders dan vele vluchtende notabelen - op hun post bleven en arme èn rijke burgers, vreemdelingen èn slaven behandelden, soms zelfs gratis.[2] Wellicht gaf hun aanwezigheid morele steun, effectieve hulp konden zij niet bieden. De machteloosheid van de artsen werd een vast gegeven in de antieke pestbeschrijvingen: «de artsen

---

[1] M.H. Hansen, *Demography and democracy. The number of Athenian citizens in the fourth century B.C.* (Herning 1986) 10-11. Zie verder over de demografische aspecten van epidemieën *infra* III 2.3, 193-195.

[2] Een overzicht van de problemen die samenhangen met de Hellenistische gezondheidszorg geeft Kudlien (1979), besproken in *TvG* 96 (1983) 480-482. De bedoelde ere-inscripties zijn het gemakkelijkst te vinden (met Engelse vertaling) in A.R.Hands, *Charities and social aid in Greece and Rome* (Londen 1968) 202-204, documenten 63, 66, 67, en in A.G. Woodhead, 'The state health service in Ancient Greece', *Cambridge Historical Journal* 10 (1952) 235-253 = G. Pfohl, *Inschriften der Griechen. Epigraphische Quellen zur Geschichte der antiken Medizin* (Darmstadt 1977) 31-65; vgl. H.F.J. Horstmanshoff, bespreking van G. Pfohl, *o.c.* in: *Bibliotheca Orientalis* 38 (1981) 794-798. Over vlucht van de elite als normale reactie op epidemieën vgl. N. Bulst, 'Der schwarze Tod; demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347-1352. Bilanz der neueren Forschung', *Saeculum* 30 (1979) 45-67; P. Fréour, M. Serise en P. Coudray, 'Reactions des populations atteintes par une grande épidémie', *Revue de Psychologie des Peuples* 15 (1960) 65-78 en Baehrel (1951) 118-119.

mompelden maar wat in angstig stilzwijgen».[3] Tegenover ziekten van onzichtbare oorsprong kon de antieke geneeskunst niets uitrichten.

Zeer duidelijk wordt het gevoel van machteloosheid uitgedrukt op een Beiers ex-voto uit de achttiende eeuw, opgericht naar aanleiding van een pestilentie: 'Es stirbt', zoals 'Es regnet'.[4] Chronologisch gaapt hier een kloof van eeuwen, qua mentaliteit 'il n'y a qu'un pas'. Een epidemie werd ervaren als een onpersoonlijk natuurgeweld, waartegen de mens niets kon beginnen.

Toch vormen angst en machteloosheid slechts één aspect van de menselijke reacties op pestilenties in de Oudheid. Zeker, rampen zoals deze overkwamen de mensen zonder dat zij een doeltreffende remedie kenden. Dat wil niet zeggen dat zij niet reageerden! Integendeel: orakels werden geraadpleegd, offers gebracht, zondebokken gevonden en heengezonden, nieuwe culten werden ingevoerd en andere culten verwaarloosd. Al deze reacties kwamen echter voort uit het al bij voorbaat met zekerheid kennen van de oorzaak. Die oorzaak was steeds: goddelijke toorn, opgewekt door menselijk gedrag, ook als er daarnaast andere verklaringen voor pestilenties werden gegeven, zoals de ongezonde omgeving, klimatologische omstandigheden of verderfelijke dampen, of als men veronderstelde dat de ziekte opzettelijk door mensenhand was verspreid. Dat geldt voor de Oudheid even goed als voor de Middeleeuwen of de Nederlandse zeventiende eeuw.[5] Deze zeker-

---

[3] *mussabat tacito medicina timore* (Lucr. VI 1179). Anders dan Bailey (1947) *ad loc.* ben ik overigens van mening dat Lucr. hier niet ironisch is: 'the doctors said "hum-hum"', maar juist de angst voor de dood in bittere ernst accentueert. Vgl. verder Th. II 47, 4; Verg. *G.* III 549-550; Ov., *Met.* VII 525-527. Weinreich (1909) 195-196 noemt de machteloosheid der artsen als *topos* in de Griekse wondergenezingen. Vgl. Hippoc., *De Arte* 8, CMG I 1, ed. I.L. Heiberg (Leipzig en Berlijn 1927) pp. 14-15; *Morb. Sacr.* 1, 10-12, ed. H. Grensemann (Berlijn 1968) p. 60; Solon, *Eleg.* 1 (zie *infra* II 3, 105-106); Soph., *Ant.* 1141-1145; Diog. Laert. VIII 69; Plut., *De fac. Lunae, Mor.* 920b. Vgl. ook Parker (1983) 256, n.3 en Croon (1986) 1212, 1216, 1221, 1226, 1230. Zie *infra* III 3.4, 211-212.

[4] F. Baer, *Votivtafel-Geschichten* (z.p. 1976) 71 e.vv. Over ex-voto's in het algemeen: L. Kriss-Rettenbeck, *Ex Voto, Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum* (Zürich 1972).

[5] Oudheid: Jayne (1925); Rouse (1902) spec. 187-239; W. Speyer, 'Religiös-sittliches und frevelhaftes Verhalten in seiner Auswirkung auf die Naturgewalten. Zur Kontinuität einer Volkstümlichen religiösen Vorstellung in Antike und Christentum'. *Jahrbuch für Antike und Christentum* 22 (1979) 30-39; Van Straten (1981). Voor reacties op een pestilentie in de christelijke Oudheid zie H. Roozenbeek,'"Pluvia defit causa christiani sunt". Christelijke en heidense reacties op natuurrampen in de 3e eeuw', *Lampas* 21 (1988) te verschijnen. Het standaardwerk over de Middeleeuwse pest is: Biraben (1975-1976). Voor Nederland in de zeventiende eeuw zie A.Th. van Deursen, *Het kopergeld van de Gouden Eeuw* IV, *Hel en Hemel* (Assen 1980) 414. Over reacties op rampen in het algemeen zie P.A. Sorokin. *Man and society in calamity. The effects of war, revolution, famine, pestilence upon human mind, behaviour, social organization and cultural life* (New York 1942, 1946[4]).

heid is het andere aspect van de menselijke reacties op pestilenties in de Oudheid.

Agamemnon beledigt Apollo - pestilentie treft het Griekse scheepskamp voor Troje.[6] Ajax onteert Cassandra en de godin Athena, bij wie zij bescherming zoekt - een epidemie treft zijn vaderland Locris en duizend jaar lang brengen de Locriërs hun meisjestribuut om de goddelijke toorn te verzoenen.[7] Heloten worden als smekelingen voor het altaar van Poseidon weggesleurd - de grote aardbeving en helotenopstand van 464 v.C. zien de Spartanen als het gevolg.[8] Een veldheer, Flaminius, negeert de voortekenen voor een veldslag - de nederlaag bij het Trasimeense meer (217 v.C.) moet daar wel op volgen.[9]

Zo blijkt al dat niet alleen natuurrampen en ziekten, maar vaak ook puur menselijke rampen, zoals nederlagen in de oorlog, aan goddelijke machten werden toegeschreven. Of liever: wij twintigste-eeuwse Westeuropeanen onderscheiden rampen door natuurlijke oorzaken en rampen door mensen ontketend.[10] De antieke mens wist zich echter in beide gevallen voor zijn doen en laten afhankelijk van de *pax deorum*, de goede verstandhouding tussen goden en mensen.

Er zijn vele constanten bij de menselijke reacties op rampen: voortekenen en profetieën, orakels en wonderdadige beelden komen we bij welhaast iedere ramp tegen. Er zijn echter ook variabelen te onderscheiden. De naald van de weegschaal schommelt tussen de uitersten van fatalisme en persoonlijk schuldbesef. Nu eens is er een dof berusten in de voor mensen volstrekt ondoorgrondelijke grilligheid van de goddelijke toorn, die ogenschijnlijk zonder aanzien des persoons en zonder morele maatstaven toeslaat, dan weer een naarstig zoeken naar de oorzaken van die toorn in het gedrag van de slachtoffers zelf of van hun voorgeslacht. Pestbeschrijvingen geven soms rationele, 'natuurwetenschappelijke' verklaringen voor pestilenties, soms ook accentueren zij het verval van morele normen als gevolg van de

---

[6] Hom. *Il.* I 43-53, zie hoofdst. I *infra*.

[7] Zie hoofdst. II 7.1.1 *infra* 140-142.

[8] Th. I 101 en 128. Diod. XI 63-65 en 84, 7-8. Vgl. P. Cartledge, *Sparta and Lakonia* (Londen 1979) 212-222.

[9] Liv. XXII 3-10, Polyb. III 78-85. Vgl. K. Jacobs, *Gaius Flaminius* (diss. Leiden, Hoorn 1938). Over religieuze reacties op nederlagen: A.J. Toynbee, *Hannibal's legacy. The Hannibalic war's effects on Roman life* II (Londen, New-York en Toronto 1965) 374-415.

[10] Justus Lipsius (1584) II 7 sluit aan bij de antieke traditie en onderscheidt zuivere plagen *(clades merae)*, zoals hongersnood, aardbeving en ziekte, die van God afkomstig zijn zonder menselijke tussenkomst, en gemengde plagen *(clades mixtae)*, zoals oorlog en onderdrukking, die door mensenhand worden toegebracht, maar uiteindelijk van God stammen.

pestilentie. Welke elementen zijn nu variabel en welke constant? Welke factoren bepalen dit? Is er een historische ontwikkeling te bespeuren, of zijn de variaties in de beschrijvingen vooral een gevolg van de geaardheid van onze bronnen?

2 'De verborgen schuilhoeken van een beschaving'

Een vluchtige blik in de litteratuurgeschiedenis leert ons al dat belangstelling voor rampen allerminst van recente datum is. Waarschijnlijk is de oorzaak ervan dat we menen dat rampen tevoorschijn brengen wat anders verborgen blijft. In een noodsituatie vallen maskers af. Een crisis fungeert als een laboratoriumproef: het brengt het beste èn het slechtste in mensen naar voren. We zijn nieuwsgierig: hoe zouden wij handelen in zo'n situatie? Wat zijn onze eigen verborgen drijfveren? Bij een ramp die een maatschappij treft die in tijd ver van ons verwijderd is, vragen we ons af: hoe zou onze maatschappij een dergelijke crisis doorstaan? Hoe diep zijn de waarden die wij zeggen te belijden verankerd?

Gewoonlijk accepteren mensen gedragsregels en instituties als vanzelfsprekend. Slechts een minderheid stelt ze echt ter discussie. Een plotseling bedreigende situatie zet echter vraagtekens achter vanzelfsprekendheden. Een ramp is een confrontatie van een hele mensengemeenschap met de dood. Een individueel sterfgeval schokt ons, maar wordt door allerlei rituelen en ceremonieën met het normale leven geïntegreerd. Een ramp, zoals de pest, dwingt daarentegen tot een confrontatie met de naakte dood in al zijn verschrikking. Eén van de meest voorkomende *topoi* in pestbeschrijvingen is het verval van de uitvaartgebruiken: de opeenhoping van de lijken, de verschrikkelijke stank.[11] Er is geen tijd voor geruststellende rituelen die helpen de dood voor de overlevenden aanvaardbaar te maken. Het besef van zijn sterfelijkheid dwingt de mens tot het bepalen van een standpunt ten aanzien van de zin van zijn leven. Een ramp dwingt een hele mensengemeenschap daartoe. Normen en waarden komen in een plotseling, schel licht te staan.

Onder de druk van een ramp kunnen scheuren in het weefsel van normen en waarden aan het licht komen. Men dient zich dan af te vragen of die scheuren direct door de crisissituatie zijn veroorzaakt, dan wel het resultaat zijn van maatschappelijke en morele verschuivingen die voordien reeds hadden plaatsgevonden, maar door de mantel van de traditie aan het oog werden onttrokken.

---

[11] Over stank: A. Courbin, *Le miasme et la jonquille* (Parijs 1982), Ned. vert.: *Pestdamp en bloesemgeur* (Nijmegen 1986). Zelfs na twee millennia bleek de stank bij het opruimen van een massagraf (ten gevolge van een epidemie?) op de Esquilinus in Rome nog onverdraaglijk; zie K. Hopkins, *Death and renewal. Sociological studies in Roman history* II (Cambridge 1983) 210.

In onze moderne westerse cultuur worden we niet vaker met ziekte en dood geconfronteerd dan onvermijdelijk is. De witte jassen van verpleegsters en artsen onttrekken de felheid van ziekte en dood aan ons oog. In de pre-industriële maatschappij ontmoette men ziekte en dood dagelijks. We zouden ons nu kunnen afvragen in hoeverre de houding tegenover ziekte en dood tijdens epidemieën afweek van de houding tegenover de dood, en in het bijzonder tegenover dood veroorzaakt door ziekte, zoals die uit litteratuur en funeraire epigrafiek in het algemeen blijkt. Of is er een parallellie waarneembaar tussen de houding van de enkeling ten opzichte van de plotselinge dood als gevolg van ziekte en die van de gemeenschap ten opzichte van de collectieve dood als gevolg van een ramp, zoals een epidemie of een aardbeving?[12]

Het doel van mijn onderzoek kan ik het beste, zij het tamelijk pretentieus, verwoorden door een citaat van J. Delumeau: 'Une telle recherche vise, dans le cadre spatio-temporel précis retenu ici, à pénétrer dans les ressorts cachés d'une civilisation, à en découvrir les comportements vécus mais parfois inavoués, à la saisir dans son intimité et ses cauchemars au-delà du discours qu'elle prononçait sur elle-même'.[13]

Delumeau streeft dit doel na voor de westerse beschaving van de veertiende tot en met de achttiende eeuw en onderzoekt daartoe tal van oorzaken van angst bij de grote massa, onder andere de pest. Mijn onderzoek heeft een overeenkomstige doelstelling, maar heeft de Griekse Oudheid van de achtste tot en met de vijfde eeuw v.C. als kader van tijd en ruimte en beperkt zich bovendien tot reacties op pestilenties. Vergelijkingsmateriaal uit andere gebieden en perioden en reacties op andere rampen dan pestilenties wil ik daarbij regelmatig betrekken.

Onder een pestilentie of epidemie versta ik een ziekte die zich in relatief korte tijd in een bepaald gebied bij een groot aantal personen manifesteert.[14] Meestal is een dergelijke ziekte van infectueuze aard. Ook een massale intoxicatie, zoals bijvoorbeeld ergotisme (moederkorenver-

---

[12] Voor de veranderde opvattingen van de westerse wereld over de dood vgl. Ph. Ariès, *Western attitudes toward death* (Baltimore 1974), Ned. uitgave: *Met het oog op de dood* (Amsterdam 1975); Id., *L'homme devant la mort* (Parijs 1977); J.McManners, *Death and the Enlightenment* (1981). Een werkelijk op de Oudheid gerichte thanatologie ontbreekt nog. Belangrijk materiaal bieden: Fohlen (1948); Gnoli en Vernant (1982); R. Goetze, *Der Tod in Kindesalter: eine medizin-historische Studie auf der Grundlage von Epitaphen der Anthologia Graeca* (diss. Erlangen 1974); Lattimore (1942); Pikhaus (1948); Vermeule (1979).

[13] Delumeau (1978) 12.

[14] Vgl. *Grote Winkler Prins* VII (Amsterdam 1977) 182-183, s.v. 'epidemie'.

giftiging),[15] kan echter epidemisch worden genoemd en zal zeker als zodanig zijn beleefd. Om de valkuil van de anachronismen zoveel mogelijk te vermijden zal ik geen strikte medische betekenis hechten aan de termen 'pestilentie', 'epidemie', 'pest' en 'plaag', die ik als synoniemen gebruik. Daarvoor kan ik mij op de antieke traditie beroepen. De Latijnse termen *pestilentia* en *pestis*, evenals het Griekse *loimos*, omvatten veel meer dan de aanduiding van één bepaalde ziekte.[16] Het Hippocratisch geschrift *De flatibus* noemt als kenmerk van *loimos* dat deze «aan allen gemeen»[17] is. Nauwkeuriger definieert Galenus:

> «want 'epidemisch' of 'pestilent' is niet de naam van één of andere ziekte, maar dat wat tegelijk velen op één tijd en plaats overkomt, dat noemt men 'epidemisch'. En wanneer daar nog bij komt dat de ziekte veel mensen doodt, wordt het een pestilentie.»
>
> (Galenus, *In Hippocratis Epid. III Comment.* III 21)[18]

Voor mijn doel ook goed bruikbaar is de definitie die de zevende-eeuwse compilator Isidorus van Sevilla, steunend op vrijwel de gehele antieke litteraire traditie, heeft geformuleerd:

> «Een pestilentie is een ziekte die zich wijd en zijd verbreidt en door haar besmetting alles bezoedelt wat zij heeft aangeraakt. Deze ziekte namelijk laat niet de tijd om op leven of dood te hopen, maar een plotselinge uitputting komt tegelijk met de dood.»
>
> (Isid., *De natura rerum* 39)[19]

---

15 Over ergotisme vgl. G. Barger, *Ergot and ergotism* (Londen 1931); R. Kobert, *Zur Geschichte des Mutterkorns* (Halle 1889); E. Lieber, *BHM* 44 (1970) 332-345; Salway en Dell (1955).

16 Voor een bespreking van de met plaag, La. *plaga* «slag» verbonden denkbeelden zie *infra* 62 met n. 144. De Griekse terminologie: λοιμός, νόσος κτλ. wordt besproken in II 2, 103 en III 5, 255.

17 Er worden twee soorten van de meest algemene ziekte, πυρετός «koorts» onderscheiden: ὁ μὲν κοινὸς ἅπασι καλέομενος λοιμός «de ene, die gemeen is aan allen wordt *loimos* genoemd» (Hippoc., *Flat.* 6, L. VI 96). Die gaat ook vergezeld van φλεγμονή «ontsteking» en βουβών «zwelling», hèt woord dat vanaf Rufus van Ephese (ca. 100 n.C.) zonder twijfel «pestbuil» betekent. Rufus *ap.* Oribasium XLIV, 17, ed. C. Daremberg en C.E. Ruelle (Parijs 1879, herdr. Amsterdam 1963) bevat de beschrijving van de legerarts Dioscorides van een epidemie van 50 n.C.

18 οὐ γὰρ δὴ νοσήματός τινος ὄνομά ἐστιν ἐπίδημον ἢ λοιμῶδες, ἀλλ' ὅτιπερ ἂν ἅμα πολλοῖς ἐν ἐνὶ γένηται ⟨χρόνῳ τε καὶ⟩ χωρίῳ, τοῦτ' ἐπίδημον ὀνομάζεται. προσελθόντος δ' αὐτῷ τοῦ πολλοὺς ἀναιρεῖν, λοιμὸς γίγνεται (XVII.1, 667 Kühn = CMG V 10, 1 (Leipzig en Berlijn 1934), ed. E. Wenckebach).

19 *Pestilentia est morbus late vagans et contagio suo quaequae tetigerit polluens. Haec enim aegritudo non habet spatium temporis quo aut vita speretur aut mors, sed repentinus languor simul cum morte venit.* (Isid., *De natura rerum* 39, ed. J. Fontaine, Bordeaux 1960). Als oorzaken van pest noemt Isidorus goddelijke bestraffing voor menselijke zonden of *pestifera semina*. Elders (17, 4) noemt hij overmatige verhitting van de wereld

Het gaat mij om de beschrijving en verklaring van de menselijke reacties die pestilenties in de vroege Griekse Oudheid teweeg hebben gebracht. De vraag naar de precieze soort van een bepaalde epidemische ziekte is voor een dergelijk onderzoek irrelevant.

Ik wil niet verhelen dat de indrukwekkende beschrijving die Thucydides geeft van de normloosheid waartoe de epidemie aanleiding gaf mij op het spoor van dit onderzoek heeft gezet. Had iedere epidemie in de Griekse Oudheid zo'n ontwrichtende uitwerking op het stelsel van normen en waarden? Welke rol kende men toe aan de goden? Hoe was de houding van de getroffen bevolking tegenover haar leiders?

Merkwaardig genoeg zijn wel veel onderzoekingen verricht naar de gevolgen van de pest in de Middeleeuwen, maar voor de Oudheid is een dergelijk werk, voor zover mij bekend althans, nog niet ondernomen. Toch is er recentelijk wel veel belangstelling voor de factor ziekte in de wereldgeschiedenis. Kon Niebuhr nog verklaren: 'Die Geschichte der Krankheiten ist ein Zweig der Weltgeschichte der noch gar nicht bearbeitet und doch so wichtig ist. Ganze Abschnitte in der Geschichte werden erklärt durch das Verschwinden und Eintreten mörderischer Epidemien',[20] de laatste jaren hebben verscheidene historici getracht in deze leemte te voorzien.[21] Zo heeft de Amerikaanse historicus W.H. McNeill virtuoos een aantal grote lijnen uitgezet in een poging tot het schrijven van een wereldgeschiedenis van epidemieën en hun invloed. Daarmee is echter het laatste woord zeker niet gesproken. Voor verschillende perioden, verschillende gebieden en verschillende ziekten zullen detailstudies nodig zijn.

Het zou te pretentieus zijn te beweren dat de onderhavige studie voor de Oudheid een antwoord zou kunnen bieden op de onder andere door het werk van McNeill opgeworpen vragen. Idealiter zou een dergelijk onderzoek de geschiedenis van de epidemieën van de gehele Grieks-Romeinse wereld moeten behandelen, van de tijd van Homerus tot en met Paulus Diaconus (achtste eeuw n.C.), want zover liggen onze geschreven

door de zon of kometen (26, 13) als oorzaken. Ook de zon is volgens Isidorus echter een werktuig in Gods hand voor de bestraffing van de stervelingen.

[20] B.G. Niebuhr, *Vorträge über alte Geschichte* II (Berlijn 1848), heruitgave M. Niebuhr (Berlijn 1847-1858) 64.

[21] Over epidemieën: Biraben (1975-1976); F. en J.F. Bolot, *Influence des grandes épidémies sur le cours de l'histoire* (Parijs 1979); W. Kollath, *Die Epidemien in der Geschichte der Menschheit* (Wiesbaden 1951); McNeill (1976); G. Marks en W.K. Beatty, *Epidemics* (New York 1976); Shrewsbury (1971); H. Zinnser, *Rats, Lice and history* (Londen 1935[2], herdr. New York 1965; Ned. vertaling Amsterdam, z.j. (c. 1960). Over ziekten in de Oudheid in het algemeen: D.R. Brothwell en A.T. Sandison, *Diseases in antiquity* (Springfield 1967); Dubos (1965), Grmek (1983); J.-N. Corvisier, *Santé et société en Grèce ancienne* (Parijs 1985); S. Zivannovic, *Ancient diseases. The elements of paleopathologie* (Londen 1982).

litteraire bronnen uiteen. Beschreven zouden moeten worden de litteraire traditie van de pestbeschrijvingen, de demografische aspecten, de economische, sociale, religieuze en politieke gevolgen. Tevens zouden medische excursen over de aard van de verschillende ziekten niet mogen ontbreken.

Hier wil ik mij beperken tot een studie van de menselijke reacties op pestilenties, zoals die vooral uit de in het litteraire bronnenmateriaal gegeven beschrijvingen, binnen het geschetste kader van ruimte en tijd, naar voren komen, aangevuld door gegevens uit andere bronnen.

3 Bronnen

Hier volgt eerst een summier overzicht van het beschikbare bronnenmateriaal.[22]

1. *Pestbeschrijvingen*
Bij de bestudering van de menselijke reacties op epidemieën is de litteraire traditie van de pestbeschrijvingen van het grootste belang. Ik heb ernaar gestreefd iedere min of meer substantiële beschrijving van een epidemie in de Griekse litteratuur tot en met Thucydides die mij bekend is geworden te vermelden en waar nodig te bespreken. Voor de periode die ik wil behandelen zijn vooral Homerus *(Ilias)*, Sophocles *(Oedipus Tyrannus)* en Thucydides (boek II) van belang. Bij Thucydides begint de litteraire traditie van de pestbeschrijvingen. Via Lucretius, Vergilius, Ovidius, Manilius, Lucanus, Cyprianus, Procopius, Cantacuzenus, Boccaccio, Montaigne,Defoe en vele anderen werkt deze door tot in de twintigste eeuw (bijvoorbeeld Albert Camus, Gabriel Garcia Márquez).[23]

2. *Korte notities*
Er zijn talloze verspreide korte notities, soms kroniekachtig, soms van puur litteraire aard, over legendarische pestilenties, die de aanleiding vormden tot het raadplegen van een orakel, het te hulp roepen van wonderdoeners of het instellen van een cultus. Een zo volledig mogelijke verzameling van alle antieke testimonia van orakel-raadplegingen in verband met pestilenties vindt men via de appendix B van Fontenrose, *The Delphic oracle*.[24] De historiciteit van deze categorie pestilenties is veelal hoogst twijfelachtig, al

---

[22] Opzettelijk is hier ook bronnenmateriaal vermeld dat betrekking heeft op andere perioden van de Oudheid om mogelijkheden voor verder onderzoek aan te geven.

[23] Grimm (1965) behandelt de pest als litterair motief. Over de doorwerking van het pestmotief zie *infra* III 7, 271-274. Vgl. ook de aan het pestmotief gewijde aflevering van *Hermeneus* 51 (1979) 57-169 met bijdragen van H.F.J. Horstmanshoff, R.A. Tybout, M. van Raalte, S. van der Lee, C.G. van Leijenhorst, E.J. Bakker, E.J. Schoten en A. Leijenhorst-Wit.

[24] Fontenrose (1978) s.v. 'plague, famine, drought, catastrophe', 442.

behoeft men niet zo sceptisch te zijn als Fontenrose, die slechts één van deze ramporakels als historisch erkent, en wel één uit de derde eeuw n.C. Al zijn dan weinige van deze vermeldingen van pestilenties in strikte zin authentiek, dat maakt nog niet dat dit materiaal onbruikbaar is. Met instemming kan ik Parker citeren: '...there are enough early stories that are not narrowly aetiological to suggest the kind of explanation for public misfortune that might have seemed plausible. The patterns that emerge from the legendary and quasi-historical material can then be compared with the reliably historical evidence'.[25]

De meeste korte vermeldingen van historische pestilenties, bijvoorbeeld die bij Livius, dateren uit een latere periode. Al zijn deze beschrijvingen kort en kroniekachtig, toch sluit dat geenszins uit dat de aldus beschreven pestilenties een aanzienlijke invloed op het maatschappelijke leven uitoefenden.[26]

3. *Inscripties*

Inscripties over pestilenties zijn zeer schaars. Op grafschriften wordt ziekte als doodsoorzaak gewoonlijk niet vermeld.[27] Een enkele inscriptie is, misschien, met de pest in verbinding te brengen.[28] Zo is er een inscriptie, gewijd aan Apollo uit het begin van de vijfde eeuw, wellicht wegens het afweren van de pest.[29] De meeste inscripties die de pest vermelden of er direct mee in verband staan dateren echter uit Hellenistisch-Romeinse tijd, bijvoorbeeld inscripties ter ere van de booggod Apollo om de pest op een afstand te houden,[30] inscripties ter ere van artsen die tijdens epidemieën op hun post bleven,[31] of het bericht over een man die de bergen in vlucht

---

25 Parker (1983) 272; zie ook *infra* en II 4, 107-109.

26 Vgl. Seibert (1983). Voor Livius zie J.-M. André, 'La notion de pestilentia à Rome: du tabou religieux à l'interprétation préscientifique', *Latomus* 39 (1980) 3-16 en *infra* III 7. Over inlevings- en interpretatieproblemen zie *infra* Inl. 5, 16-20.

27 Lattimore (1942) 144, 151; Fohlen (1948).

28 Enkele voorbeelden van Griekse inscripties die mogelijk op pestilenties betrekking hebben, buiten de bij noot 1 *supra* genoemde: *CIG* 3165, 3538; *IG* I^2 1009; Kaibel, *EG* (Berlijn 1878) 793, 1027, 1030, 1034, 1035; *BE* (1971) no. 446, vgl. P.M. Fraser, *Rhodian funerary monuments* (Oxford 1977) 65-66; Peek *GV* 607; 993 (vgl. *BE* (1941) 182); *SEG* 26 (1976/7) 405; *SEG* 35 (1985) 1609; *TAM* V 1, 761.

29 *SEG* 31 (1981) 557 = C. Vatin, *BCH* 105 (1981) 436-439. Zie *infra* II 5.6, 123.

30 Weinreich (1913).

31 Zie *supra* n. 1.

wegens een smartelijke ziekte (de *Pestis Antoniniana* ten tijde van Marcus Aurelius?).[32]

4. *Papyri, loden tabletten*

Ook papyri die in verband met pestilenties staan zijn schaars. Voor de te behandelen periode ontbreken zij geheel. Enkele papyri uit Ptolemaeïsch en Romeins Egypte spreken over een *anachorèsis*, een massale vlucht uit de eigen omgeving, wegens een grote sterfte.[33] Kan daarmee een pest zijn aangeduid? De meeste documenten dateren uit de tijd van Claudius en Nero en uit die van Marcus Aurelius. Elders wordt een periode van chaos, waarin omkering van sociale waarden plaats vindt (de armen worden rijk en de rijken worden vernederd), in een papyrus gekenmerkt door hongersnood en ziekte.[34]

Op een in het J. Paul Getty Museum bewaard loden tablet, waarvan geen nauwkeurige datering bekend is, wordt Apollo Paeaon aangeroepen als

---

[32] J. Keil *apud* Hermann *TAM* V 1, 761.

[33] H. Braunert, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, Bonner Historische Forschungen 26 (Bonn 1964) 94 e.vv., 158 e.v., 166 met n. 234. Vgl. Boak, *Historia* 8 (1959) 250: teruggang in de bevolking veroorzaakt door de pest, maar zie *infra* 13. De volgende verwijzingen naar papyri en secundaire litteratuur waarin mogelijk sprake is van epidemieën dank ik aan P. van Minnen: *P. Bremen* 64 (Hermopolis, 116-118 n.C.) 24-31; *P. Ryl.* 78,4 (Boubastites, 157 n.C.) 4; *BGU* 79 (Arsinoe, 175-176 n.C.) 12-14; *SPP* XXII 33 (Soknopaiounesos, 2e-3e eeuw n.C.) 7-12; *P. Mich.* 510 (Karanis, 2e-3e eeuw n.C.) 13-14; *P. Merton* 26 (Oxyrhynchus 274 n.C.) 7-8; *P. Oxy.* 1666 (Oxyrhynchus 3e eeuw n.C.) 19-22; *P. Beatty Panop.* 2 (Panopolis, 300 n.C.) 112; U. Wilcken, *Chrest.* 6 (Elephantine 5e eeuw n.C.) 5-7; *Subs. Hag.* 19 (1932) 74 (Tabennesis, 346 n.C.) 24-29; D. Bonneau, *Le fisc et le Nil* (Parijs 1971) 221-258; G. Casanova, 'Epidemie e fame nella documentazione greca d'Egitto', *Aegyptus* 64 (1984) 163-201; G. Casanova, 'Le epigrafi di Terenouthis e la peste', *YCIS* 28 (1985) (145-154); G. Casanova, 'La peste nella documentazione greca d'Egitto', *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* 3 (Napels 1984) 949-956; Gilliam (1961); J. Hengstl, *Griechische Papyri aus Ägypten* (München 1978); H. Henne, 'Papyrus Graux (nos. 1 et 2)', *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 21 (1923) 189-214; D.W. Hobson, 'P. Vindob.Gr.2495 1 + 24556: New evidence for tax-exempt status in Roman Egypt', *Atti del XVII congresso Internazionale di Papirologia* 3 (Napels 1984) 847-864; A.S. Hunt en C.C. Edgar, *Select Papyri* I-II (Londen en New York 1932-1934); S. Kambitsis, 'Un nouveau texte sur le dépeuplement du nome Mendésien', *Chronique d'Egypte* 51 (1976) 130-140; S. Kambitsis, *Le papyrus Thmouis I, colonnes 68-160* (Parijs 1985); N. Lewis, *Life in Egypt under Roman rule* (Oxford 1983); O. Montevecchi, *La papirologia* (Turijn 1973); U. Wilcken, 'Ein dunkles Blatt aus der inneren Geschichte Ägyptens', *Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigstem Geburtstage* (Berlijn 1903) 123-130; U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* I, 1-2 (Leipzig en Berlijn 1912). Ik ben voornemens aan dit materiaal een afzonderlijk artikel te wijden, daar het buiten het bestek van mijn huidige onderzoek valt.

[34] *P. Oxy.* 2554.

degene die onheil afwerende *pharmaka* uitzendt.[35] Is dat onheil de pest? Talrijk zijn de phylacteria in uiteenlopende vorm die de dragers moesten beschermen tegen ziekte, het boze oog etc. Deze hebben echter geen informatieve waarde ten aanzien van massale pest en dateren gemeenlijk uit later tijden.

5. *Archeologische bronnen*

Onder archeologische bronnen versta ik in dit verband de materiële overblijfselen uit de Oudheid. Veelal zijn deze zelf nog van inscripties voorzien. Men kan de archeologische bronnen onderverdelen in:[36]

1. Voorwerpen die zelf de gevolgen en/of oorzaken van een epidemie uitbeelden. Daarbij kan men denken aan uitbeeldingen van al dan niet goddelijke - veroorzakers van pestilenties en aan beschermers en afweerders van ziekten. Binnen deze categorie moet men onderscheiden:
   a) uitbeelding van een epidemie naar aanleiding van een litteraire tekst, bijvoorbeeld de *Tabula Iliaca Capitolina*, die de Homerische pest weergeeft.[37]
   b) directe uitbeelding, die dan weer kan teruggaan op:
      1. een historische epidemie.[38]
      2. uitsluitend de verbeeldingskracht van de kunstenaar. Deze subcategorieën kunnen elkaar uiteraard overlappen.
2. Voorwerpen die naar aanleiding van een epidemie zijn vervaardigd zonder dat de ziekte zelf of haar gevolgen worden uitgebeeld. Men denke bijvoorbeeld aan de tempels van Apollo Epicurius te Phigalia-Bassae en van Pan Lyterius ('Bevrijder') te Troezen, opgericht naar aanleiding van de pest van 430, of het door de beeldhouwer Pyrrhus vervaardigde beeld van Athena Hygiea bij de Propylaeën, dat wel met de Atheense pest in verband is gebracht.[39]

Onder deze categorie kunnen ook voorwerpen worden gerekend waaraan een pestafwerende kracht werd toegekend, zoals het Charonion te Antiochië, een reusachtig gebeeldhouwd gelaat, dat werd opgericht, hoog

---

[35] Voordracht van David Jordan te Warmond 1983: 'New hexameters from a Greek cult'. Over Apollo Paeaon zie *infra* I 4.6.3, 81-83.

[36] Vgl. Tybout (1979).

[37] Kleine marmeren plaat uit Augusteïsch-Tiberische tijd met epische scènes. Vgl. A. Sadurska (1964) 24-37. Verdere litteratuur in W. Helbig, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom* II (Tübingen 1966[4]) 119 (E. Simon); Tybout (1979) 83-84.

[38] Tybout (1979) 88-89.

[39] Paus. II 32,6; VIII 41, 7-9; vgl. Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan* (Genève 1979) 159-165; Rouse (1902) 189; zie *infra* III 4.7, 246.

boven de stad, tijdens de regering van Antiochus IV Epiphanes (175-163 v.C.).[40]

Het bronnenmateriaal overziende moet ik concluderen dat voor de gekozen periode de litteraire testimonia de belangrijkste zijn. Andersoortige bronnen overschrijden vrijwel steeds de grenzen van de periode en kunnen hoogstens indirect als testimonia worden gebruikt.

4 De micro-biologische achtergrond[41]

Infectieziekten worden veroorzaakt door micro-organismen, die van buitenaf het menselijk lichaam binnendringen. Zij worden doorgegeven van individu aan individu door direct of indirect contact. De meeste infectieziekten hebben een kort verloop. Na een incubatieperiode wordt het individu ziek. Daarna herstelt het menselijk lichaam zichzelf, al dan niet door medische interventie bijgestaan, of het ziekteproces zet zich verder door en de zieke overlijdt. De meerderheid van de acute infectieziekten bleek in de negentiende en twintigste eeuw niet alleen te genezen, maar ook te voorkomen door het transmissiekanaal tussen microparasiet en gastheer te onderbreken, waardoor de ziekte zich niet verder kan ontwikkelen.

Zo luiden, heel summier, de moderne inzichten. Hoe is echter de historische ontwikkeling van infectieziekten geweest? Voor een eerste antwoord op die vraag wend ik mij allereerst tot McNeills *Plagues and peoples*. Hij schetst het volgende beeld.

Toen de eerste stedelijke gemeenschappen ontstonden in het Nabije Oosten kregen ook allerlei infectieziekten een kans. Voor het ontstaan van 'beschavingsziekten', dat wil zeggen ziekten die door infectie van mens op mens kunnen voortbestaan, zijn gemeenschappen van enkele duizenden personen nodig. Vanaf ca. 3000 v.C. konden dergelijke ziekten zichzelf in stand houden doordat er contacten tussen stedelijke beschavingen waren gekomen. McNeill stelt dat de beschavingsgebieden van de Oude Wereld ieder hun eigen mengeling van infectieziekten hebben ontwikkeld en dat in ieder gebied een zeker microparasitair evenwicht heerste. Grote epidemieën ontstonden, als incidenteel infectieziekten vanuit een naburig beschavingsgebied oversprongen. Ziekten die een bevolking troffen die nog geen afweerstoffen had opgebouwd, hadden desastreuze gevolgen. Pas toen er sprake was van regelmatige en intensieve handelscontacten tussen de verschillende beschavingsgebieden (China, Indië, het Nabije Oosten en de

---

[40] Joh. Malalas, *Chronographia* 205, 8-13, ed. L. Dindorf (Bonn 1831). Vgl. G. Downey, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest* (Princeton N.J. 1961) 103-104 met afb. 16.

[41] Vgl. voor deze paragraaf McNeill (1976) *passim* spec. 62 en Horstmanshoff (1979) 58-67.

mediterrane wereld), kon als het ware de wet van de communicerende vaten in werking treden, zodat een homogenisatie van de verschillende infecties tot stand kwam. De infectieziekten die in de afzonderlijke gebieden endemisch waren (in de meeste gevallen als kinderziekten) konden in de andere gebieden epidemisch worden en soms zelfs zich over grote delen van de bewoonde wereld verspreiden, zodat men van een pandemie kon spreken. De toegenomen contacten tussen de verschillende beschavingsgebieden - men denke aan handelsbetrekkingen, maar evenzeer aan oorlogen - moeten de Oude Wereld tot één gehomogeniseerd ziektegebied hebben gemaakt.[42] Deze aanpassing moet enkele eeuwen hebben geduurd en moet schoksgewijze zijn verlopen. Telkens wanneer zich een epidemie voordeed, betekende dit dat weer een drempel werd overschreden.

Het is zeer verleidelijk McNeills voorstelling van zaken te aanvaarden. Bewijzen voor de juistheid ervan zijn vooralsnog echter niet te geven, al is men direct geneigd te zeggen: zo moet het gegaan zijn. Bepaalde verschijnselen blijven nog onverklaard, zoals het grote tijdsverloop tussen het ontstaan van regelmatige handelscontacten tussen het Verre Oosten en het Middellandse Zeegebied tijdens het begin van het Principaat enerzijds en de vermelding van grote epidemieën in de bronnen, voornamelijk van de tweede tot en met de zesde eeuw, anderzijds, culminerend in de zogenaamde *Pestis Antoniniana* (165-180 n.C.) en de 'pest van Justinianus' (541-544 n.C.). Het is mogelijk dat de *Pestis Antoniniana* in de bronnen overbelicht is en in werkelijkheid minder catastrofaal was.[43] Bovendien zijn er wel degelijk incidentele vermeldingen van epidemieën tijdens het Vroege Principaat. Zo vermeldt Tacitus (*Ann.* XVI 13) een pestilentie in Rome in 65 n.C.; diezelfde plaag eiste volgens Suetonius (*Nero* 39) 30.000 slachtoffers in de stad.[44] Ook tijdens de regeringen van Titus (Suet., *Titus* 8) en Domitianus (Dio Cass. LXVIII 11) braken pestilenties uit. Alleen een zeer nauwkeurige studie van alle archeologische en litteraire gegevens zal hier een begin van opheldering kunnen geven.

Dit is niet de plaats om te bepalen, zo dat al mogelijk is, welk soort ziekte een gemeenschap op een zeker moment trof. Voor de befaamde 'pest'

---

[42] Over handelscontacten over grote afstanden zie b.v. M.G. Raschke, 'New studies in Roman commerce with the East' in: *ANRW* II 9.2 (1978) 605-1363; R. Hoeppli, 'Early navigation and the spread of parasitic diseases', *Episteme* 5 (1971) 201-217; J. Innes Miller, *The spice trade of the Roman Empire 29 B.C. to A.D. 641* (Oxford 1969); A. Siegfried, *Itinéraires de contagion* (Parijs 1960). Algemeen over reizen: L. Casson, *Travel in the Ancient World* (Londen 1974).

[43] Gilliam (1961). De antieke testimonia bij J.F.K. Hecker, *De Peste Antoniniana commentatio* (Berlijn 1835).

[44] Volgens Strasburger (1966) 78 kwam deze epidemie reeds bij de tijdgenoten in de schaduw te staan van de politieke vervolgingen in hetzelfde jaar en heeft daarom weinig sporen in de bronnen achtergelaten.

van Athene alleen al zijn de meest uiteenlopende diagnoses gesuggereerd, variërend van builenpest, vlektyphus en pokken, tot droes, knokkelkoorts, roodvonk, mazelen en waterpokken.[45] Doordat pokken, mazelen en pest zulke spectaculaire effecten hebben wanneer zij populaties overvallen die nog geen natuurlijk afweermechanisme hebben opgebouwd, lijkt het waarschijnlijk dat we vooral de weerslag van deze ziekten in de bronnen vermeld vinden. De wijzigingen in het menselijk communicatiepatroon die genoemde ziekten ontketenden, zullen echter ook aan andere ziekten een grote verbreiding hebben gegeven. Tuberculose, difterie, influenza en verschillende vormen van dysenterie en venerische ziekten zullen evenzeer ernstige demografische effecten hebben gehad.[46]

Bij ongunstige hygiënische omstandigheden, zoals die meestal in de Oudheid geheerst zullen hebben, kwam een epidemie zelden in pure vorm voor, maar was meestal vermengd met andere aandoeningen. Een combinatie van verschillende infectieziekten is mogelijk. Dit maakt een diagnose achteraf hoogstens waarschijnlijk, nooit zeker. Ook door de tijdgenoten werden de verschillende infectieziekten niet onderscheiden, wegens een gebrek aan microbiologische kennis. Zo werd tot in het midden van de negentiende eeuw geheel in de traditie van Hippocrates en Galenus[47] pest niet als een aparte ziekte gezien, maar als de verschrikkelijkste manifestatie van 'koorts', die zich in verschillende vormen kon voordoen.

Niet alleen konden verschillende ziekteverwekkers in combinatie optreden, zodat diagnose na vele eeuwen wel bijzonder hachelijk wordt, ook de ziekte verwekkende micro-organismen zelf kunnen veranderd zijn ten gevolge van selectie en mutatie. Het is misleidend eenzelfde naam te geven aan een ziekte die in ver uiteen liggende perioden van de geschiedenis heeft geheerst. Eenzelfde ziekte kan zich bij verschillende gelegenheden onder een verschillende symptomatologie manifesteren. Bij infectieziekten kunnen de ziekte verwekkende microparasieten zich zodanig aan hun veranderende omgeving aanpassen, dat de symptomen van die ziekten in de loop van de eeuwen sterk veranderen. Ziekten kunnen ook totaal uitsterven, evenals onbekende ziekten kunnen opdoemen.

---

[45] Voor medisch-historische litteratuur over de 'pest' van Athene zie *infra* III 2.1, 188-192.

[46] Over paleopathologie in het algemeen zie *supra* Inl. 2, 7 met n. 21. Over tuberculose: V. Møller-Christensen, 'Evidence of tuberculosis, leprosy and siphylis in Antiquity and the Middle Ages', *Proceedings of the XIXth International Congres of the History of Medicine* (Basel 1966); H.M. Koelbing en A. Stettler-Schär, 'Aussatz, Lepra, Elephantiasis Graecorum - zur Geschichte der Lepra im Altertum' in: *Beiträge zur Geschichte der Lepra* (Zürich 1972) 34-54 = *Zürcher Medizingeschichtliche Abhandlungen* N.S., no. 93 (1972); F.W. Bayer, s.v. 'Aussatz', *RAC* I (1950) 1023-1027. Over venerische ziekten: Rosenbaum (1882) en Rosebury (1971).

[47] Zie *supra* Inl. 2, 7.

Een ziekte die een bevolking treft die nog geen immuniteit heeft kunnen opbouwen manifesteert zich heel anders en vraagt veel meer slachtoffers dan een ziekte die regelmatig in een bepaalde populatie terugkeert. Dan verliest zij vaak haar kwaadaardig karakter en wordt tot 'kinderziekte'. Een ziekte als bijvoorbeeld mazelen eiste de levens van 25% van de bevolking van de Fiji-eilanden in de jaren zeventig van de negen-tiende eeuw, toen de ziekte daar voor het eerst uitbrak.[48] McNeill geeft in zijn boek veel meer voorbeelden van de catastrofale uitwerking van infectieziekten die een bevolking voor het eerst troffen.[49]

Ten aanzien van de reactie van gemeenschappen op het optreden van epidemische ziekte moet de tijdsorde een grote rol hebben gespeeld. Er zijn ziekten geweest die zeer plotseling kwamen en vermoedelijk ook gingen. Vaak zal echter een epidemie een meer geprotraheerd verloop hebben gekend. De ons uit de zeventiende eeuw bekende pest heerste bijvoorbeeld in Londen jarenlang met ups en downs.[50] Ook de beroemde pest van Athene bleef nog jaren na de eerste hevige uitbarsting in 430 slachtoffers eisen.[51] De reacties bij een betrekkelijk kortstondige virulentie van een epidemie zullen anders geweest zijn dan bij een langdurig heersende pestilentie.

Dankzij onze medische en natuurwetenschappelijke erfenis weten wij dat ziekte geen natuurverschijnsel is in die zin, dat ziekte volgens onveranderlijke wetten de geschiedenis beïnvloedt en individuele mensen treft. De machteloosheid waarmee de antieke mens een epidemie moet hebben ervaren is voor ons moeilijk herkenbaar.[52] Wij weten dat er een duidelijke samenhang is tussen menselijk gedrag, zoals kleding, voeding, geslachtsleven en beroepsuitoefening enerzijds en ziekte anderzijds. Wij weten ook dat de 'natuurlijke' ontwikkeling van een ziekte beslissend kan worden beïnvloed door menselijke factoren, zoals bevolkingsdichtheid, landbouwproduktie en verkeer.[53] De antieke mens realiseerde zich over het algemeen deze samenhang niet, de Gideonsbende van de Hippocratische artsen uitgezonderd. Dat maakt het voor ons moeilijk ons in te leven in de antieke mentaliteit.

---

[48] Page (1953).

[49] McNeill (1976) 116 en 320-321, n. 56. Vgl. Dubos (1965) 163 e.vv.: 'The evolution of microbial diseases'.

[50] Shrewsbury (1971).

[51] Zie *infra* III 2.2, 192-193.

[52] Zie *supra* Inl. 1, 1-2.

[53] Vgl. Dubos (1965) en G.B. Risse, 'Epidemics and medicine: the influence of disease on medical thought and practice', *BHM* 53 (1979) 505-519.

5 Ziekte en cultuur, inlevings- en interpretatieproblemen

Het is voor ons moeilijk ons een beeld te vormen van een maatschappij waarin de confrontatie met ziekte en dood veel meer dan bij ons deel uitmaakte van de dagelijkse werkelijkheid. In Rotterdam bijvoorbeeld sterven in onze tijd jaarlijks 6800 mensen; 55% daarvan sterft in een ziekenhuis, bijna 25% in een verpleeghuis, 10% in een bejaardenhuis en slechts 10% thuis.[54] Nog veel verder buiten onze ervaringswereld staat een epidemie die massale sterfte veroorzaakt.

Toch doen zich herhaaldelijk incidenten voor die ons eraan herinneren hoe afhankelijk wij zijn van de microparasitaire wereld. Nieuwe infectieziekten kunnen plotseling tevoorschijn komen, zoals bijvoorbeeld in 1969 de Lassakoorts in Nigeria[55] en, recentelijk, AIDS (Acquired Immune Deficiency Syndrome).[56] Bestaande microparasieten kunnen veranderen, zodat de bij de mens aanwezige afweerstoffen niet meer werkzaam zijn. De snel veranderende stammen van het influenzavirus zijn daarvan het voorbeeld. Ook kan, zoals in 1978 in Engeland (Birmingham) bleek bij een geval van pokken, een oud, schijnbaar overwonnen virus uit een laboratorium ontsnappen door menselijke onachtzaamheid.[57]

Sommigen verzetten zich ook in onze tijd nog op godsdienstige gronden tegen preventieve vaccinatie en doen ons zo onze afhankelijkheid van de moderne geneeskunde beseffen. Als onder een bepaald deel van de orthodox-calvinistische bevolking in Nederland een epidemie van poliomyelitis woedt, laaien, bij de buitenwacht vooral, de discussies over de rechtvaardigheid van het Godsbestuur hoog op.[58]

Tegelijk met de incidenten breekt soms door de laag van beschaving en rationalisme een primitievere mentaliteit. Een begin van een pokkenepidemie in Sauerland, begin 1970, ontketent 'bijna middeleeuwse waandenkbeelden' als de haat van de bange bevolking zich richt op de twintigjarige Bernd Klein, een langharige hippie, die om aan hasjies te komen naar Pakistan was gegaan. Als toevallig tanks bij het stadje Meschede worden

---

[54] Persbericht ANP in *NRC-Handelsblad* 3 november 1980.

[55] McNeill (1976) 53 en 289.

[56] R. Shilts, *And the band played on. Politics, people and the AIDS-epidemic* (New York 1987); *Scientific American* 259 (1988) no. 4, themanummer 'What science knows about AIDS'.

[57] *NRC-Handelsblad* 31 augustus 1978 en 12 september 1978. Op 8 mei 1980 werden op een ceremoniële bijeenkomst van de Wereld Gezondheids Organisatie de pokken officieel uitgestorven verklaard (*ibid.* 14 mei 1980). Zie nu: *Smallpox and its eradication* (World Health Organization, Genève 1987).

[58] Zie *Vrij Nederland* 22 juli 1978, bijvoegsel nr. 29, p. 4.

gesignaleerd, weerklinken hysterische kreten: 'Meschede is omsingeld. Niemand mag er meer uit. We moeten allen sterven!' [59]

Eind augustus 1987 worden de vier kinderen van het gezin Ray, waarvan er drie ten gevolge van een bloedtransfusie met het AIDS-virus besmet zijn, van de lagere school in het stadje met de omineuze naam Arcadia (Florida, Verenigde Staten) geweerd door een actiegroep 'Burgers tegen AIDS op school'. Het huis van het gezin brandt tot de grond toe af.[60] In Nederland predikt het evangelistenechtpaar L. en J. Goeree anno 1988 hel en verdoemenis over de slachtoffers van AIDS. Hun ziekte zou Gods straf zijn voor de zonde van de homosexualiteit.[61]

Op het moment waarop deze woorden worden geschreven, medio 1988, is hier en daar een begin van angst te bemerken voor de steeds dreigender vormen aannemende AIDS-epidemie, die zich niet meer tot kringen van homosexuelen en drugs-verslaafden beperkt. Toch zijn deze ervaringen niet sterk en frequent genoeg om ons in de realiteit van een epidemie te kunnen inleven. Ten gevolge van de hoge graad van immuniteit tegen epidemische infectieziekten in de moderne westerse wereld kunnen historici, die nog altijd voor het merendeel uit die wereld afkomstig zijn, zich nauwelijks meer een voorstelling maken van het catastrofale karakter dat dergelijke ziekten kunnen aannemen. Een verkeerde beoordeling van de factor epidemische ziekte in de geschiedenis wordt in de hand gewerkt doordat wij geneigd zijn te vergeten dat pas in de negentiende eeuw de mens zich bewust werd van het bestaan van microparasieten als ziekteverwekkers.[62] Zelfs toen nog was het moralistisch gefundeerde ziektebegrip, dat ziekte associeerde met vuil, dus met nalatigheid en bandeloosheid, en infectieziekten toeschreef aan door opeengehoopt vuil bedorven lucht, een sterkere stimulans voor de openbare hygiëne dan de ontdekking van de microparasieten. Pas de uitgebreide toepassing van de miscroscoop heeft het menselijk gedrag bij infectieziekten aanmerkelijk beïnvloed.

Ook door andere oorzaken kunnen verkeerde opvattingen ontstaan. Vooroordelen kunnen een rol spelen, zoals een ideaalbeeld van de antieke wereld. Het classicistische beeld van de harmonische, sport en filosofie beoefenende Grieken, die in stralende, vooral witte, marmeren tempels hun goden aanbaden, is reeds lang in revisie. Een serieuze geschiedenis van de Oudheid kan zich niet meer beperken tot de geschiedenis van kunst en schone

---

[59] *De Volkskrant* 4 februari 1970. Zie voor de dreiging van opgesloten zijn als oorzaak van paniek *infra* III 4.9, 249-250.

[60] *NRC-Handelsblad* 31 augustus 1987 en 12 september 1987.

[61] *NRC-Handelsblad* 21 mei 1988.

[62] Over de vraag of in de Oudheid het begrip 'infectie' bekend was zie Parker (1983); Singer (1917); Stettler (1972) en Temkin (1953). Zie verder *infra* III 2.1.2, 190-192.

letteren, maar houdt zich bezig met het geheel van menselijke activiteiten en reacties, dus ook bijvoorbeeld met ziek zijn, ook met normen en waarden buiten die van de maatschappelijke bovenlaag.[63] Toch kunnen onze idealistisch getinte vooroordelen ons nog parten spelen bij de bestudering van epidemische ziekten in de Oudheid. Dat blijkt uit een - overigens zeer belangrijk - artikel dat D.L. Page schreef over de pest in Athene in 430/429 v.C. Page verwerpt de diagnose vlektyfus, omdat hij weigert aan te nemen dat de Atheners in het voorjaar van 430 al zo vervuild waren dat zij last hadden van luizen: '...the Athenians were not a dirty people'.[64] Luizen zowel als ziekten waren in Athene echter een realiteit.[65]

Ziekte en cultuur hangen samen. Bepaalde ziekten treden pas op als een bepaald stadium van maatschappelijke ontwikkeling is bereikt, terwijl andere weer verdwijnen. In het leggen van relaties tussen cultuur in de meest uitgebreide zin van het woord en ziekte kan men echter ook te ver gaan, zoals H.E. Sigerist en J.H. van den Berg.[66] Zij suggereren dat veranderingen in de mentaliteit in de geschiedenis hebben geleid tot de opkomst van bepaalde epidemische ziekten. Het 'collectieve' karakter van de Middeleeuwse cultuur - wat daaronder dan ook moge worden verstaan - zou zichtbaar worden in het uitbreken van de pestepidemie in de zesde en de veertiende eeuw n.C., dus aan het begin en het einde van de Middeleeuwen. Het 'individualistische' karakter van de Renaissancecultuur zou dan blijken uit de opkomst van de syfilis. Pest geldt in deze visie als een 'collectieve' en syfilis als een 'individuele' ziekte. Een dergelijk causaal verband is echter niet aantoonbaar.

Op een ander niveau bestaat er wel aantoonbaar verband tussen ziekte en cultuur.[67] Bepaalde aandoeningen worden bijvoorbeeld door de twintigste-eeuwse Westeuropeaan als ziekten erkend, zoals 'ouderdomskwalen' en geesteszieken, terwijl zij voor onze voorouders nauwelijks meer waren

---

[63] Vgl. b.v. M.A. Wes, 'Kleine cultuurhistorische verkenning', *Kleio* (1977) 830-838. De cultuurgeschiedenis 'nieuwe stijl' dateert overigens reeds van A. Zimmern, *The Greek commonwealth* (Londen 1913) en ten onzent reeds H. Bolkestein, 'Oude Geschiedenis' in: J.W. Bierma e.a. (edd.), *De klassieke Oudheid en het gymnasiaal onderwijs* (Leiden 1916).

[64] Page (1953) 114.

[65] Over het voorkomen van luizen in de Oudheid vgl. T. Birt, 'Die Laus im Altertum', *Preuss. Jahrb.* 164 (1916) 270-283 en Keil (1951). Over de Atheense 'pest' als vlektyfus vgl. Scarborough (1970).

[66] Van den Berg (1959) 122; H.E. Sigerist, 'Kultur und Krankheit', *Kyklos* 1 (1928) 60-63. Contra: E. Wickersheimer, *Bull. de la Soc. fr. d'Hist. de la médecine* 23 (1929) 31-34.

[67] Vgl. J.M.W. Binneveld, 'Ziekte en gezondheid in historisch perspectief', *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 8 (1982) 94-111.

dan een constant achtergrondgeluid, dat niet als ziekte werd aangemerkt. Anderzijds moeten epidemische infectieziekten voor de antieke mens een voortdurend aanwezige bedreiging hebben gevormd door hun onvoorspelbaarheid en hun vaak catastrofale verloop. Een epidemie kon een sterk demoraliserende en verlammende uitwerking op de overlevenden hebben, vooral als daarbij voornamelijk jonge volwassenen werden gedood.[68] Thucydides accentueert bij zijn beschrijving van de gevolgen van de pest het plotselinge karakter van de ziekte, dat het rationele denken verlamde.[69] Zo'n dreiging is voor ons nauwelijks meer voorstelbaar.

Voor wie zich toch een beeld wil vormen van de invloed van epidemieën op de antieke maatschappij en zich bewust is van de genoemde inlevingsproblemen zijn nog extra moeilijkheden te overwinnen.

De observatie van ziekteverschijnselen is een moeilijke taak, de optekening van de resultaten van die observatie evenzeer. De betrouwbaarheid van de waarnemingen is gering. De symptomen van een ziekte worden subjectief geïnterpreteerd, doordat men ziet wat men wil zien. Bovendien kunnen de symptomen van eenzelfde ziekte sterk wisselen. Als er al in de Oudheid meer of minder nauwkeurige observaties van ziekte-gevallen zijn beschreven, dan nog is het bijzonder moeilijk om de gegevens in moderne medische terminologie te vertalen. Wij beschikken in de moderne Europese talen over een tamelijk compleet en exact medisch vocabularium, grotendeels aan het Grieks en het Latijn ontleend. Wij zijn geneigd te vergeten dat zo'n terminologie in de Oudheid uit het niets moest worden gecreëerd, met geen ander hulpmiddel dan de eigen taal.[70] Dat heeft belangrijke consequenties. Wie zal zeggen wat precies bedoeld is met een woord als *phluktaina* «blaar, puist, zwelling, vlek»? of *helkos* «zweer, buil, ontsteking»?[71]

Er is nog een factor die de betrouwbaarheid van antieke beschrijvingen van epidemische ziekten nadelig heeft beïnvloed en een extra struikelblok oplevert voor de interpretatie van epidemieën en de menselijke reacties daarop: de onderlinge *aemulatio* «wedijver» en *imitatio* «navolging» van de litteraire auteurs. De invloed die Thucydides' pest-

---

[68] McNeill (1976) 13 en 69.

[69] Th. II 61, 3 en 64, 1-2. Vgl. Parry (1969). Zie ook *infra* III 4.8, 248 en 6.1, 261-265, spec. 264.

[70] Vgl. G.E.R. Lloyd, *Science, folklore and ideology. Studies in the life sciences in ancient Greece* (Cambridge 1983) 149-167; R. Strömberg, *Griechische Wortstudien. Untersuchung zur Benennung von Tieren, Pflanzen, Körperteilen und Krankheiten* (Göteborg 1944) 68 e.vv.

[71] Speciaal over de betekenis van de termen φλύκταινα en ἕλκος bij Th. vgl. Hooker (1958): zij houdt als één van de zeer weinigen vast aan builenpest als diagnose; Delebecque (1964); Littman (1969); Scarborough (1970); Seitschek (1976).

beschrijving op de litteraire traditie heeft uitgeoefend was zo sterk, dat zelfs ooggetuigen van latere epidemieën zich voor de weergave van hun persoonlijke ervaringen spiegelden aan het klassieke voorbeeld. Dit kon tot aantoonbare onjuistheden en vervormingen leiden. Latere schrijvers rapporteerden verschijnselen die zij onmogelijk gezien konden hebben, maar toch vermeldden, alleen om niet voor hun voorbeeld onder te doen. Emotionele betrokkenheid ging schuil achter litteraire conventie. De pestbeschrijving was tot litterair thema verstard, met bepaalde, zich steeds herhalende gegevens.[72] Aan de medische en historische betrouwbaarheid van de pestbeschrijvingen heeft dit alles zeker afbreuk gedaan. De werkelijkheid werd steeds meer 'verlitteratuurd' weergegeven.

De beeldende kunst corrigeert dit beeld niet. Integendeel. De afbeeldingen van zieken in de Griekse kunst van de Archaïsche en Klassieke periode zijn zeer schaars. Er is een algemene tendens om aan het harmonieuze en ideale de voorrang te geven boven het afzichtelijke en buitengewone. Zo er al afbeeldingen zijn, zijn zij dikwijls beïnvloed door de litteratuur en geen rechtstreekse weergave van waargenomen werkelijkheid. Pas in de Hellenistische tijd krijgen afbeeldingen van misvormde mensen een zekere populariteit.[73]

Ook niet-historische verhalen die aan de fantasie van auteurs zijn ontsproten of volksoverlevering kunnen verhelderend zijn voor onze kennis van de menselijke gedragingen tijdens epidemieën. De mening over een gebeurtenis en de emotionele verwerking ervan, zijn minstens even belangrijk als de 'historische werkelijkheid'.[74]

6 Anomische tendenties[75]

Voor ieder samenlevingsverband zijn regels en gewoonten onontbeerlijk. Deze geeft de mens zelf gestalte. Zijn maatschappelijke omgeving, die hij aldus zelf heeft geschapen, ervaart hij echter als een objectieve werkelijkheid

---

[72] Grimm (1965). Zie *infra* III 7, 271-275.

[73] L. Giuliani, 'Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Mißgestalten in der hellenistischen Kleinkunst', *AA* (1987) 701-722. Deze verwijzing dank ik aan E.M. Moormann. Voor een poging tot verklaring van dit verschijnsel zie ook H.S. Versnel, 'Religieuze stromingen in het hellenisme', *Lampas* 21 (1988) 127-129.

[74] Zie *infra* II 4, 108 en *supra* Inl. 3, 8-9.

[75] Vgl. voor het volgende Goddijn (1967); J.W. Becker, *Het eeuwige heimwee, chiliasme en sektarisme. Een historisch-sociologische studie* (diss. Leiden, Alphen a/d Rijn 1976); toepassing op antiek materiaal door Versnel (1981a). Algemene sociologische begrippen ontleen ik aan P.L. Berger en T. Luckmann, *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissens-soziologie* (Frankfort 1971[2]) spec. 64 e.vv.; 94 e.vv.

die onafhankelijk is van zijn wil. De vijfde-eeuwse Griekse sofisten waren de eersten die het conflict onder woorden brachten tussen normen en waarden als menselijke conventies *(nomoi)* en de 'ongeschreven wetten' die in de natuur *(phusis)* zelf zijn verankerd.[76]

Het behoort tot de aard van de door de mens ingestelde gedragsregels, allengs samengevoegd tot een min of meer coherent stelsel van maatschappelijke instituties, dat zij als vanzelfsprekend worden aanvaard. Als zij voortdurend ter discussie worden gesteld kunnen zij immers hun stabiliserende functie niet meer uitoefenen en treedt maatschappelijke ontwrichting op. Voor de grote meerderheid is het voldoende zich er vaag van bewust te zijn dat er zo'n verantwoording, een 'legitimatie', bestaat en dat er mensen zijn, de leidende figuren, die deze erkennen en naleven. Men mag verwachten dat in een dergelijke samenleving rampen, zoals pestilenties, geen ontwrichtende uitwerking hebben, omdat het reactiepatroon is gevestigd. Als echter de regels, routines en instituties tijdelijk niet kunnen worden toegepast, of niet meer tot het gewenste doel leiden, ontstaat een brede behoefte aan een legitimatie, dat wil zeggen een redenering die antwoord geeft op de vraag naar de zin van een bepaalde gedragsregel. Legitimaties worden gewoonlijk herleid tot een geheel stelsel van metafysisch gefundeerde normen en waarden. Zo'n stelsel noemt men in de sociale wetenschappen het 'symbolisch universum'.

Het is denkbaar dat een volksmassa lange tijd blijft hechten aan een bepaald gedrag, terwijl de leidende kringen de eraan ten grondslag liggende normen en waarden allang in twijfel hebben getrokken. Zo'n discussie kan gevoerd worden in intellectuele kring, zonder dat er direct merkbare invloed van uitgaat op het maatschappelijk verband als geheel. Een plotselinge gebeurtenis, een catastrofe, kan echter de bestaande routines blokkeren en frustreren en daardoor acute vragen naar de zin van deze gedragingen oproepen en, afhankelijk van de ernst van de catastrofe, naar de zin van het gehele maatschappelijke stelsel, zelfs van de metafysische fundering ervan. M.I. Finley formuleert het duidelijk: 'Men do not, as a rule, ask themselves whether monogamous marriage or a police force or machine production is necessary to their way of life. They accept them as facts, as self-evident. Only when there is a challenge from one source or another - from outside or from catastrophic famine or plague - do such facts become questions.'[77] Als dan blijkt dat door interne discussies de bestaande normen zijn uitgehold, zodat de legitimaties hun geldigheid hebben verloren, kan ten slotte totale desintegratie van de samenleving plaats vinden.

---

[76] Vgl. B. Effe, 'Das Gesetz als Problem der politischen Philosophie der Griechen: Sokrates-Platon-Aristoteles', *Gymnasium* 83 (1976) 302-324; Martin (1976); Guthrie, *HGPh* III (1969) 55-134, spec. 118 e.vv. Zie ook *infra* II 1, 96 en III 1, 187-188.

[77] M.I. Finley, 'Was Greek civilization based on slave labour?', *Historia* 8 (1959) 148.

Zo'n situatie waarin de sociale werkelijkheid geheel verloren dreigt te gaan noemt men in de sociologie *anomie*, een ineenstorten van de waarden, waarnaar de mensen hun sociale leven hebben geregeld. Het is dan onmogelijk een symbolisch universum te formuleren. De Griekse herkomst van de term anomie *(anomia)* is duidelijk. De algemene betekenis is: «wetteloosheid, het ontbreken van wet, norm, gedragsregel, gewoonte».[78] Een historisch overzicht van het moderne gebruik geeft Goddijn.[79] E. Durkheim introduceerde in zijn *De la division du travail social* (1893, geschreven in 1886) de term anomie, duidend op een ernstige crisistoestand van een samenleving, institutie of groep, een begrip dat hij in *Le suicide* (1897) verder uitwerkte. Aan R.K. Merton dankt het begrip anomie zijn theoretische verdieping en verdere verbreiding in de sociologische litteratuur.[80] Goddijn omschrijft anomie als: 'een spanningsvolle toestand van regulatieve onbepaaldheid, ...een plotseling onvermogen van normatieve systemen hun regulatieve functie uit te oefenen, ...een ineenstorting van waarden waarnaar mensen hun sociaal leven geregeld hebben' en als: 'een bepaalde vorm van deïnstitutionalisering, waarbij door het onverwacht in het ongerede raken van de normatieve regulering de uitwendige samenhang van een samenleving of groep verloren gaat.'[81] Een anomische situatie ontstaat, wanneer de leden van een maatschappij zich realiseren dat zij in een vacuüm zijn terechtgekomen, doordat de traditionele zingeving niet meer wordt erkend, terwijl een nieuwe nog niet is geformuleerd of door een meerderheid aanvaard. Het is een tijd zonder toekomst. Weliswaar neemt de individuele vrijheid toe, maar ook de kans op criminaliteit en extremisme.

---

[78] Een verhelderende plaats is Critias (?) *VS* 88 B 25, het zgn. 'Sisyphus'-fragment, waarin de godsdienst als uitvinding van een sluw staatsman wordt geschilderd, waardoor mensen uit hun ruwe, dierlijke levenswijze worden geleid naar een geordende samenleving: τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν, lett.: «hij bluste de wetteloosheid door middel van wetten». Vgl. over dit veelbesproken fragment: A. Dihle, 'Atheismus im 5. Jahrhundert? Kritias TrGF 43 F 19 Snell', *Didactica Classica Gandensia* 15-16 (1975-1976) 74-84; Id., 'Das Satyrspiel "Sisyphos"', *Hermes* 105 (1977) 28-42 (toeschrijving aan Euripides); B. Gladigow, 'Macht und Religion. Formen der Herrschaftslegitimierung in den antiken Religionen', *Humanistische Bildung* 1 (1977) 8-9; H. Patzer, 'Der Tyran Kritias und die Sophistik', in: K. Döring en W. Kullmann (edd.), *Studia Platonica, Festschrift für H. Gundert* (Amsterdam 1974) 3-19.

[79] Goddijn (1967).

[80] R.K. Merton, *Social theory and social structure* (New York 1968, enlarged edition) 215-248.

[81] Goddijn (1967) 13. Vgl. L. Rademakers (ed.), *Sociologische grondbegrippen* I (Utrecht 1981) 212.

In boek II 53,1 spreekt Thucydides over de pest als het begin van de *anomia*.[82] Dit woord kan men op die plaats eenvoudig vertalen met: «normloosheid, wanorde». De schets die hij daarna geeft van de morele gevolgen van de epidemie vertoont echter wel degelijk anomische trekken, ook in de boven omschreven betekenis. Men kan zich nu afvragen of de maatschappelijke ontwrichting inderdaad zo hevig was dat men van anomie kan spreken, of zij langdurig was, waardoor zij veroorzaakt was en of Thucydides er een betrouwbaar beeld van geeft. In hoofdstuk III 6 ga ik op deze vragen uitvoerig in. Zeker niet iedere ramp leidde tot anomische verschijnselen. Integendeel. De testimonia wijzen eerder in de richting van een vast patroon van menselijke reacties, dat de normen en waarden alleen maar bevestigt. In het kader van mijn vraag naar constanten en variabelen bij de menselijke reacties op pestilenties lijkt het echter nuttig niet alleen te letten op het gevestigde patroon, maar ook op gedragingen die dat patroon doorbreken.

Nader geformuleerd kan de vraagstelling luiden: hoe reageerden mensen in de Griekse wereld in de periode van ca. 800 tot ca. 400 v.C. op pestilenties? Zijn er verschillen tussen de reacties? Zo ja, hoe zijn deze verschillen dan te verklaren? Is er sprake van een historische ontwikkeling, een verandering van mentaliteit, of is er veeleer sprake van continuïteit en zijn de verschillen vooral te verklaren uit de geaardheid van onze bronnen?

Niet in de laatste plaats beoog ik in dit boek een volledige inventarisatie te geven van alle berichten betreffende reacties op epidemieën in de aangegeven tijd en ruimte.

---

[82] Πρῶτόν τε ἦρξε καὶ ἐς τἆλλα τῇ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα «De ziekte gaf ook voor het eerst in alle andere opzichten aanleiding aan de stad tot grotere normloosheid» (Th. II 53, 1).

I

HOMERUS

1 Inleiding

De oudste pestbeschrijving binnen de Griekse litteratuur treffen we aan in Homerus' *Ilias* (I 42-53). Chryses, priester van Apollo, bidt tot de god met de zilveren boog (vs. 37 e.vv.) en vraagt hem de Grieken te straffen door zijn projectielen op hen af te zenden. Chryses is beledigd, daar Agamemnon geweigerd heeft (vs. 29) diens dochter Chryseïs in ruil voor een losprijs terug te geven.

> «'Wil door uw pijlen de Grieken voor mijne tranen doen boeten!'
> Zo sprak hij smekend en hem verhoorde Phoebus Apollo,
> daalde dus langs de Olympische toppen verbolgen van hart af,
> -bij zijn schrijden rinkinkten de pijlen op toornige schouders-.
> Zó als de nacht komt kwam hij en zette zich ver van de schepen...
> Toen verschoot hij zijn pijlen. Vanaf zijn zilveren boog klonk
> vreeslijke klank. In het eerst treft hij muildieren, dan snelle honden,
> daarna met scherpe spitspuntige pijl hen zelve beschietend,
> trof hij, en altijd brandden de talloze vuren der doden...»
>
> (*Il.* I 42-52)[1]

De pest is de gebeurtenis die de hele dramatische ontwikkeling van de *Ilias* in gang zet, de katalysator. De pest is dan ook het eerste concrete feit dat in de

---

1 τείσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν.
ὣς ἔφατ' εὐχόμενος· τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων.
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ,
τόξ' ὤμοισιν ἔχων ἀμφηρεφέα τε φαρέτρην·
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' ὀιστοὶ ἐπ' ὤμων χωομένοιο,
αὐτοῦ κινηθέντος· ὅ δ' ἤιε νυκτὶ ἐοικώς.
ἕζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μέτα δ' ἰὸν ἕηκεν·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο.
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπῴχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἐχεπευκὲς ἐφιεὶς
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί.

Tenzij anders is aangegeven heb ik steeds Homerus' *Ilias* geciteerd in de vertaling van A.W. Timmerman (Amsterdam 1931).

Ilias wordt genoemd (vs. 10). Het is het startpunt voor de dichter van waaruit hij de *mènis* «wrok» van Achilles voorziet en van waaruit hij, terugziende, het conflict Agamemnon-Chryses verhaalt. Het is geen wonder dat ook in de oudste bewaard gebleven illustraties van de *Ilias*, zoals de *Tabula Iliaca Capitolina* [2] de uitbeelding van de pest een prominente plaats inneemt.

In andere verzen wordt de ziekte genoemd, of wordt erop gezinspeeld. Zo komen we te weten wat de voorgeschiedenis van de pest is en welke de - vèr strekkende - gevolgen ervan zijn.

2 Plaats en functie binnen de *Ilias*

Om plaats en functie van de pestbeschrijving binnen de *Ilias* te kunnen verklaren is het nodig eerst de chronologische volgorde van de gebeurtenissen te geven waarop de vertelling van Homerus berust. Daarbij blijkt al direct dat de dichter van een strikt chronologische volgorde afwijkt. Hij loopt op het verhaal vooruit, kijkt terug, besteedt aan sommige gebeurtenissen veel meer aandacht dan aan andere, herhaalt.[3] Hier volgt een puntsgewijze overzicht.[4] Daarbij laat ik de voorgeschiedenis van de Trojaanse oorlog buiten beschouwing[5] en vat alleen de gebeurtenissen samen die in het eerste gedeelte van boek I (1-492) van de *Ilias* plaatsvinden en in onmiddellijk verband staan met de pest en de reacties daarop.

---

[2] Voor een bespreking van de uitbeelding van de pest op de *Tabula Iliaca* zie *supra* Inl. 3, 11 met n. 37 en *infra* I 7, 90-92.

[3] Over de compositie van de *Ilias* als geheel: Sicking (1972). Zie nu ook: I.J.F. de Jong, *Narrators and focalizers. The presentation of the story in the Iliad* (diss. Amsterdam UvA, Amsterdam 1987).

[4] *Infra* wordt naar dit overzicht verwezen door: overz.

[5] Vgl. de vss. 365 e.vv., waar Achilles nog eens de redenen van zijn wrok aan zijn moeder Thetis vertelt. Ook de voorgeschiedenis (de plundertocht en de verdeling van de buit) wordt daar verhaald. Merkwaardig genoeg wordt daar gesproken over de verwoesting van Thebe, de stad van Eëtion, de vader van Andromache, en wordt met geen woord gerept van Chryse. De *Scholia* (ed. H. Erbse, Berlijn 1969) en Eustathius' commentaar (ed. M.H.A.M. van der Valk, Leiden 1971) vermelden o.a. dat Chryseïs naar Thebe zou zijn gegaan om daar een offer aan Artemis te brengen (zie *ad loc.*) en dus niet vanuit Chryse, maar vanuit Thebe zou zijn geroofd. Zie over de Chryseïs-kwestie Kullmann (1960) 287-291 en 297-301 en Heitsch (1980) 49-55.

1. - Strooptocht (164; 366-367) van de Achaeërs. Bij de verdeling van de buit (125; 368-369) is Chryseïs als *geras* «geschenk» toegewezen aan Agamemnon (11-13) en Briseïs aan Achilles (184).
2. - Chryses, priester van Apollo, komt naar het Griekse kamp en vraagt zijn dochter terug in ruil voor een losprijs (12-21).
3. - Agamemnon weigert en zendt de priester smadelijk heen (24-32).
4. - Chryses bidt tot Apollo om zijn *timè* «prestige» te herstellen door de Grieken te laten boeten (35-43a).
5. - Apollo veroorzaakt met zijn pijlen een ziekte onder dieren en mensen in het Griekse kamp (43b-53).
6. - Op instigatie van Achilles (Hera) wordt een krijgsvergadering bijeengeroepen (54-305). Hierbinnen zijn de volgende gebeurtenissen te onderscheiden.
   - 6.1.- Profetie van Calchas (68-100)
     Hij raadt aan: a - Chryseïs terug te geven (98-99a)
     b - een hecatombe te Chryse te brengen (99b-100)
     Dit alles om Apollo weer genadig te stemmen.
   - 6.2.- Twistgesprekken Agamemnon - Achilles (101-305).
     - 6.2.1.-Agamemnon is ten slotte bereid Chryseïs terug te geven (116) op voorwaarde dat hij een ander geschenk krijgt.
     - 6.2.2.-Dat moet Briseïs zijn (184, na een eerste dreigement in 138).
     - 6.2.3.-Agamemnon geeft opdracht een schip klaar te maken om de hecatombe en Chryseïs weg te brengen (141-144).
     - 6.2.4.-Tussenkomst van Athena (194-222).
     - 6.2.5.-Voortzetting van het twistgesprek Agamemnon - Achilles (223-304).
     - 6.2.6.-Ontbinding van de vergadering (305).
7. - Voorbereidingen voor het offer, uitkiezen van de roeiers, aan boord brengen van de hecatombe, aan boord brengen van Chryseïs. Odysseus aangesteld als leider van de missie naar Chryse (308-311).
8. - Odysseus en zijn mannen varen weg naar Chryse (312).
   De beschrijving van hun wederwaardigheden wordt pas hervat in vss. 430-487, zie 9.b.

9.a.- In het Griekse scheepskamp (313-430).

- 9.a.1.-Agamemnon geeft intussen degenen die in het Griekse kamp zijn achtergebleven opdracht zich te reinigen (313).
- 9.a.2.-Zij bereiden een hecatombe voor Apollo op het strand (315-317).
- 9.a.3.-Agamemnon laat Briseïs halen (318 e.vv.).

9.b.- Tocht van Odysseus naar Chryse (430-487).

- 9.b.1.-De hecatombe en Chryseïs gaan van boord (438-439).
- 9.b.2.-Chryseïs en de offerdieren worden aan Chryses overgedragen (440-447a).
- 9.b.3.-De Grieken stellen de hecatombe op, wassen hun handen en nemen offergerst op (447b-449).

9.a.4.-Achilles roept zijn moeder Thetis aan (351-392) en verhaalt alles wat er gebeurd is, vanaf de strooptocht en de roof van Chryseïs, dus de gebeurtenissen vóór de pest tot en met het weghalen van Briseïs uit Achilles' tent met inbegrip van een herhaling van de pestbeschrijving (380-384a).

9.b.4.-Chryses bidt tot Apollo om het einde van de epidemie. Zijn gebed wordt verhoord (451-457).

9.b.5.-Offeren van de hecatombe (458-471), eten van het offermaal, brengen van een plengoffer.

9.b.6.-Zingen van de paean om Apollo te behagen (472-474).

9.b.7.-Apollo schenkt de Grieken een voorspoedige terugtocht (475-487).

10. - De *mènis* «wrok» van Achilles (488-492) en het verdere verloop van de handeling van de *Ilias*

Compositorisch gezien is de functie van de pestbeschrijving duidelijk en eenvoudig. De pest is het eindpunt van een handeling: de belediging van Chryses door Agamemnon is tevens een belediging voor de godheid wiens priester hij is. Er is een vast causaal verband, een duidelijke motivering voor de pest. Apollo straft voor het onrecht dat hemzelf (middels zijn priester) is aangedaan. De pest is tevens het uitgangspunt van een nieuwe handeling. In de vss. 8-12 wordt dit al aangegeven: Apollo heeft Achilles en Agamemnon tegen elkaar opgezet. Door de pest die Apollo ontketent, wordt immers de dramatische situatie geschapen die voor het vervolg van de handeling noodzakelijk is. De wrok van Achilles vloeit rechtstreeks uit de pest voort. De inhoud van de pestbeschrijving is voor de voortgang van de handeling van ondergeschikte betekenis. Een beschrijving van een onweer, overstroming of aardbeving zou dezelfde functie hebben kunnen vervullen. Grimm noemt deze pestbeschrijving een voorbeeld van de 'Expositionstypus'.[6] Een soortgelijke functie vervult de pest in Sophocles' tragedie *Oedipus Tyrannus*.[7] Ook daar is de pest met alle begeleidende verschijnselen oorzaak dat Oedipus een onderzoek gaat instellen naar de wijze waarop Laïus is omgekomen.

Dit wil echter nog niet zeggen dat de Homerische pestbeschrijving geen enkele historische relevantie zou hebben. Er mag dan geen historische pest beschreven zijn, de wijze waarop de oorzaak van de ziekte en de reacties daarop worden weergegeven, tonen wel een bepaalde mentaliteit.[8]

---

[6] Grimm (1965) 25-27. Vgl. ook Lloyd-Jones (1971) 11, met n. 47: de ongunstige wind in Aulis bij het vertrek van de Griekse vloot naar Troje vervult een soortgelijke functie in Aeschylus' *Agamemnon*.

[7] Zie *infra* III 5, 250-251.

[8] Voor een bespreking van de historische relevantie zie *infra* I 4, 29-30.

3 De plaats van de Homerische pestbeschrijving in de litteraire traditie

Als Achilles de krijgsvergadering bijeenroept (overz. 6, vss.59 e.vv.) stelt hij niet de oorsprong van de pest aan de orde. Hij gaat er al van uit dat de ziekte het werk is van Apollo. Het ligt het meest voor de hand aan te nemen dat een dergelijke plaag altijd aan Apollo werd toegeschreven. Ook een andere mogelijke verklaring voor Achilles' houding verdient echter overweging: was de plaag bij dichter en publiek al bekend uit andere, oudere epische versies?

De *Ilias* zoals wij die kennen is het eindprodukt van een eeuwenlange traditie.[9] Het verhaal, de historische werkelijkheid waarnaar dit verhaal verwijst en de dichterlijke vorm waarin het is overgeleverd kunnen niet aan één dichter in één nauwkeurig te bepalen periode worden toegeschreven. Het gedicht vertoont een sterk gelaagde structuur. De geleerde discussie van de laatste decennia gaat al lang niet meer over de vraag of één of meer dichters de *Ilias* hebben gecreëerd. Eén geniale dichter, die we gemakshalve met de naam 'Homerus' aanduiden, heeft, vermoedelijk in de tweede helft van de achtste eeuw v.C.,[10] met behulp van het pas in gebruik genomen Griekse alfabet, uit bestaand mondeling overgeleverd episch materiaal de *Ilias* gecomponeerd.[11] In dat episch materiaal bevonden zich elementen uit Myceense tijd, misschien zelfs nog oudere, uit de 'Donkere Eeuwen' (de twaalfde tot en met de negende eeuw v.C.) en uit de tijd van de dichter zelf. Ook interpolaties uit later eeuwen, tussen ca. 750 en ca. 540 v.C., toen in opdracht van de Atheense tiran Pisistratus een 'definitieve' redactie van de Homerische gedichten werd vervaardigd, zijn in de tekst geslopen. Ik acht het niet mijn taak hier de problematiek van de datering van de verschillende lagen van de *Ilias* te behandelen en verwijs daartoe naar de desbetreffende litteratuur.

Het is dus een zeer hachelijke zaak te spreken over de bronnen, de voorbeelden van Homerus. De vraag moet nauwkeuriger worden geformuleerd en is drieledig:

---

9 Uit de stortvloed van moderne litteratuur noem ik hier alleen: Heubeck (1974); Latacz (1979); A.B. Lord, in: Wace en Stubbings (1963) 124-138; Sicking (1972). Een uitvoerig overzicht van de problematiek van de *Ilias* als historische bron, met veel litteratuur, geeft Singor (1988) 64-70.

10 Voor de datering,die voor mijn betoog van betrekkelijk weinig belang is, sluit ik mij zonder nadere argumentatie aan bij de meest gangbare opvatting,die b.v. verwoord wordt door Heubeck (1974) 215 en in Latacz (1979) 556-571. Singor (1988) 65 met n. 4 geeft argumenten voor een datering vroeg in de zevende eeuw v.C.

11 Griffin (1979) verwoordt de consensus over de *Ilias* als eenheid van schepping: '...it is hard to imagine such a vision as anything but that, essentially, of one man.'

1. maakte de pest deel uit van de stof die Homerus in de overlevering aantrof?
2. was de beschrijving van de pest reeds in de epische traditie gegeven?
3. vervulde de pest in de epische traditie reeds een soortgelijke verteltechnische functie als in de *Ilias* waarover wij nu beschikken?

Helaas zijn deze vragen niet te beantwoorden. De zogenaamde *Epische Cyclus*,[12] met name de epen van de Trojaanse sagenkring, behandelt deels dezelfde stof als de *Ilias*, deels de voor- en nageschiedenis ervan. Echter ook die geleerden,[13] die hebben getracht aan te tonen dat de *Ilias* de stof van de *Epische Cyclus* in dichterlijke vorm in veel grotere mate dan men tot dusverre meende bekend veronderstelt, hebben geen klaarheid kunnen brengen. Wel is de conclusie gewettigd dat de auteur van de *Ilias* alleen zo kon beginnen als hij doet, omdat de dichter en het publiek tevoren waren geïnformeerd over de hoofdlijnen en hoofdpersonen van het epos en dientengevolge een gemeenschappelijk verwachtingspatroon hadden.

Wie spreekt van litteraire traditie moet niet alleen denken aan de bronnen van het Homerische epos, maar evenzeer aan de invloed die Homerus op latere auteurs heeft uitgeoefend. Men zou verwachten dat alleen al door haar bestaan de Homerische pestbeschrijving heeft bijgedragen tot het opnemen van het thema in de litteratuur. Merkwaardig genoeg heeft echter de behandeling van de pest door Homerus geen aanwijsbare rechtstreekse invloed uitgeoefend, of het zou het gegeven van het sterven der dieren moeten zijn, dat we nog vaker zullen tegenkomen.[14] We moeten ervoor oppassen al te snel van ontlening te spreken als deze niet door woordelijke overeenkomsten kan worden aangetoond.

4 De sociale en religieuze context van de Homerische pestbeschrijving

De Homerische gedichten zijn niet historisch doordat de beschrijving van gebeurtenissen noodzakelijkerwijze berust op historische feiten. In hoeverre de waarde-oordelen die uit de gedichten spreken wel betrekking hebben op een historische maatschappij, is niet met zekerheid vast te stellen, daar een controlemogelijkheid met behulp van bronnen buiten de *Ilias* en de *Odyssee* ontbreekt. Wie zich een beeld wil vormen van de normen en waarden in de Homerische maatschappij moet zich dus beperken tot wat het *epos* daarover zelf heeft te melden. De Homerische gedichten geven een geïdealiseerd beeld

---

[12] Tekstuitgave: Th.W. Allen, *Homeri Opera* V (Oxford 1946[3]) 'Cyclum fragmenta'.

[13] B.v. Kullmann (1960) en Heitsch (1980). Vgl. de kritiek van F. Jouan in *REG* 74 (1961) 484-488; F. Wehrli, *MH* 18 (1961) 237; D.L. Page, *CR* 11 (1961) 205-209 en van Sicking (1972) spec. p. 421. Gunstiger oordeelt A. Severijns *AC* 30 (1961) 541-544.

[14] Zie *infra* III 2.1.1, 190.

van een heroïsche maatschappij, dat al in de tijd van hun compositie een anachronisme was. Dat betekent echter nog niet dat men kan volstaan met een litterair-esthetische waardering.[15] De manier waarop Homerus de pest, haar oorzaken en gevolgen beschrijft, onthult iets over de sociale en religieuze opvattingen die in de Homerische maatschappij van kracht waren. Het is onaannemelijk dat deze volkomen fictief en dus voor het publiek dat van de gedichten kennis nam onherkenbaar zijn geweest. Het waarschijnlijkst acht ik nog dat de in de Homerische gedichten beschreven maatschappij niet alleen in materieel, maar ook in sociaal en religieus opzicht de situatie in de Griekse wereld van de tiende en negende eeuw weergeeft, gezien in een aristocratische spiegel.[16]

De maatschappij die uit de *Ilias* naar voren komt, is opgebouwd uit *oikoi* «clans», die een sociale, economische en politieke eenheid vormen.[17] Zij staan onder leiding van een *agathos* «edele». Van samenwerking tussen verschillende *oikoi* is slechts in bijzondere omstandigheden sprake. De feitelijke macht van Agamemnon als 'opperbevelhebber' van de strijders van de verschillende Griekse *oikoi* in de oorlog om Troje moet bepaald niet worden overschat.[18] Een vergadering van de diverse *oikoi*, zoals die in vss. 54-305 (overz. 6) beschreven wordt, bezit geen werkelijke bevoegdheden en dient slechts als decor voor de prestigeslag tussen de adellijke leiders. Deze leiders, de *agathoi* «besten», moeten goed kunnen vechten en debatteren, rijk zijn en van edele geboorte. Zij moeten bovendien de gedragsconventies in acht nemen. Wie aan al die eisen voldoet, heeft *timè* «prestige». In laatste instantie beslist de publieke opinie aan wie deze *timè* wordt toegekend. *Agathos* «goed, edel» en *aretè* «voortreffelijkheid» duiden vooral op moed

---

[15] Grimm (1965) 27-29 meent dat het beeld van Apollo met zijn boog 'erhabener und ästhetischer' is dan een infectieziekte, voorts dat de pest door de godheid wordt gezonden als *straf* voor de *schuld* van de mensen. De godheid noemt hij 'Vernunftsargumenten zugängig'. De pest is: 'der logische Schlusspunkt einer Handlungskette ... die auch in ihrem Ursprung *keine irrationale* Elemente enthält' (cursivering van mij, H.F.J.H.).

[16] Vgl. Adkins (1972) hoofdst. 2. Zie *infra* 37. Ik sluit mij aan bij de opvattingen van Finley (1954) en zie hier af van een argumentatie. Over de verschillende mogelijkheden om Homerus voor historisch onderzoek te gebruiken: F.G. Naerebout, 'Male-female relationships in the Homeric epics' in: J. Blok en P. Mason (edd.), *Sexual asymmetry. Studies in ancient society* (Amsterdam 1987) 109-146 en H.W. Singor (1988) 64-70.

[17] Fundamenteel blijven Dodds (1951) spec. Hoofdst. I: 'Agamemnon's apology' en II: 'From shame-culture to guilt-culture', en Finley (1954). In het voetspoor van Dodds: F. Kudlien, 'Early Greek primitive medicine', *Clio Medica* 3 (1968) 305-336. Het werk van Adkins, zie *infra* Bibliografie, heeft veel reacties opgeroepen. Een keuze: K.J. Dover (1987); Lloyd-Jones (1971); Long (1970); H.W. Pleket, 'Griekse ethiek en de competitive society', *Lampas* 3 (1971) 349-384; C.M.J. Sicking, 'Heeft de Ilias een "moraal"?', *Lampas* 5 (1972) 444-464..

[18] Dat doet Heitsch (1980) 42 wèl, als hij veronderstelt dat Achilles buiten zijn boekje gaat door de legervergadering bijeen te roepen buiten Agamemnon om.

in de oorlog, niet op morele eigenschappen. *Kakos* «slecht, laf» en *kakotès* «minderwaardig gedrag» zijn de tegenovergestelden daarvan. *Agathos* en *kakos* hebben nog een tweede belangrijke functie. Zij laten ook zien tot welke sociale klasse iemand behoort. Een koning, zoals Agamemnon, is per definitie *agathos*, ook als zijn gedrag met de aristocratische gedragscode in strijd is (zie *infra* 36); een voetknecht, zoals Thersites (zie *infra* 37), is per definitie *kakos*. De ergste afkeuring die een *agathos* ten deel kan vallen, is dat hij zich gedraagt als een *kakos*,[19] wat nog heel iets anders is dan zelf een *kakos* zijn. Gedrag wordt niet getoetst aan een innerlijke norm: plicht of geweten, maar aan externe conventies of 'wat men ervan zegt'. Dodds duidde een dergelijke maatschappij aan als een *shame-culture*, Adkins verkiest de naam *results-culture*.[20] Beide geleerden leggen het accent op het succes dat de adellijke leiders voor zichzelf en hun *oikos* behalen. Long wijst erop dat ook rekening houden met anderen en zelfs 'je best doen', zonder dat het resultaat succesrijk is, in de Homerische gedichten als positieve eigenschappen van een *agathos* worden gewaardeerd. Van waardering voor 'goede bedoelingen' in morele zin is in *Ilias* en *Odysee* echter geen sprake.[21]

De normen en waarden in een dergelijke maatschappij verschillen sterk van die in een *guilt-culture*, een maatschappij waarin zonde en schuld, naar innerlijke norm gemeten, de bepalende factoren zijn, zoals de Hethietische en de Joodse.[22] Men dient overigens wel te bedenken dat termen als *guilt-culture* en *shame-culture* ideaal-typen zijn en dat in werkelijkheid elementen van schuld in een maatschappij waarin het accent ligt op het handhaven van prestige wel degelijk aanwezig kunnen zijn en omgekeerd.[23] Dergelijke termen kunnen dan ook niet gebruikt worden als min of meer precieze beschrijvingen van de historische werkelijkheid. Zij fungeren als heuristisch instrument, behoeden de historicus voor impliciete veronderstellingen en helpen een probleem scherper te formuleren: in hoeverre wijken twee ideaal-typen - in dit geval *shame-culture* en *guilt-culture* - van elkaar af? en: in hoeverre beantwoordt een concreet geval aan een ideaaltype? In onvermengde vorm is nergens een *shame-culture* of *guilt-culture* te vinden. Als in een bepaald geval enkele kenmerken van het ideaal-type ontbreken behoeft dat nog niet te leiden tot verwerping van het ideaal-type

[19] *Il.* V 471; I 275: ἀγαθός περ ἐών; vgl. Long (1970) 126-127.

[20] Adkins (1969a) 18 en (1970) 29.

[21] Long (1970) 124, n. 9.

[22] Zie *infra* 36 en I 4.2, 40-41.

[23] Lloyd-Jones (1971) 26-27.

als zodanig. Pas als nagenoeg alle kenmerken ontbreken kan men een maatschappij niet langer als *shame-* respectievelijk *guilt-culture* aanduiden.[24]

De voornaamste zorg van de Homerische edele is zijn *timè*, een begrip dat wij met de voor ons tegenstrijdige termen «eer, beloning» of ook «boete» in het Nederlands plegen te 'vertalen'.[25] Misschien geeft «prestige» de inhoud van *timè* nog het beste weer. Het is de verzamelnaam voor alles, materieel en immaterieel, waardoor een *agathos* zich van een *kakos* onderscheidt. Het verdedigen en zo mogelijk vergroten van zijn *timè* ziet hij als een levensnoodzaak. Gezichtsverlies is het ergste wat hem kan overkomen. Beloning of sanctie bestaat in wat de mensen van zijn daden zeggen. Maatstaf voor zijn handelen is niet dat hij zich in geweten ten opzichte van bijvoorbeeld een transcendente godheid moet verantwoorden. Conflict is de normale toestand tussen de *agathoi* onderling. Ieder die zich buiten de eigen *oikos* bevindt wordt in principe als vijand beschouwd, maar smekelingen zoals Chryses mogen aanspraak maken op bescherming,[26] niet alleen wegens hun hulpeloosheid, maar wegens de ongewone sfeer die hen omgeeft. Zij zijn buiten het normale maatschappelijke verkeer geplaatst en staan daarom onder bijzondere goddelijke bescherming. Een smekeling toont door zijn houding en uiterlijk dat hij het prestige erkent van degene tot wie hij zijn smeekbeden richt. Wie en wat tot de eigen *oikos* behoort, geldt als *philos* «vriend».

Ten opzichte van de goden bestaat een overeenkomstig waardensysteem. Zij hebben grotere *aretè timète biète* «voortreffelijkheid, prestige en kracht» (*Il.* IX 498), maar gedragen zich net als de mensen. Zij eisen *timè* van de mensen in de vorm van het brengen van offers en de bouw van altaren. Ook hier komt het aan op de resultaten en blijven de intenties buiten beschouwing. Als een offer wordt gebracht, ontstaat een *philotès-* «vriendschaps-»relatie tussen mens en god (*Il.* I 380-381). De mens mag dan op goddelijke hulp aanspraak maken, evenals de godheid cultische eerbewijzen van de mensen mag verwachten. Aangezien hoop op een aangenaam leven in het hiernamaals geen rol speelt (*Od.* XI 489-491), moet de gelovige alle hulp van de goden hier en nu ontvangen.

Hoe kunnen we deze inzichten nu toepassen op de beschrijving van de gebeurtenissen rondom de pestilentie in het Griekse kamp? De ziekte wordt gezien als een gevolg van de belediging van Chryses, die niet alleen smekeling is en geschenken meebrengt, maar bovendien nog priester is van Apollo. Agamemnon tast hem in zijn *timè* aan door zijn losprijs niet te aanvaarden, hem niet als smekeling te respecteren en smadelijk heen te

---

[24] Vgl. A. MacFarlane, *The culture of capitalism* (Oxford 1987) 207-208, die zich baseert op M. Weber.

[25] I. Mehler, *Woordenboek op de gedichten van Homèros* (Den Haag 1958[10]) s.v. 'τιμή'.

[26] Vgl. Griffin (1979) 25-26.

zenden. De priester is uiterlijk duidelijk herkenbaar aan zijn kleding en zijn insignia: de banden, de gouden scepter (*Il.* I 14-15). Een priester wordt gewoonlijk met eerbied bejegend. De andere Grieken zijn bevangen door *aidôs* «schroom» (vss. 22-24): 'the distaste felt at doing something of which the society disapproves or failing to do something of which society approves';[27] 'eine ... zusammenfassende ... Name ... für die ... zügelnden Kräfte im Leben des homerischen Menschen; "Scheu" vor dem Urteil der Umwelt'.[28] Deze *aidôs* is zowel bij coöperatieve als bij competitieve deugden werkzaam. *Aidôs* houdt de Homerische maatschappij bij elkaar. Zodra een crisis het essentiële kader van waarden op het spel zet, blijken de competitieve waarden echter krachtiger dan de coöperatieve. Een dergelijke crisis wordt ontketend door de pest. Dat is de situatie waarin de krijgsvergadering wordt gehouden en waarin de competitie tussen Agamemnon en Achilles tot een uitbarsting komt. De vreedzame coëxistentie is verstoord.

De enige mogelijkheid om de aangetaste *timè* te herstellen is: *apotinesthai* «zich doen betalen, de *timè* voor zichzelf terug krijgen». De Grieken moeten met Apollo's pijlen boeten voor Chryses' tranen (vs. 42) en zo de *timè* van de godheid en diens priester herstellen. Chryses doet een beroep op zijn «vriendschaps-»relatie met Apollo, voor wie hij een altaar heeft opgericht en aan wie hij offers heeft gebracht.[29] Daarom treedt Apollo op. Er is dus toch nog enige nuancering nodig. Niet zozeer de functie van priester verzekert Chryses van de in alle opzichten doeltreffende hulp van Apollo - er bestond immers geen afzonderlijke professionele priesterklasse in de Griekse wereld - als wel de bijzondere relatie van «vriendschap» tussen Apollo en Chryses.[30] De relatie van mens tot godheid is niet wezenlijk verschillend van die van mens tot mens. De goden vormen bij wijze van spreken de hoogste klasse in de Homerische maatschappij.[31] De goden zijn even belust op het handhaven van hun *timè* als de aardse edelen. Chryses doet een beroep op Apollo, omdat hij, Chryses, hem zo dikwijls eer heeft be-

---

[27] Adkins (1972) 18-19; Id. (1960b) 46; vgl. Long (1970) 137.

[28] W.J. Verdenius, 'Αἰδώς bei Homer', *Mnemosyne* 12 (1945) 47-60, dit citaat op p. 53.

[29] De bijzondere relatie blijkt ook uit het gebruik van het verbum ἠρᾶθ'(*Il.* I 35), vgl. Corlu (1966) 251 en 254.

[30] Dit is in overeenstemming met de gehele verdere Griekse traditie, vgl. H. Bolkestein, *Vier hoofdstukken over de godsdienst in het leven der Grieken gedurende hun bloeitijd* (Haarlem 1947) 97 e.vv.: 'Priesters en godsmannen'. Vgl. ook L. Sabourin, *Priesthood. A comparative study*, Numen Suppl. 25 (Leiden 1973) 35 e.vv.; Robert (1940-1965) XII, 542-555 geeft vele voorbeelden van een goede relatie tussen de godheid en zijn godvruchtige priester.

[31] Adkins (1969b) 22.

wezen: *da quia dedi* «geef omdat ik gegeven heb»[32] is de argumentatie voor zijn gebed. Door gehoor te geven aan zijn bede eert Apollo zijn priester op zijn beurt. In zijn tweede gebed interpreteert Chryses het althans zo: *timèsas men eme* «gij hebt mij eer geschonken» (vs. 454). De argumentatie is dan: *da quia dedisti* «geef omdat gij gegeven hebt».

Niet alleen het feit dat Chryses een speciale relatie met Apollo heeft, verhevigt de gevolgen van het conflict, ook het feit dat Agamemnon koning is. Ieder ander dan Agamemnon zou Chryseïs direct hebben moeten afstaan. Nu een koning de godheid bruskeert, ontketent hij catastrofale gevolgen voor de gemeenschap aan het hoofd waarvan hij staat.

In hoeverre voelt Agamemnon zich nu verantwoordelijk voor de pest, het conflict met Achilles en alles wat daaruit voortvloeit?

Dragen de Grieken collectief of Agamemnon persoonlijk schuld? Wie in het Nederlands het woord *schuld* gebruikt, dient zich te realiseren dat dit woord in zijn betekenisveld tenminste drie verschillende noties verenigt:

a) schuld in de zin van 'tekort' ('bij iemand in de schuld staan')
b) schuld in de zin van 'oorzaak', iets verkeerd gedaan hebben en daarvoor ook verantwoordelijkheid dragen ('schuld aan iets hebben')
c) schuld in de zin van het innerlijk besef een grens te hebben overschreden, een verkeerde daad te hebben begaan, waarvoor moet worden geboet.[33]

Betekenis a) wordt bijvoorbeeld in het Franse *dette* en het Engelse *debt* uitgedrukt door een ander woord dan de betekenissen b) en c) (resp. *culpabilité* en *guilt*).[34] Het Nederlandse woord *schuld* is etymologisch verwant met het Germaanse werkwoord **skulan-* «schuldig zijn, moeten»[35] en drukt dus zowel het tekort schieten ten opzichte van een ideaalbeeld uit *(shame-culture)* als het innerlijk besef een gebod te hebben overtreden *(guilt-culture)*. Als wij dus formuleren dat Agamemnon *schuld* heeft aan de pest betekent dat nog niet dat de Grieken, en ook Agamemnon zelf, deze schuld als een innerlijk besef opvatten. Zijn optreden tegenover de priester wijkt af van wat door de andere Grieken als normaal wordt gevoeld. De publieke opinie is de maatstaf waaraan zijn gedrag wordt getoetst. Agamemnon zoekt de norm voor zijn gedrag niet in zijn geweten. Ook de verklaring ervoor zoekt hij buiten zichzelf. Er is een bovennatuurlijke, demonische oorzaak voor zijn handelwijze: *atè* «verblinding» die de ziekte als even

---

32 Bremer (1981) 196; vgl. Schwenn (1927) 25-26.

33 Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse taal* (Utrecht en Antwerpen 1984[11]) s.v. 'schuld' onderscheidt zes betekenissen.

34 Versnel (1981a) 164 wees op dit verschil tussen Nederlands en Duits enerzijds en Frans en Engels anderzijds.

35 J. de Vries en F. de Tollenaere, *Etymologisch Woordenboek* (Utrecht en Antwerpen 1983[13]) s.vv. 'schuld' en 'zullen'.

bovennatuurlijk gevolg heeft. De *atè* is een tijdelijke verblinding die van buitenaf de mens bespringt. Agamemnon verklaart later zelf dat hij niet de oorzaak is van de ellende:

> «...maar Zeus en het Noodlot,
> ook de Godin van de Wraak, die in duisternis omwaart! Want dezen
> stookten die wilde verblinding toen aan in mijn hart, op die morgen,
> dat ik daar in die bijeenkomst Achilles het meisje ontroofde.
> Maar wat kón ik ook doen! Het is de godheid die alles voleindigt!»
>
> (*Il.* XIX 86-90)[36]

Achilles verwerpt deze woorden niet als een zwak excuus, maar is het er geheel mee eens:[37]

> «Ach, Vader Zeus! Wat brengt gij de mensen toch zware verblinding!
> Nooit had toch anders d'Atrid in mijn borst die langdurige woede
> zo doen ontvlammen, noch in zijn hardnekkigheid tegen mijn wensen
> 't meisje geroofd, indien niet Kronion nu eenmaal de Grieken
> talloze doden had willen bezorgen...»
>
> (*Il.* XIX 270-274)

Atè is niet alleen de verklaring voor de onredelijke eis van Agamemnon aan Achilles Briseïs te ontvangen als schadeloosstelling voor het afstaan van Chryseïs; ook de onheuse bejegening van de Apollo-priester Chryses, het gebrek aan *aidôs*, is aan *atè* toe te schrijven. Alles is opgenomen in Zeus' raadsbesluit.[38] Men kan dus niet eenvoudig de goden als overbodige versiering buiten beschouwing laten en alle verantwoordelijkheid voor hun handelen toeschrijven aan de mensen in dit drama. Men kan evenmin de mensen als marionetten in de handen van oppermachtige goden zien. Iedere menselijke handeling wordt in de *Ilias* dubbel gemotiveerd: menselijk èn goddelijk.[39]

---

[36] Timmermans vertaalt vs. 90 θεός interpreterend door «Zeus». Vgl. ook XIX 137: «daar ik verblind ben geweest en Zeus mij 't verstand had ontnomen». Voor de interpretatie zie Dodds (1951) 2-3.

[37] Vgl. ook *Il.* I 411-412, waar Achilles tegenover Thetis de hoop uitspreekt dat Agamemnon zijn *atè* zal inzien.

[38] Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή «'t raadsbesluit van Zeus werd volbracht» (*Il.* I 5). Voor de vraag in hoeverre deze nadrukkelijke verwijzing naar een fatalistische Διὸς βουλή teruggaat op voor-Homerisch materiaal zie Kullmann (1960) 358 en 386-387 en de bespreking door D.L. Page in *CR* 11 (1961) 205-209. Lloyd-Jones (1971) 11, met n. 46, verwerpt Kullmanns opvatting.

[39] A. Lesky, 'Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos', *Sitzungsberichte Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist.Klasse* (1961) 4; vgl. Lloyd-Jones (1971) 10: 'the divinely motivated act can also be fully motivated in human terms'. Voor Agamemnons houding zie *Il.* II 370 e.vv.; XIX 86 e.vv., 136 e.vv.

Hoe groot het verschil is tussen een typische *shame-culture*, zoals de Homerische en een typische *guilt-culture* zoals de Joodse, wordt duidelijk als we Agamemnons excuus vergelijken met de reactie van David in een overeenkomstige situatie. Als de profeet Nathan heeft onthuld dat David Bathseba, de vrouw van zijn veldheer Uria heeft afgenomen, misbruik makend van zijn macht als vorst, bevindt David zich tegenover de profeet in een situatie die vergelijkbaar is met die waarin Agamemnon zich bevindt na de onthulling van de ziener Calchas (2 Sm. 12, 1-25). Terwijl Agamemnon in woede ontsteekt tegen Calchas, erkent David tegenover Nathan zijn schuld. Dit schuldgevoel is verwoord in één van de mooiste psalmen, namelijk Ps. 51, een gebed om vergeving. De woorden 'schuld' en 'zonde' en het besef daarvan klinken in iedere versregel. Agamemnon schuift de verantwoordelijkheid van zich af, maar is bereid de goede verstandhouding met de godheid te herstellen, mits zijn prestige niet teveel schade lijdt. Apollo is tevreden met de teruggave van Chryseïs, de hecatombe en de paeanen. Hij vraagt geen innerlijk besef van schuld. David echter dicht:

> «Ik weet: offers zult Gij niet verkiezen,
> brácht ik brandoffers - Gij wees ze af;
> mijn offers aan God: mijn berouw,
> een berouwvol en nederig hart,
> zult Gij, God, niet als te gering zien.»
>
> (Ps. 51, 18-19)[40]

Pas als zij in de juiste innerlijke gezindheid zijn gebracht, zijn de offers voor God aanvaardbaar. Hij telt niet de daad, maar de bedoeling.

4.1 Het volk en zijn leiders

Slechts op enkele plaatsen in de *Ilias*tekst vernemen we iets over de houding van het volk tegenover zijn leiders, de «herders der mannen», zoals de koningen herhaaldelijk worden genoemd. De eerste is *Il.* I 22-24 (overz. 3),[41] waar de reactie van het volk is weergegeven op het smadelijk heenzenden van de oude Chryses door Agamemnon:

> «Door eerbiedige stilte betoonden de Grieken hun bijval,
> om de priester t' ontzien en de kostbare losprijs t' aanvaarden,
> allen, behalv' Agamemnon d' Atride, wien 't voorstel mishaagde.»
>
> (*Il.* I 22-24)

---

[40] Vert. Ida G.M. Gerhardt en Marie H. van der Zeyde (Wageningen 1972). Voor de Psalmen wordt steeds deze vertaling geciteerd, voor de overige Bijbelcitaten wordt gebruik gemaakt van de NBG-vertaling (1951).

[41] Met 'overz.' wordt telkens verwezen naar het overzicht *supra* I 2, 26-27.

Het krijgsvolk, de hier letterlijk zwijgende meerderheid, volgde zeker niet als lammeren de «herders der mannen». Het volk bezat dan wel geen politieke macht, maar bepaalde toch wel de grootte van de *timè* die een leider toekwam door wat het zei van zijn daden. De vergadering van de weerbare mannen beschikte niet over enige concrete politieke bevoegdheid. Het beleid werd bepaald door de raad van vorsten. De volksvergadering fungeerde hoogstens als klankbord. Die functie was evenwel belangrijk. Toen Achilles het woord nam (*Il.* I 59 e.vv.; overz. 6) moet hij geweten hebben dat hij op steun onder het krijgsvolk kon rekenen. Er was een zekere weerspannigheid ontstaan nu pest en oorlog beide de Grieken belaagden (*Il.* I 161). Daaruit bleek immers de ongunst der goden.

Die weerspannigheid wordt duidelijk uit de in *Il.* II beschreven reacties van het krijgsvolk op Agamemnons provocerende voorstel om de strijd om Troje op te geven en naar Griekenland terug te keren. De Grieken renden jubelend naar de schepen in hun haast om thuis te komen. Het gezag van de vorsten had onder de druk van oorlog en pest geleden en Odysseus moest al zijn talenten in de strijd werpen om de mannen van de vlucht te weerhouden.

Eén keer krijgt in de *Ilias* het krijgsvolk een hoorbare stem. Thersites duikt even op uit de naamloze massa en beledigt Agememnon (*Il.* II 212 e.vv.). Met striemende woorden en een striemende scepter wijst Odysseus hem zijn plaats. En het krijgsvolk? Menigeen zal gefluisterd hebben wat Thersites uitschreeuwt: «'t komt niet te pas dat een leider de zonen der Grieken in nood brengt!» (*Il.* II 233b-234), letterlijker vertaald: «'t komt niet te pas dat een leider de zonen der Grieken doet treden op de weg van rampen».[42] Bij die rampen zal Thersites zeker gedacht hebben aan de door Agamemnon veroorzaakte pest.[43] Als Odysseus echter Thersites op zijn nummer heeft gezet, wint bij de menigte de bewondering voor de lef van Odysseus het van de onlustgevoelens. Ook hier blijkt weer wat men ervan zegt de maatstaf te zijn voor gedrag:

> «Zij, hoe bedroefd ook, begonnen toen zoetjes om hem te lachen.
> Daarop zei één onder hen, al kijkend opzij naar zijn buurman:
> 'Lieve goden, wat heeft die Odysseus al duizenden goede
> dingen ten uitvoer gebracht, door uitnemende raadsbesluiten
> vóór te stellen, en ook in de oorlog de spits af te bijten!
> Maar wat hij nú deed hier onder de Grieken is toch nog het beste,
> dat hij die zwetsende lasteraar op heeft doen houden met spreken.
> Nu komt het zeker hem nimmer weer in zijn vermetele hoofd op,
> om met schandalige woorden de koningen hier te beschimpen'
> Dit was de taal van het volk.»
>
> (*Il.* II 270-278a)

---

[42] οὐ μὲν ἔοικεν/ἀρχὸν ἐόντα κακῶν ἐπιβασκέμεν υἷας Ἀχαιῶν.

[43] Vgl. de aantekening van C.F. Ameis, C. Hentze en P. Cauer in hun Homerus-commentaar (zie *supra* p. xii) *ad loc.*

Niet voor niets vergelijkt Homerus de menigte tweemaal met de golven van de zee (vss.144-149 en 209-210), die door een stormwind de ene kant worden opgestuwd en door de oever weer tot staan worden gebracht. Zo beïnvloedbaar en wisselend, maar ook vervaarlijk, is de volksgunst. De positie van Agamemnon was ondermijnd door de crisis, die de door de pest ontketende gebeurtenissen hadden veroorzaakt. Agamemnon wilde de trouw van zijn manschappen op de proef stellen, maar zijn eigen gezag werd beproefd.

4.2 Gebed, zonde en goddelijke straf

Twee gebeden markeren begin en einde van de pestilentie (vss. 35-43a en 451-457, overz. 4 en 9.b.4). Degene die het gebed uitspreekt is in beide gevallen dezelfde: Chryses. Ook de godheid tot wie beide gebeden zijn gericht is dezelfde: Apollo. In het eerste gebed wordt hij aangeroepen als Smintheus (vs. 39), terwijl in het tweede gebed deze aanroeping ontbreekt. Het gebed van de priester om de pest te laten ophouden is het complement van zijn eerste gebed,waarin hij hem smeekt zijn pijlen op de Grieken af te zenden. Door zijn gebed ontketent Chryses de macht van de ziekte, door een gebed wordt daaraan ook weer een halt toegeroepen. Het gebed waarin een vervloeking wordt ingetrokken stemt gewoonlijk woordelijk overeen met het gebed waarin de vervloeking wordt uitgesproken. Zo corresponderen bijvoorbeeld heilwens en vervloeking met elkaar in *OT*, Dt. 28, 3-13 respectievelijk 16-44: «Gezegend zult gij zijn in de stad en gezegend op het veld...» naast: «Vervloekt zult gij zijn in de stad en vervloekt op het veld...» De god die kan 'straffen', kan blijkbaar ook genezen, een kenmerkende eigenschap van alle heilgoden en heilheroën.[44]
Het vermogen te schaden en te vernietigen is onverbrekelijk verbonden met het vermogen te zegenen en te genezen. Evenzo spreekt God in het lied van Mozes (Dt. 32, 39): «Ik dood en doe herleven, Ik verbrijzel en genees.»

Reeds vroegere onderzoekers[45] hebben opgemerkt dat Chryses niet direct na de belediging door Agamemnon reageert. Hij slingert zijn banvloeken de Grieken niet in het gelaat, maar verwijdert zich «in stilte». Hoewel dat niet met zoveel woorden uit de tekst blijkt is het waarschijnlijk dat dichter en luisteraars zich Chryses als in stilte biddend voorstelden. Van

---

[44] ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται «hij die heeft verwond zal ook genezen» zie Weinreich (1909) 55 e.v., 147 e.v.; vgl. Croon (1986) 1191; zie *infra* I 4.6 en 4.6.1, 54-66 bij de bespreking van Apollo. Over de naam Smintheus en de mogelijke betekenis van het achterwege blijven van die naam in het tweede gebed zie *infra* I 4.6.2, 66.

[45] Zo Schwenn (1927) 25 e.v.

oudsher is een vloek een gebed in stilte of eenzaamheid.[46] Zeker is wel dat de priester alleen bidt. Hij is bang (vs. 33), niet zozeer voor fysiek geweld van de zijde van de Grieken, als wel voor ontkrachting van zijn vloek door sterkere magie van de tegenstander.

Bij alle overeenkomsten tussen de twee gebeden treft te meer het verschil in de wijze waarop beide worden uitgesproken: het eerste gebed in stilte, althans in eenzaamheid, het tweede in tegenwoordigheid van de Grieken die Chryseïs terug komen brengen: temidden van hen en namens hen; het is een voorbede.[47]

In beide gebeden is de drieledige structuur: *invocatio* «aanroeping» *pars epica* «verhalend deel» (liever met Bremer: 'argumentatie'), *precatio* «bede» duidelijk herkenbaar.[48] Op de namen waarmee Apollo wordt aangesproken ga ik hieronder in.[49] De polyonymie verschaft de bidder de grootst mogelijke zekerheid dat zijn wens ook inderdaad gehoord en verhoord zal worden. De argumentatie verschilt: in het eerste gebed een beroep op vroeger aan de godheid bewezen gunsten *da quia dedi* «geef omdat ik gegeven heb», in het tweede wordt de verhoring van het eerste gebed een argument om ook het tweede in vervulling te doen gaan *da quia dedisti* «geef omdat gij gegeven hebt». Apollo heeft zich een echte *theos epèkoös* «verhorende godheid» betoond; daarom behoeft Chryses zich niet meer erop te beroepen dat hij zijn plichten tegenover de godheid niet heeft verwaarloosd. De beide gebeden zijn elkaars complement.

Voor de activiteit van het bidden zelf wordt de term *araomai* gebruikt. Corlu heeft aangetoond dat *araomai* vaak de betekenis heeft van: «onheil wensen, vervloeken».[50] Zo ook in vs. 35. Het gebruik van *araomai* schijnt echter ook de voorkeur te genieten als de adorant zich richt tot een godheid, met wie hij een geprivilegieerde relatie heeft. De priester zelf draagt de naam van zijn meest karakteristieke functie: *arètèr* «bidder».[51]

Daarnaast wordt een algemener verbum gebruikt: *euchomai*, zowel bij het eerste gebed (de vervloeking), als bij het tweede (de heilwens).[52] Het

---

[46] Versnel (1981c) 25 met n.96 over het verschil tussen stil en hardop bidden. Legitieme, openbare vloeken konden ook publiekelijk worden uitgesproken.

[47] τοῖσιν in vs. 450 is niet alleen locativus, maar ook dativus commodi, zoals ook blijkt uit de pluralis εὔξαντο (vs. 458).Vgl. Corlu (1966) 88.

[48] Bremer (1981) 196.

[49] Zie *infra* I 4.6-I 4.6.3, 54-83.

[50] Corlu (1966) 254, 257, 324. Vgl. E. von Severus, s.v. 'Gebet I', *RAC* VIII (1972) 1134-1141.

[51] B.v. *Il.* I 35 en 351; vgl. Corlu (1966) 253; ἀρητῆρα *Il.* I 11.

[52] *Il.* I 43, 381, 450, 453, 457, 458.

duidt aan dat de adorant de aandacht van de godheid wil trekken, opkomt voor zijn eigen bestaan en zijn eigen belangen.[53] De goden moeten uit hun inertie of bezigheden gewekt worden - zij kunnen tenslotte in slaap (*Il.* XIV 153 e.vv.) of op reis (*Od.* I 22 e.vv.) zijn - om aandacht te schenken aan de belangen van hun vereerders. De adorant moet ervoor zorgen dat hij althans gehoord wordt. Daarom beginnen de gebeden in vss. 37 en 451 met *kluthi meu!* «hoor mij aan!»[54] Als men ten onrechte de aandacht van de godheid vraagt door een offer of gebed, kan men diens toorn, bijvoorbeeld in de vorm van een pestilentie, over zich afroepen.[55] *Euchôlè* heeft dan ook een veel ruimere betekenisinhoud dan het Nederlandse «gebed». Het woord duidt zowel de zelfbevestiging van een Homerische held aan als de gelofte of de groet van de adorant tot zijn godheid.

Het karakter van deze gebeden in verhouding tot de geweldige macht van de pestilentie kan men het beste verduidelijken door ze te contrasteren met de zogenaamde *Pestgebeden* van Mursilis. De jonge Mursilis II werd koning der Hethieten (1344 tot ongeveer 1320 v.C.), nadat zijn vader en zijn oudste broer kort na elkaar aan een pestilentie waren gestorven. In zijn *Pestgebeden* richt hij zich tot zijn goden om verlossing te vragen van de plaag:[56]

> «Stormgod van Hatti, mijn meester, Goden, mijn meesters, het is zo; men zondigt steeds. En ook mijn vader heeft gezondigd en het woord van de Stormgod van Hatti overtreden. Ik heb echter in niets gezondigd. Het is zo: de zonde van de vader treft de zoon. En ook mij heeft de zonde van mijn vader getroffen. Zie, ik heb het ten overstaan van de Stormgod van Hatti, mijn meester, en de Goden, mijn meesters, bekend: 'Het is zo; wij hebben het gedaan. En omdat ik de zonde van mijn vader bekend heb, moge daarom nu voor de Stormgod van Hatti, mijn meester, en voor de Goden, mijn meesters, de ziel weer tot rust komen. En vat weer sympathie voor mij op en drijft de plaag weer weg uit Hattiland'.»

Heel sterk is in deze *Pestgebeden* het besef te lezen dat de mens zondig is. Hij heeft een aangeboren innerlijke onreinheid, die de oorzaak is van alle

---

[53] Adkins (1969b). Voor meer litt. zie Burkert (1977) 126 n. 3.

[54] Vgl. Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère* (Paris 1963) 163.

[55] *Il.* I 65 en 93. Het is niet nodig om, met Corlu (1966) 157-158 εὐχωλή en ἑκατομβή te verbinden in de interpretatie tot: «de beloofde hecatombe». Offer en εὐχωλή zijn eenvoudig twee manieren om de aandacht van de goden te trekken.

[56] Uit: Ph.H.J. Houwink ten Cate, *Mursilis II, de bronnen voor een karakterschets, rede Amsterdam* (Leiden 1966) 12-13; volledige vertaling in: H.M. Beliën e.a., *Een geschiedenis van de Oude Wereld, Bronnen* (Haarlem 1981) 31-33. Vgl. J.B. Pritchard, *ANET* (Princeton 1969[3]) 394-396; O.R. Gurney, *The Hittites* (Harmondsworth 1976[2]) 157-158; A. Moortgat, *Geschichte Vorderasiens bis zum Hellenismus* (München 1959) 371-372; Archi (1978).

menselijke leed, omdat zij de toorn van de goden aantrekt. Deze toorn kan men niet door offers en andere uiterlijke middelen onschadelijk maken. Men kan hem slechts verzoenen door echt berouw, een bekentenis tegenover de godheid en door diens genade. De door de goden geteisterde mens moet maar zien hoe hij de oorzaak van de goddelijke toorn achterhaalt. Dat kan door een godsspraak, spontaan gedaan, bijvoorbeeld in een droom, of door divinatie, in de vorm van ingewandenschouw, ontlokt. Wanhopig vraagt Mursilis om een teken: «Laat de reden waarom het volk sterft in Hattiland worden vastgesteld door een teken, of toon het me in een droom, of laat een profeet hem verklaren!» Als hij de oorzaak kent, kan hij de godheid weer gunstig stemmen. Mursilis kan zelf niet bedenken waarin hij gezondigd kan hebben en moet aannemen dat hij gestraft wordt voor de zonden van zijn vader. Zijn bede is dat niet de rechtvaardigen mogen omkomen met de onrechtvaardigen: «Als één stad, of één huis, of één man gezondigd heeft, laat hem dan alleen omkomen, o goden. »[57]

De pest wordt bij de Hethieten gewoonlijk geconsecreerd in de vorm van een dier, meestal een bok, die het kwaad met zich meedraagt naar het land van de vijand. Deze zondebok kan ook een ezel, stier of schaap zijn, soms ook een mens.[58] Een gevangene kan de plaats van de koning innemen. Gekleed in de koninklijke kleding en gekroond met het diadeem wordt hij naar zijn land van herkomst teruggestuurd en wendt zo het onheil af. Aan dit ritueel kan een zelfopoffering (vgl. de Romeinse *devotio*[59]) van de koning ten grondslag liggen. Uit het *OT* (Lv. 16) is de zondebok een bekend verschijnsel. Vergelijkbaar is in de Griekse Oudheid het wegzenden of doden van een *pharmakos*. [60]

De opvatting van de pestziekte als een goddelijke straf, waarmee de kinderen voor de zonden van hun vaders moeten boeten, herinnert ook aan het *OT*:

> «...Want Ik, de Here, Uw God, ben een naijverig God, die de ongerechtigheid der Vaderen bezoek aan de kinderen, aan het derde en vierde geslacht van hen die Mij haten ...»
>
> (Ex. 20, 5)

Zo worden David en zijn volk gestraft met een pestilentie als David zich vermeten heeft een volkstelling te houden (2 Sm. 24, 1-25). Na zijn over-

---

[57] Pritchard, *ANET* 396: «Whatever rage (or) anger the gods may feel, and whosoever may not have been reverent toward the gods, - let not the good perish with the wicked! If it is one town or one (house), or one man, o gods, let that one perish alone!» Vgl. de overeenkomst met Hes., *Op.*240-245, zie *infra* II 2, 100-104.

[58] Pritchard, *ANET* 347 en 355-356. Zie *infra* II 9.4, 175-176.

[59] Zie Versnel (1976) en (1981b).

[60] Zie *infra* II 9.4, 169-180.

moed komt hij door Gods straf tot schuldbesef en ten slotte tot verzoening met zijn God.

Van een besef van zonde en schuld in deze zin is bij Homerus weinig te vinden. Agamemnon beseft dat hij bij de goden in de schuld staat (a), beseft ook dat hij schuld heeft aan de pest, in die zin dat hij verantwoordelijkheid draagt voor de goddelijke toorn, waarvan de pest de manifestatie is (b). Het innerlijk besef een grens te hebben overschreden ontbreekt bij hem echter (c).[61] Hij vaart niet op het kompas van zijn geweten, maar op de radar van publieke opinie en goddelijke gunst. Zijn doen en laten richt zich naar uiterlijk, niet naar innerlijke signalen. De Grieken ondergaan gelaten de doodzaaiende pestilentie als een plotselinge storm: van buiten komend, irrationeel, van bovennatuurlijke oorsprong. De mensen, die door de goden worden gestraft, hebben zich volgens de Homerische conceptie niet schuldig gemaakt aan morele vergrijpen, hebben niet gezondigd in de betekenis die men in de christelijke wereld doorgaans aan het begrip zonde hecht. Hun valt alleen te verwijten dat zij geen juist inzicht hebben gehad in hun positie ten opzichte van de goden; zij kenden hun plaats niet. De goden immers genieten het prestige van de hoogste aristocratische klasse in de Homerische samenleving. De sterveling, van lagere rang, die zijn grenzen overschrijdt, wordt om die reden gestraft.[62] Goden verschillen van mensen in prestige, macht en kracht. Zij zijn niet gebonden aan normen van menselijke moraliteit. Morele vergrijpen van mensen zijn op zichzelf geen reden voor goddelijke straf.

Wij zullen bij ons onderzoek herhaaldelijk stuiten op het probleem van de theodicee, de rechtvaardigheid van het godsbestuur. Waarom laten de goden toe dat rampen op aarde de mens overvallen? Is het kwaad, waartoe ook ziekten en natuurrampen worden gerekend, een instrument in Gods hand om de mens op te voeden? Is misschien de rampspoed die een individueel mens treft weliswaar voor hem een kwaad, maar strekt hij tot behoud van de kosmos als geheel? Dergelijke vragen stelt Homerus niet aan de orde. Hij spreekt alleen van een gelaten aanvaarden van wat de goden zenden aan rampen, soms vermengd met voorspoed (*Il.* XXIV 525-533). We ontmoeten ze wel bij Hesiodus (*Op.* 240-245), in de *Cypria* (Fr. 1 Allen) en bij de Stoïci.[63]

Het begin van de *Cypria* vertelt hoe Zeus besluit door middel van oorlogen, waaronder de Trojaanse oorlog, de last van de overbevolking die

---

[61] De letters (a), (b) en (c) verwijzen naar de verschillende categorieën van *schuld* die ik *supra* I 4, 34 heb onderscheiden.

[62] Hom., *Od.* I 32-34; vgl. W.K.C.Guthrie,*The Greeks and their gods* (Londen 1950) 118 e.vv.

[63] C.J. de Vogel was zo vriendelijk mij per brief te attenderen op twee plaatsen bij Chrysippus waarin het probleem van de theodicee aan de orde komt, geciteerd in: De Vogel (1950-1959) III no. 938-943. Vgl. ook Lipsius (1584) *passim*.

op de aarde drukt te verlichten. In de *Cypria* ligt alles vast in de *Dios boulè* «Zeus' raadsbesluit», dus ook de pestilentie. Het is een omstreden kwestie of de *Dios boulè* in *Il.* I 5 ook wijst op een dergelijk omvattend raadsbesluit. Waarschijnlijk betreft het in de *Ilias* alleen het besluit dat Zeus neemt naar aanleiding van het verzoek van Thetis, waardoor de Trojanen in de oorlog geholpen zullen worden.[64] De onmiddellijke oorzaak van de twist die de handeling van de *Ilias* bepaalt, is de door Apollo gezonden pest. Hoewel de pest, opgeroepen en bedwongen door het gebed van Chryses, ophoudt als Chryseïs is teruggegeven, heeft inmiddels de twist tussen Achilles en Agamemnon al plaats gevonden en is een niet meer te stuiten prestigestrijd op gang gebracht.

Men zegt wel dat nood leert bidden. Bij de bespreking van andere beschrijvingen van pestilenties en hun uitwerking op de mensen zullen we nog vaak zien dat mensen zich in een kritieke situatie opeens vastklampen aan gebeden, offers en riten die zij tot dan toe wellicht over zich heen hadden laten gaan. Van zo'n reactie blijkt hier niets. De Homerische goden zijn geen goden van wie men in momenten van nood en vertwijfeling, liefde, troost, hoop en uitkomst kan verwachten. Nog minder zijn zij louter een litteraire conventie. Integendeel, zij zijn gevaarlijk.[65]

4.3 Het offer

'Es gibt kaum ein Ritual ohne Gebet, aber auch kein wichtiges Gebet ohne Ritual.'[66] In veel gevallen is dat ritueel een offer. Gebed en offer horen bij elkaar. Enkele malen is in de context van de pestbeschrijving sprake van een offer. Chryses beroept zich in zijn eerste gebed op de offers die hij Apollo steeds heeft gebracht: vette schenkelstukken van runderen en geiten. Deze offers kenmerken de bijzondere relatie tussen Apollo en Chryses. Hoe meer men aan een godheid offert, hoe meer men van hem mag verwachten, aangezien de godsdienst een uitwisseling van gaven is.

Gedwongen door de macht van Apollo, die zich in de pestilentie heeft geopenbaard, moet Agamemnon zwichten en Chryseïs teruggeven aan haar vader. In vs.141 kondigt hij dat duidelijk aan (overz. 6.2.3.):

> «Nu naar de glanzende zee een donker schip te verhalen,
> twintig uitgelezene roeiers er in te verzaamlen
> zij ons besluit, en laten we dan hekatomben verschepen,
> daarna Chryseïs zoo schoon van profiel in het vaartuig geleiden.»

---

[64] Heubeck (1974) 56. Evenzo Lloyd-Jones (1971) 11.

[65] Zeer duidelijk hierover Griffin (1979) 144 e.vv; anders Dodds (1951) 35.

[66] Burkert (1977).

De teruggave van Chryseïs, dat wil zeggen de daad waardoor de krenking van de *timè* van Apollo gecompenseerd moet worden, gaat vergezeld van een hecatombe. In de vss. 309-311 (overz. 7) wordt beschreven hoe de hecatombe voor de godheid en Chryseïs aan boord gaan. In vs. 430 (overz. 9.b.)[67] wordt de draad van het verhaal weer opgevat. Odysseus bereikt met de hecatombe Chryse. De dieren, aan Apollo gewijd, gaan van boord. Odysseus draagt het meisje en de offerdieren bij het altaar aan de priester over. Hij vraagt Chryses de hecatombe te offeren aan Apollo uit naam van de Danaërs om hem weer gunstig te stemmen opdat hij een einde maakt aan de pest. Bij het altaar worden de offerdieren opgesteld. Het offer wordt op de gebruikelijke wijze ingeleid. De deelnemers wassen hun handen en nemen gerstekorrels op. Na het gebed van Chryses dat de macht van de ziekte tot staan brengt - Chryses bidt uit naam van de Grieken die met het gebed instemmen - vindt pas het minutieus beschreven eigenlijke offer plaats, gevolgd door het offermaal, en afgesloten door een plengoffer (vs. 471, overz. 9.b.5.).

Opmerkelijk is dat Chryseïs bij het altaar aan haar vader wordt overgedragen. Deze teruggave is blijkbaar nauw verbonden met het offer en wordt daardoor onderstreept.

Ook de in het scheepskamp achtergebleven Grieken brengen een hecatombe aan Apollo op het strand, na zich gereinigd te hebben (vss. 315-317, overz. 9.a.2.). Het ligt voor de hand dit offer te interpreteren als een deelnemen aan het offer dat te Chryse wordt gebracht. Daar speelt het belangrijkste zich af, de teruggave van het meisje.

De offers worden niet gebracht in de hoop alleen daardoor de crisis te bezweren; zij zijn niet het kalmeringsmiddel voor een geprangd gemoed, maar de formele bezegeling van de verzoening met de godheid die door de teruggave van Chryseïs al tot stand is gebracht. Als we de ruime definitie van het offer accepteren die Van Baaren als werkhypothese heeft geformuleerd: 'Het offer is een sacrale handeling waardoor iets uit de profane sfeer wordt overgebracht in de sacrale sfeer waardoor de sacrale potentie van wezens of dingen die zich reeds binnen die sfeer bevinden wordt versterkt',[68] dan valt het offer als bezegeling van de teruggave van Chryseïs daar zeker onder. Chryseïs is uit de profane sfeer van het Griekse kamp weer overgebracht naar de sacrale sfeer van Apollo en zijn priester, waar zij oorspronkelijk thuishoorde. De teruggave alleen zou echter het evenwicht tussen god en mensen niet herstellen. Voor volledige compensatie van het door de godheid

---

[67] Terecht verwerpt I. Trencsényi-Waldapfel (1963) 218 e.vv. de opvatting van o.a. U. von Wilamowitz-Moellendorff als zouden de vss. 430-487 een interpolatie zijn omdat zij veel herhalingen bevatten. Voor het complementaire karakter van beide gebeden zie *supra* I 4.2, 38. De goddelijke toorn van Apollo vindt zijn parallel in de menselijke toorn van Achilles, het thema van de hele *Ilias*.

[68] Van Baaren (1976) 9.

geleden prestigeverlies is het offer noodzakelijk.[69] Ook in die zin is er, zoals Plato zei,[70] sprake van een soort ruilhandel. Dat is een constant gegeven in de Griekse godsdienst in alle perioden.

4.4 Reinheid en besmetting

Als Odysseus naar Chryse is vertrokken om het meisje aan haar vader terug te geven, geeft Agamemmnon intussen degenen die in het Griekse kamp zijn achtergebleven opdracht zich te reinigen (vs. 313, overz. 9.a.1.).

De juiste betekenis van deze handeling is onderwerp van veel geleerde discussie geweest. De vraag kan zo worden geformuleerd: moet de reiniging waartoe Agamemnon zijn mannen oproept, gezien worden als een *katharsis* «reiniging» van *miasma,* metafysische «besmetting», veroorzaakt door de pest als goddelijke tuchtiging, of hebben we te doen met een puur fysieke reiniging zonder religieuze achtergrond? Daaraan ondergeschikt is de vraag: betreft het een reiniging *van* de pestilentie of vooral een reiniging *voor* het offer?

Het is raadzaam eerst eens te lezen wat er nu precies in de vss.313-314 gebeurt.[71] Letterlijk vertaald:

> «Atreus' zoon spoorde de mannen aan zich te reinigen.
> Zij reinigden zich en wierpen de *lumata* in zee.»

Opzettelijk laat ik *lumata* nog even onvertaald.

De feitelijke gang van zaken heeft Th.A. Sinclair het eenvoudigst en meest aannemelijk weergegeven.[72] Onder *lumata* verstaat hij niet het waswater[73] of de reinigingsmiddelen[74] (welke die ook mogen zijn), evenmin de bezoedeling puur metafysisch, maar het concrete vuil: faeces, misschien ook voedselresten.[75] De Grieken hebben zich waarschijnlijk geheel in zee ge-

---

[69] Zie voor het principe van de compensatie Versnel (1981a) 169-171. Zie ook *infra* 179.

[70] Plato, *Euthyphro* 14e.

[71] λαοὺς δ' 'Ατρείδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν.
οἳ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἅλα λύματα βάλλον.

[72] Th.A. Sinclair, 'On two words in Homer (λύματα, ἀπολυμαντήρ)' in: H. Kusch (ed.), *Festschrift für F. Dornseiff* (Leipzig 1953) 330-333.

[73] Zo LSJ s.v. λῦμα: «water used in washing», maar ook: «dirt removed by washing, offscourings».

[74] Nilsson (1967) 542 vat λύματα op als: «Reinigungsmittel».

[75] Burkert (1983) 117, n. 19. Interessant is in dit verband de suggestie van W. Burkert, dat *lumata* een leenwoord zou kunnen zijn uit het Akkadisch: *lu"û* «vuil».

baad. Het zou ook dwaas zijn te veronderstellen dat zij zich aan de zeeoever zouden hebben gereinigd (in tobben?!) en daarna pas de 'reinigingsmiddelen' in zee zouden hebben gebracht. Bovendien zou, naar de scholiast overlevert, een oud gebruik willen dat men alvorens te offeren of te bidden niet alleen de handen, maar het gehele lichaam waste.[76] In de dagelijkse praktijk was dit natuurlijk onuitvoerbaar.

De zee is het reinigend element bij uitstek. Het schone water neemt de verontreiniging mee. Water reinigt, ziekte besmet. Afwassen met water is de eenvoudigste wijze om een besmetting, fysiek zowel als metafysisch, te verwijderen.[77] Water kan dus ook 'pest' wegwassen. Er zijn voorbeelden uit later tijd. De profeet Branchus verdreef volgens de mythe te Milete een epidemie door met lauwertakken water over het volk te sprenkelen, onder het uitspreken van bezweringen.[78] De aan 'pest' lijdende kinderen van Valesius vertelden dat zij in een droom hadden gezien dat een god met een spons hun lichaam afwies. Prompt genazen zij.[79]

De zee reinigt en geeft een nieuw begin. Op de 16e van de maand Boedromion[80] weerklonk voor degenen die zich in de Eleusinische mysteriën wilden laten inwijden de roep: 'zeewaarts, *mystai!*', waarop allen zich naar Phalerum of Piraeus spoedden om zich te reinigen.[81] In diverse plaatsen werden *pharmakoi* gedwongen in zee te springen.[82] Ziekte en onheil zelf werden in de zee of ver over zee gewenst. De zee reinigde niet alleen, maar was ook de plaats vanwaar geen terugkeer in de menselijke samenleving mogelijk was.[83] Ook de Semitische volken wierpen fysieke en metafysische onreinheid in zee[84] of in stromend water. Het lijk van de ram, die gebruikt

---

[76] *Schol. Hom. Il.* VI 266 (b), ed. A. Erbse II, 180.

[77] Eur., *Hel.* 1271.

[78] Callim. fr. 194, 28-31; Clem. Al., *Strom.* V 8, 48, 4 (647 P.). Zie *supra* II 5.5, 117-18.

[79] Val. Max. II 4, 5; vgl. ook Paus. V 5, 11: genezing van lepra door baden in een bron. Zie *RAC* I (1966) 60, s.v. 'Abwaschen' (Stemplinger). Over het gebruik van geneeskrachtige bronnen: J.H. Croon, *Mnemosyne* 20 (1967) 225-246; Parker (1983) 208, 212; Croon (1986) 1209-1210.

[80] De derde maand van het Attische jaar, overeenkomend met de tweede helft van september en de eerste helft van oktober.

[81] Pollard (1965) 68.

[82] Zie *infra* II 9.4, 170 en 173.

[83] Diverse voorbeelden bij Versnel (1977) 39-42 en Parker (1983) 229-230.

[84] *OT*, Mich. 7, 19.

werd bij de reinigingsrite van het Babylonische Nieuwjaar, een *pharmakos*-rite, werd naderhand in de rivier geworpen.[85]

Samenvattend kunnen we zeggen dat het in de vss. 313-314 gaat om een fysieke reiniging van concreet vuil, zowel *van* de pest als *voor* het te brengen offer, maar tevens om een metafysische reiniging. De pestilentie was in meervoudige zin *miasma*. Zij bracht fysieke verontreiniging teweeg, maar ook metafysische; de godheid had het krijgsvolk aangeraakt. In die metafysische zin was de pest gevolg van besmetting, namelijk door de belediging van de godheid, maar tevens oorzaak, namelijk door de ontketende goddelijke toorn.

Simpele verklaringen doen onrecht aan de complexiteit van de materie. Een interpretatie die het accent legt op de fysieke reiniging van bloed en vuil zoals die van Moulinier en Corlu,[86] miskent het religieuze, metafysische karakter van die onreinheid op een hoger plan.[87] Een interpretatie echter zoals die van Parker,die de genoemde reiniging ziet als bewijs dat bij Homerus dezelfde praktijken van rituele *katharsis* werden toegepast als door de wonderdoeners uit de Archaïsche tijd, miskent anderzijds de duidelijke verschillen tussen de mentaliteit van de Homerische en de Archaïsche maatschappij. De vergissing van Parker, die de opdracht tot reiniging aan de ziener Calchas toeschrijft in plaats van aan Agamemnon,[88] is illustratief voor zijn opvatting. Hij wil van Calchas een Archaïsche wonderdoener *avant la lettre* maken en de verschillen tussen Homerische en Archaïsche tijd nivelleren. Het is echter een al door antieke commentatoren opgemerkt feit dat bijvoorbeeld rituele reiniging wegens het plegen van een moord bij Homerus onbekend is.[89] Aanwijzingen dat rituele reinigingen door wonderdoeners werden ondernomen om ziekten uit te bannen, ontbreken in de *Ilias* en *Odyssee* eveneens.[90] Bij Homerus zijn, zeker in vergelijking met andere 'primitieve' culturen, opmerkelijk weinig kathartische maatregelen te vinden. Zij blijven beperkt tot die gevallen, waarin steeds ook sprake is van fysieke onreinheid: vuil, bloed, en dergelijke.

---

[85] Gaster (1975) II, 659-660 noemt vele parallelplaatsen uit diverse culturen; vgl. Burkert (1983) 116.

[86] Moulinier (1952) 27, 30 en 33; Corlu (1966) 89-91.

[87] Aldus J.P. Vernant, 'Le pur et l'impur', in: Id., *Mythe et société en Grèce ancienne* (Parijs 1974) 121-140. Vgl. ook Ginouvès (1962) 311, 371, 373 n. 5, 406 n. 11; Dodds (1951) 35 e.vv. met n. 39; *RE* X (1919) 20, 2513-2519, s.v. 'καθαρμός' (L. Hamburg) en Suppl.VI (1935) 146-162, s.v. 'katharsis' (F. Pfister).

[88] Parker (1983) 210.

[89] *Schol.Hom. Il.* XI 690 (b), ed. H. Erbse III 261.

[90] Zie *infra* I.5, 84-86.

Het is nuttig de begrippen reinheid en onreinheid goed te omschrijven. Daarvoor maak ik gebruik van het werk van Mary Douglas. Haar these luidt: onreinheid, vuil, is in wezen wanorde. Er bestaat geen absolute onreinheid. Onreinheid bestaat slechts in de ogen van de waarnemer.[91] Een onverdachte bron bevestigt Douglas' stelling: controleurs van hedendaagse schoonmaakbedrijven kunnen niet vaststellen of iets schoon is, alleen of iets schoon*gemaakt* is. Het opruimen van rommel, vuil, onreinheid van welke soort dan ook, is geen negatieve bezigheid, maar een positieve poging om orde te scheppen in eigen omgeving. Dit geldt voor onze opvattingen over reinheid en onreinheid (schoon en vuil) in de twintigste-eeuwse Westerse samenleving evenzeer als voor andere culturen. Net zo min als uitsluitend vrees voor ziekte twintigste-eeuwse Westeuropeanen dringt tot het betrachten van hygiëne is vrees voor religieuze besmetting voor 'primitieve' volken het belangrijkste motief om onreinheid te mijden. De regels die iedere cultuur kent om te onderscheiden wat rein en onrein is dienen vooral om orde te scheppen in een als chaotisch ervaren wereld. Brengt men dingen die volgens deze (godsdienstige) regels gescheiden moeten blijven (rein-onrein, heilig-profaan) toch bij elkaar, dan ontstaat er gevaar. Gevaar ontstaat, wanneer de beschermende omheining rondom het heilige wordt doorbroken, doordat het niet-heilige (het profane of het besmette) het heilige nadert. Onrein is datgene wat vervuld is van een kracht die men moet vermijden; rein is datgene wat het heilige mag naderen. Reiniging heeft dus een negatieve en een positieve kant: men moet zich reinigen *van* de gevolgen van een besmetting om weer aan het normale maatschappelijke verkeer te kunnen deelnemen en men moet zich reinigen *voor* gebed en offer, dus om zich tot de goden te kunnen wenden.

Bij de interpretatie van 'primitieve' reinheidsopvattingen loopt men het risico van beïnvloeding door 'medisch materialisme', een term van William James[92] om uit te drukken dat rationele hygiënische overwegingen schuil gaan achter schijnbaar willekeurige religieuze voorschriften. Bijvoorbeeld: de Joden kenden een verbod op het eten van varkensvlees wegens de gevaren die er verbonden zijn aan het eten van varkensvlees in een heet klimaat,[93] of: doordat de Joden hun handen wasten voor het eten maakten epidemieën onder hen minder slachtoffers. De tegenovergestelde opvatting, als zou primitief reinheidsritueel niets gemeen hebben met onze twintigste-

---

[91] Douglas (1966) 2.

[92] W. James, *The varieties of religious experience* (Londen 1901-1902), geraadpleegd in de editie van F.H. Burkhardt e.a., *The works of William James* (Cambridge, Mass. en Londen 1985), aldaar p. 17 e.vv., spec. p. 20.

[93] Vgl. K. van het Reve, *Uren met Henk Broekhuis* (Amsterdam 1978) 109 e.vv., die met dit *idée reçue* afrekent. Marvin Harris, *Cows, pigs, wars and witches* (New York 1974) 35 e.vv. geeft een zeer aannemelijke verklaring van het taboe op varkensvlees vanuit de nomadische oorsprong van de Joodse cultuur.

eeuwse westerse ideeën over hygiëne, is echter even verwerpelijk. Ook onze gewoonten: handen wassen, douchen, verkleden, de grote schoonmaak, komen niet alleen voort uit hygiënische overwegingen. Ook bij ons is er een mengeling van symbolische en effectieve handelingen, al zijn onze opvattingen beïnvloed door kennis van de werking van micro-organismen.[94]

Onrein is iets wat zich op een plaats bevindt waar het niet behoort. Dat impliceert het bestaan van een systeem, een ordening. Dit geldt voor primitieve en voor moderne culturen. Het enige verschil is dat in primitieve culturen het ordenende systeem het totale wereldbeeld omvat, terwijl in moderne culturen de ordening toegepast wordt op afzonderlijke levensterreinen.

De tweede belangrijke bijdrage die Mary Douglas in haar boek levert tot een juiste interpretatie van ook antieke reinheidsopvattingen is haar verklaring van de 'magische' rite.[95] Onder invloed van Frazer[96] werd magie gezien als een toepassing van ontdekte regels met de bedoeling de natuurverschijnselen aan te wenden om eigen wensen in vervulling te doen gaan. De rite dient in zijn opvatting als instrument om de natuurlijke gang van zaken te beïnvloeden. Populair gezegd: het toepassen van de methode van Alladin en de wonderlamp. Douglas toont echter aan dat 'magisch' ritueel verricht wordt onafhankelijk van het geloof in de rechtstreekse effectiviteit van de rite. De mogelijkheid van een magische interventie is voor de gelovige altijd aanwezig, maar primitief ritueel heeft niet als voornaamste oogmerk het produceren van magische effecten. Iemand die een knoop in zijn zakdoek legt om iets niet te vergeten, doet dit niet omdat hij gelooft dat alleen al de aanwezigheid van die knoop hem zal behoeden voor vergeetachtigheid. Hij coördineert door het leggen van de knoop als rituele handeling lichaam en geest, concentreert zich, gebruikt de handeling als geheugensteun en verbindt daardoor ervaringen in het heden met ervaringen in het verleden. Ruimer geformuleerd: een rite dient niet als een garantie dat het beoogde effect (gezondheid, voorspoed, geluk, een goed geheugen) rechtstreeks wordt bereikt, maar legt de handeling in de herinnering vast en ordent zo ervaringen in heden, verleden en toekomst.

Een rite heeft volgens Douglas een drieledig doel: 1. concentreren van de aandacht, 2. dienen als geheugensteun, 3. beheersen van de ervaring. Het ritueel formuleert een ervaring uit het verleden opnieuw, opdat datgene wat eigenlijk had moeten plaats vinden de indruk van wat werkelijk heeft plaatsgevonden gaat overheersen. In het verrichten van de handeling zelf bereikt men het doel. In geval van ziekte is het effect van een 'magische' rite dat een emotionele situatie zodanig wordt geformuleerd dat zij voor de

---

[94] Zie *supra* I 4, 15 - I 5, 16.

[95] Douglas(1966), hoofdst. 4: 'Magic and miracle'.

[96] Frazer (1907-1915) I, hoofdst. 4: 'Magic and religion', 220-243.

menselijke geest voorstelbaar is. De bij het ritueel gebruikte symbolen van goede en boze krachten maken deel uit van een coherent systeem, een symbolisch universum.[97] Als de zieke en zijn omgeving die symbolen accepteren, kunnen zij ook de ziekte en haar begeleidende verschijnselen aanvaarden, omdat die in het coherente systeem worden geïncorporeerd. Onreinheid wordt veroorzaakt door datgene wat niet in het systeem past. Reinigingsritueel zorgt ervoor dat het abnormale naar de normale wereld wordt overgebracht.[98]

Parker heeft in zijn boek *Miasma* (Oxford 1983) de door de culturele antropologie verworven inzichten, met name die van Mary Douglas, toegepast op het Griekse materiaal. Parker behandelt niet de begrippen vuil en onreinheid in het algemeen - dat was al eerder gedaan[99] - maar concentreert zich op de religieuze aspecten van *miasma*. Het gaat hem om een antwoord op de vraag hoe de Grieken, individueel en collectief, in de Archaïsche en Vroeg-Klassieke tijd, reageerden in crisissituaties.Onreinheid blijkt niet òf materieel òf religieus te zijn. Beide aspecten zijn voortdurend aanwezig. In geval van fysieke onreinheid, zoals bij geboorte en dood, is deze concrete onreinheid tevens symbool van een metafysisch gevaar. Iemand die besmeurd is met bloed en vuil wordt niet toegelaten tot bepaalde religieuze handelingen. In geval van puur metafysische onreinheid, bij sacrilegium, wordt fysieke onreinheid gebruikt als zichtbaar teken om het metafysische gevaar uit te drukken. Wie zich aan heiligschennis heeft schuldig gemaakt hult zich bij voorbeeld in lompen en strooit as op zijn hoofd, opdat ook uiterlijk zichtbaar is in welke staat van onreinheid hij verkeert.

Hoe kunnen wij dit alles nu toepassen op het Homerische materiaal? Het Homerische materiaal vormt geen uitzondering op de door Mary Douglas geformuleerde regel dat onreinheid in wezen wanorde is en slechts bestaat in de ogen van de beschouwer. In een crisissituatie, zoals die tijdens een pestilentie heerst, moet aan een op zichzelf zinloze, destructieve gebeurtenis zin worden verleend door een religieuze interpretatie. Een reinigingsrite, zoals in vs. 313 beschreven, ordent de ervaring, geeft de ziekte en haar gevolgen een plaats in het symbolisch universum, maakt kortom de crisis beheersbaar. Het is duidelijk dat de vragen, zoals die in het begin van deze paragraaf zijn geformuleerd, sterk simplificeren. Het gaat niet om òf fysieke, òf metafysische onreinheid. De verschillende oorzaken van religieuze besmetting, van geboorte en dood tot aan sacrilegium, zijn

---

[97] Zie *supra* Inl. 6, 20-21.

[98] Burkert (1977) 136: 'Das Abnormale in die Normalität überzuführen, soll die "Reinigung" dienen'.

[99] Met name door Moulinier (1952) en Ginouvès (1962). Vgl. over Parkers boek ook Horstmanshoff (1987).

punten op een lijn die loopt van zeer concrete naar puur metafysische bezoedeling. Beide aspecten klinken mee, maar niet beide steeds even sterk. Evenzo is de vraag of de reiniging nu bedoeld is als reiniging *van* de pestilentie of als reiniging *voor* het offer verkeerd geformuleerd. Beide oogmerken spelen een rol.

De reinigingsrite in het Griekse scheepskamp is dan ook niet strijdig met andere religieuze reacties op de pestilentie. Er is sprake van een verstoring van de evenwichtige relaties tussen goden- en mensenwereld. Op verschillende manieren wordt dit evenwicht hersteld: door het brengen van offers, het uitspreken van gebeden, het zingen van liederen, de reiniging van het krijgsvolk en door het teruggeven van het meisje.[100] Er is geen sprake van elkaar beconcurrerende maatregelen die een verschillende godsdienstige achtergrond zouden hebben of bijvoorbeeld uit verschillende culturele lagen zouden dateren. De reinigingsrite was geen vorm van sympathetische magie, waarbij hier een rite werd volvoerd terwijl daar de ziekte ophield, als ware het een hefboommechanisme. De reiniging maakte deel uit van een complex van reacties op de intrede van de pest. Er zijn echter geen aanwijzingen voor een alom heersende vrees voor religieuze besmetting, zoals wij die in de Archaïsche periode zullen ontmoeten.

4.5 De mantiek

«Hoor mij en laat ons een priester of ziener raadplegen, zelfs een
droomuitlegger, want óók de droom wordt door Zeus ons gezonden;
hij zou ons mogelijk zeggen, waarover Apollo zich ergert,
over 't verzuimen van offers of niet vervulde geloften.»

(*Il.* I 62-65)

Zo sprak Achilles in de vergadering der Grieken.

«... En Calchas, de beste
kenner der vogeltekens, de zoon van Thestor, verhief zich,
hij die het heden kende, de toekomst en ook het verleden,
die door zijn zienersgave, door Phoebus Apollo geschonken,
't Griekse leger te scheep de weg had gewezen naar Troje. »

(*Il.* I 68b-72)

(...)

---

100 Burkert (1977) 135-136 meent ten onrechte dat de Grieken na de reiniging de gehele dag met paean en offers een godenfeest vierden. De paean werd gezongen door de Grieken die Odysseus naar Chryse vergezelden, terwijl reiniging en offer in het Griekse kamp plaats vonden. Vgl. het overzicht van gelijktijdig zich voltrekkende handelingen *supra* I 2, 26-27.

«Tegen hem zeide in antwoord Achilles de snelle van voeten:
'Zeg maar alles gerust, wat gij weet door profetische gaven,
want zo waarlijk bij Phoebus, tot wie gij biddende opziet,
Calchas, wanneer gij de Grieken uw profetieën verkondigt,
zal, zo lang als ik leef en op aarde mijn ogen de kost geef,
niemand van alle Grieken zijn zware hand op u leggen...'»

(*Il.* I 84-90a)

De Grieken zien zich gesteld voor een bedreiging van meer dan menselijke maat. Als oorlog én pest hen in het nauw drijven moeten er goddelijke machten werkzaam zijn. Het is daarom zaak de bedoeling van deze goddelijke machten te leren kennen. Dat kan alleen door middel van de mantiek. Er is geen moment van aarzeling. Niemand komt op het idee artsen te hulp te roepen, zoals toch bij verwondingen op het slagveld heel gebruikelijk is.[101] (Vgl.overz. 6.1.)

De mantiek heeft niet alleen tot functie het voorspellen van de toekomst: heden en verleden zijn minstens even belangrijk (vs. 70). De goden geven tekens, alle goden, maar in het bijzonder wel Zeus (vs. 63). De kunst deze tekens te duiden is echter een gave van Apollo (vss. 72 en 86-87), die hij geschonken heeft aan enkele bevoorrechten, zoals Calchas. Achilles kan wel direct concluderen dat er een godheid aan het werk is, hij kan hem ook identificeren als 'de Heer van de Pijl', Apollo, maar om de oorzaak te kunnen onthullen en een mogelijke remedie aan te geven heeft hij de hulp van een specialist nodig die een bijzondere relatie met de godheid onderhoudt en hemzelf gunstig gezind is.[102]

Er wordt ook nauwelijks belang gehecht aan precieze kennis van toekomstige gebeurtenissen. Evenals een 'magische' reinigingsrite verricht wordt zonder dat men zich bekommert om de directe effectiviteit van die rite,[103] evenzo geeft het duiden van goddelijke tekens emotionele steun in een crisissituatie. Het raadplegen en interpreteren van de tekens helpt bij het nemen van beslissingen en herleidt, evenals reinigingsriten, de abnormale verschijnselen tot de normale wereld. Zo functioneert het symbolisch universum.[104]

---

101 Celsus, *Med.*, Prooemium 3 merkt dit reeds op. Zie *infra* I 5, 84-89.

102 Over Calchas: Stoll en Immisch in Roscher, *Lex.* II 1 (1890-1894) 921-924 en J. Heckenbach, *RE* X (1919) 1552-1555. Achilles zegt Calchas zijn bescherming toe omdat deze in de voorgeschiedenis van de Trojaanse Oorlog al voor Achilles gunstige maar voor Agamemnon rampzalige profetieën heeft verkondigd: zonder Achilles kon immers Troje niet worden ingenomen en voor een gunstige wind bij het vertrek van de Griekse vloot uit Aulis was het offer van Agamemnons dochter Iphigenia nodig.

103 Zie *supra* I 4.4, 49-50.

104 Vgl. Burkert (1977) 181-184 en zie *supra* Inl. 6, 20-21.

Het raadplegen van orakels en zieners en andere vormen van mantiek zijn frequent voorkomende verschijnselen bij rampen, individuele, zowel als collectieve, gedurende de gehele Oudheid. Celsus wijst erop dat ten tijde van Homerus ziekten aan de toorn van de goden werden toegeschreven en dat men ook bij hen hulp placht te zoeken.[105] Om die hulp te kunnen verkrijgen moet men weten welke god vertoornd is en om welke reden. Daar begint het werkterrein van de ziener en de droomuitlegger, van het orakel en zijn verklaarders.

A. Bouché-Leclerq heeft in zijn standaardwerk over de divinatie in de Oudheid twee hoofdvormen onderscheiden: inductieve mantiek, dat wil zeggen verklaring van goddelijke tekens die zich van buitenaf aan de menselijke waarneming voordoen, en intuïtieve mantiek, dat wil zeggen het leren kennen van de bedoeling van de goddelijke machten door direct contact, door goddelijke inspiratie van binnenuit.[106] Bij Homerus is geen sprake van intuïtieve of inspiratiemantiek. Wel wordt veelvuldig aandacht aan voortekens, vooral vogeltekens, geschonken. Bovendien kent men bijzondere betekenis toe aan de droom, die van de goden afkomstig heet te zijn. Droomdivinatie staat tussen inductieve en intuïtieve divinatie in.[107]

Onduidelijk is hoe Calchas aan de kennis komt waardoor hij de oorzaak van de pest kan aanwijzen. Nergens wordt vermeld dat hij voortekens raadpleegt. Ook van de Trojaanse ziener Helenus wordt in *Il.* VII 44 niet vermeld hoe hij aan zijn voorkennis komt: «hij vernam door een innerlijke stem.»[108] Toch een geval van intuïtieve divinatie? Bij andere gelegenheden, zoals het vertrek van de Griekse vloot uit Aulis, maakt Calchas gebruik van de vogelwaarneming, in de *Ilias* de gebruikelijkste vorm van divinatie.

Calchas, hoewel later als genezende heros vereerd,[109] beperkt zich in de Ilias strikt tot zienersaangelegenheden. Hij laat zich niet in met geneeskunde of politiek. Agamemnon, niet Calchas, geeft de manschappen opdracht zich te reinigen.[110] De Homerische maatschappij wekt de indruk

---

105 Celsus, *Med.* Prooemium 4.

106 Bouché-Leclerq (1879-1882) I 111 e.vv., 273 e.vv.; Nilsson (1967) 166-170, 422; *RE* XIV (1928) 1258-1288 s.v. 'Μαντική' (Th. Hopfner).

107 Over dromen, speciaal bij Homerus, zie A.H.M. Kessels, *Studies on the dream in Greek literature* (Utrecht 1978[2]) en R.G.A. van Lieshout, *Greeks on dreams* (Utrecht 1980). Zie ook *infra* III 4.5.3, 237-238: de heilheros Toxaris treedt op in een droom en wijst middelen aan om de pest te verdrijven, en III 4.7, 246: Pan Lyterius zendt dromen die leiden tot genezing van de pest.

108 σύνθετο θυμῷ.

109 Over Calchas als heilheros zie Croon (1986) 1202.

110 Zie *supra* I 4.4, 45-51.

meer gespecialiseerde functies te kennen dan de Archaïsche maatschappij. De Archaïsche wonderdoener verenigde de eigenschappen van ziener, gebedsgenezer, dichter, filosoof en natuurwetenschapper in zich. De Homerische maatschappij, zoals die in de *Ilias* en de *Odyssee* wordt beschreven, kende gespecialiseerde artsen en zieners als afzonderlijke beroepen.[111]

De traditie wil dat Calchas, door Mopsus als ziener overtroffen, zelfmoord pleegde. Calchas had van een drachtige zeug voorspeld dat zij acht jongen zou werpen, terwijl Mopsus, correct, negen mannelijke jongen voorspelde. Was Mopsus het prototype van de oriëntaalse wonderdoener die in de achtste eeuw de confrontatie aanging met de traditionele *oiônopolos* «vogelwichelaar», zoals Burkert suggereert?[112] Dan zou de mythe van Mopsus' overwinning op Calchas betekenen dat de oriëntaalse invloeden het pleit hebben gewonnen en zo een verklaring zijn voor de aanwijsbare verschillen tussen de reacties op een pestilentie in de Homerische en in de Archaïsche tijd.

4.6 Apollo

In de *Ilias* treedt Apollo op als de godheid die pestilenties kan veroorzaken, maar ook afweren. Deze functies van Apollo zijn zeer oud. In Griekenland stonden langs de wegen, voor de deuren van huizen, op tal van plaatsen zuilen opgesteld ter ere van Apollo Agyieus.[113] Zij waren bedoeld om onheil, in het bijzonder pestilenties, af te weren van de huizen voor de deur waarvan zij waren opgericht. Vaak waren zij versierd met kransen.

Nilsson heeft voor Babylonië als oorsprong van Apollo als onheilafwerende god gepleit. Vandaaruit zou Apollo de Hethietische en de Griekse wereld zijn binnengedrongen. De aanwijzingen die een onderzoek naar de functie van Apollo als pestgod oplevert verzetten zich niet tegen deze hypothese. Apollo is de god die ziekten kan veroorzaken en genezen; bezweringen, reinigingen en verzoeningen behoren tot zijn gebied. Bij Homerus is de ontwikkeling al zover gevorderd dat het bezweringslied is geworden tot een cultisch lied ter ere van de godheid. In het eerste boek van de *Ilias* ontmoeten we Apollo als veroorzaker en afweerder van pest, als boogschutter, schenker van de gave der profetie en liefhebber van muziek.

---

111 *Od.* XVII 383-385; zie de bespreking *infra* I 5, 84-86.

112 Burkert (1983) 117; *RE* XVI (1933) 241-243 (B. Kruse); Roscher, *Lex.* II 3207-3209 (Höfer).

113 Nilsson (1967) 562 e.vv.; Pollard (1965) 57. Zie over de verschillende aspecten van Apollo: B.A. van Groningen, 'Apollo' in: Id., *Over Hellas en Hellenen* (Amsterdam 1964) 207-224 (oorspr. 1956).

Het klassieke beeld van Apollo als profeet, musicus, booggod, genezer en kruidkundige is wel het duidelijkst geschilderd door Ovidius:

> «... Mij dient de Delphische aarde; Clarus en Tenedus en de burcht van Patara zijn mijn domein. Iuppiter is mijn vader. Door mij wordt openbaar wat zal zijn, wat was en wat is. Dat zang en snarenspel harmoniëren is mijn werk! Zeker treft mijn pijl, maar één enkele pijl treft nog zekerder, die wonden slaat in het argeloze hart. De geneeskunde heb ik ontdekt, 'Helper' heet ik overal ter wereld en ik beschik over de werkzame macht der kruiden.»
>
> (Ov., *Met.* I 515 -522)[114]

De onheilspellende inslag van Apollo als pestgod is ook later nog door alles heen merkbaar. Aan dat aspect van de god, één van zijn meest oorspronkelijke karaktertrekken, zullen de nu volgende paragrafen gewijd zijn.

4.6.1 De boogschutter en zijn pijlen

Apollo kan met zijn pijlen een plotselinge, milde dood brengen, evenals zijn zuster Artemis. Een zegen is het dodelijk pijlschot van Apollo voor Phrontis, stuurman van Menelaüs (*Od.* III 279-280). Op het eiland Syrië, waar men geen ziekte kent, sterven alle mensen op deze wijze en dit wordt afgeschilderd als ideale toestand (*Od.* XV 407-411). Meestal doodt Apollo de mannen en Artemis de vrouwen.[115] Apollo kan ook straffen met zijn pijlschot, alleen, of samen met Artemis. Zo doden zij de Niobiden (*Il.* XXIV 605-606). Evenals in *Il.* I 53-54 duurt hier de straf negen dagen. Als straf doodt Apollo met zijn boog Eurytus (*Od.* VIII 227-228) en Otys en Ephialtes (*Od.* XI 318-319). Ook de Python in Delphi wordt door Apollo met pijl en boog verdelgd.

Opvallend is de aandacht voor akoestische verschijnselen in de Homerische pestbeschrijving: de pijlen rammelen in de koker, de boog brengt een vreselijk geluid voort bij het afschieten van de pijlen.[116]

---

114 *..Mihi Delphica tellus*
et Claros et Tenedos Patareaque regia servit.
Iuppiter est genitor! per me quod eritque fuitque
estque, patet: per me concordant carmina nervis!
Certa quidem nostra est, nostra tamen una sagitta
certior, in vacuo quae vulnera pectore fecit.
Inventum medicina meum est, opiferque per orbem
dicor, et herbarum subiecta potentia nobis.
Vgl. ook Plato, *Crat.* 405a en *Symp.* 197a.

115 Apollo: *Il.* XXIV 758; *Od.* VII 64; XVII 251; 494. Artemis: *Od.* XI 172 e.vv; XV 477. Vgl. over deze plaatsen Körner (1929) 36-37; Honko (1959) 67-70 en Schretter (1974) 182-215.

116 Vgl. Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère* (Parijs 1963) 98-99; H.J. Krapp, *Die akustischen Phänomene in der Ilias* (München 1964).

Misschien wordt het geluidseffect te meer benadrukt, omdat de oorzaak van de ziekte geheel onzichtbaar blijft: de god gelijkt op de nacht en knielt op enige afstand van de schepen neer, een gebruikelijke houding voor een boogschutter. Apollo «treft van verre», de gewone verklaring van zijn epitheta *hekaergos, hekatèbolos, hekatèbeletès, hekatos* en *hekèbolos*.[117] Er moet ook verwantschap zijn met de naam van de godin Hecate.[118] Apollo is «bekend om zijn (zilveren) boog»: *klutotoxos, argurotoxos*.[119]

Merkwaardig genoeg zijn pijl en boog als wapen bij de Homerische helden zelf niet erg gebruikelijk en ook niet erg gerespecteerd. Diomedes verwijt Paris het gebruik van een boog. De echte held vecht man tegen man, borst aan borst; alleen de lafaard belaagt zijn tegenstander, zelf ongezien, vanuit de verte. Diomedes scheldt Paris uit voor «boogschutter» (*Il.* XI 385). Anderzijds kan Troje zonder de boog van Heracles niet genomen worden en bewijst Odysseus zijn kracht door het spannen en hanteren van de boog. Het wapen is typisch voor de Lyciërs en hun aanvoerder Pandarus.[120] Een bewijs voor de Lycische herkomst van Apollo?

Niet alleen uit de litteratuur is ons de van verre treffende booggod Apollo bekend. De oudst bekende sculptuur van Apollo dateert uit ca. 700-675 v.C. Het is een in Thebe gevonden bronzen beeldje, een wijgeschenk van Manticlus, zoals de inscriptie op zijn dijbenen leert:[121]

> «Manticlus wijdde mij aan de Treffer-van-ver met zijn boog van zilver als tiende; geef gij dan, Phoebus, gewenste vergoeding.»

Het beeldje was gedekt door een helm en droeg wellicht boog, of speer, en schild. Het is zeer wel denkbaar dat de adorant van Apollo ook bescherming verwachtte tegen ziekte en dood, al blijkt dat niet met zoveel woorden uit de tekst van de inscriptie.

---

117 B.v. *Il.* I 479; *Od.* VIII 323; *Il.* I 370; *Il.* V 444; *Il.* I 75; *Il.* VII 83; *Il.* XX 295; *Il.* I 14, 373.

118 Voor Hecate vgl. Burkert (1977) 229, 265 e.v.; Nilsson (1967) I 722 e.vv.; Schwenn (1927) 21.

119 κλυτότοξος b.v. *Od.* XVII 494; *Od.* XXII 267; *Il.* IV 101, 119; *Il.* XV 55. ἀργυρότοξος b.v. *Il.* I 37, 451; *Il.* 766; *Il.* V 449, 517, 760; *Od.* VII 64; *Od.* XV 410; *Od.* XVII 251.

120 Over het gebruik van pijl en boog bij Homerus vgl. F.H. Stubbings, 'Arms and Armour', in: Wace en Stubbings (1963) 518-520. Vgl. ook E. Bulanda, 'Bogen und Pfeil bei den Völkern des Altertums', *Abh. des archäol.-epigraph. Seminars der Univ. Wien* 15 (1913) 67 e.vv.

121 Μάντικλος μ' ἀνέθηκε ϝεκαβόλοι ἀργυροτόχσοι τᾶς δεκάτας· τὺ δέ, Φοῖβε, δίδοι χαρίϝετταν ἀμοι[βάν]. Vertaling Tybout (1979) 87. Voor de inscriptie zie L.H. Jeffery, *The local scripts of archaic Greece* (Oxford 1961) 46-47, betreffende de datering 90-91, afb. 7.1.

Ook in latere perioden van de Oudheid is de booggod Apollo die de pest kan veroorzaken en afweren een bekende verschijning in litteratuur en beeldende kunst. Als zodanig zullen wij hem nog vaak ontmoeten. Weliswaar kunnen ook andere goden pestilenties veroorzaken en afwenden, maar Apollo blijft toch de gehele Oudheid door de pestgod bij uitstek. De dichter Statius (eerste eeuw n.C.) vermeldt in zijn *Thebais* (I 627-668) de mythe van Coroebus.[122] Nadat deze held de Poinè Kèr, een kinderen verslindend monster, had gedood zond Apollo een pest. Hij schoot *pestifera arma* «pestpijlen» af, breidde een nevel over de stad uit en zette zo de stad in brand. Niet alleen de pestzaaiende pijlen, ook de pestilente nevel en vuurgloed zijn topische aspecten van Apollo geworden.[123] Als geneesheer, maar toch met pijl en boog, wordt hij vaak op munten afgebeeld.[124] Op Naxus wordt in de Romeinse Keizertijd op bevel van een orakel een beeld van Apollo als boogschutter opgericht, wellicht om een epidemie te verdrijven.[125] In het midden van de tweede eeuw n.C. zijn in de Kleinaziatische steden Trocetta en Callipolis standbeelden opgericht van Apollo Propylaeus, gewapend met een boog. In de inscriptie op de zuilbasis wordt hij aangeroepen als «boogschutter Phoebus, verdrijver van de pest».[126] Met dezelfde boog waarmee hij de pestpijlen afschiet kan hij ook het kwaad verdrijven en op een afstand houden. De beelden stonden opgesteld buiten de poorten van de stad. Tijdens dezelfde epidemie, de zogenaamde *Pestis Antoniniana*, hing men op advies van het orakel van Alexander van Abonouteichus bordjes boven de huisdeur met een magische spreuk, waarin Apollo werd gevraagd de nevel van de pest op een afstand te houden: «Phoebus de ongeschoren god, houdt de nevel van de plaag op een afstand».[127] Apollo schoot de pest weg, zo meende men.

---

122 Zie *infra* II 7.2.2, 152-153.

123 Zie *infra* 65-66.

124 Bernhard (1927) 1 e.vv., afb. 1.1-5. Over munten n.a.v. de epidemie te Selinus (467-466 v.C.) zie *infra* II 5.7. Er zijn ook Romeinse munten geslagen n.a.v. pestepidemieën, waarop Apollo is afgebeeld en met als randschrift *APOLL SALVTARI* in 251-253 en 256-257 n.C. Vgl. *RIC* IV 3, 156, 171, 183; *RIC* V 1, 45. Vgl. ook L. Robert, 'Etudes Déliennes', *BCH* suppl. I (1973) 476 n. 11 en n. 12 over munten met Apollo en Artemis t.t.v. Antoninus Pius en Valerianus.

125 *IG* XII 5,44; vgl. Robert (1940-1965) XI-XII, 267-271. In de noten is veel meer materiaal over boogschutters verzameld.

126 τοξόφορον Φοῖβον, λοιμοῦ ὑποσευαντῆρα Weinreich (1913) 62-72, waar ook de vindplaatsen worden gegeven. Vgl. ook Weinreich (1909) 150 e.vv.

127 Φοῖβος ἀκερσεκόμης λοιμοῦ νεφέλην ἀπερύκει (Lucian., Alex. 36). Vgl. Martianus Capella, *De nupt. Philolog. et Merc.* I 18-19; Gilliam (1961) 229 e.v. Vgl. een soortgelijke tekst bij Kaibel, *EG* 375 = Peek, *GV* 607 en Th. Reinach *REG* 3 (1880) 75 no. 43. Vgl. ook: E. Reinert, 'Plague amulets and house blessings', *JNES* 19 (1960) 148-155.

Toen Apollo eenmaal met de zon werd geïdentificeerd - Apollo was oorspronkelijk stellig geen zonnegod - lag de weg open voor allerlei allegorische interpretaties.[128] Zo geeft Macrobius in zijn *Saturnalia* (I 17) een geleerde uiteenzetting over het wezen van Apollo. Hij veroorzaakt pest door een overmaat van hitte. Degenen die door ziekte worden verteerd noemt men «door Apollo» respectievelijk «door Hèlios getroffenen», evenzo de vrouwen «door Artemis» respectievelijk «door Selènè getroffenen».[129] Boog en pijlen representeren de kracht van de zonnestralen. Als hij gematigde warmte zendt, schenkt hij genezing, maar hij kan ook een *pestiferum virus* «pestbrengend gif» zenden. Ook andere goden hebben een dergelijke complementaire macht.[130] De verklaring van Apollo als zonnegod heeft een taai leven gehad, tot in de negentiende eeuw toe. De laatste verdediging ervan is te vinden in Roschers *Lexicon*.[131]

Zelfs in gekerstende gedaante, als de met pijlen doorboorde pestheilige Sebastiaan, blijft Apollo nog voortleven tot diep in de Renaissance. Volgens de vroegste getuigenissen uit de vierde eeuw, was Sebastiaan een uit Milaan of Narbonne afkomstige christen, die naar Rome trok en daar ten tijde van de vervolgingen van Diocletianus als martelaar stierf.[132] De oudste afbeel-

---

128 Vgl. Van Raalte (1979) 112-113 over de allegorische Homerusinterpretatie van Heraclitus (wsch. eerste eeuw n.C.).

129 'Απολλωνοβλήτους, 'Ηλιοβλήτους, 'Αρτεμιδοβλήτους, Σεληνοβλήτους. (Macrob., *Sat.* I 17, 11).

130 Zie b.v. Neptunus in Macrob., *Sat.* I 17, 22, die de aarde kan doen beven, maar ook weer tot rust brengen.

131 Roscher, *Lex.* I 422 e.vv. (Roscher). Voor een weerlegging van deze interpretatie zie Farnell (1896-1909) IV, 136 e.vv.

132 De twee oudste bronnen zijn: Ambrosius, *Comm. in Ps.*118, 44 (Migne *PL* XV col.1574; *CSEL* 62,466) en de Chronograaf van 354: *Depositio martyrum* bij 20 januari. Een uitgewerkt heiligenleven dateert pas uit de vijfde eeuw: *Passio S. Sebastiani* (Migne *PL* XVII, coll. 1111-1150; *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis* (Brussel 1898-1901), 7543). De oudste afbeeldingen, nog zonder pijlen, dateren uit de vijfde - zesde eeuw (Calixtus-catacombe, Caeciliagroeve). Algemene litteratuur: A. Amore, s.v. 'Sebastian', in: *Lexikon für Theologie und Kirche* IX (Freiburg 1964²) 557-558; M. Brauneck, *Religiöse Volkskunst, Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette* (Keulen 1979²); J. Ferguson, *The religions of the Roman Empire* (Londen 1970) 241-242; G.P. Gordini en P. Cannata, s.v. 'Sebastiano', in: *Bibliotheca Sanctorum* XI (Rome 1968) 776-801 (bevat ook een uitvoerig iconografisch overzicht); V. Kraehling, *Saint Sébastien dans l'art* (Parijs 1938); Kriss-Rettenbeck (1972) 292-294; F. Leskoscheck, 'Sebastianspfeil und Sebastiansminne' in: *Festschrift für Gustav Gugitz* (Wenen 1954) 233; H.J. Mollaret en J. Brossolet, 'La peste source méconnue d'inspiration artistique', *Jaarboek van het Koninklijk Museum voor Schone Kunsten* (Antwerpen 1965) 3-112; J. Rieter, *Sankt Sebastian, eine kulturgeschichtliche Studie* (Rottenburg 1916); J. Schouten, 'De H. Sebastianus, erfgenaam en opvolger van Apollo', *Antiek* 8 (1973-1974) 220- 228; H.E. Sigerist, 'Sebastian-Apollo', *Archiv für Geschichte der Medizin* 19 (1927) 301-317; Schretter (1974) 214 e.v.; Theopold (1978) 131-136;

dingen van Sebastiaan vertonen nog geen individuele kenmerken waardoor hij zich van andere martelaren onderscheidt.

In de vijfde eeuw wordt een volledig heiligenleven van Sebastiaan geschreven. Hij diende als officier van de praetoriaanse garde bij keizer Diocletianus, die hem zeer waardeerde, totdat bekend werd dat hij in het geheim christen was. Op bevel van de keizer werd hij aan een verhoor onderworpen. Toen hij voor zijn geloof uitkwam, liet Diocletianus hem aan een paal binden en beval zijn boogschutters hun pijlen op hem af te schieten. Op vele plaatsen werd zijn lichaam doorboord, zonder dat de pijlen hem schaadden. Hij bleef in leven hoewel één enkel pijlschot al dodelijk had moeten zijn, en werd bevrijd. Later pas, toen hij wegens vrijmoedig gedrag tegenover de keizer opnieuw moest terecht staan, bezweek hij onder knuppelslagen. Zowel in als buiten Rome werd hij als een heilige vereerd.

Pas echt belangrijk werd Sebastiaan naar aanleiding van de grote pestepidemie in Italië in 680. Paulus Diaconus[133] vermeldt dat mensen in Pavia 's nachts een goede engel en een engel des verderfs door de stad hadden zien lopen. De engel des verderfs, met een lans gewapend, sloeg[134] op bevel van de goede engel op de deur van ieder huis. Naar gelang van het aantal slagen stierven er de volgende dag mensen in het huis. De ziekte zou niet ophouden voordat in de kerk van St. Petrus Banden een altaar zou worden gewijd aan de Heilige Sebastiaan. Zo geschiedde. Relikwieën van Sebastiaan werden uit Rome gehaald en de pest hield op. Een mozaïek uit die tijd met een voorstelling van Sebastiaan is nog in de kerk aanwezig.

Ook in Rome werd door Paus Agatho een altaar opgericht voor Sebastiaan, waardoor een einde kwam aan de pestepidemie. In 682 wijdde paus Leo II de kerk aan St. Joris en St. Sebastiaan (S. Giorgio in Velabro).

De populariteit van Sebastiaan als pestheilige moet veroorzaakt zijn door zijn attributen: de pijlen. Door zijn martyrium had hij er blijk van gegeven macht over de pijlen te bezitten. Die pijlen werden nog steeds gezien als ziekte veroorzakende projectielen. Hij die zelf niet onder de doodbrengende pijlen bezwijkt, maar ze met eigen lichaam opvangt, kan ook anderen van de dood redden door voor hen de pijlen op te vangen.

Ter ere van Sebastiaan werd tussen de achtste en de tiende eeuw op de Palatijn, op de plaats waar de in 363 n.C. verwoeste Apollotempel had gestaan, een heiligdom gesticht: San Sebastiano alla Polveriera. Toeval? Sigerist[135] veronderstelt dat Sebastiaan als een soort opvolger van Apollo

---

Tybout (1979); H. van de Waal, *Iconclass* I (Amsterdam, Oxford en New York 1981) rubriek 11 H; A. Wrede, s.v. 'Sebastian', *HdA* IX, Nachträge (Berlijn 1941) 399-400.

133 Paulus Diaconus, *Historia Langobardorum* VI 5 (*MG Scr.rer.Lang.* 166).

134 Zie *infra* I 4.6.3, 81-83.

135 Zie *supra* 58, n. 132.

werd gezien. Ook Apollo had immers macht over pijlen en kon pestilenties afweren, maar ook veroorzaken. Aanvankelijk werd Sebastiaan nog afgebeeld als een baardige legionair. Pas na de Zwarte Dood, de grote pestepidemie van 1348-1350, kreeg Sebastiaan de gestalte die kanoniek zou worden in Gotiek en Renaissance: een geheel of half ontblote, knappe jongeling, vastgebonden aan een pilaar of boomstam en met pijlen doorboord:

> *Und die Pfeile kommen: jetzt und jetzt*
> *und als sprängen sie aus seinen Lenden,*
> *eisern bebend mit den freien Enden,*
> *Doch er lächelt dunkel, unverletzt.*
>
> (Rainer Maria Rilke, *Neue Gedichte* (1907) 'Sankt Sebastian')[136]

Nog op een andere manier werd Sebastiaan de opvolger van Apollo. De kunstenaars, zoals Antonio en Piero del Pollaiuolo (tweede helft vijftiende eeuw, Florence), namen de in de christelijke kunst zeldzame gelegenheid te baat een mannelijk naakt uit te beelden.

De gelovigen baden tot de heilige Sebastiaan om bescherming tegen 'Gods pijlen'. Op kerkelijke feesten ter ere van Sebastiaan raakten de priesters met gewijde metalen pijlen het voorhoofd van de aanwezigen aan om hen voor ziekten te behoeden. Deze pijlen waren nabootsingen van de pijlen die men op Sebastiaan had afgeschoten. Zij werden als waardevolle relikwieën aan de rozenkrans of aan een halssnoer gedragen. Deze kleine pijlen, van was, blik, zilver of tin, werden geacht bescherming te bieden tegen pestilenties. In München werden in 1630 door de Jezuïeten nog Sebastiaanspijlen verkocht.[137] De schedel van Sebastiaan in Ebersberg werd met de pestpijlen aangeraakt. Een Sebastiaanslied uit 1717 zegt het zo: 'Die solche Pfeile tragen, nicht nach der Peste fragen'. Als de pest heerste, doopte men een dergelijke pijl in de dranken die men tot zich nam. Aan de altaarhekken van sommige kerken in Beieren hangen nog heden ten dage honderden zilveren pijlen als dank van mensen die van de ziekte zijn genezen. In een enkel geval, zoals op een *Pestverlöbnis* uit 1826 (Deinting, Oberbayern), werd Sebastiaan als een soort Apollo afgebeeld die pijlen in de hand houdt en is hij niet zelf met pijlen doorstoken.[138]
Afgezien van de figuur van Apollo als boogschutter blijkt men zich de oorzaak van een pestilentie in welhaast alle culturen en alle perioden van de geschiedenis te hebben voorgesteld als een pijlschot of tenminste als een slag

---

136 Een beroemd gedicht over Sebastiaan in de Nederlandse litteratuur is M. Nijhoff, 'Het veer', *Nieuwe Gedichten* (1934).

137 Kriss-Rettenbeck (1972) 292 (fig.56a); *HdA* VI (1934-1935) 1597-1598, s.v. 'Pfeil'.

138 Theopold (1978) 132.

of stoot door een bovennatuurlijke macht. Men kan hier spreken van een archetypische voorstelling.[139]

De wonderdoener Abaris,[140] Apollopriester uit het land der Hyperboreeërs, reisde rond met een pijl, die hij als teken van de genade van de godheid had ontvangen. Toen een pest heerste adviseerde Abaris de Atheners een *proèrosion* «aan het ploegen voorafgaand offer» aan Apollo te brengen, waarna de pest week. De pijl is een teken van de macht van Apollo. Hij kan daarmee de pest ontketenen, op een afstand houden, of verdrijven. Tijdens de grote pestepidemie van de vijftiende eeuw werd de Zwarte Dood afgeschilderd als een reusachtige zwarte man, met pijl en boog bewapend.[141]

Tijdens een cholera-epidemie in het Franse departement Var in 1884 zeiden herders dat zij hadden gezien dat mysterieuze, geheel in het zwart gehulde figuren verderfelijke vuurpijlen op het land afschoten.[142] In Melanesië kent men de 'ghost-shooter', de medicijnman die kan genezen, maar ook ziek maken. In Duitsland wordt spit 'Hexenschuss' genoemd. Een vergelijkbare uitdrukking in het Nederlands is 'lendenschot'.

Speciaal in pestbeschrijvingen stuit men herhaaldelijk op de uitdrukking 'slaan'. Sticker vermeldt in zijn grote verzamelwerk over de pest veel van dergelijke voorstellingen zoals pijlen die uit de hemel nederdalen, de slaande hand Gods, het zwaard Gods, de engel die met zijn speer de te besmetten huisdeuren doorboort, verhalen over mensen die plotseling een steek voelen en later aan de pest bezwijken . Misschien is dit ook de betekenis van het duistere fr. *VS* 22 B 11 van Heraclitus:

---

139 Zie in het algemeen: Honko (1959); M. Eliade, 'Notes on the symbolism of the arrow' in: J. Neusner (ed.), *Religions in antiquity. Essays in memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (Leiden 1968) 463-475. Voor andere pijl- en boogsymboliek zie: B. Adler, 'Pfeil und Bogen in Kult und Sage', *Der Weltkreis* 2 (1931) 101-113; C.G. Seligmann 'Bow and arrow symbolism', *Eurasia Septentrionalis Antiqua* 9 (1934) 351-354; Pöschl (1964) s.vv. 'Bogen' (p. 461), 'Bogenschütze' (*ibid.*) en 'Pfeil' (p. 534). Een bespreking van diverse voorstellingen waarop de pest d.m.v. pijlen is afgebeeld geeft J. Brossolet, 'La vierge au manteau protecteur contre les flèches de pestilence', *Médecine de France* no. 218 (1971) 15-20. Zie ook Tybout (1979). Nader onderzoek zal moeten uitwijzen of de voorstellingen van ziekte als gevolg van een pijlschot of van een slag of stoot semantisch nader kunnen worden onderscheiden.

140 Over Abaris zie *infra* II 5.1, 112-115. Vgl. Bremmer (1979) 30-31.

141 Vgl. E.L. Rocholz, *Wanderlegenden aus der oberdeutschen Pestzeit von 1348 bis 1350* (Aarau 1887) 84-87, 130-131.

142 Bachrel (1951) 115.

«De godheid bestiert alle levende wezens door te slaan.»[143]

Het Nederlandse woord 'plaag' is evenals bijvoorbeeld het Engelse 'plague' afgeleid van het Latijnse *plaga* , respectievelijk het Griekse *plègè* «slag, verwonding».[144]

In de *Weeklacht over de verwoesting van Ur*, zang VI, vss. 211-226 wordt volgens de interpretatie van Vanstiphout een pestilentie beschreven waarin ook het wapen van de godheid als teken een zwelling of wonde in het lichaam van het slachtoffer achterlaat: «door het wapen *(kakku)* getekend, werd men door het wapen gedood». Er zou dan een betekenisontwikkeling van «wapen» naar «zwelling» of «wonde» zoals veroorzaakt door een wapen hebben plaatsgevonden.[145]
In het *OT* zegt Job (Job 6, 4)

«Want de pijlen des Almachtigen steken in mij,
welker gif mijn geest inzuigt.»

De engel des Heren slaat het leger van Assur met een besmettelijke ziekte. (2 Kg. 19, 35-37).[146]

Wij ontmoeten de straffende God:

«Ik zal rampen over hen ophopen,
al mijn pijlen tegen hen afschieten.
Als zij uitgeput zijn van honger en verteerd van koortsgloed
en dodelijke ziekte,
dan zal Ik de tanden der wilde dieren tegen hen loslaten...
Ik zal mijn pijlen dronken maken van bloed
en mijn zwaard zal vlees verslinden.»

Zo spreekt Jaweh tot Mozes. (Dt. 32, 23-24 en 42).[147]
Wij ontmoeten ook de beschermende God:

---

143 ...πᾶν γὰρ ἑρπετὸν πληγῇ νέμεται. Vgl. Fränkel (1976) 441-442.Vgl. verder voor 'pestpijlen' b.v. Lycoph., *Alex.* 1205: λοιμικῶν τοξευμάτων en in het algemeen Sigerist (1955-1961) 128; Nilsson (1967) 541 e.vv.; Weinreich (1909) 58 n. 3 en 60 met n. 6; Sticker I (1908-1910) zweiter Teil 6 e.vv.

144 Vgl. *Woordenboek der Nederlandsche Taal* XII ('s-Gravenhage en Leiden 1921) s.v. 'plaag'; *Oxford Dictionary of English Etymology* (Oxford 1966) 685 s.v. 'plague'.

145 *Lamentation over the destruction of Ur* in: *ANET*, 455 e.vv. Maar op deze plaats zijn blijkbaar wel problemen met de tekst; H.L.J. Vanstiphout, 'Was een pestepidemie de oorzaak van de ondergang van het Nieuw-Sumerische rijk?' (1974) 351-370.

146 Vgl. Js. 37,36-37. Zie *infra* I 4.6.2, 73-74.

147 Vgl. Gaster (1975) I, 321.

«Want Hij is het die U bewaart
voor de strik van de vogelvanger,
bewaart voor de gruwelijke pest.
Met Zijn wieken zal Hij U dekken,
Gij vindt onder zijn vleugelen toevlucht.
Een schild, een rondas is Zijn trouw.

Gij hoeft nimmer te duchten
de verschrikking der nacht,
de pijl die vliegt overdag,
de pest die waart in het donker,
de moordende steek van de middag.»

(Ps. 91, 3-6)[148]

Ook buiten het verband van een pestilentie is een pijlschot, een slag of steek, een conceptie van een plotselinge ziekte die men vaak ontmoet. Uit de Griekse Oudheid noem ik nog de volgende voorbeelden. Eileithyia, godin van de geboorte, die bij de vrouw in barensnood de noodzakelijke weeën opwekt - of juist doet uitblijven - wordt met een boog afgebeeld omdat zij pijn veroorzakende pijlen afschiet op barende vrouwen. Zij wordt ook Bolosia *(Bolôsia, Bolosia)* genoemd en de «barensweeën» heten in het Grieks *bolai*.[149] Er is een duidelijk verband met *ballein* «treffen». In een wij-epigram voor Eileithyia van een vrouw die van het kraambed is hersteld blijkt dat zij ook na de geboorte werd aangeroepen om de doodsgodinnen te weren. Voor dit afweren is het verbum *ballein* gebruikt.[150]

Eileithyia is van oudsher vereerd. Haar naam ontmoeten wij zelfs al op de Cnossus-tabletten als *E-re-u-ti-ja*.[151] Zij werd later geïdentificeerd met Artemis, Apollo's vrouwelijke evenbeeld. Zoals Apollo tegelijkertijd pestgod en genezende god is, zo is Artemis de godin van de huwbare meisjes én van de kraamvrouwen; ook zij kan gevaren zenden en afweren. Uit enkele epigrammen in de *Anthologia Palatina* blijkt dat deze dubbele functie in later tijd gezien is als een dualistisch element in haar karakter: enerzijds is zij de

---

148 Andere plaatsen uit het *OT* waar sprake is van pestilenties en de slaande hand Gods of diens pijlen: Job 6, 4-5; Ex. 9, 3; 1 Kr. 21, 12; 2 Sm. 5, 24; Kl. 3, 12-13; Ez. 14, 17-21; Lv. 26, 25. Over Jaweh als straffer en genezer vgl. Croon (1986) 1196-1197.

149 *Il.* XI 267-269; XIX 188; Theoc., *Id.* XXVII 28-29; vgl. Nilsson (1967) 312-314; vaak meervoudig: de Eileithyiai; Burkert (1977) 268-269; *Etymologicum Gudianum*, ed. A. de Stefani (Leipzig 1909) s.v. 'Βολοσία'; Procop. *Goth.* IV 22, 29; *RE* III (1899) 677 s.v. 'Bolosia' (O. Jessen); over kraamvrouwen in het algemeen vgl. Wittke (1973), n.a.v. *Anth.Pal.* VI 36, 146, 200, 270.

150 ὥς σε μετ' εὐχωλαῖς ἐκαλέσσατο λευγαλέας οἱ / κῆρας ἀπ' ὠδίνων τῆλε βαλεῖν λοχίων «Met smeekbeden riep zij U (n.l. Eileithyia) aan / om de doodsgodinnen ver van de barensweeën te weren» *(Anth.Pal.* VI 270); vgl.Wittke (1973) 73-81.

151 Ventris en Chadwick (1973) tekst nr. 206; vgl. Burkert (1977) 57 (met n. 13) en 82-83 (met n. 2, 4) 268-269; Nilsson (1967) 312-314.

moederlijke beschermster van vrouwen, anderzijds de jonkvrouwelijke jachtgodin. Artemis moet pijl en boog terzijde leggen, zich niet teveel bekommeren om jacht en honden, anders sterft de kraamvrouw. Als zij *ater toxou* «zonder boog, ongewapend» komt, volgt een voorspoedige geboorte.[152]

De stichting van de cultus van Artemis Brauronia, aan wie de huwbare meisjes zich moesten wijden, is volgens de traditie ook veroorzaakt door een pestilentie of hongersnood *(limos* of *loimôdès nosos).*[153]

In de Hippocratische geschriften wordt vermeld dat «de mensen van vroeger» degenen die ten gevolge van een plotselinge ziekte waren overleden *blètoi* «getroffenen» noemden vooral omdat men bij hun dood een loodkleurige plek op hun zijde aantrof, gelijkend op het gevolg van een slag.[154]

Opmerkelijk is een Ionische inscriptie (eerste eeuw n.C.?). De ouders van een meisje, dat blijkbaar tijdens een feest ter ere van Demeter plotseling is overleden, zeggen in het grafschrift: «Niet een ziekte deed je langzaam wegkwijnen, maar de snelle pijl van de dood bedwong je...»[155]

---

[152] *Anth.Pal.* VI 201, 271, 273, 348; vgl. Wittke (1973) nrs. 3, 5, 9, 11. Vgl. Burkert (1977) 236.

[153] Voor de stichting van de cultus van Artemis Brauronia zie *infra* Hoofdst. II 9.3, 168-169; λιμός: Suda Lexicon s.v. '"Εμβαρός εἰμι', ed. A. Adler p.252. λοιμώδη νόσον: *Schol. Aristoph., Lysistrata* 645, ed. W.G. Rutherford (London 1896) II, 202-203.

[154] Hippoc., *Acut.* 5 (L. II 260-262) Μάλα δὲ τοὺς τοιούτους οἱ ἀρχαῖοι βλητοὺς ἐνόμιζον εἶναι διὰ τόδε μάλιστα· οὐχ ἥκιστα δέ, ὅτι καὶ ἀποθανόντων αὐτῶν ἡ πλευρὴ πελιὴ εὑρίσκεται ἴκελόν τι πληγῇ «Aan die zieken gaven de mensen van vroeger de naam 'getroffenen', en niet het minst omdat men bij hun dood een loodkleurige plek op hun zijde aantrof die de indruk wekte dat zij een klap hadden gekregen». Vgl. Hippoc., *Coac.* 394 (L. V 672), waar ook sprake is van βλητός n.a.v. loodkleurige plekken aan de buitenkant van het lichaam. Vgl. voor βλητός nog Callim., *Dian.* 126-127: ... αἱ δὲ γυναῖκες / ἢ βληταὶ θνῄσκουσι λεχωίδες... «de kraamvrouwen sterven getroffen...». Artemis straft met een λοιμός de kudden en met haar pijlen de kraamvrouwen; *Cer.* 101 βλητὸν ὑπ' 'Απόλλωνος.

[155] *SEG* 2 (1925) 615. Ed. pr. R. Demangel en A. Laumonier, 'Inscriptions de Ionie', *BCH* 46 (1922) 344-346, no. 36 + fig.14, metrisch grafschrift. r. 56-57: οὐδέ σε νούσων / τακεδόνες, θανάτου δ' ὠκὺ δάμασσε βέλος... Daar zij tijdens een feest ter ere van Demeter gestorven is, ligt een vergelijking met Persephone-Korè voor de hand; de vergelijking wordt dan ook getrokken. Vgl. Lattimore (1942) 146-147, die de inscr. dateert tweede of derde eeuw v.C., zonder nadere argumentatie. De idee van een slag is ook aanwezig in *EG* (Kaibel) 280, 3 (vgl. Lattimore 144) - uit Amorgos, 'laat': πλη[γ]εὶς ἐνκεφάλοιο κακὸν μόρον ἐ[ξ]ετέ[λ]εσα[ς «die een ellendige dood stierf, getroffen door een slag in (?) zijn hoofd». De mogelijkheid blijft echter bestaan dat hier sprake is van een verwonding door een slag van buitenaf. Inscripties die ziektegevallen als doodsoorzaak aangeven zijn overigens zeldzaam.

Een apoplexie of hersenbloeding wordt wel toegeschreven aan een slag van een beledigde heros (bijvoorbeeld Ar., *Av.* 1490 en de *scholiën* daarbij).[156]

Uit de aangevoerde testimonia is duidelijk dat het beeld van de treffende of slaande hogere macht, al of niet voorzien van pijlen, in de Griekse Oudheid een algemeen verschijnsel was ter verklaring van een plotselinge inwendige ziekte, waarvoor men geen andere verklaring kon vinden. Parallellen van buiten de Griekse wereld wettigen het reeds uitgesproken vermoeden dat het hier om een universeel verschijnsel gaat.

Waarom werd nu juist Apollo als verwekker en genezer van pestilenties vereerd? Om de relatie tussen de pestilenties en de booggod op de juiste wijze te leggen zou men nauwkeurige inlichtingen moeten hebben over de oorsprong van de Apollofiguur. Zonder al te diep op de diverse theorieën in te gaan kan ik wel als resultaat van diverse onderzoekingen melden dat Apollo opvallende overeenkomsten vertoont met niet-Griekse booggoden die een vergelijkbare functie vervullen.

W. Burkert heeft gewezen op de overeenkomsten tussen Apollo, Nergal en Resjef. Onder anderen H. Grégoire, A.H. Krappe en M.P. Nilsson hebben gewezen op de overeenkomsten tussen Apollo en de Indische doodsgod Rudra.[157] De Babyloniërs kenden Irra of Er(r)a als god van pest, dood en verderf, die later met Nergal gelijk werd gesteld, god van de onderwereld en dood door epidemieën. Ook de Hethieten kenden een pestgod Jarra (Jarris, Jarri) met het epitheton: «de Heer van de boog».[158] Een Grieks-Phoenicische inscriptie uit Citium (Cyprus) identificeert Apollo expliciet met de Phoenicische pestgod Resjef van de pijl.[159] Een plaats genaamd Arsoef (Resjef-stad), bij Jaffa, was ten tijde van de Seleuciden bekend als Apollonias.[160] In het *OT* komt de naam Resjef als godsnaam niet voor. Twee plaatsen in het *OT* zijn echter bijzonder belangwekkend. Het woord *resjef* komt daar éénmaal voor in de betekenis van «vuurgloed» (Hl. 8, 6), waarmee een koortsige hartstocht wordt aangeduid, en éénmaal in de betekenis «vurige schicht van de boog» (Ps. 76, 4).[161] Schretter heeft er al op

---

156 Vgl. over ziekte als straf van wraakzuchtige heroën *infra* II 5.

157 Burkert (1975), vgl. Id. (1977) 96,151,228. Grégoire; Goossens en Mathieu (1949); Krappe (1936), Id. (1941) en Id., 'ΑΠΟΛΛΩΝ ΚΥΚΝΟΣ', *CP* 37 (1942) 353-370; Nilsson (1967) 541. Vgl. voor Nergal, Resjef en Irra: *WdO* s.vv. (Veenhof en Beek) en Croon (1986) 1193.

158 Archi (1978).

159 *Corpus Inscriptionum Semiticarum* I (Parijs 1881-) 110. Vgl. ook nrs.89, 90, 91, 93, 94 en *Kananäische und aramäische Inschriften*, H. Donner en W. Röllig (edd.) (Wiesbaden 1962-1964) 41.

160 F. Clermont-Ganneau, *Réceuil d'archéologie orientale* I (1888-1907) 176 e.vv.

161 Schretter (1974) 137-140.

gewezen dat Homerus voor de Apollinische pestpijlen het woord *kèla* gebruikt (*Il.* I 53). Hij verdedigt de verwantschap van *kèla* (alleen de pluralis-vorm komt voor) met *kaiein* «branden», vgl. *kèleos* «brandend, vlammend». *Kèla* wordt immers uitsluitend gebruikt voor de bliksemschichten van Zeus of voor de pijlen van Apollo, die de zengende hitte van de pest brengen. Daaruit zou men mogen concluderen dat *kèla* «vurige pijlen» betekent, of althans, dat die oorspronkelijke betekenis nog werd gevoeld.[162]

Deze aanwijzingen lijken voldoende om het vermoeden te rechtvaardigen dat Apollo als boog- en pestgod functies van Resjef heeft overgenomen. Het omineuze aspect van Apollo,[163] in de klassieke en classisistische voorstellingen overstraald door de lichtende gestalte van de leider der muzen, wordt zo ook beter verklaarbaar.

4.6.2 Smintheus

Der Herr der Ratten und der Maüse,
der Fliegen, Frösche, Wanzen, Laüse...
(Goethe, *Faust* I 1516-1517)

In zijn gebed (*Il.* I 39, overz. 4) roept Chryses zijn god aan met de naam Smintheus. In het tweede gebed (*Il.* I 451-456, overz. 9.b.4), waarmee de ontketende macht van de pestilentie weer wordt bedwongen, blijft de naam Smintheus achterwege. Waarom? Voor de hand ligt de verklaring dat Apollo Smintheus de pestgod is en als zodanig in het eerste gebed wordt aangeroepen, terwijl in het tweede gebed Apollo moet optreden als afweerder van de heersende pestilentie. Daar de macht van de godheid die de ziekte afweert immers het complement is van die welke de ziekte verwekt zou dit echter ook een reden kunnen zijn om de naam Smintheus juist wèl te herhalen.[164]

Belangrijker is echter de vraag naar de betekenis van de naam Smintheus. In de hier aanwezige context is Smintheus de veroorzaker van de pestilentie. Er bestaan antieke verklaringen van de naam Smintheus als 'muisgod'. Apollo Smintheus werd afgebeeld met een muis in zijn hand of onder zijn voet. Er zijn aanwijzingen dat reeds oudtijds een prewetenschappelijk inzicht bestond in de relatie tussen muizen en pest. Indien nog daarbij wordt gevoegd dat recentere medische inzichten hebben bevestigd dat knaagdieren dragers van de pestbacterie kunnen zijn en zo veroorzakers van een pestepidemie, zal het duidelijk zijn, dat de naam Smintheus vaak is verklaard als 'pestgod'. Is deze verklaring gerecht-

---

162 Schretter (1974) 182-186. Vgl. *Hymn. Hom., Ap.* 266 en Hes., *Theog.* 706 e.vv.

163 Vgl. Griffin (1979) 150.

164 Zie *supra* I 4.2, 38.

vaardigd? Of is Smintheus eenvoudig de locale Apollovariant en wordt hij alleen maar zo aangeduid omdat hij onder die naam plaatselijk het best bekend is en de meeste macht kan uitoefenen?[165]

Aan de hand van een overzicht van het bronnenmateriaal, dat van drieërlei aard is: 1. linguistische gegevens, 2. antieke interpretaties, 3. gegevens uit antieke cultische gebruiken, aangevuld met enig archeologisch (voornamelijk numismatisch) materiaal, wil ik trachten de hierboven geformuleerde vragen te beantwoorden.[166]

---

[165] Een vrij recente behandeling van de problematiek is te vinden in de Innsbrucker dissertatie van Schretter (1974). De enige mij bekende recensie (zeer lovend) is van U. Mann in: *AAHG* 29 (1976) 84-87. W. Burkert citeert Schretter enige malen instemmend: (1975) en (1977). Merkwaardig genoeg heeft zijn boek weinig reacties losgemaakt. Een kort en helder overzicht van de kwestie biedt ook Gaster (1975) 451-453.

[166] Hier volgt een opgave van 'Smintheus'-litteratuur. De testimonia geven K. Wernicke s.v. 'Apollon' *RE* II (1896) 68 e.vv.; J. Ilberg, s.v. 'Smintheus' in Roscher, *Lex.* 4 (1909-1915) 1083-1087; Farnell (1896-1909) IV, 164 e.vv. De overige litteratuur geef ik in alfabetische volgorde: A. Adler, s.v. 'Killaios' *RE* XI (1921) 392; Bächtold-Stäubli, *HdA* VI (1934-1935) 43; Bernhard (1927); Bechtel (1917) 587; F. Bernheim en A. Adams Zener, 'The Sminthian Apollo and the epidemic among the Achaeans at Troy', *TAPhA* 108 (1978) 11-14; Bürchner (1927) ; Chantraine (1968-1980) s.v. Σμίνθος; T.C. Cree, 'Smintheus, pestilence and mice', *CR* 15 (1901) 284; B.C. Dietrich, *The origins of Greek religion* (Berlijn en New York 1974) 300-301; Dressler, *IF* 74 (1969) 232; W. Fauth, s.v. 'Apollon', *Kleine Pauly* I (1964) 441-448; E. Fiesel, *RE* V (1927) 723-724 s.v. sminθ-; Frazer (1907-1915) VIII, 282 e.v.; Frisk II (1970), s.v. σμίνθος; A.D. Godley, 'Homerica quaedam', *CR* 15 (1901) 194; Grégoire, Goossens en Mathieu , (1949); J.V. Grohmann, *Apollo Smintheus und die Bedeutung der Maüse in der Mythologie der Indo-Germanen*, ((diss.) Praag 1862) (*non vidi*); A. Heubeck, '15 Jahre Mykenologie: Ein Forschungsbericht', *Gymnasium* 76 (1969) 525; Krappe (1936); Id. (1941); Kretschmer, *Glotta* 14 (1925) 94-101 en (1943) 104 e.vv; A. Lang, *Myth, ritual and religion* II (Londen 1887) 201; Id., 'Apollo Smintheus, rats, mice and plague', *CR* 15 (1901) 319-320; A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie* (Parijs 1958) 534; U. Mann, *AAHG* 29 (1976) 84-87; Neustatter (1941); Nilsson (1906) 142-143, 307 e.vv.; Id. (1967) 534-535; Oestrup (1906); Otto (1959-1961); L. Pfeiffer en C. Ruland, *Pestilentia in nummis. Geschichte der großen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten* (Tübingen 1882) (*non vidi*); R. Pietschman, *Geschichte der Phönizier* (Berlin 1889) 228 met n. 3; Prinz (1979) 64 e.vv.; Schretter (1974); Schwenn (1927) 22 e.vv.; Sittig (1911) 47; A. Steier, s.v. 'Maus' *RE* XXVIII (1930) 2396-2408; Trencsényi-Waldapfel (1962); Id. (1963); H. Usener, *Götternamen* (Frankfurt 1948[3]) 260 e.vv.; A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erlaüterungen herausgeben von ...* (Leipzig 1890) 503 e.vv.

1. *Linguistische gegevens*

Smintheus is volgens Frisk[167] in ieder geval een vóór-Grieks, Kleinaziatisch woord, afgeleid van *sminthos*, dat «muis», speciaal «veldmuis» moet betekenen. Naast *Smintheôs* komt ook voor *Sminthios*, bijvoorbeeld als naam van een maand op Rhodus, en *ta Sminthia* als naam van een feest (Troas, Lindus). Chantraine[168] sluit zich bij deze verklaring aan. Het ligt voor de hand *sminthos* uit *smis (smus)* op grond van het suffix-*nth*-(vgl. *asaminthos)* tot de vóór-Griekse leenwoorden in het Grieks te rekenen.

Uit een getuigenis van Aelianus (ca. 175-235 n.C.) blijkt dat de inwoners van Hamaxitus in de Troas de muis vereerden.[169] Ook uit het door Aelianus geciteerde vers van Aeschylus blijkt dat *sminthos* als appellativum en synoniem van *mus* «muis» werd gebruikt. Volgens Aelianus werd de godsnaam *Smintheus* van het appellativum *sminthos* afgeleid. Het is ook mogelijk dat Griekse immigranten de Kleinaziatische Troas binnendrongen, daar een god Smintheus aantroffen, die zij met Apollo identificeerden en vervolgens de muizen die Smintheus geacht werd af te weren *sminthoi* gingen noemen. Dan is de betekenis-ontwikkeling in omgekeerde richting gegaan.[170] Lineair-B teksten doen echter vermoeden dat de naam Smintheus al in Myceense tijd bekend was. In twee teksten is *si-mi-te-u* geattesteerd.[171]

---

167 Frisk II (1970) 750. Hesychius, ed. M. Schmidt, Jena 1861, s.v.: σμίνθα· ὁ κατοικίδιος μῦς. Meer litt. bij Frisk III, Nachträge (1972) 180. Vgl. nog twee andere Hesychiusglossen: Σμινθεύς· ὁ ἐν τῇ Σμίνθῳ τιμώμενος. λέγεται δὲ καὶ ὁ Ἀπόλλων en: σμίνθος· μῦς, καὶ ὁ Ἀπόλλων δὲ Σμίνθ[ε]ιος διὰ τὸ ἐπὶ μυωπίας φασὶ βεβηκέναι.

168 Chantraine (1968-1980) s.v. σμίνθος. Id., *La formation des noms en grec ancien* (Parijs 1979) 125: 'L'épithète d'Apollon, Σμινθεύς, est constituée sur le mot préhellénique σμίνθος ou sur le nom de ville Σμίνθη'.

169 Aelianus, *Nat. an.* 12, 5 (= Aesch., fr. 380 ed. H.J. Mette, Berlijn 1959): καὶ οἱ τὴν Ἀμαξιτὸν δὲ τῆς Τρωάδος κατοικοῦντες μῦν σέβουσιν· ἔνθεν τοι καὶ τὸν Ἀπόλλω τὸν παρ' αὐτοῖς τιμώμενον Σμίνθιον' καλοῦσι, φασίν. ἔτι γὰρ καὶ τοὺς Αἰολέας καὶ τοὺς Τρῶας τὸν μῦν προσαγορεύειν 'σμίνθον', ὥσπερ οὖν καὶ Αἰσχύλος ἐν τῷ Σισύφῳ· 'ἀλλ' ἀρουραῖός τίς ἐστι σμίνθος ὧδ' ὑπερφυής; «ook de inwoners van Hamaxitus in de Troas vereren de muis. Vandaar, zeggen ze, dat zij de bij hen vereerde Apollo Sminthios noemen. Dat immers ook de Aeoliërs en de Trojanen de muis met *Sminthos* aanspreken, zoals ook Aeschylus in de *Sisyphus*: 'is een veldmuis zo bijzonder?'». Aelianus verwerkt veel oudere gegevens uit Aristoteles en Theophrastus, zodat de mededeling waarschijnlijk ook voor een veel vroegere periode geldt. Hoe ver die traditie terug gaat is niet bekend.

170 Prinz (1979) 64.

171 Ik dank P.G. van Soesbergen voor zijn opmerkingen en bibliografische informatie. J. Chadwick, J.T. Killen en J.-P. Olivier, *The Knossos tablets* (Cambridge 1971[4]) 19, tablet KN Am (2) 827 + 7032 + 7618:
1. si-mi-te-u VIR 1 a-wa-ti-ka-ra MUL 1[
2. ko-wo 1 [

John Killen geeft als commentaar bij KN Am(2) + 7032 + 7618, 1: 'anthroponyme... probablement = Smintheus, épithète d'Apollon dans l'Iliade I 39'. Het woord *si-mi-te-u* wordt hier gevolgd door het ideogram voor man en is daarom waarschijnlijk een manlijke persoonsnaam; *ibid. a-wa-ti- ka-ra*, gevolgd door het ideogram voor «vrouw» geeft dan een vrouwelijke persoonsnaam aan. Op de tweede regel staat *ko-wo* = *korfos* (= later Ion. *kouros* = Att. *koros*): «jongen, zoon». Wellicht geeft dit tablet de registratie van een gezin (vader, moeder, zoon) weer. Hoewel de spellingregels van het lineair-B geen absolute zekerheid geven voor de lezing *Smintheus*, is deze lezing zeer wel mogelijk. Het suffix *-eus/-è-* was in het Myceens nog erg produktief.[172]

Dat *Sminthios*, *Smintheos* en daarmee verwante namen ook in later tijd als persoonsnamen werden gebruikt, blijkt uit het materiaal dat Sittig en Bechtel hebben verzameld.[173] Geciteerd worden o.a. *Sminthos*, *Sminthis*, *Sminthinas*, *Sminthôn* (Bechtel), *Zmintheus*, *Sminthia*, *Zminthios* (Sittig). Er zijn namen bij uit de vijfde en vierde eeuw v.C. en uit diverse streken, vooral, maar niet uitsluitend, van de Aeolische kust. Smintheus heette ook één van de kolonisten van Lesbus, die met Echelaus erop uittrokken om zich op het eiland te vestigen.[174]

Dat Smintheus als god werd vereerd is duidelijk. Dat de naam voor personen werd gebruikt staat vast. Niets lijkt de conclusie in de weg te staan dat het hier theofore persoonsnamen betreft.[175] De naam Smintheus wordt in Lindus, verrassend genoeg, gekoppeld aan die van Dionysus, die samen met

---

326, tablet KN V (5) 1583 + 7747 + 7887:
A. ']po-ti-ro', si-mi-te-u 1 a-ra-ko[
B.] vacat [
Vgl. A. Heubeck, '15 Jahre Mykenologie: Ein Forschungsbericht', *Gymnasium* 76 (1969) 525; J.T. Killen en J.-P. Olivier, '388 raccords de fragments dans les tablettes de Cnossos' in: L.R. Palmer en J. Chadwick (edd.), *Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies* (Cambridge 1966) 59 en 73.

172 Vgl. P.G. van Soesbergen, *Kadmos* 18 (1979) 27-28.

173 Sittig (1911) 47: dergelijke namen zijn vooral aangetroffen in Aeolis en op Rhodus, ook in Magnesia, Arcadia en Pisidia; hij verklaart deze als 'beschermer der akkers'. Bechtel (1917) 587: noemt nog andere, met de toevoeging: 'Wie weit der Apollon Smintheus bei diesen Namen beteiligt ist, kann nicht entschieden werden'.

174 I. Ilberg, s.v. 'Smintheus' 2 in Roscher, *Lex.* 1087.

175 De opmerking van Schretter (1974) 177 dat theofore persoonsnamen samengestelde namen of afleidingen zijn en dat de mogelijkheid moet worden uitgesloten dat godennamen en persoonsnamen identiek zouden kunnen zijn, acht ik in het bovenstaande weerlegd. Smintheus is geen adjectivische *epiklèsis*, maar een substantivum. Vgl. ook F. Papazoglou, 'Deorum nomina hominibus imposta' in: *Recueil de travaux de la faculté de philosophie* XIV -1 (Beograd 1979) 7-16.

Apollo in de stichtingslegende van de Sminthia op Rhodus als verdelger van muizen en beschermer van de wijnoogst optreedt.[176]

Deze gegevens leiden tot de conclusie dat er al zeer vroeg, waarschijnlijk reeds in Myceense tijd, een zelfstandige muisgod Smintheus heeft bestaan, wiens cultus later met die van Apollo is gecombineerd. Waarom juist met Apollo? Om die vraag te kunnen beantwoorden is het nodig eerst het overige materiaal te bezien.

2. *Antieke interpretaties*

Onder de antieke verklaringen van de naam Smintheus/Sminthios zijn twee hoofdrichtingen te onderscheiden. De eerste vertelt het verhaal van de muizen die de wapenrusting kapot knagen, de tweede verhaalt van de godheid die muizen als straf voor een belediging zendt om de oogst te vernietigen en als beloning afweert.

Volgens de eerste verklaring waren Kretenzers onder leiding van Scamander (volgens sommigen van Teucer) in Phrygië aangekomen met een orakelspreuk die hun gebood zich daar te vestigen, waar «de uit de aarde geborenen» hen zouden aanvallen. Bij Hamaxitus werden zij 's nachts overvallen door een leger aan de aarde ontsproten veldmuizen, die de leren riemen van hun wapenrusting en de pezen van hun bogen kapot knaagden. De Kretenzers interpreteerden deze gebeurtenis als de vervulling van het orakel en besloten op die plaats te blijven. Apollo Sminthios werd daar voortaan vereerd omdat de Kretenzers muizen *sminthoi* noemen.[177] Dat muizen «uit

---

176 Apoll., *Lex. Hom*, 143 Bekker. Vgl. Nilsson (1906) 143, 307 e.vv. Er was een Smintheion op Rhodus (Strabo XIII 1, 48, C 605). Over het feest de Sminthia schreef Philomnestus Περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθίων (Athen. III 74 e.v., X 445 a). Volgens de inscriptie *IG* XII 1, 762 werden de Sminthia van Lindus alleen ter ere van Dionysus gehouden. Op Rhodus kende men ook een maand Sminthios, juist in het voorjaar, als de veldmuizen in groten getale tevoorschijn plegen te komen; vgl. Nilsson (1967) 534.

177 Strabo XIII 1, 48 C 604; *Sch. Lyc.* 1303 (Tzetzes), Ed. Scheer, *Lycophronis Alexandra* Vol. II, *Scholia* (Berlijn 1908): Τεῦκρος υἱὸς ἐγένετο Σκαμάνδρου τοῦ Κρητός. τούτοις ἐδόθη χρησμὸς ἐκεῖ οἰκῆσαι, ἔνθα γηγενεῖς αὐτοῖς ἐπιθῶνται. περὶ δὲ τὰ μέρη γενόμενοι τῆς Ἰλίου βρωθέντων νύκτωρ ὑπὸ μυῶν τῶν ὀχέων τῶν ἀσπίδων καὶ τῶν νευρῶν τῶν τόξων αὐτῶν ἀναμνησθέντες τοῦ χρησμοῦ ἔκτισαν τὸ Σμίνθιον καὶ ἱερὸν Σμινθίου Ἀπόλλωνος· οἱ γὰρ μύες παρὰ Κρησὶ σμίνθοι καλοῦνται. κτίσαντες δὲ τὴν πόλιν κατῴκησαν ἐκεῖ καὶ ἐβασίλευσε ⟨αὐτῶν⟩ Τεῦκρος ἀφ' οὗ Τεῦκροι οἱ Τρῶες, ὡς καὶ Καλλίμαχος Τεύκρων ἡνίκα νῆες Ἀχαιῶν ἄστεα κήδειν. ⟨Σμίνθιον⟩ ὅθεν καὶ ὁ Ἀπόλλων Σμίνθιος ἐκλήθη· σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες. Eustathius (*ad Hom. Il.* 39) 34, 10-35, 10; Aelianus, *Nat. An.* 12, 5; *Servius in Verg. Aen.* III 108 (*Servianorum in Vergilii carmina commentariorum editionis Harvardianae* Vol. III, edd. A.F. Stocker en A.H. Travis (Oxford 1965)): *qui Scamander, cum Creta frugum inopia laboraret, cum parte tertia populi ad exteras sedes quaerendas profectus est, ab Apolline monitus ibi eum habiturum sedes ubi noctu a terrigenis oppugnatus esset, cum ad Phrygiam venisset et castra posuisset, noctu mures arcuum nervos et loramenta armorum adroserunt. Scamander has interpretatus hostes esse terrigenas in Idae montis radicibus aedificia collocavit.* ... (Scamander wordt opgevolgd door Teucer) ... *qui cives e suo nomine Teucros appellavit, ... et templum*

de aarde geboren» genoemd werden is ook bekend uit andere antieke bronnen. In Egypte meende men *mures imperfecti* «onvoltooide muizen» te hebben waargenomen na de overstroming van de Nijl: muizen wier bovenste deel al af was, maar wier onderste deel nog in de aarde was verborgen.[178]

Ook het verhaal dat knaagdieren gewapende expeditielegers overvallen, de wapens kapot knagen en zo de strijd beslissen is wijd verbreid. Herodotus vertelt hoe de Assyrische koning Sennacherib Egypte met een groot leger aanvalt (II 141). De Egyptische farao Sethos, priester van 'Hephaestus', die zijn eigen krijgslieden tegen zich had ingenomen en door hen in de steek wordt gelaten, bidt zijn godheid om hulp. In een droom wordt deze hem toegezegd. Als Sethos met zijn leger van winkeliers en handwerkslieden bij Pelusium tegenover het talrijke Assyrische leger staat stort zich 's nachts een zwerm veldmuizen over de Assyriërs uit die hun pijlkokers en bogen en de draagriemen van de schilden opvreet, zodat zij de volgende dag ongewapend op de vlucht slaan. Als dank wijdt Sethos een stenen beeld van zichzelf met een muis in zijn hand aan de helpende godheid, voorzien van het inschrift: «Kijk naar mij en wees vroom!»

Krappe[179] geeft een Chinese parallel voor dit verhaal. Livius vermeldt dat muizen aan een gouden kroon knagen, wat als een onheilspellend voorteken wordt geïnterpreteerd. Als een muis een lemen altaarsteen of een zak doorknaagt, duidt dat op onheil. [180]

Muizen zijn vaak gezien als een teken van dood en verderf. Van mensen die aan de pest zijn gestorven wordt gezegd dat zij door de muizen zijn opgegeten: 'Viel Müs, wenig Lüt' luidt een plat-Duits gezegde. Een optocht van muizen voorspelt een epidemie.[181] Waarom worden muizen met

Apollini constituit, quem Sminthium appellavit. Cretenses enim murem sminthicem dicunt, alii non Scamandrum sed Teucrum ipsum, sub condicione supradicti oraculi profectum de Creta, dicunt et civitatem et templum condidisse, et sminthos mures vocari a Phrygibus ... Zie ook PW 453; Fontenrose L 116. Vgl. PW 540; Fontenrose L 169 en *supra* II 7.1.4.

178 A. Steier, s.v. 'Maus', *RE* XXVIII (1930) 2396-2408, spec. 2405 e.v., geeft de testimonia.

179 Krappe (1936). Vgl. F. Liebrecht, *Zur Volkskunde* (Heilbronn 1879) 13.

180 Livius XXX 2,9-10: *et novas religiones excitabant in animis hominum prodigia ex pluribus locis nuntiata ... mures Antii coronam auream adrosere.* Vgl. Plinius *NH* VIII 201: muizen knagen aan zilver en ijzer, als voorteken opgevat. Aristophanes, *adesp.* 341. Dit ontlokt Arcesilaus echter de opmerking dat het een groter wonder zou zijn als de zak de muis had opgegeten! Arcesilaus 1 D: θαυμαστόν, εἰ τὸν μῦν ὁ θύλαξ κατέφαγεν. Vgl. voor de beide laatstgenoemde plaatsen Ehrenberg (1943) 190.

181 *HdA* VI (1934-1935) 43; Krappe (1941); J.U. Powell, 'Rodent gods in ancient and modern times', *Folk-Lore* 40 (1929) 173 e.vv.; A. Wuttke, *Der deutsche Volksglaube der Gegenwart* (Berlijn 1925) 201. De bekende sage van de 'Rattenvanger van Hamelen', die, na in het voorjaar van 1284 de stad Hamelen van een ratten- en muizenplaag verloste, maar, toen hij verstoken bleef van de hem toegezegde beloning, op 26 juni van datzelfde jaar 130 kinderen meelokte en liet verdwijnen, is dikwijls in verband gebracht met de

dood, verderf, pestilentie geassocieerd? Men kan denken aan hun chthonische levenswijze, de geluidloze en onberekenbaar snelle wijze waarop zij zich verplaatsen. Er kan echter tevens een meer rationele verklaring aan ten grondslag liggen. Het is niet uitgesloten dat de causale relatie tussen het voorkomen van grote zwermen knaagdieren (muizen, veldmuizen, ratten) en pest wel degelijk werd vermoed. Deze relatie is pas experimenteel aangetoond toen A.J.E. Yersin in 1894 de pestbacterie *(Yersinia pestis)* voor het eerst isoleerde en toen P.L. Simonds in 1898 de rol van muizen en knaagdieren in het algemeen bij het overbrengen daarvan verklaarde. Ratten en andere knaagdieren trekken in droogteperioden weg uit een gebied waar de pest endemisch is - er zijn diverse permanente pesthaarden op de wereld[182] - en zoeken als vanzelf menselijke nederzettingen met graanvoorraden op. De rattenvlo van een geïnfecteerde rat is in staat de infectie op mensen over te brengen. Pest onder mensen wordt dus steeds vooraf gegaan door pest onder knaagdieren. Ratten- en muizenplagen moeten in de Oudheid veelvuldig zijn voorgekomen. Ook in onze tijd verschijnen nog dergelijke berichten, bijvoorbeeld over een rattenplaag in de Nijldelta, die de Egyptische autoriteiten niet de baas konden. Bijna veertig miljoen ratten teisterden een jaar lang de oostelijke delta, waar zij in verscheidene dorpen de oogst volledig hebben verwoest, babies hebben gebeten en hun moeders die hun kroost tegen het ongedierte trachtten te beschermen, hebben verwond.[183] Het ligt voor de hand dat de relatie droogte-honger-ratten of muizenplaag-pestilentie in de Oudheid is gelegd, al kon dat verband dan niet wetenschappelijk worden aangetoond. Zwermen ratten en muizen, die de huizen van mensen binnendringen, zijn altijd en overal gezien als voorboden van pest. Het waarnemen van een dode rat of muis betekende bij Chinezen en Indiërs het naderen van pest. Rudra, de Indische doodsgod, wordt afgebeeld met pijl en boog, én met muizen. Baäl heeft in zijn rechterhand een muis, in zijn linker de pestpijl. Verschil tussen ratten en diverse soorten muizen wordt vaak niet gemaakt. In vele talen bestaan collectieve namen voor alle soorten ratten en muizen. Vaak wordt ook de mol als een 'blinde rat' beschouwd; muizen ziet men als jonge ratten.[184] Zowel ratten als muizen kunnen gastheer zijn voor de pestverwekkende rattenvlo. Er is dus taalkundig noch biologisch bezwaar tegen om de veldmuizen in de verhalen over

---

aankondiging van een pestepidemie. De tegenwoordig meest aangehangen theorie is echter die van W. Wann, *Die Lösung der Hamelner Rattenfänger-Sage* (Diss. Würzburg 1949), die de sage interpreteert als de litteraire weerslag van een kolonisatie.

182 N.H. Swellengrebel, 'Permanente pest', *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde* 111 (1967) 1487-1489; McNeill (1976) 124-126 en *passim*.

183 *NRC-Handelsblad* 19 maart 1981.

184 *HdA* s.v. 'Maus'; Grégoire, Goossens en Mathieu (1949) spec. 52 en 165.

Scamander en Sethos die de wapenrusting kapot knaagden als pestverwekkers te zien.

Het onheilspellend karakter dat aan muizen werd toegekend blijkt ook uit de eufemismen die in omloop waren. Zo werden in bepaalde delen van Duitsland muizen 'Dinger' genoemd of 'Bönlöper' ('Bodenlaüfer') om hun macht niet te tarten, evenals men ten onzent tuberculose alleen met de letters 't.b.' placht aan te duiden of nu nog op fluisterende toon spreekt van 'de gevreesde ziekte', 'k' of 'ca.' in plaats van kanker. Mystificerend en mythologiserend spreken over ziekte en dood is een vorm van zelfbedrog waaraan men zich in alle tijden heeft overgegeven. Het is het onderwerp van een intelligent en ontmaskerend boekje van Susan Sontag, *Illness as metaphor* (New York 1979). Vooral pest, tuberculose en kanker zijn, successievelijk, als 'gesels der mensheid' in metaforen aangeduid en hebben zelf weer als metaforen gediend om misstanden in de maatschappij te beschrijven waarbij de staat het lichaam is en de misstand de ziekte.[185]

Ieder maatschappijtype verbeeldt met eigen metaforen de valse veronderstelling dat schuld - individueel of collectief - en ziekte iets met elkaar te maken zouden hebben. Het negentiende eeuwse kapitalisme met zijn ideaal van hard werken, sparen, orde en regelmaat ziet in de tuberculosepatiënt de keerzijde van het ideaal: symbool van artistiek temperament, verspilling van vitaliteit, romantisch wegkwijnen. Het twintigste-eeuwse kapitalisme met zijn idealen van expansie, het creëren en bevredigen van nieuwe behoeften, ontplooiing van de persoonlijkheid, beschrijft de kankerpatiënt in termen die de negatieve kanten van dit ideaal belichten: abnormale woekering en onderdrukking van persoonlijke behoeften.[186] Metaforen zijn gebonden aan tijd en plaats en worden door buitenstaanders niet altijd direct begrepen.

Is het mogelijk dat ook het verhaal van de vernietigende muizenzwerm een metafoor is, en wel voor een uitbarsting van een pestilentie die door Herodotus niet meer als zodanig is herkend? Dat de verhalen over de vretende muizen metaforen zijn voor de uitbarsting van een pestziekte wordt bewezen door de merkwaardige parallelle vertelling uit het *OT*. Terwijl bij Herodotus het Assyrische leger verjaagd wordt door de knagende muizenzwerm vermelden II Kg. 19, 35-37 en Js. 37, 36-37 dat de Engel des Heren het leger van Assur sloeg (met een besmettelijke ziekte): 185.000 man kwamen om. Algemeen wordt aangenomen dat genoemde testimonia uit het

---

185 Voor een behandeling van de metaforen van het type de staat als lichaam (organisme) en de politieke misstand als ziekte, eventueel nog aangevuld door het beeld van de goede staatsman als arts, zie D. Daube, *Civil disobedience in antiquity* (Edinburgh 1972) 130-150, Pöschl (1964), A. Demandt, *Metaphern für Geschichte Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken* (München 1978) en J. de Romilly, 'Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: politique et médecine', *Wiener Studien* 10 (1976) 93-105. Vgl. C. Stutterheim, *Het begrip metaphoor* (Amsterdam 1941); Sontag (1979) 71 e.vv.

186 Sontag (1979) 62.

OT en Herodotus beide betrekking hebben op de veldtocht van Sanherib (Sennacherib) naar Palestina in 701. Herodotus heeft echter blijkbaar de metafoor van de knagende muizen die zijn bronnen hem meldden niet meer begrepen. De Egyptische priesters die Herodotus' zegslieden waren zagen Egypte en niet Palestina als het doelwit van Sanherib. Zij bezigden een voor hen vanzelfsprekende uitdrukking: 'Er kwamen veldmuizen in het leger' om aan te duiden dat het Assyrische leger door de pest gedwongen werd zich terug te trekken. Herodotus vatte de uitdrukking echter letterlijk op.

Flavius Josephus (*Ant. Jud.* X 18-21) en Hiëronymus (*In Jesaiam* XI 37), die beiden Herodotus hebben gebruikt, begrepen het wèl en spreken dan ook van een pestilentie die het Assyrische leger overviel. Flavius Josephus[187] vermeldt naast elkaar de versies van Herodotus (de Assyriërs verjaagd door een *plègè* «plaag» van God: de muizen) en van Berossus (God bezoekt de Assyriërs met een *loimikè nosos* «pestilentie». Hiëronymus[188] vermeldt ook

---

187 (18) περὶ τούτου τοῦ Σεναχειρίμου καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν ἱστοριῶν αὐτοῦ φησὶν ὡς οὗτος ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τὸν τῶν Αἰγυπτίων ἔλθοι βασιλέα ἱερέα ὄντα τοῦ Ἡφαίστου, πολιορκῶν δὲ τὸ Πηλούσιον ἔλυσε τὴν πολιορκίαν ἐξ αἰτίας τοιαύτης· ηὔξατο ὁ βασιλεὺς τῶν Αἰγυπτίων τῷ θεῷ, ᾧ γενόμενος ἐπήκοος ὁ θεὸς πληγὴν (19) ἐνσκήπτει τῷ Ἄραβι (πλανᾶται γὰρ κἀν τούτῳ οὐκ Ἀσσυρίων λέγων τὸν βασιλέα ἀλλ' Ἀράβων), μυῶν γὰρ πλῆθός φησι μιᾷ νυκτὶ τὰ τόξα καὶ τὰ λοιπὰ ὅπλα διαφαγεῖν τῶν Ἀσσυρίων, καὶ διὰ τοῦτο μὴ ἔχοντα τόξα τὸν βασιλέα τὴν στρατιὰν (20) ἀπάγειν ἀπὸ τοῦ Πηλουσίου. καὶ Ἡρόδοτος μὲν οὕτως ἱστορεῖ, Βηρωσὸς δὲ ὁ τὰ Χαλδαϊκὰ συγγραψάμενος μνημονεύει τοῦ βασιλέως τοῦ Σεναχειρίμου, καὶ ὅτι τῶν Ἀσσυρίων ἦρχε καὶ ὅτι πάσῃ ἐπεστρατεύσατο τῇ Ἀσίᾳ καὶ τῇ Αἰγύπτῳ λέγων οὕτως. (21) Ὑποστρέψας δ' ὁ Σεναχείριμος ἀπὸ τοῦ τῶν Αἰγυπτίων πολέμου εἰς τὰ Ἱεροσόλυμα, κατέλαβεν ἐκεῖ τὴν ὑπὸ τῷ στρατηγῷ Ῥαψάκῃ δύναμιν διὰ λοιμοῦ κινδυνεύουσαν· τοῦ γὰρ θεοῦ λοιμικὴν ἐνσκήψαντος αὐτοῦ τῷ στρατῷ νόσον, κατὰ τὴν πρώτην νύκτα τῆς πολιορκίας διαφθείρονται μυριάδες ὀκτωκαίδεκα καὶ πεντακισχίλιοι σὺν ἡγεμόσι καὶ ταξιάρχοις «(18) Over die Senacheirimos vertelt ook Herodotus ons in het tweede boek van zijn *Historiën* dat hij optrok tegen de koning van Egypte, die priester van Hephaestus was, en Pelusium belegerde. Deze gaf de belegering op om de volgende reden. De koning van Egypte bad tot God en God verhoorde zijn gebed en (19) overviel de Arabier met een plaag (op dit punt vergist hij zich als hij hem geen koning van de Assyriërs noemt, maar van de Arabieren), want, zo zegt hij, een menigte muizen knaagde in één nacht de bogen en de rest van de wapenrusting van de Assyriërs door, en de koning, daar hij om die reden geen bogen had, trok zijn leger (20) terug uit Pelusium. Dit is dan het verslag van Herodotus, maar Berossus, die de *Geschiedenis van Chaldaea* schreef, noemt koning Senacheirimos ook en vertelt dat hij over de Assyriërs heerste en tegen heel Azië en Egypte optrok. Hij vertelt als volgt: (21) Toen Senacheirimos terugkeerde naar Jeruzalem na zijn oorlog tegen de Egyptenaren, trof hij daar de legermacht onder bevel van Rhapsaces aan, die in gevaar verkeerde ten gevolge van een pest. Want God had zijn leger met een pest overvallen en in de eerste nacht van de belegering kwamen 158.000 mensen om, inclusief commandanten en onderbevelhebbers» (Flavius Josephus, *Ant. Jud.* X 18-21).

188 *pugnasse autem Sennacherib regem Assyriorum contra Aegyptios et obsedisse Pelusium: iamque exstructis aggeribus urbi capiendae venisse Tarachum regum Aethiopum in auxilium et una nocte iuxta Ierusalem 185.000 exercitus Assyrii pestilentia corruisse narrat Herodotus et plenissime Berosus, Chaldaicae scriptor historiae* «Sennacherib, de koning der Assyriërs had tegen de Egyptenaren gestreden en Pelusium belegerd. Toen hij

beide bronnen maar geeft één verklaring voor het wegtrekken van de Assyriërs: de pestilentie. In beide gevallen wordt de muizenplaag als een pestziekte verklaard.

Er zijn nog andere plaatsen waaruit blijkt dat in de Oudheid een verband tussen pest en ratten of muizen bekend was. Heel duidelijk is wel een terloopse opmerking van Strabo die een aantal characteristica van de Iberiërs noemt:

> «Dit echter is duidelijk niet kenmerkend voor de Iberiërs alleen: het grote aantal muizen, dat dikwijls met pestilenties gepaard gaat.»
>
> Strabo III 4, 18 C 605[189]

De Romeinse garnizoenen die in Spanje verbleven stelden zelfs muizenvangers aan wegens het infectiegevaar in die streken.

Het opmerkelijkst is echter het Oudtestamentische verslag van de pest der Filistijnen (I Sm. 5-6). Jahweh teistert de Filistijnen met pest, zolang als de Ark des Verbonds, die zij hebben geroofd van het volk van Israël, in hun bezit is. Om de pest te doen ophouden zenden zij de Ark terug en doen deze vergezeld gaan van vijf gouden builen en vijf gouden muizen, de vijf steden van de Filistijnen symboliserend.

> «Maakt dus afbeeldingen van Uw builen en van de muizen, die het land verwoesten, en bewijst den God van Israël hulde.»

Zo luidt het antwoord van de priesters en waarzeggers op hun vraag wat zij moeten doen om een einde te maken aan de plaag. Deze afbeeldingen zijn te beschouwen als wijgeschenken. De builen, in de *Septuagint* en de *Vulgaat* ten onrechte als aambeien geïnterpreteerd, zijn de zichtbare gevolgen van de ziekte: de pest.[190] De muizen zijn de veroorzakers ervan. Beide worden afgebeeld en als votum Jahweh geschonken in de verwachting dat God zal worden verzoend en de pest zal doen wijken. Dergelijke votiefgaven zijn

---

reeds een wal had opgeworpen om de stad te nemen, was Tarachus, koning der Ethiopiërs te hulp gekomen en in één nacht waren bij Jeruzalem 185.000 manschappen van het Assyrische leger omgekomen, zo vertelt Herodotus en vooral Berossus, de schrijver van de *Chaldeeuwse geschiedenis*.» (Hiëronymus, *In Jesaiam* XI 37). Vgl. A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen* (Leipzig 1890), 503 e.vv., die terecht concludeert dat de legende van de vretende muizen niet op aetiologische wijze is ontstaan, maar op ouder materiaal teruggaat, althans ouder dan het beeld van Sethos, welks inscriptie inderdaad erg 'Grieks' aandoet. Ik meen echter niet dat de hele legende van Griekse oorsprong is, maar sluit mij aan bij Schretter (p.181), die aannemelijk maakt dat Herodotus de oosterse beeldspraak van de knagende muizen niet meer heeft begrepen en op de hem typerende rationalistische wijze heeft aangepast.

189 οὐδὲ (sc. τῶν Ἰβήρων) τὸ τῶν μυῶν πλῆθος ἴδιον ἀφ' οὗ καὶ λοιμικαὶ νόσοι πολλάκις ἠκολούθησαν. De plaats is al veel vaker gesignaleerd o.a. door Krappe (1941) 136 en Otto (1959-1961).

190 Schretter (1974) 178-180; Oestrup (1906) 867-868.

algemeen gebruikelijk.[191] Antieke heiligdommen waren overladen met votieftafeltjes voorzien van afbeeldingen van de genezen of te genezen lichaamsdelen, zoals een been met spataders, voeten, borsten, handen, schaamdelen, gezichten. Nog heden ten dage zijn zulke wijgeschenken, met een verzamelnaam wel 'Gliederweihungen' of 'anatomische ex-voto's' genoemd, in christelijke kerken in bepaalde gebieden een bekend verschijnsel. Deze wijgeschenken in de vorm van lichaamsdelen konden gebracht worden als dank voor genezing, maar ook als bede om genezing, dus vooraf. Door de afbeelding beveelt men het zieke lichaamsdeel in de aandacht van de genezende god aan.[192]

In *Septuagint* en *Vulgaat* nemen de muizen een veel geprononceerder plaats in dan in de oorspronkelijke Hebreeuwse tekst (bijvoorbeeld I Sm. 5, 6),[193] waardoor nog gestimuleerd werd dat zij op allerlei bijbelillustraties figureerden. Desalniettemin is de boven geciteerde zin «Maakt dus afbeeldingen van Uw builen en van de muizen...» ook in de oertekst voldoende geattesteerd.

Het verband tussen de Oudtestamentische pest der Filistijnen en Homerus' *Ilias* met het optreden van Smintheus is waarschijnlijk voor het eerst gelegd door Paolo Antonio Paoli in zijn werk: *Della religione dei gentili per riguardo ad alcuni animali e specialmente ai topi* (Napels 1771).[194]

In bepaalde delen van Duitsland, Frankrijk, België en Nederland werd Gertrudis van Nijvel als heilige vereerd. Zij bezat de macht muizen én pest op een afstand te houden en werd gewoonlijk afgebeeld met een muis in de hand of terwijl muizen tegen haar oplopen. Werden pest en muizenplaag ook in dit geval geïdentificeerd? Gertrudis, de heilige Merovingische konings-

---

191 Croon (1986) 1199; B. Kötting, 'Gelübde' *RAC* IX (1976), 1055-1099; W. Eisenhuth, 'Votum', *RE* Suppl. XIV (1979); Van Straten (1981); Kriss-Rettenbeck (1972).

192 Van Straten (1981).

193 De Septuagint geeft daar: καὶ μέσον τῆς χώρας αὐτῆς ἀνεφύησαν μύες, καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη ἐν τῇ πόλει; vgl. Schretter (1974) 179-180 en de bespreking van Neustatter (1941), die overigens ieder vermoeden van een causale relatie muizen-pest van de hand wijst. Anders: B. Brentjes, 'Zur "Beulen"-Epidemie bei den Philistern in 1 Samuel 5-6', *Das Altertum* 15 (1969) 67-74, die het verband muizen - pest in de Oudheid accepteert.

194 Vgl. R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier* (Berlin 1889) 228, n. 3. Voorts wordt de interpretatie van Smintheus als pestgod gesteund door M. Bowra, in Wace en Stubbings (1963) 27: '...as the sender of plague he is addressed as the mousegod, since mice carry it'. W. Leaf, comm. op de *Ilias* (Londen 1900) I, 6 *ad* vs. 39, noemt Smintheus als de naam waarmee Apollo als pestgod werd aangeduid als één van de drie mogelijke interpretaties van de naam: 1. locale muisgod (totem) 2. = σμινθοφθόρος: vernietiger van veldmuizen 3. Apollo als pestgod vgl. Hdt. II 141; II Kg. 18-19; I Sm. 6, 4; Strabo C 604.

dochter, was spinster. Op haar feest mocht men niet spinnen omdat anders de muizen spinrokken en spoelen kapot knaagden. M. Madou geeft hiervoor een heel bevredigende verklaring. De feestdag van Gertrudis (17 maart) valt samen met het begin van de lente en met de overschakeling van winterse huisarbeid naar zomerse veldarbeid. Tevens is dit de periode waarin de veldmuizen in groten getale te voorschijn komen. Als men op St. Gertrudis niet ophoudt met spinnen(winterarbeid), zo wil het volksgeloof, komen de muizen de draad doorbijten. De verklaring van haar patronaat tegen ratten en muizen zou dan te vinden zijn in het samenvallen van al deze aspecten omstreeks dezelfde datum en niet in een associatie van muizen en pest. Een andere mogelijkheid is echter dat Gertrudis de christelijke interpretatie is van een heidense pestgodin. Misschien bestaat er nog een verband met de mythe van Metioche en Menippe. Deze beide dochters van Orion bevrijdden, de raad van de Gortynische Apollo volgend, door zelfopoffering hun vaderstad van de pest die was uitgebroken toen Orion van de aardbodem was verdwenen. Zij doorstaken hun kelen met een weversnaald en verschenen, gelijk hun vader, als sterren aan het firmament.[195]

Uit dit alles mogen we, ondanks vele onzekerheden, concluderen dat de voorstelling van de muis of rat als pestverbreidend dier in de Griekse Oudheid en in andere oude culturen gangbaar was en dat derhalve de aanroeping van Smintheus als muisgod zeer wel kan duiden op zijn functie als pestgod.

Een tweede antieke interpretatie van naam en functie van Smintheus beschouwt hem als afweerder en verdelger van veldmuizen die de oogst vernielen. Polemon de Periëgeet vertelt het volgende *aition*.[196] In de Troas is een heiligdom van Apollo Smintheus, gesticht door Crinis, priester van Apollo in Chryse. De god, vertoornd op Crinis, zendt een plaag veldmuizen op de akkers af om de oogst te vernietigen. Als de godheid, die zich wil verzoenen, echter bij de opperherder Ordes gastvrij is ontvangen, belooft hij de streek van de ramp te zullen verlossen en vernietigt de muizen door pijlschoten. Als dank sticht Crinis een heiligdom voor de god en noemt hem Smintheus, omdat muizen in het plaatselijk dialect *sminthoi* worden genoemd.

Een variant hierop (zonder het verhaal van Crinis) is het testimonium bij Aelianus, *NA* 12, 5 waaruit blijkt dat de Trojanen en Aeoliërs erin slagen te worden bevrijd van een veldmuizenplaag door te offeren aan Apollo

---

195 Over St. Gertrudis zie: Trencsényi-Waldapfel (1962) 349-350; *HdA* VI (1934-1935), s.v. 'Maus'; O. Weinreich, 'Maüsesegen in Volkstum und kirchlicher Benediktion', (oorspr.1938) in: *Ausgewählte Schriften* III (Amsterdam 1979) 39-54 ; M. Madou, *De Heilige Gertrudis van Nijvel* I-II (Turnhout 1975); Gaster (1975) II, 453 met n. 37. De mythe van Metioche en Menippe is te vinden bij Ovidius, *Met.* XIII 681-700 en Antoninus Liberalis, *Met.* 25, *Mythographi Graeci* Vol. II, Fasc. I, ed. E. Martini (Leipzig 1896).

196 Polemon, fr. XXXI Preller; *Eustathius, Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* I 39.

Smintheus, de raad van het Delphisch orakel volgend. Hoewel de muizen de onrijpe akkers hadden geteisterd valt toch een oogst van gewone grootte de boeren ten deel. Ook de aetiologische verklaringen van de Sminthia (agonen op Rhodos) wijzen in de richting van Smintheus - in dit geval Dionysus Smintheus èn Apollo Smintheus - die de schadelijke veldmuizen van de wijnbergen afweert.[197]

In aansluiting hierop wordt Apollo Smintheus door de meeste moderne interpretatoren (vooral Nilsson) een onheilafwerende godheid genoemd van agrarisch karakter die door zijn macht de vernietigende veldmuizen, die grote schade kunnen toebrengen aan het gewas, kan afweren en vernietigen, of juist oproepen. Nilsson vergelijkt Smintheus met Apollo Parnopius, de afweerder van sprinkhaanplagen.[198] In de gehele mediterrane wereld werden dierenafbeeldingen (wezels, egels, muizen) als profylactisch offer aangeboden aan de te hulp geroepen godheid ter bescherming tegen ongedierte en mogelijk ook tegen de door dit ongedierte verspreide ziekten. Dit gebruik bleef niet tot één god beperkt. Het is duidelijk dat in een gemeenschap met overwegend agrarische middelen van bestaan het religieuze jaar wordt geordend naar het ritme van de landarbeid en de emotionele ervaringen van dreiging en voorspoed ook in agrarische termen worden vervat.[199] Dat behoeft echter nog niet te betekenen dat een god als Apollo Smintheus afgedaan kan worden met de kwalificatie: onheilafwerende godheid van agrarisch karakter. De *tremendum* -zijde[200] van Apollo, het omineuze van zijn verschijning als pestgod aan het begin van de *Ilias*, wordt er onvoldoende door verklaard. Zijn er aanwijzingen te vinden dat Apollo Smintheus als pestgod, als 'Heer van de pijl', werd vereerd? Daartoe is het nodig eerst nog het cultische materiaal te onderzoeken.

3. *Gegevens uit antieke cultische gebruiken, aangevuld met enig archeologisch materiaal*[201]

De cultus van Apollo Smintheus werd vooral in de Troas onderhouden, maar niet uitsluitend daar. Er zijn testimonia uit Lesbus, Tenedus, Ceos[202] en van diverse plaatsen aan de Kleinaziatische kust tot aan Rhodus. Door munten

---

197 Apoll. *Lex. Hom.* p. 143 Bekker. Vgl. Nilsson (1967) 213 en 543 e.v.; Nilsson (1906) 142 e.v., 307 e.vv..

198 Zo ook W. Fauth, s.v. 'Apollon', *Kleine Pauly* I (1964) 441-448 en B.C. Dietrich, *The origins of Greek religion* (Berlijn en New York 1974) 300-301.

199 Vgl. Parker (1983) 29.

200 Term van G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956²).

201 Bronnen en litt. zie *supra* n. 144.

202 Strabo X 5, 6 C 487.

wordt het cultusbeeld van Apollo Smintheus met een muis in de hand tot diep in de Romeinse Keizertijd verbreid (munten uit Hamaxitus en Alexandreia Troas).[203] Ook inscripties uit de Keizertijd vermelden Smintheus.[204] Plinius Maior en Ammianus Marcellinus noemen een in hun tijd nog aanwezige tempel van Apollo Smintheus in de Troas.[205]

In Chryse, zo bericht Strabo (XIII 1, 48 C 604), tegenover Tenedus, bevindt zich een tempel van Smintheus Apollo en het symbool dat de etymologie van de naam bewaart, de muis, ligt onder de voet van het beeld, een werkstuk van Scopas. Volgens Heraclides Ponticus, zo vervolgt Strabo, werden de muizen die om de tempel zwermden als heilig beschouwd en was daarom het cultusbeeld voorgesteld «met de voet» of «beide voeten op de muis»,[206] de klassieke voorstelling van de overwinnaar en de overweldigde. Overal trof men de naam Smintheus aan. Niet alleen bij Hamaxitus, door Cook[207] geïdentificeerd met het Homerische Chryse, bevond zich een Smintheum; in de nabijheid daarvan waren nog twee Sminthea. In Hamaxitus werden onder het Smintheum zelfs scherven uit de Vroege Bronstijd gevonden. Er zijn ook Sminthea in Pariane, op Rhodus, Lindus en elders. Aelianus (*NA* 12,5) vermeldt dat de inwoners van Hamaxitus de muis vereerden en dat Apollo bij hen als Sminthios werd vereerd. Tamme muizen werden in het Smintheum gehouden. Onder het altaar huisden witte muizen. Naast de drievoet van Apollo stond een beeld van een muis opgesteld. Op een

---

[203] Voor numismatisch materiaal Bernhard (1927).

[204] *CIG* XII 2, 519: τὸν τῶν μελῶν ποιητὴν καὶ προφήτην τοῦ Σμινθέως; *CIG* 3577: Σμινθεῖ Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι (Farnell 1896-1909) IV, 448: 'private dedication, late period') afkomstig uit de Troas; G.E. Bean in: Cook (1973) 412-413, no. 51: [ἱερασά]μενον Ἀπόλλω-ι[νος Σμιν]θέος κτλ., uit een heiligdom van Apollo Smintheus in de zuidelijke Troas in de Keizertijd, vgl. C.P. Jones, *CPh* 80 (1985) 42-43 en *SEG* 35 (1985) 1276.

[205] Plinius *NH* V 123; Amm. Marc. XXII 8.3; ook *Tab. Peut.*, Segm. IX 2: *Smynthium*. Enige andere gegevens uit later tijd: Athenaeus spreekt tweemaal terloops over de Smintheia op Rhodus (III 74 en X 445a). Een overzicht van diverse Sminthia geeft Bürchner (1927) (ook materiaal uit de Romeinse Keizertijd). Menander Rhetor (derde eeuw n.C.) geeft (*Rhet. gr.* III 437 e.vv., ed. D.A. Russell en N.G. Wilson (Oxford 1981) I 17, pp. 206-224) voorschriften en voorbeelden voor hymnen op Apollo Smintheus, vgl. E. Norden, *Antike Kunstprosa* (1909^2, herdr. Darmstadt 1958) 846; Steph. Byz. s.v.'Εκατόννησοι.

[206] βεβηκὸς ἐπὶ τῷ μυί. Strabo XIII 1, 48 C 605; zie ook: XIII 1, 62 C 612-613 en XIII 2, 5 C 618.

[207] Cook (1973) 234, vgl. ook 228 e.vv.

tetradrachmon uit Alexandreia Troas staat de godheid afgebeeld met pijl en boog en een muis aan zijn voeten.[208]

Intrigerend is het verschijnen van de naam Smintheus en afleidingen daarvan in het Etruskisch. Volgens De Simone is het woord pas laat, niet voor de vierde eeuw v.C., in het Etruskisch doorgedrongen. Zo komt op de zogenaamde Bolsena-spiegel (waarschijnlijk derde eeuw v.C.) een *Maris isminthians* voor.[209] Volgens L.B. van der Meer geven de drie *Mares* op deze spiegel, respectievelijk *Maris husrnana*, *Maris halna* en *Maris isminthians* drie fasen van de levenscyclus weer: geboorte, bloeiende volwassenheid en dood. De *Maris isminthians*, op de knie van *Turms* (Mercurius), de begeleider van de zielen naar de onderwereld, zou dan de dood aanduiden.[210] Dit zou een aanwijzing te meer zijn voor het *tremendum*-aspect van Smintheus. Een groot bezwaar is echter dat de drie *Mares* allen als babies worden afgebeeld, wel zeer onwaarschijnlijk voor de volwassenheid en de dood, zodat deze interpretatie ons niet verder brengt. Bovendien is er geen muis op de spiegel te bekennen.

Een muis komt wel voor op een chirurgisch instrument uit de derde eeuw v.C., afkomstig uit Klein-Azië. Het handvat ervan eindigt in de vorm van een kleine muis, die op een stuk fruit knaagt.[211]

Ook uit de late Oudheid is nog een gegeven over Apollo Smintheus/ Sminthios bekend. Keizer Constantijn liet een bronzen beeld van Sminthios naar Constantinopel overbrengen. De plaats van herkomst vermeldt Eusebius (*Vita Const.* III 54,2) er niet bij. Het is mogelijk dat dit het door Scopas vervaardigde beeld is geweest, dat in Chryse in het Smintheion was opgesteld. Ook over de motieven van Constantijn voor deze overbrenging tasten wij in het duister. Was het beeld bedoeld als goedkope stadsverfraaiing, of, zoals Eusebius meent, om de heidense afgodendienst openlijk te bespotten? Dit riekt naar een constructie achteraf. Waarschijnlijker is dat men nog eerbied gevoelde voor de wonderdadige kracht van deze beelden. Constantijn had, ondanks zijn geneigdheid tot het christendom nog veel meer heidense godenbeelden naar Constantinopel laten overbrengen, naar we uit

---

208 Legende: ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΣΜΙΘΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ daarbij de naam van de magistraat en het jaartal ZKA 221= c. 90 v.C., vgl. Bernard (1927) 2 en Roscher, *Lex.* IV 1084, afb. 1.

209 C. de Simone, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen* I (Wiesbaden 1968) 111-112 en II 334. Voor een interpretatie van de spiegel, vergezeld van een afbeelding en verdere litteratuur zie: U.W. Scholz, *Studien zum alt-italischen und altrömischen Marskult und Marsmythos* (Heidelberg 1970) 142-145.

210 L.B. van der Meer, *Iecur Placentinum* (Amsterdam 1987).

211 *SEG* 31 (1981) 1591. E. Künzl in: *Antidorum Jürgen Thimme* (Karlsruhe 1983) 111-116 brengt het motief in verband met Apollo Smintheus.

andere bron weten.[212] In deze context past zeer wel ook blijvende, of hernieuwde verering voor Apollo Smintheus, als voorzorgsmaatregel tegen de pest, eerder dan als afweerder van de oogst vernietigende veldmuizen.

Uit het hierboven verzamelde materiaal en de daarvan gegeven interpretatie vloeien de volgende conclusies voort:
- Smintheus wordt in Il. I 39 aangeroepen als de pest- en muisgod aan wie in Chryse een heiligdom is gewijd en van wie Chryses de aardse vertegenwoordiger is.
- De relatie tussen knaagdieren en pest werd in de Griekse Oudheid vanuit een voor-wetenschappelijke intuïtie gelegd.
- Legendarische vermeldingen van muizenplagen kunnen metaforische aanduiding van een pestilentie bevatten.
- De agrarische interpretatie van Apollo Smintheus als afweerder van muizenplagen die het gewas verdelgen doet onvoldoende recht aan Apollo's onheilsfunctie, het *tremendum*-aspect van de godheid.
- Tot in de Late Oudheid werd Apollo Smintheus als pestgod vereerd.
- Smintheus werd juist met Apollo geïdentificeerd, omdat deze (zie *supra* 55-66), als de erfgenaam van Nergal en Resjef, als god van de vurige pijl, geacht werd macht over pestilenties te bezitten.

4.6.3 Paiawon-Paièon-Paean

> «Heel de verdere dag beproefden zij, lofzangen zingend,
> Schone Paeanen voor Phoebus, de God tot genade te stemmen.
> Hartelijk was hij verheugd, toen hij 't hoorde, de Treffer van Verre.»
>
> (*Il.* I 472-474)[213]

Wat is een paean? Wat is de relatie tussen (een) paean en Apollo? Is er een relatie tussen (een) paean en de pestilentie?
Macrobius verklaart de naam Paean als volgt:

> «*Paian* (is afgeleid) van *paiein* «slaan». Het is evenwel gewoonte geworden om, wanneer men om gezondheid bidt, *iè Paian* uit te spreken met de letter *è*, dat wil zeggen: 'genees Paean'. Wanneer men echter *hie Paian* zegt, met een *e* en met aspiratie van de voorafgaande letter, dan betekent dat een vervloeking tegen iemand: *bale Paian*, dat wil zeggen: 'tref met een slag'.»
>
> (Macrob., *Saturn.* I 17, 16-17)[214]

---

[212] Aldus een Byzantijnse Anonymus uit de twaalfde eeuw (*PG* 122, kol. 1252); vgl. W.L. Dulière, 'Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioch. Evolution de son mythe', *Byz. Zeitschr.* 63 (1970) 277.

[213] Zie overz. 9.b.6, *supra* 27.

[214] Παιὰν ἀπὸ τοῦ παίειν *a feriendo. obtinuit tamen ut, cum sanitatem dari sibi precantur,* ἰὴ Παιάν *per* η *litteram enuntient, id est medere Paean: cum autem* ἴε Παιάν

Op grond van het materiaal dat in de voorafgaande paragrafen nog eens bij elkaar is gezet betreffende het karakter van Apollo, meen ik dat deze verklaring van Paean niet al direct van de hand moet worden gewezen.

In de Lineair-B teksten zijn geen aanwijzingen gevonden voor het bestaan van een god Apollo, wel voor bijvoorbeeld Zeus, Poseidon en Eileithyia.[215] Ook de naam Paean is geattesteerd.[216] Alles wijst erop dat Paean-Paiawon oorspronkelijk een afzonderlijke zelfstandige godheid was. Doc. no. 208 in de uitgave van Ventris en Chadwick vermeldt de naam *pa-ja-wo-ne* (dativus). De gelijkstelling met het Homerische *Paièôn*, Dor. *Paian* is algemeen aanvaard. Over de afleiding van de naam Paean is men minder eensgezind. Frisk[217] leidt de naam af van de uitroep *iè paièôn, iô paian* als begin van een gezang. Het is een bekend verschijnsel dat uitroepen gepersonifieerd worden tot goden. De kreet waarmee men hem begroet is dan tevens de naam van de godheid geworden, zoals bijvoorbeeld bij Iacchus.[218] Juist echter de geattesteerde Myceense vorm *pa-ja-wo-ne* maakt dat men moet aannemen dat deze semantische ontwikkeling wel in een heel vroeg stadium heeft plaats gevonden. De zelfstandige godheid Paiawon moet zijn naam gegeven hebben aan de zingende priesters, de *paiawones*, die door hun bezweringen wonden konden helen en pestilenties afweren. Thaletas en Epimenides van Kreta zijn de vroegste historisch min of meer grijpbare vertegenwoordigers van dit genus.[219]

Een heel andere etymologie geeft Schwyzer. Volgens hem[220] is de naam Paean afgeleid van *paiein* «slaan» omdat de godheid (Apollo) ziekten

---

per ε litteram dicunt cum adspiratione prioris litterae, significant hoc dici in aliquem adversa precatione, βάλε Παιάν, *id est immitte feriendo.*

[215] Vgl. echter Croon (1986) 1199. Zie *supra* hoofdst. I 4.6.1, 63-64.

[216] Ventris en Chadwick (1973), Doc. no. 208, p. 311-312, vgl. *ibid.* p. 476; Croon (1986) 1199-1200.

[217] Frisk (1970) s.v. Παιάν: afgeleid van ἰὴ παιήων, ἰὼ παιάν. Het zou aanvankelijk een appellativum zijn met als grondvorm * παιά(ϝ)ων: 'aber sonst dunkel'.

[218] Ook volgens C.J. Ruijgh, Minos 9 (1968) 119 is de grondvorm παιά(ϝ)ων de personificatie van de begroetingskreet.. Evenzo Chantraine (1968-1980) 847 s.v. Over godenkreten zie H.S. Versnel, *Triumphus. An inquiry into the origin, evelopment, and meaning of the Roman triumph* (diss. Leiden 1970), hoofdst. I; Id., *'IAKXOΣ*: Some remarks suggested by an unpublished lekythos in the Villa Giulia', *Talanta* 4 (1972) 23-38; vgl. Burkert (1977) 127.

[219] Huxley (1975); vgl. ook *infra* II 5.4 en 5.6, resp. 116 en 118-124.

[220] E. Schwyzer, *Indogermanische Forschungen* 30 (1912) 445 e.v.: Paièôn van παίειν «slaan» via een substantivum παῖϝα, * παϝία «slag».

door toverslag geneest. Diehl[221] leidt ook af van *paiein*, maar interpreteert dit als: «slaan, dansen, stampen op de grond». Als we de afleiding van Schwyzer aanvaarden, ontstaat de mogelijkheid *Paièôn* te interpreteren als de naam van de god die, door de slag waarmee hij treft, ziekte kan veroorzaken én verdrijven en tevens de overwinning kan schenken. Zijn naam zou dan kunnen duiden, niet zozeer op een toverstaf waarmee hij geneest (zo Schwyzer), als wel op de pijl en boog, waarmee hij is gewapend.[222] Hij is de 'Heer van de Pijl', evenals Resjef en Nergal.

Met zekerheid kan echter niets anders worden beweerd dan dat *Paièôn* uit Homerus bekend is als de naam van een genezende godheid die zelfstandig optreedt (*Il.* V 40, 899, 900; *Od.* IV 232), maar soms ook voorkomt als aanduiding van een cultische hymne ter ere van Apollo (*Il.* I 473), of met de betekenis «overwinningslied».[223] De heilbrenger Paean werd nog tijdens de *Pestis Antoniniana*, de pest ten tijde van Marcus Aurelius, te Pergamum aangeroepen, waarbij men zich wendde tot Asclepius.[224] Ook ten tijde van de grote epidemie van Athene werd Paean eer bewezen, zoals blijkt uit een inscriptie.[225] In Sophocles' *Oedipus Tyrannus* 4 e.vv. worden paeanen gezongen om de pest te bezweren.[226] Wie het epos zong ter ere van Irra, in de Babylonische theologie gelijkgesteld met Nergal, werd voor pest en dood gevrijwaard.[227] Op grond van deze parallellie kan aannemelijk worden geacht dat ook Paean oorspronkelijk een pestgod was, die later met Apollo werd geïdentificeerd.

---

221 E. Diehl, *RhM* 89 (1940) 90 en 109 e.v.

222 Vgl. Burkert (1977) 83 e.v., 228 e.vv.

223 *Il.* XXII 391, vgl. Macr., *Sat.* I 17, 18: *hanc vocem id est* ἰὲ Παιάν *confirmasse fertur oraculum Delphicum Atheniensibus petentibus opem dei adversus Amazonas Theseo regnante. Namque inituros bellum iussit his ipsis verbis semet ipsum auxiliatorem invocare hortarique*. Suidas s.v. Παιᾶνας. Vgl. in het algemeen nog L. Deubner, 'Paian', *NJb* 22 (1919) 385- 406.

224 *Inschriften von Pergamon* 324, 13; vgl. *Altertümer von Pergamon* VIII e, 137 nr. 131.

225 *IG* I2, 310 r. 228. Vgl. W.S. Ferguson, *Hesperia* Suppl. 8 (1949) 139 n. 20.

226 Zie *infra* III 5, 250-260.

227 Veenhof, *WdO* s.v. 'Irra'.

5 De pest, de artsen en het Homerische ziektebegrip[228]

Als in de Ilias een krijger, god of mens, in de slag wordt verwond, snellen zijn meer of minder kundige kameraden toe om hem te helpen. Machaon verwijdert de pijl die Menelaus getroffen heeft (*Il.* IV 213), Paièon legt pijnstillende middelen op de wonde van Ares:

> «Evenals het sap van de vijgeboom de blanke melk stremt als zij nog vloeibaar is, maar zeer spoedig stolt als men ze omroert, zo snel ook genas hij de onstuimige Ares.»
>
> (*Il.* V 902-904)[229]

Patroclus brengt de gewonde Eurypylus naar zijn tent, verwijdert de pijl uit zijn dij en verzorgt de wond (*Il.* XI 828-848). De meer kundigen onder de Griekse krijgers worden in hoge ere gehouden:

> «want een geneesheer weegt op tegen talloos anderen om pijlen
> uit te snijden en ook om verzachtende zalven te strijken.»
>
> (*Il.* XI 514-515)

Hoewel de meeste krijgslieden in de *Ilias* over voldoende medische kennis blijken te beschikken voor elementaire wondbehandeling, worden enkele toch deskundiger geacht dan anderen. Zij worden *ièтroi*, artsen, genoemd. Er zijn er verscheidene;[230] de uitnemendsten echter zijn Podalirius en Machaon.[231] Paièons praktijk omvat alleen goden. Podalirius en Machaon zijn artsen die balanceren op de grens tussen professionalisme en amateurisme. Zelf behoren zij tot de adellijke krijgslieden, maar door hun medische kennis nemen zij een aparte positie in. Waarom komen zij niet in actie als de pest het Griekse kamp overvalt?

In de *Odyssee* wordt een ander type arts beschreven. Daar behoren de artsen, samen met de zieners, timmerlieden en troubadours tot de rondreizende *dèmioërgoi* «degenen die werken voor het welzijn van het volk» (*Od.* XVII 383 e.vv.). Zij behoren niet tot een *oikos*, maar oefenen een

---

228 Algemene litteratuur over de medische aspecten van de Homerische gedichten: W. Artelt, *Studien zur Geschichte der Begriffe 'Heilmittel' und 'Gift' (Urzeit-Homer Corpus Hippocraticum)*, Studien zur Geschichte der Medizin, Heft 23 (Leipzig 1937); Ch. Daremberg, *La médecine dans Homère ou études d'archéolgie sur les médecins, l'anatomie, la psychologie, la chirurgie et la médecine dans les poèmes Homériques* (Parijs 1865); L. Elaut, *Antieke geneeskunde* (Antwerpen en Amsterdam 1960) 15-27; Grmek (1983) 38-71; Körner (1929). F. Kudlien, 'Zum Thema Homer und die Medizin', *RhM* 108 (1965) 293-299; Id. (1967); Sigerist (1955-1961) (uitvoerige bibliografie in deel II, 35, n. 4); W.D. Smith, 'Physiology in the Homeric poems', *TAPhA* 97 (1966) 547-556.

229 Eigen vertaling.

230 *Il.* XVI 28, Vgl. Eustathius, *Comm. ad Hom. Iliadem* XI 833.

231 Testimonia bij: Edelstein (1945) nr. 135 e.vv.

beroep uit in een overigens nog niet geprofessionaliseerde maatschappij.[232] Waarschijnlijk weerspiegelt de *Odyssee* een latere fase in de maatschappelijke ontwikkeling dan de *Ilias*. Een reële mogelijkheid is echter dat de beide typen arts, de aristocratische amateur en de rondreizende professional, zich niet na elkaar manifesteerden, maar naast elkaar in dezelfde maatschappij optraden. Twee duidelijk te onderscheiden typen arts, de man van aanzien en adellijke afkomst en de beoefenaar van het 'handwerk' met de status van ambachtsman, ontmoet men - H.W. Pleket heeft daarop gewezen - overal in de antieke wereld.[233] Van het optreden van artsen wordt in de *Odyssee* nergens gerept.

Als de pest het Griekse kamp teistert onderneemt niemand iets tegen de ziekte zelf. Niemand roept de artsen Machaon en Podalirius te hulp. Op de legervergadering stelt Achilles de vraag naar de mogelijke oorzaak zelfs niet aan de orde! De ziener Calchas wordt ontboden. Blijkbaar twijfelen de Grieken er geen ogenblik aan dat er een goddelijke oorzaak in het spel is. Zij zoeken direct naar de reden waarom de godheid vertoornd zou kunnen zijn. Bij een verwonding vraagt niemand naar een ziener, bij een pestilentie vraagt niemand naar een arts.

Dat is minder vanzelfsprekend dan het lijkt. Als we de positie van de arts in de 'Homerische' maatschappij vergelijken met die van de sjamanistische zieners-artsen-wonderdoeners *(iatromanteis)* in het Archaïsche Griekenland, dan moeten we concluderen dat de positie van de arts in de Homerische maatschappij daarvan klaarblijkelijk sterk verschilde. Een man als Empedocles, een vijfde-eeuwse vertegenwoordiger van het Archaïsche type van de 'Wundermänner', verenigt in zich voor ons besef totaal tegenstrijdige elementen. Hij treedt op als wonderdoener en ziener, maar weet ook door een rationele aanpak een pestilentie voor de inwoners van Selinus te verdrijven.[234] In de door Homerus beschreven maatschappij behoren artsen, troubadours en zieners tot geheel verschillende 'beroeps'-

---

232 Vgl. Finley (1954) 42-43, 62-63; M.M. Austin en P. Vidal-Naquet, *Economic and social history of ancient Greece* (Londen 1977) 45-46.

233 Zo kunnen wij de ogenschijnlijke tegenspraak tussen de verschillende testimonia over de sociale positie van de arts oplossen: er waren twee typen. De conclusies van Kudlien (1979) 63 '...durchweg aus vornehmer Familie...' en van L. Edelstein, *Ancient Medicine* (Baltimore 1967) 87: 'the ancient physician is the equal of the other craftsmen and thereby occupies a low position' zijn dus niet met elkaar in strijd. Deze situatie geldt voor de gehele antieke wereld, zelfs voor het gehele pre-industriële tijdvak. Vgl. H.W. Pleket, 'Arts en maatschappij in het oude Griekenland. De sociale status van de arts', *TvG* 96 (1983) 325-347 en Horstmanshoff (1987).

234 Over het optreden van Empedocles in Selinus bericht Diogenes Laërtius VIII 70. Vgl. Dodds (1951) 145-146. Empedocles verenigt in zijn persoon de trekken van: 'magician and naturalist, poet and philosopher, preacher, healer, and public counsellor'. Over Empedocles zie verder *infra* II 5.7, 124-128; Archaïsche wonderdoeners zie *infra* II 5, 109-130.

groepen, terwijl de Archaïsch-Griekse sjamanen rationalistische en irrationalistische aspecten in zich verenigen.[235]

In de Homerische wereld is de arts dus een bekend fenomeen. De helden wordt ook een aanzienlijke anatomische kennis toegedicht. Uit ervaring weten zij op welke plaats een verwonding ongevaarlijk is (*Il.* XI 439 e.vv.). Bij hun tegenstanders zoeken zij juist de gevaarlijke en pijnlijke plaatsen op (*Il.* XIII 567 e.vv.). Er worden in de *Ilias* nogal wat verwondingen op het slagveld beschreven: maar liefst 147, enkele verwondingen en sterfgevallen zonder nadere details niet meegerekend.[236] De militaire arts Frölich heeft zelfs een statistiek opgesteld: in 77,6% van de gevallen zijn de verwondingen dodelijk.[237] De uitvoerigheid waarmee de talrijke verwondingen worden beschreven verraadt een zodanige kennis van de menselijke anatomie, dat sommigen wel hebben verondersteld dat Homerus zelf arts was.

Verwondingen worden niet alleen met een opmerkelijk observatievermogen beschreven, ze worden doorgaans ook op rationele wijze behandeld, chirurgisch of farmacologisch. Er worden verbanden aangelegd (*Il.* XIII 599 e.v.; *Od.* XIX 456-458), pijnstillende en bloedstelpende middelen op wonden gestrooid (*Il.* IV 218-219; V 899 e.vv.; XI 846 e.vv.), pijlpunten verwijderd (*Il.* IV 213). De wond wordt uitgezogen (*Il.* IV 218) en gewassen (*Il.* XI 846). De behandeling is gericht op letterlijke heling, het herstel van de oorspronkelijke lichamelijke eenheid, waarop de verwonding een inbreuk heeft gedaan. Toch is de magie niet geheel uitgebannen. Zo wordt een bloedende wonde die Odysseus op jacht heeft opgelopen door zijn metgezellen met een *epaoidè* «spreuk» bezworen .[238] Het verbinden van de wonde kan een puur praktische, maar ook een magische bedoeling hebben. Over de doeltreffende uitwerking van de honingdrank die een aanvallige schone de gewonde Machaon en Nestor voorzet (Pramnische wijn met geraspte kaas en gerstemeel erover gestrooid en ajuin en honing als toespijs (*Il.* XI 624 e.vv.) kan men, evenals Plato,[239] zijn twijfels hebben. In het algemeen is de wondbehandeling echter op rationele leest geschoeid.

---

235 Dodds (1951) 168 n. 72.

236 Körner (1929) 70 e.vv.; Grmek (1983) 50-60.

237 H. Frölich, *Die Militärmedizin Homers* (Stuttgart 1879).

238 *Od.* XIX 456-458; Kudlien (1967) 49 wijst op de magische interpretatie van F. Pfister *RE* Suppl. IV (1924) 325 r. 42 e.vv. Voor binden als vorm van magie zie verder S. Eitrem, s.v. 'Bindezauber', *RAC* II (1954) 380 e.vv.; M. Eliade, 'Le "dieu lieur" et le symbolisme des noeuds', *RHR* 134 (1947-1948) 5-36.

239 Plato, *Politeia* 405e-406a. Plato verwondert zich erover dat men in Homerische tijd een gewonde (hij schrijft Eurypylus, maar *Il.* XI 624 e.vv. vermeldt duidelijk Machaon en Nestor als patiënten!) een dergelijk als ontsteking verwekkend bekend staand mengsel voorzette, maar prijst de gezondheid van de mensen in die tijd en het feit dat zij zich niet

Men zou nu kunnen veronderstellen dat eenzelfde praktische aanpak ook bij de behandeling van inwendige ziekten zou overheersen. Daarvan blijkt echter niets. Integendeel, tegenover een empirisch-rationeel begrip van traumatische ziekten staat een irrationeel en religieus begrip van niet-traumatische ziekten.[240] Ook hier blijkt dat het ziektebegrip cultureel bepaald is.[241] In de aristocratische maatschappij die de Homerische gedichten weerspiegelen zijn oorlog en jacht de belangrijkste bezigheden. De meeste edelen vinden de dood op het slagveld of het jachtterrein, dus door een verwonding. Als zij de keuze hebben tussen *phthisthai* «langzaam wegkwijnen» door een slepende ziekte *(nousos, loimos* of *kakotès)* of een snelle dood door de hand van de vijand kiezen zij het laatste.[242] Een ziekte is een krijgsman onwaardig in tegenstelling tot een verwonding. Een niet-traumatische ziekte geldt al bij voorbaat als onbehandelbaar, pijnlijk en dodelijk. Daar hebben de goden de hand in en daarom kan in dat geval geen menselijke, maar alleen goddelijke hulp baten. Een verwonding is rationeel te bevatten, te overzien in oorzaak en uitwerking. Een inwendige ziekte echter is veel moeilijker te bevatten omdat het verband tussen oorzaak en uitwerking niet, of niet direct, is aan te wijzen. Daarom is er behoefte aan een bovennatuurlijke verklaring.

De reacties op de pestilentie aan het begin van de *Ilias* zijn dan ook alleen begrijpelijk als men het verschil tussen het begrip van traumatische en niet-traumatische ziekten in aanmerking neemt. Reeds Celsus merkt op dat de Homerische artsen zich tot de behandeling van wonden beperken en *pestilentia* en «verscheidene soorten ziekten» aan de bevoegde instanties, namelijk de onsterfelijke goden overlaten.[243] Zo diep geworteld is het concept van ziekte als een verwonding dat men zich de verbreiding van de pest ook voorstelt op de in deze maatschappij enig denkbare wijze: doordat de ziekte van buitenaf het lichaam binnendringt. Een *corpus alienum*, dat van buitenaf het lichaam binnendringt, veroorzaakt de kwaal. Ziekte is in de eerste plaats verwonding. Ziekte wordt veroorzaakt door een plus of een

bezig hielden met het dokteren aan chronische kwalen. Daarmee oefent hij kritiek op de dieetleer van zijn eigen tijd. Vgl. Kudlien (1967) 33-34, 111-113.

240 Kudlien (1967) 33, 48 e.vv., 105; Grmek (1983) 60-66.

241 Zie *supra* Inl. 5, 16-19: De relatie ziekte-cultuur-maatschappij.

242 *Il.* XIII 663-672, vgl. Kudlien (1967) 64 en 108.

243 Celsus, *De medicina*, prooemium 3-4: *Huius (sc. Aesculapii) deinde duo filii Podalirius et Machaon bello Troiano ducem Agememnonem secuti non mediocrem opem commilitonibus suis attulerunt; quos tamen Homerus non in pestilentia neque in variis generibus morborum aliquid attulisse auxilii, sed vulneribus tantummodo ferro et medicamentis mederi solitos esse proposuit. 4. Ex quo apparet, has partes medicinae solas ab iis esse tractatas easque esse vetustissimas. Eodemque auctore disci potest, morbos tum ad iram deorum immortalium relatos esse et ab iisdem opem posci solitam.*

minus.[244] Wat van buitenaf is binnengedrongen moet worden verwijderd, de geslagen bres moet worden geheeld. Zo kunnen we het Homerische ziektebegrip samenvatten.[245]

In dit geval zijn de pijlen van Apollo de verwekkers van de pest.[246] Mensen kunnen zich maar beter niet inlaten met de slachtoffers van goddelijke toorn. Philoctetes wordt op Lemnus alleen achtergelaten, niet omdat zijn kameraden hun afschuw van de stinkende voetwonde niet kunnen bedwingen, maar omdat zijn kwaal het gevolg is van een religieus vergrijp. De lijder wordt gezien als een besmette en geëxcommuniceerd. Zo krijgt hij de trekken van een *pharmakos*.[247] Als de Cyclopen de jammerende Polyphemus te hulp snellen en de indruk krijgen dat er een door de godheid gezonden ziekte in het spel is trekken zij zich terug. Tegen zo'n ziekte (in dit geval klaarblijkelijk een geestesziekte) is geen kruid gewassen. Dan helpt alleen nog maar bidden (*Od.* IX 410 e.vv.). Iemand die langdurig ziek is is een prooi van een demon: «een afschuwelijke demon stortte zich op hem», *Od.* V 394-398).[248] Alleen goden kunnen hem verlossen.

Er zijn geen aanwijzingen in de Homerische gedichten van een rationeel begrip van interne ziekten. Geneesmiddelen werden wel gebruikt bij verwonding, inwendig of, vooral, uitwendig. Bij niet-traumatische ziekten werden geen artsen geraadpleegd en geen geneesmiddelen gebruikt, als we de mythische vergetelheid brengende drank *nèpenthes* die Helena weet te brouwen althans niet als een geneesmiddel beschouwen.[249]

Het zou dus volstrekt anachronistisch zijn te verwachten dat de Grieken artsen te hulp zouden roepen tegen de pest of andere praktische maatregelen zouden nemen. De gehele cultuur was ingesteld op het accepteren van rampspoed van de goden als vergelding voor een menselijk vergrijp. Het taboe dat op de behandeling van niet-traumatische ziekten rustte zou nog eeuwenlang blijven bestaan. Eerst de theorieën van de Praesocratici en de medische scholen in hun voetspoor zouden het instrumentarium en het materiaal verschaffen om ook deze ziekten rationeel te benaderen. Men ontdekte allengs dat ziekten niet alleen veroorzaakt konden worden doordat van buitenaf, al dan niet zichtbaar, iets uit het lichaam werd weggehaald of in het lichaam doordrong, maar ook in het lichaam zelf

---

244 Sigerist I (1955-1961) 128.

245 Zeer verhelderend Kudlien (1967) 48-51, 81, 107.

246 Zie *supra* I 4.6.1, 55-66; zo ook Kudlien (1967) 81.

247 *Il.* II 716-728; Vgl. M. Delcourt (1938) 105 e.vv. en Kudlien (1967) 109. Voor de *pharmakos* zie *infra* II 9.4, 169-177.

248 Vgl. F. Pfister, *RE* Suppl. VI s.v. '*katharsis*' en Kudlien (1967) 49.

249 *Od.* IV 220-221. Vgl. Kudlien (1967) 33.

konden ontstaan en zich later manifesteren. Het lichaam bleek niet alleen een 'buitenkant', maar ook een 'binnenkant' te bezitten.[250]

6 Lijkbezorging, houding ten opzichte van de dood

De manier van lijkbezorging van de slachtoffers van de pestilentie wijkt niet wezenlijk af van de gebruikelijke, zoals wij die uit andere plaatsen in de Homerische gedichten kennen. De lichamen worden gecremeerd «*...en altijd brandden de talloze vuren der doden*» (vs. 52). In alle gevallen in de epen waarin een uitvaart wordt beschreven, wordt lijkverbranding toegepast. Nooit wordt een lichaam onverbrand begraven.[251]

Wel missen we de beschrijving van de verschillende onderdelen van de uitvaartritus, zoals de *prothesis* «het opbaren» en de *ekphora* «het wegdragen» van de dode van zijn huis naar de brandstapel en we kunnen ons afvragen of bij zoveel gelijktijdige crematies de volledige riten wel in acht genomen kunnen zijn. Ook over offers bij de brandstapel vernemen we niets. Eventuele dodengaven blijven onvermeld. Natuurlijk is de situatie geheel anders dan bij de crematie van Patroclus (*Il.* XXII) of Hector (*Il.* XXIV).

Het is gebruikelijk dat de rouwenden zich na de uitvaart reinigen door zich te wassen of te baden, zoals we uit vijfde-eeuwse en latere testimonia weten. De onreinheid die de dood met zich meebrengt moet worden afgespoeld. Misschien is de reiniging door de manschappen in het Griekse scheepskamp (*Il.* I 313 e.vv., overz.9.a.1) ook als zodanig te interpreteren.[252]

In ieder geval zijn er geen aanwijzingen voor een volstrekt opgeven van de uitvaartgebruiken. De houding tegenover de dood bij het massale sterven wijkt niet af van de houding bij een individueel sterfgeval.

---

[250] Over de emancipatie van de geneeskunde uit magie en bijgeloof enerzijds en filosofie anderzijds: Kudlien (1967) *passim*; Lanata (1967); Lloyd (1979) 10-58. Hoe aanvechtbaar in zijn uitwerking ook, de conceptie van de 'buitenkant' en de 'binnenkant' van het menselijk lichaam van Van den Berg (1959) is zeer bruikbaar. De 'opening' van het lichaam, d.w.z. het besef van de inwendige organen, heeft echter wel ruim vóór Mundinus (1316) en Vesalius (1543) plaats gevonden, zoals b.v. de Alexandrijnse anatomische ontdekkingen aantonen; vgl. H.F.J. Horstmanshoff, 'Sectie en anatomie in Alexandrië', *Hermeneus* 57 (1985) 142-151.

[251] Voor algemene litteratuur over de Homerische uitvaart-gebruiken zie M. Andronikos, *Totenkult*, Archaeologia Homerica W (Göttingen 1968); Gnoli en Vernant (1982); Griffin (1979), Parker (1983); Vermeule (1979).

[252] Zie *supra* I 4.4, 45-47.

7 Archeologische bronnen. De illustraties bij de *Ilias*[253]

De pestvoorstellingen die ons als illustraties bij de *Ilias* bewaard zijn gebleven zijn gering in aantal, veelal zwaar verminkt en van late datum. Zij voegen niets van historische waarde toe aan ons begrip van de *Ilias*-tekst en de daarin weerspiegelde mentaliteit. Wel vormen zij een interessant getuigenis voor de receptiegeschiedenis van de *Ilias*.

In volgorde van ontstaan kennen wij de volgende pestvoorstellingen:

a) een wandschildering in de Casa del Criptoportico, ook Casa Omerica genoemd, te Pompeii (ca. 40 v.C.)[254]
b) de *Tabula Iliaca Capitolina* (begin eerste eeuw n.C.)[255]
c) een wandschildering in het huis van Octavius Quartio te Pompeii (tussen 62 en 79 n.C.)[256]
d) een miniatuur uit de *Ilias Ambrosiana* (manuscript uit de late vijfde of de vroege zesde eeuw n.C.).[257]

Tybout komt na zijn behandeling van deze voorstellingen tot de conclusie dat een Hellenistische archetypische cyclus van Trojaanse voorstellingen aan al deze illustraties van de Homerische pestbeschrijving ten grondslag moet hebben gelegen. Hij noemt de volgende iconografische overeenkomsten tussen de vier voorstellingen die zouden kunnen duiden op één gemeenschappelijke archetypus:

- op drie van de vier illustraties komt een Apollotempel voor die bij Homerus (*Il.* I 39) slechts in zijdelings verband met de pest wordt genoemd.
- steeds is de pijlschietende Apollo hoog in het beeldvlak geplaatst hoewel Homerus hem in de *Ilias*-tekst (I 48) voorstelt als gezeten, ver van de schepen.

Dat Apollo hoog geplaatst is behoeft geen bevreemding te wekken. Voor de mensen was Apollo's optreden zelf immers verborgen; alleen de uitwerking ervan werd zichtbaar. De hoge plaatsing is een iconografisch middel om aan te geven dat de godheid niet tot hetzelfde aardse niveau (letterlijk en figuurlijk) behoort als zijn slachtoffers. Men vergelijke bijvoorbeeld de zogenaamde Niobidenkrater, waar de pijlschietende Apollo en Artemis eveneens hoger zijn geplaatst dan de getroffen Niobiden (450 v.C.).[258]

---

253 Behandeling, met uitvoerige litteratuuropgave, door Tybout (1979), bij wie ik mij in hoofdlijnen aansluit.

254 Spinazzola II (1953) 609-610, afb. 901-903.

255 Sadurska (1964) 24-37, afb. 1. Over een andere *Tabulae Iliacae* zie *SEG* 33 (1983) 800-802.

256 Spinazzola II (1953) 977, afb. 992-993; zie echter *BABesch* 62 (1987) 162 n. 57.

257 R. Bianchi Bandinelli, *Hellenistic - Byzantine miniatures of the Iliad* (Olten 1955) 53.

258 Vgl. K. Schefold, *Klassisches Griechenland* (Baden-Baden 1965) 56-60, met afb.

Het archetype heeft in elk geval de pijlschietende Apollo als vast element gekend, evenals de getroffen Grieken, Apollo's tempel en zijn priester Chryses. Mogelijk waren ook vluchtende Grieken en brandstapels een vast bestanddeel. Welke afbeelding deze archetypische functie heeft vervuld is onzeker. Gesuggereerd worden Alexandrijnse geïllustreerde papyrusrollen met litteraire teksten of voorbeeldenboeken die uitsluitend illustraties bevatten. Zij zouden kunnen teruggaan op de grote wandschilderkunst. Zo zou bijvoorbeeld de Trojaanse cyclus van de schilder Theorus (300 v.C.) door middel van voorbeeldenboeken zijn verspreid.

Als we de vier *Ilias*-illustraties meer in detail bekijken, vallen toch ook enkele grote verschillen op:

- De wandschildering uit de Casa del Criptoportico te Pompeii beeldt de paniek van de voor de pest vluchtende Grieken uit, zoals blijkt uit het wanhoopsgebaar van een man, die in een door muildieren voortgetrokken kar staat. Eén van de muildieren lijkt juist aan de pest te bezwijken.
  De voorstelling roept associaties op met de pestbeschrijving van Vergilius en Ovidius.[259] Vergilius (*Georgica* III 515- 530) beschrijft hoe ten gevolge van een veepest in Noricum een stier voor de ploeg in elkaar stort; ontroostbaar is zijn spangenoot, de jonge stier naast hem. Ovidius wedijvert met Vergilius in zijn beschrijving van een gecombineerde epidemie, een pest onder mensen, en epizoötie, een pest onder dieren, (*Met.* VII 536-551) door eveneens stieren voor de ploeg te laten bezwijken. De *Ilias*-tekst spreekt echter nergens van vlucht of paniek als menselijke reactie. De sfeer die uit de wandschildering spreekt doet eerder denken aan de beklemming van Lucretius' pestbeschrijving (*De rerum natura* VI 1138-1286, speciaal 1151-1159) waarin de angst voor de dood zo'n grote rol speelt,[260] dan aan de gelatenheid van de reacties in de *Ilias*. Chronologisch is het mogelijk dat Lucretius' en Vergilius' pestbeschrijvingen invloed hebben gehad op de wandschildering. Aantoonbaar is zulke invloed uiteraard niet.
- De pestvoorstelling op de *Tabula Iliaca Capitolina* valt op door haar prominente plaatsing, midden boven, als onderstreping van het expositiekarakter[261] van de pest, waaruit de hele verdere handeling van de *Ilias* en de daarop volgende handeling uit de epische cyclus tot en met de *Iliupersis* voortvloeit. Hier is, in nauwe aansluiting bij de *Ilias*-tekst, de hecatombe afgebeeld waarmee Apollo moet worden verzoend. Ook een hond en een groter dier (een muildier? vgl. *Il.* I 50) staan afgebeeld.
- De wandschildering uit het huis van Octavius Quartio te Pompeii drukt een sfeer uit van machteloosheid. Van paniek en vlucht ontbreekt ieder spoor.

---

259 Zie *infra* III 7.2, 274.

260 Zie *infra* III 7.2, 274; vgl. Inl. n. 2.

261 Zie *supra* I 2, 27.

Een getroffen Griek ligt terneer, gedekt door zijn nutteloos schild, terwijl Apollo zijn pest-zaaiende pijlen afschiet.

- De miniatuur uit de *Ilias Ambrosiana*, mogelijk ontstaan te Constantinopel, kenmerkt zich door enkele elementen die elders ontbreken, of althans niet bewaard zijn gebleven, zoals de Griekse schepen aan het strand, de brandstapel en de Griekse legervergadering. Al deze elementen lijken rechtstreeks aan de *Ilias*-tekst te zijn ontleend.

Conclusies voor de in de *Ilias* weerspiegelde mentaliteit kunnen uit deze afbeeldingen niet worden getrokken. Wel kan men zeggen dat pestvoorstellingen die door de *Ilias* waren geïnspireerd zich in een zekere populariteit hebben mogen verheugen van 300 v.C. tot 600 n.C., waarbij de met pijl en boog dood en verderf zaaiende Apollo de hoofdfiguur was. De combinatie van dieren- en mensenpest die *Il.* I 50 evoceert is in de beeldende kunst dankbaar aangegrepen en een vast gegeven geworden in pestvoorstellingen. Steeds gold een goddelijke oorzaak voor menselijk leed als constant element. De menselijke reactie, panische vlucht of machteloos ondergaan, was variabel.

8 Samenvatting en conclusies

Wanneer wij samenvattend en concluderend de Homerische pestbeschrijving nog eens overzien, valt op dat van een beschrijving van de ziekte zelf geen sprake is. In *Il.* I 51-52 verspringt het beeld even plotseling als Apollo's pijlschot:

> «Daarna met scherpe spitspuntige pijl hen zelven beschietend,
> Trof hij, en altijd brandden de talloze vuren der doden.»

Waarschijnlijk behoorde een beschrijving van het verloop van de ziekte zelf niet tot de epische conventie.[262] De inhoud van de pestbeschrijving is voor de dramatische ontwikkeling van de *Ilias* ook niet van direct belang. De pest is de externe aanleiding tot het conflict tussen Achilles en Agamemnon. De vraag of 'Homerus', dat wil zeggen de auteur die de ons overgeleverde tekst componeerde, het gegeven van de pest en misschien zelfs de vorm en de verteltechnische functie van de pestbeschrijving aan de orale traditie ontleende, is bij de huidige stand van onze kennis niet te beantwoorden. Misschien is het vrij geringe belang van de inhoud van de pestbeschrijving er de oorzaak van dat de invloed ervan op de litteraire traditie na Homerus niet is aan te tonen. Van de aanwezigheid van de pestbeschrijving in de *Ilias* is echter op de beeldende kunst wel een duidelijke voorbeeldwerking uitgegaan.

---

[262] Delcourt (1938) 22 e.vv. heeft hier al op gewezen.

Bij het uitbreken van de pest rijzen direct de vragen naar de oorzaken en de veroorzaker ervan. Over de met deze vragen direct samenhangende menselijke reacties valt het volgende op te merken. Hoewel de ziekte volgens de geldende gedachtengang geweten moet worden aan een menselijke fout, verkeerd gedrag ten opzichte van een goddelijke macht, is er geen sprake van een persoonlijk ervaren, moreel schuldbesef, vergelijkbaar met het zondebegrip van Voor-Aziatische en Joods-Christelijke religies, noch voor, noch tijdens, noch na de ramp. De oorzaak van Agamemnons misdragingen tegenover Apollo, en daarmee van de pest, de twist met Achilles en het hele verloop van de *Ilias* is de door Zeus' raadsbesluit ingegeven *atè* «verblinding».

Niemand twijfelt aan de goddelijke oorsprong van de ziekte, zoals blijkt uit de religieuze maatregelen die met het optreden van de epidemie gepaard gaan: mantiek, offer, gebed, reiniging, hymne. Rationele verklaringen voor een pestilentie, evenals rationele maatregelen ter behandeling of bestrijding ervan, ontbreken. Alle religieuze maatregelen zijn erop gericht de verstoorde verhouding tussen goden en mensen te herstellen. De mantiek dient formeel alleen om te weten te komen welke godheid vertoornd is en welke maatregelen ter verzoening van de godheid moeten worden genomen. Het werkelijke effect ervan schuilt echter in het ritueel, dat helpt bij het verwerken van schokkende ervaringen en deze een plaats geeft in het geldende wereldbeeld. Datzelfde geldt, *mutatis mutandis*, voor de reinigingsriten. De betekenis daarvan ligt niet alleen in de fysieke reiniging, evenmin uitsluitend in de metafysische reiniging voor de te verzoenen goddelijke machten, maar in het ordenen van de ervaring. De reinigingsriten geven een op zichzelf zinloze gebeurtenis zin door een religieuze interpretatie. Zo wordt de pestilentie ingepast in het symbolisch universum. Wonderdoeners zoals wij die in de Archaïsche tijd zullen ontmoeten, die de functie van profeet en genezer in zich verenigen, ontbreken bij Homerus. De taak van de ziener, Calchas, reikt niet verder dan het aanwijzen van de oorzaak van de goddelijke toorn. Artsen beperken zich tot wondheelkunde en bemoeien zich niet met de pest.

Apollo is de god van de pestilenties, degene die ziekte kan verwekken en genezen, of althans afweren. In zijn *tremendum*-aspect, als pestverwekker, sluit Apollo aan bij functioneel verwante goden, zoals Nergal, Irra en Resjef. Apollo is pestgod als boogschutter, als Smintheus (muisgod) en als Paean, door een pijlschot, door knaagdieren, of door een slag.

Ten aanzien van de algemene maatschappelijke en mentale reacties blijkt het volgende. De pest is de katalysator bij het ontstaan van het conflict tussen Achilles en Agamemnon. De behandeling van dit centrale thema van de *Ilias* zet de in de Homerische maatschappij geldende waarden in een schel licht. Deze waarden blijken vooral gekenmerkt te worden door het streven naar *timè* «prestige» en de direct daarmee samenhangende competitieve attitudes. Tussen goden en mensen blijken dezelfde waarden te gelden als tussen mensen onderling. Daarvan is de algemeen aanvaarde interpretatie van de aanleiding tot de plaag één van de beste illustraties. Opmerkelijk is

echter dat de crisis die het gevolg is van de pest op geen enkele wijze tot een doorbreking van het geldende systeem van sociale waarden leidt. Zo al coöperatie wordt bepleit, geschiedt dit om tactische redenen, niet als resultaat van nieuwe bezinning op het gangbare patroon van normen en waarden. De sfeer waarin het uitbreken van de ziekte en de reacties daarop worden beschreven ademt eerder fatalisme dan paniek en anomie. Pest, oorlog en vorstentwist leiden niet tot ontwrichting van het gezag. Het gezag van de vorsten kan wel incidenteel worden geprovoceerd, zoals in de Thersites-passage, waarbij de relatie met de pest overigens vaag is. Wezenlijk is echter dat de statushiërarchie gesterkt uit het conflict te voorschijn komt: de *status quo* is geen moment in gevaar. Ook in de uitvaartgebruiken treden ten gevolge van de noodsituatie geen wezenlijke afwijkingen op. De houding tegenover de dood verschilt bij dit massale sterven niet merkbaar van de houding bij een individueel sterfgeval. Horatius trof de sfeer van fatalisme raak in zijn maxime:

«Wat de koningen ook raaskallen, de Grieken krijgen de klappen.»[263]

263 *Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi* (Hor., *Epist.* I 2, 14).

II

VAN HESIODUS TOT THUCYDIDES. DE VESTIGING VAN EEN PATROON

1 Inleiding

De wereld, die Homerus schildert, ademt de sfeer van de aristocratie. Prestige is daar de hoogste waarde, gezichtsverlies de grootste schande. De meeste *aretè* «voortreffelijkheid» bezit hij die zich in de voortdurende rivaliteit tussen de *oikoi* en hun adellijke leiders het best weet te handhaven: hij mag zich *aristos* «voortreffelijk» noemen. Competitie overheerst coöperatie. Dodds bracht dit complex van waarden onder de noemer *shame-culture*.[1]

De bronnen uit de zevende tot en met de zesde eeuw voeren ons echter een andere wereld binnen. De oorzaken van de veranderingen zijn te vinden in de achtste eeuw. Een sterke groei van de bevolking, gepaard gaande met een intensivering van de landbouw, was waarschijnlijk de belangrijkste impuls voor het ontstaan van de *polis*.[2] In de plaats van het grote aantal afzonderlijke oikoi, met hun elkaar beconcurrerende leiders, trad een bundeling van *oikoi*. Een elite, gevormd door één of meer adellijke families, verwierf zeggenschap in de *polis* en verdeelde de politieke functies binnen de eigen enge kring. Hoe beperkt die kring ook was, er was toch al een kenmerkend verschil met de Homerische maatschappij: macht moest worden gedeeld. Coöperatie won aan waarde, terwijl competitie weliswaar niet aan waarde inboette, maar toch binnen een ander kader plaats vond. Dat kader was van de *oikos* verruimd tot de *polis*. Steeds groter werd de kring van degenen die politieke zeggenschap hadden. Nergens ging dat proces zo ver als in Athene, waar tussen 600 en 450, dank zij de wetgeving van Solon, ook andere vormen van rijkdom dan landbezit tot politieke invloed konden leiden; waar

---

[1] Zie *supra* I 4, 29-36. Vgl. voor een beschrijving van de veranderingen in het waardensysteem in de Archaïsche tijd vooral Adkins (1960b); Id. (1970) en Id. (1972); Dodds (1951) en A. Snodgrass, *Archaic Greece* (Londen, Melbourne en Toronto 1980). Ook heb ik gebruik gemaakt van een bijdrage van H.S. Versnel aan de interne publicatie van de Leidse sectie Oude Geschiedenis *Weerwerk* (Leiden 1982) 42-48, onder de titel 'Politieke en sociale verhoudingen in de Archaïsche tijd'.

[2] F.Kolb, *Die Stadt im Altertum* (München 1984) 58-112, spec. 63 e.vv.

Pisistratus de arme boerenbevolking aan een bestaansminimum hielp en waar Clisthenes en Pericles zelfs de landloze burgers medebeslissingsrecht toekenden. Ook elders in de Griekse wereld traden echter belangrijke veranderingen op in de maatschappelijke verhoudingen en in de mentaliteit. De ontdekkersvreugde van de kolonisten,[3] die, uit nooddruft, nieuwe bestaansgrond zochten in de gebieden rondom de Middellandse Zee, totdat zij zich als kikkers rondom een vijver hadden gevestigd, bleef niet beperkt tot de materiële zijde van het bestaan. De vraag hoe de grond onder de eerst aangekomen kolonisten moest worden verdeeld noopte tot systematisch denken over de beste staatsregeling. De kolonisatie werd zo één van de belangrijkste impulsen voor de ontwikkeling van de politieke theorie in de Griekse wereld.[4] Door de ervaring dat de samenleving anders kon worden geordend dan de als vanzelfsprekend aanvaarde aristocratische traditie leerde werd men gedwongen zich op normen en waarden te bezinnen. Zonder kolonisatie zou de sofistiek, die de relativiteit van de *nomos* onderstreepte, zich nooit hebben kunnen ontwikkelen.[5] De landverdeling leidde in de koloniën allengs tot de vorming van een nieuwe elite, waarbij de factor rijkdom ten koste van de factor afkomst steeds zwaarder ging wegen. Dit voorbeeld werkte in de oude Griekse wereld door en was mede oorzaak van de ineenstorting van het aristocratisch stelsel in de moedersteden. Ook daar werd rijkdom, althans waar het om formele politieke inspraak ging, belangrijker dan afkomst,[6] al zullen deze nieuwe rijken weldra weer prat zijn gegaan op hun stamboom.

Op intellectueel en artistiek terrein openden zich eveneens nieuwe vergezichten. Daarbij speelden zeker de in frequentie en intensiviteit toegenomen contacten met het Nabije Oosten een rol. Noord-Syrische ambachtslieden zwermden als gevolg van de Assyrische veroveringen in de late achtste eeuw uit naar het Westen, waar zij in de opkomende Griekse handelssteden, zoals Milete, een goede afzet voor hun produkten vonden, getuige de tastbare overblijfselen van hun kunstvaardigheid.[7] Mede door deze invloed voltrok zich in de beeldende kunst met ongekende scheppingskracht een reeks vernieuwingen. De vaasschilderkunst toonde in een verbluffend korte spanne tijds een ontwikkeling van geometrische figuren, via oriëntaliserende

---

[3] Kort overzicht van de kolonisatie bij Murray (1980) 100-119.

[4] Murray (1980) 110-111; H. Patzer, 'Die Entshehung der wissenschaftlichen Politik bei den Griechen', *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main* 4 (1965) 2 (Wiesbaden 1966).

[5] Zie *infra* III 1, 184, 187-188.

[6] Murray (1980) 111-119.

[7] Murray (1980) 80-99; Burkert (1983). Vgl. M.N. van Loon, *Oude lering nieuwe nering, het uitzwermen der Noord-Syrische ambachtslieden in de late 8e eeuw v.Chr.* (Rede Amsterdam 1974).

motieven, naar steeds meer op de voorgrond tredende menselijke gestalten. De sculptuur groeide van een statische, hiëratische stijl, waarin de ene *kouros* of *korè* zich niet van de andere lijkt te onderscheiden, uit tot de volmaakte uitbeelding van de individuele gestalte.

De litteratuur legde getuigenis af van het onvermoeibaar zoeken naar normen voor menselijke en goddelijke rechtvaardigheid (Hesiodus) en gaf uiting aan persoonlijke emoties (Archilochus, Sappho, Alcaeus). De traditionele aristocratische waarden konden in de litteratuur openlijk worden gerelativeerd (Archilochus). Progressief individualisme enerzijds en star conservatisme anderzijds (Theognis), toonden zich als duidelijk herkenbare categorieën. Het historisch besef deed zijn intrede (Herodotus), zeker ook als gevolg van de toegenomen contacten met vreemde volken en streken, die dwongen tot bezinning op het eigene en het vreemde en relativering van waarden.

Voor het eerst ontwikkelde zich bij de zogenaamde Ionische natuurfilosofen, met Milete als centrum, ontmoetingsplaats van oosterse en westerse cultuur, een rationele cosmologie: de geboorte van filosofie en natuurwetenschappen.[8]

Op godsdienstig terrein kwam, met de opkomst van de *polis*, de nauwe samenhang tussen *polis* en religie tot stand. De stadsgoden beschermden, mits hun voldoende eer bewezen werd, de gemeenschap. Daarnaast was er het naarstig zoeken naar de theodicee, de goddelijke gerechtigheid. Waar Homerus nog tevreden was met de verwijzing naar Zeus' raadsbesluit (*Il.* I 5), en de prijs betaalde die stond op krenking van de goddelijke eer, aanvaardde men in de Archaïsche tijd de rampspoed niet als een van buiten komend natuurverschijnsel, maar zocht een persoonlijker antwoord op de vragen hoe en wanneer menselijke onrechtvaardigheid van godswege zou worden bestraft. Omgekeerd werd getracht een verklaring te vinden voor de gemeenschap treffende rampen door wandaden van individuen te traceren in deze of voorgaande geslachten. Er manifesteerden zich religieuze stromingen die persoonlijke boetedoening en rituele reiniging predikten hetzij in dit leven, hetzij in het hiernamaals, wegens misdaden tegenover de goden. Hun invloed liet zich vooral gelden als rampen de gemeenschap troffen.

Overal in de Griekse wereld was, vaak via de tirannie als tussenstation, het adelsregime ten slotte ineengestort en vervangen door gematigd oligarchische of democratische regeringsvormen. Nergens werd aristocratische macht meer als vanzelfsprekend aanvaard. Ook al bleven vaak aristocraten de machtsposities uitoefenen, zij moesten hun macht legitimeren tegenover de *dèmos*. De veranderende maatschappelijke situatie liet haar sporen na in het heersende waardensysteem. Illustratief hiervoor is de betekenisverschuiving in het begrip *aretè* en daarmee samenhangende termen,

[8] Zie *infra* III 1, 183-184. In het algemeen over de Ionische natuurfilosofie zie Guthrie, *HGPh* I, 1-145.

zoals *aristos*. Als ca. 650 Tyrtaeus in zijn strijdliederen de moed bezingt, prijst hij niet meer de moed van de individuele koninklijke held, die zich alleen in de strijd begeeft tegenover een al even koninklijke tegenstander. Aan traditionele aristocratische deugden als vaardigheid in het worstelperk, uiterlijke schoonheid, rijkdom en macht hecht hij minder waarde, maar:

> «De moed is de êelste prijs, dien sterfelijke ogen zagen
> en voor 't rechtschapen hart der fiere heldenjeugd.
> Hij is de roem, de steun van stad en volk te gader,
> die moedig in den dwang der legerspitse streeft,
> die strijdend bloed en ziel uit boezem stort en ader
> en van 't verachtlijk vliên besef noch denkbeeld heeft!
> Zijn val versterkt, ontsteekt die aan zijn zijde vechten;
> Zie dan, wat moed vermag in 't grimmig krijgsbedrijf.»
>
> (Tyrtaeus, fr. 12 West = fr. 9 Diehl)[9]

De *aretè* die Tyrtaeus bezingt is de «moed» die in de collectiviteit van de hoplietenfalanx wordt betoond. *Agathos* «goed» en *kalos* «schoon» is de strijder die sneeft voor het vaderland in de voorste gelederen. Waar oudtijds de niet-adellijke leden van de *oikos* niet veel meer konden doen dan, juichend en joelend, met knotsen en keien hun kampioenen terzijde staan, ontwikkelde zich nu, juist door de kracht van de collectiviteit, een sterk zelfbewustzijn bij de leden van dat collectief. De keten is zo sterk als zijn zwakste schakel. Afgeleid van een aristocratisch voorbeeld[10] verbreidde het model van de hoplietenfalanx zich over een steeds groter deel van de bevolking in de Griekse *polis*. Wie meeprofiteerde van de gestegen welvaart veroorloofde zich een hoplietenuitrusting. Wie zich sterk voelde in de falanx eiste vroeg of laat ook erkenning van die kracht, niet alleen militair, maar ook politiek. Deze hele ontwikkeling had een gestegen waardering voor coöperatieve deugden als resultaat. De inhoud van de term *aretè* verschoof allengs in de

---

9 ἥδ' ἀρετή, τόδ' ἄεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον
κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέῳ.
ξυνὸν δ' ἐσθλὸν τοῦτο πόληί τε παντί τε δήμῳ,
ὅστις ἀνὴρ διαβὰς ἐν προμάχοισι μένῃ
νωλεμέως, αἰσχρῆς δὲ φυγῆς ἐπὶ πάγχυ λάθηται
ψυχὴν καὶ θυμὸν τλήμονα παρθέμενος,
θαρσύνῃ δ' ἔπεσιν τὸν πλησίον ἄνδρα παρεστώς·
οὗτος ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνεται ἐν πολέμῳ.
Vertaling W. Bilderdijk (Amsterdam 1787). Bilderdijk leest in vs. 19 blijkbaar met G. Hermann de codices als δὲ πεσεῖν. Ik ben mij ervan bewust dat het auteurschap van deze elegie niet onomstreden is. Fränkel (1976) 384-386 beschouwt het gedicht als Ionisch, rijp-Archaïsch, eind 6e eeuw, evenzo Singor (1988) 96-97, die ook een overzicht geeft van de recente litteratuur. In die discussie wil ik mij hier niet begeven, daar de inhoud van de termen ἀρετή (vs. 13) en ἀγαθός (vs. 20), die voor mijn betoog van belang zijn, niet ter discussie staat en wordt gedekt door het gebruik van ἀγαθός (fr. 6 Diehl, vs. 2) en καλός (fr. 7 Diehl, vs. 30), fragmenten waarvan de authenticiteit niet wordt betwist.

10 Vgl. Singor (1988).

richting van «verantwoordelijkheidsbesef», dat niet meer alleen het welzijn van de eigen *oikos* gold, zoals in de Homerische maatschappij, maar dat van de *polis* als geheel.

Duidelijk blijkt deze verschuiving in de inhoud van *aretè*, en dus van de maatschappelijke waarden, in het volgende fragment van Theognis (midden zesde eeuw):

> «In de rechtvaardigheid ligt de gehele *aretè* besloten.»
>
> (Theognis I 54-55)[11]

Theognis was allerminst een nieuwlichter, evenmin een wijsgeer. Hij ziet met lede ogen hoe de invoering van gemunt geld andere dan de traditionele vormen van rijkdom mogelijk maakt en «degenen die vroeger niet wisten van recht en wet, maar om hun lendenen geitenvellen versleten»[12] nu tot de status van «aanzienlijken» heeft verheven. Juist in zijn verzet tegen verandering schuilt echter een belangrijke vernieuwing. Zoals steeds in de geschiedenis ontstaat conservatisme als nieuwe mentaliteit in reactie op maatschappelijke omwentelingen.[13] Pas wie zich in zijn wezenlijke waarden aangetast voelt, wordt zich van die waarden bewust. Theognis waarschuwt dat wie de grenzen van de traditionele, door de goden gewilde ordening overschrijdt, zijn verdiende loon zal krijgen. De werkelijke *aretè* ligt besloten in die ordening, die niet alleen «juist» en «recht», maar ook «goed» en «rechtvaardig» is. Zo heeft *aretè* een morele inhoud gekregen. Wanneer we ons even verplaatsen naar de wereld van Homerus realiseren we ons de aanzienlijke mentale afstand. De enige die in de *Ilias* een eis van elementaire rechtvaardigheid aan een vorst durfde te stellen, Thersites, werd onder hoongelach van zijn kameraden terechtgewezen.[14]

Op grond van deze testimonia kunnen we concluderen, dat het sedert Homerus blijkbaar mogelijk is geworden ook als niet-aristocraat *aretè* te verwerven, een begrip dat een andere, meer verinnerlijkte waarde heeft gekregen. Niet zozeer prestige en succes, als wel moreel gehalte en intentie

---

[11] ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν (Theognis I, 147). M.L. West (ed.), *Theognidis et Phocylidis Fragmenta et adespota quaedam gnomica* (Berlijn en New York 1978) fr. 8, toegeschreven aan Theognis in: M.L. West, *Iambi et Elegi Graeci* I (Oxford 1971) en op p. 181 als vs. 147 onder *Theognidea* opgevoerd. Evenzo in de editie van E. Diehl en D. Young, *Theognis* (Leipzig 1971). Anders over dit vers Dover (1987) 95-96.

[12] οἳ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους,
ἀλλ' ἀμφὶ πλευραῖσι δορὰς αἰγῶν κατέτριβον.

[13] H.W. von der Dunk, *Conservatisme* (Bussum 1976); J.C. Boogman, 'Kanttekeningen bij het verschijnsel conservatisme, in het bijzonder in Nederland' in: Id., *Van spel en knikkers. Verspreide opstellen* ('s-Gravenhage 1982) 29-50.

[14] Zie *supra* I 4.1, 36-38.

zijn de normen waarnaar de maatschappelijke waarden worden gemeten. Men kan zich nu afvragen of de boven gemelde veranderingen in de maatschappelijke verhoudingen en de mentaliteit ook te traceren zijn bij de reacties op collectieve rampen, de vuurproef immers die een waardensysteem moet doorstaan. Aan de beantwoording van die vraag zal het hierna volgende hoofdstuk zijn gewijd.

2 Hesiodus: 'Een hele stad lijdt door één slecht mens'

Terwijl in *Ilias* en *Odyssee* de illusie wordt gehandhaafd dat de geïnspireerde muze spreekt door de mond van de dichter, zodat zijn persoon volkomen schuil gaat achter zijn werk, is Hesiodus duidelijk herkenbaar als persoonlijkheid. Hij doorbreekt herhaaldelijk de epische illusie.[15] Op verschillende plaatsen spreekt hij over zichzelf. In de *Ilias* staan goden en mensen op zichzelf, zonder schets van de landschappelijke achtergrond, zonder tekening van het sociaal milieu.[16] Datzelfde geldt, in iets mindere mate, voor de *Odyssee*. Hesiodus echter geeft niet alleen een systematische voorstelling van de godenwereld (de *Theogonie)*, maar ook een beschrijving van het dagelijks werk van de mens (de *Werken en dagen)* met een duidelijke didactische strekking.

Van de dichter zelf weten we, dat hij het leven leidde van een eigenerfde boer in het Boeotische Ascra, «waar het in de winter ellendig is, in de zomer een kwelling en nooit goed» (*Op.* 640), al zal hij dan, ondanks zijn gemopper, zeker niet tot de armsten behoord hebben. Zijn vader was vanuit het Aeolische Cyme, in Klein-Azië, naar Ascra geëmigreerd om in zijn nooddruft te voorzien (*Op.* 637 e.vv.). Van deze spaarzame gegevens is al direct van belang dat Hesiodus niet, zoals Homerus, een aristocratische maatschappij in een ver verleden beschrijft, maar zijn eigen sociale milieu en zijn eigen tijd (ca. 700). Dat maakt zijn werk beter bruikbaar als historische bron. Een tweede belangrijk gegeven is de verbinding met de oriëntaalse denkwereld via de uit Klein-Azië meegenomen tradities.[17]

In dit verband wil ik ook de opvattingen van Hesiodus, voor zover te achterhalen, over ziekte en pest bezien.[18] Ik ga uit van twee plaatsen in de

---

[15] Tekstuitgave met commentaar: West (1978). Commentaar: Verdenius (1985). Voor de volgende opmerkingen over het karakter van het werk van Hesiodus in vergelijking met Homerus zie Fränkel (1976) 104 e.vv. [Na afsluiting van mijn manuscript verscheen: R. Lamberton, *Hesiod* (Yale U.P. 1988).]

[16] Vgl. H.D.F. Kitto, *The Greeks* (Harmondsworth 1951, herdr. 1963) 52 e.vv.

[17] Vgl. Murray (1980) en de Hesiodus-edities van West (1966) en (1978); verder P. Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff 1966) en M. West, *Early Greek philosophy and the Orient* (Oxford 1971).

[18] Over ziekte en ziektebegrip bij Hesiodus in het algemeen zie Grmek (1983) 66-71.

Werken en dagen: 90-105 en 225-247. De oorspronkelijke gemeenschap van goden en mensen, de ideale toestand waarin de aarde vanzelf al het noodzakelijke voortbracht, is verbroken. Sindsdien moet de mens zich zelf inspannen om zijn lot te verbeteren. Al is Hesiodus wel het tegendeel van een vooruitgangsoptimist, toch is belangrijk dat hij zich een andere situatie kan voorstellen dan die waarin de mens uitsluitend afwachtend berust in het leed dat de goden telkens voor hem opstapelen. De *Ilias* herleidt alle menselijke initiatief tot goddelijke ingeving, al blijft er ook een menselijke verantwoordelijkheid.[19] Hesiodus laat bewust ruimte open voor eigen werkzaamheid van de mens.

Tegelijk met andere rampen heeft Pandora ook ziekten uit het vat laten ontsnappen:

> «Want voordien leefden de geslachten der mensen op aarde ver van rampspoed, zonder moeizaam zwoegen en smartelijke ziekten, die het doodslot tot dan toe aan de mensen hadden gegeven. Maar de vrouw nam met haar handen het grote deksel van het vat af en verspreidde dit alles. Smartelijke zorgen had zij voor de mensen beraamd. Alleen de Hoop bleef achter, binnen in het onverbrekelijke huis, onder de rand van het vat, en vloog niet naar buiten. Want voordien hield het deksel van het vat haar tegen[20] door de wil van de aegishoudende wolkenverzamelaar Zeus. De rest echter, ontelbare rampen, zwerft rond onder de mensen: de aarde is vol onheil en evenzo de zee. Ziekten bezoeken de mensen bij dag, weer andere bij nacht, uit zichzelf, onheil brengend aan de stervelingen in stilte, daar de schrandere Zeus hun de spraak had geweigerd. Zo is er geen enkele mogelijkheid om aan Zeus' bedoeling te ontkomen.»
>
> (Hes., *Op.* 90-105)[21]

---

19 Zie *supra* I 8, 93-94.

20 Ik lees de variant ἐπέλλαβε «blokkeerde», met «het deksel» als subject, i.p.v. ἐπέμβαλε «legde er bovenop», gezegd van Pandora, die dan als subject moet worden aangevuld.

21
90 Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νούσων τ' ἀργαλέων, αἵ τ' ἀνδράσι Κῆρας ἔδωκαν.
[αἶψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγηράσκουσιν.]
ἀλλὰ γυνὴ χείρεσσι πίθου μέγα πῶμ' ἀφελοῦσα
95 ἐσκέδασ'· ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά.
μούνη δ' αὐτόθι ' Ελπὶς ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν
ἔνδον ἔμιμνε πίθου ὑπὸ χείλεσιν, οὐδὲ θύραζε
ἐξέπτη· πρόσθεν γὰρ ἐπέλλαβε πῶμα πίθοιο
[αἰγιόχου βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο.]
100 ἄλλα δὲ μυρία λυγρὰ κατ' ἀνθρώπους ἀλάληται·
πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα·
νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρῃ, αἳ δ' ἐπὶ νυκτὶ
αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξείλετο μητίετα Ζεύς.
105 οὕτως οὔτι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

De hoop is echter in het vat achtergebleven en is geen werkelijke voorkennis van toekomstige rampen geworden.[22] Zeus heeft de ziekten de spraak onthouden, zodat zij onverhoeds de mensen overvallen, *automatoi* «uit zichzelf», maar toch volgens Zeus' bedoeling. De mensen kunnen evenwel iets doen om aan ziekten te ontkomen. Rechtvaardig en arbeidzaam leven wordt door de goden met voorspoed beloond. Wie echter geen gerechtigheid betracht, zal kennis maken met de rechtvaardigheid van de goden, die de door hen gewilde orde herstelt.

> «Maar zij die billijk recht spreken, zowel over vreemdelingen als over mensen van hun eigen volk, en niet afwijken van het rechtvaardige, hun stad bloeit en de bewoners erin bloeien. De kinderen voedende vrede heerst op aarde en nooit beschikt Zeus met de brede blik voor hen tot wrede oorlog tegen hen. Nooit vergezellen honger of verblinding de mensen die volgens goed recht leven, maar in overvloed delen zij de vruchten van hun zorgzame arbeid; de aarde brengt voor zulke mensen een rijke leeftocht voort. In de bergen draagt de eik in zijn kruin eikels, *middenin bijen*. De wollige schapen gaan gebukt onder hun vacht. De vrouwen brengen kinderen voort die op hun ouders gelijken. Zij genieten een onafgebroken bloei en varen niet op schepen, want het graanschenkende land levert hun vruchten . Echter, degenen die in schadelijke overmoed en vermetele daden leven, voor hen beschikt de zoon van Cronus, Zeus met de brede blik, vergelding. Vaak heeft zelfs een hele stad te lijden door één slecht mens, die een misstap begaat en vermetele daden beraamt: hun berokkent de zoon van Cronus vanuit de hemel een zware ramp, honger zowel als pest. De mannen gaan tegronde, de vrouwen baren niet, de huizen sterven uit door de sluwheid van Zeus de Olympiër; een andere keer weer vernietigt hij een groot leger van hen of hun stadsmuur of hun schepen op zee en eist zo compensatie.»
>
> (Hes., *Op.* 225-247)[23]

---

[22] Vgl. Verdenius (1985) 69-70.

[23]
225 Οἳ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μή τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς·
230 οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασιν·
235 τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν·
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα.
Οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς.
240 πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅς κεν ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάᾶται.
τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν· ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί.
οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἶκοι
245 Ζηνὸς φραδμοσύνῃσιν Ὀλυμπίου· ἄλλοτε δ' αὖτε

Marie Delcourt meent dat met de term *loimos* (vs. 241) geen ziekte is aangeduid, maar de ergste goddelijke straf die er is: onvruchtbaarheid van gewas, vee en mensen.[24] Al merkt zij terecht op dat in Hesiodus, *Op.* 241 niet uitdrukkelijk ziekte wordt genoemd, alleen de onvruchtbaarheid van vrouwen, toch blijkt uit de eerder geciteerde passage (102 e.vv.) dat Hesiodus ziekte wel met andere rampspoed combineert. De Griekse litteratuur biedt voldoende testimonia om aan te tonen dat *loimos* weliswaar meer omvat dan ziekte alleen, en met pest te mager is weergegeven, maar toch stellig ook op - epidemische - ziekte duidt. *Loimos* wijst op een «door de goden gezonden plaag».[25]

Belangrijker is echter de vraag of Hesiodus' houding tegenover pestilenties duidelijk verschilt van die van Homerus. Gaat het om twee verschillende persoonlijkheden die dezelfde maatschappelijke werkelijkheid krachtens hun persoonlijke geaardheid op verschillende manieren weergeven? Of representeren zij opeenvolgende stadia in de ontwikkeling van de mentaliteit van het Griekse volk? De in hoofdstuk I besproken Homeruspassages ademen in hoofdzaak een sfeer van berusting en fatalisme. De godheid zendt de plagen. Desalniettemin zijn er ook sporen van verantwoordelijkheidsbesef aanwezig. Agamemnon ontketent de pest in het Griekse kamp door zijn halsstarrige weigering Chryseïs terug te geven en beledigt zo Apollo. Hij weet zijn verantwoordelijkheid echter op hoger niveau te herleiden tot Zeus' raadsplan.[26] In de beide geciteerde Hesioduspassages zijn

---

ἢ τῶν γε στρατὸν εὐρὺν ἀπώλεσεν ἢ ὅ γε τεῖχος
ἢ νέας ἐν πόντῳ Κρονίδης ἀποτείνυται αὐτῶν.

C.J. de Vogel attendeerde mij per brief op een frappante overeenkomst met Chrysippus, *ap.* Plut., *Stoic. repugn.*15, 1040c = De Vogel (1950-1959) III, no. 938: het kwaad is een instrument in Gods hand ter opvoeding van de mens.

[24] Delcourt (1938) 10-16.

[25] Zie LSJ s.v.; Frisk (1970) s.v. λοιμός; Chantraine (1974) λοιμός s.v.; Renehan, *Greek lexicographical notes* (Göttingen 1975) 131 s.v.; Parker (1983) 257. B.v. Hdt.VI 27; VII 171, 2; VIII 115. Bij laatstgenoemde tekst geeft Delcourt zelf toe (p. 14): 'a ne lire que ce dernier texte, on pourrait penser que λοιμός va désigner une maladie épidémique quelconque, même dénuée de caractère mystérieux'. Thucydides gebruikt om de 'pest' van 430 aan te duiden niet alleen de termen νόσος, νόσημα en κακόν, maar ook λοιμός (II 47, 3; 54, 2 en 54, 3) en zelfs schijnbaar pleonastisch: λοιμωδὴς νόσος (I 23, 3); vgl. Connor (1984) 31, n. 30. De goddelijke oorsprong blijkt duidelijk uit Erotianus, *Vocum Hippocraticarum collectio* fr. 33, r. 16-19 (ed. E. Nachmanson, Upsala 1918); het dodelijk karakter uit *Etymologicum Gudianum* 370, r. 60-62 en 371, r. 1-7, ed. F.G. Sturzius (Leipzig.1818). Vgl. voor termen ter aanduiding van ziekte in het *Corpus Hippocraticum*: G. Preiser, *Allgemeine Krankheitsbezeichnungen im Corpus Hippocraticum. Gebrauch und Bedeutung von Nousos und Nosema* (Berlijn en New York 1976). Inscripties b.v. *SIG* 731, 943; *SEG* 26 (1976-1977) 405; *BCH* 24 (1900) 102; *CRAI* (1978) 274 n. 21; *REA* 42 (1940) 309.

[26] Zie *supra* I 4, speciaal 34-35.

eveneens beide opvattingen te horen: zowel goddelijke willekeur, waarvoor de mens geen enkele verantwoording kan dragen (*Op.* 90-105), als een, nu duidelijker gearticuleerd, verantwoordelijkheidsbesef (*Op.* 225-247): de schuld van één man kan rampspoed over de gehele gemeenschap afroepen.

Uit de versregels van Hesiodus spreekt de overtuiging dat door de morele schuld van één man een hele gemeenschap te gronde kan worden gericht, zeker als die man de koning is. De verschillen met Homerus lijken op het eerste gezicht gering. Ook van Agamemnon kan men immers zeggen dat door de schuld van één man de hele gemeenschap te gronde gaat. Toch is er een andere toon te beluisteren. Er is een sterker bewustzijn van recht en vergelding. Het woord *dikaiosunè* «rechtvaardigheid» komt in de Homerische epen niet voor, terwijl Hesiodus' *Werken en dagen* één ernstige aansporing is om rechtvaardigheid te betrachten, zowel gericht tot de vorsten als tot de burgers in hun onderling verkeer. Er is zelfs een spoor van opstandigheid te lezen in de vss. 240-245: «Een hele stad lijdt door één slecht mens». De door de goden gewilde ordening wordt niet als vanzelfsprekend aanvaard. De rechtvaardigen mogen niet omkomen met de onrechtvaardigen. De sfeer van deze verzen herinnert aan de mentaliteit van de zogenaamde pestgebeden van de Hettitische koning Mursilis II (veertiende eeuw v.C.) en de Oudtestamentische teksten die hierboven besproken zijn:[27] «Als één stad of één huis, of één man gezondigd heeft, laat hem dan alleen omkomen, o goden». Dat wijst op een persoonlijker, meer verinnerlijkt besef van schuld, dan wel onschuld. Dat Hesiodus gebruik maakt van materiaal van oriëntaalse afkomst is zeker. Hoe en wanneer dit materiaal hem heeft bereikt is veel minder zeker.

3 Solon en de machteloosheid der artsen

De Atheense staatsman en dichter Solon (ca. 640-560) berustte geenszins zwijgend in maatschappelijk onrecht. Zijn hervormingsmaatregelen op sociaal, economisch en politiek terrein maakten een einde aan schuldslavernij, leidden tot de invoering van een nieuw munt- en gewichtstelsel en legden door de indeling van de burgerij in vermogensklassen de grondslag voor de Atheense democratie. Niet meer Eupatridenbloed, maar rijkdom werd het criterium voor politieke invloed. Daarmee zette Solon een principiële stap op weg naar een andere maatschappijvisie. De maatschappelijke orde was geen door de goden gegeven vanzelfsprekendheid meer. Nog duidelijker werden de consequenties van deze visie door Solons maatregelen op juridisch terrein, de instelling van de *heliaia* (volksrechtbank). Recht en moraal werden niet langer uitsluitend door de adel voorgeleefd en gecontroleerd.

---

[27] Zie *supra* I 4.6.1, 40-42.

In zijn beroemde *Muzenhymne*[28] bidt Solon dat de goden hem geven:

> «dat ik in de smaak moge vallen van mijn vrienden, maar mijn vijanden bitter moge smaken, | voor de eersten achtenswaardig *(aidoion)* om te zien, maar voor de laatsten vreeswekkend *(deinon)*.»
>
> (Solon, Fr. 1 Diehl, 5-6)

Een vergelijking met Hom., *Od.* VIII 22, waar Odysseus door Athene met buitengewone gratie wordt bekleed, opdat hij *deinos t' aidoios te* «geducht en voorwerp van ontzag» zal zijn in de ogen van de Phaeaken, leert dat er een opmerkelijke betekenisverschuiving heeft plaats gevonden. Bij Homerus worden *deinos* en *aidoios* nog in één adem genoemd. Hier heersen de regels van de *shame-culture*. Prestige en effect komen op de eerste plaats, zowel voor vriend als voor vijand. Bij Solon is de deugd echter verinnerlijkt, of, zo men wil, verburgerlijkt: *aidoios* betekent niet meer «ontzagwekkend» en is geen synoniem meer voor *deinos*, maar krijgt de inhoud «achtenswaardig, respectabel». Een man dwingt geen eerbied meer af om zijn competitieve kwaliteiten, zoals bij Homerus, maar wordt gerespecteerd om zijn coöperatieve hoedanigheden.

Ook in de reactie op rampspoed is de hier gesignaleerde verschuiving te bespeuren. In een vergelijking van Homerische allure schildert Solon hoe Zeus, als behoeder van de zedelijke wet, vroeg of laat degenen straft die op onrechtvaardige wijze bezit nastreven. Even plotseling als een lentestorm, die de zee opzweept, het gewas op aarde verwoest en tegelijkertijd de wolken van de hemel veegt, zodat de zon weer met al haar kracht kan schijnen (vss. 17-24) volgt de straf van Zeus op *hubrios erga* (vs. 16) «overmoedig gedrag».

Als de wraak van Zeus wordt vergeleken met een natuurramp, dan is het niet te gewaagd te veronderstellen dat een natuurramp doorgaans geïnterpreteerd zal zijn als een goddelijke straf. Die straf geldt het morele gehalte van de daden der mensen. Rijkdom die een geschenk is van de goden brengt geluk, maar rijkdom die de mensen op onrechtmatige wijze najagen brengt *atè* «verblinding» teweeg (vss. 9-13).[29] Aan Zeus' alziend oog ontgaat niet de *alitros thumos* «misdadige gezindheid» (vss.27-28). Hij let dus op het innerlijk. Zeus' raadsbesluit alleen (*Il.* I 5) is geen afdoende verklaring meer voor een ramp. Solon wil de theodicee doorgronden. De zonden van vorige geslachten worden bezocht aan hun kinderen en kindskinderen (vss. 29-32). In diezelfde *Muzenhymne* spreekt Solon zich ook tweemaal uit over ziekte, nl. in vss. 37-38:

---

28 εἶναι δὲ γλυκὺν ὧδε φίλοισ', ἐχθροῖσι δὲ πικρόν,
τοῖσι μὲν αἰδοῖον, τοῖσι δὲ δεινὸν ἰδεῖν.
Voor het navolgende heb ik veel te danken aan C.M.J. Sicking, 'Solons "Muzenhymne"', *Lampas* 17 (1984) 290-300 en Fränkel (1976) 267-273.

29 Vgl. Hes., *Op.* 320 e.vv.

> «Alwie door smartelijke ziekten in 't nauw wordt gedreven
> wikt dat hij gezond zal worden.»
>
> (Solon, fr. 1 Diehl, 37-38)[30]

en vss. 57-62:

> «Anderen, artsen, verrichten de werken van Paean, die kennis bezit van veel geneesmiddelen, maar ook zij hebben de afloop niet in hun macht. Dikwijls komt uit een beetje pijn een groot leed voort, dat je niet met verzachtende middelen kunt stillen. Maar iemand die door smartelijke ziekten ellendig wordt geteisterd, die raak je aan met je handen en maak je snel gezond.»
>
> (Solon, fr. 1 Diehl, 57-62)[31]

De mens wikt, maar de godheid beschikt. Uit de vss. 37-38 blijkt dat de mens, volgens Solon, het goddelijk karakter van ziekten niet doorziet. In zijn kortzichtigheid rekent hij erop dat hij weer beter zal worden. De vss. 57-62 accentueren nogmaals de gebrekkigheid van de menselijke kennis op medisch terrein. De artsen doorzien de aard van de ziekten niet, doordat zij de afloop niet kennen.[32] Zouden zij die wel kennen, dan zouden zij niet eens aan de behandeling beginnen. Tegen ziekten met een goddelijk karakter is immers geen kruid gewassen?

Hier kan het vroeg-Griekse ziektebegrip een rol spelen.[33] Alle kwalen die niet het gevolg zijn van een wonde zijn in principe van goddelijke oorsprong.[34] Zowel vs. 37: *piesthèi* «wordt in het nauw gedreven» als vs. 61: *kukômenon* «geteisterd», letterlijk: «in heftige beroering gebracht» wijzen op een demonistisch ziektebegrip, dat ook bij Hesiodus, *Op.* 102-104 te vinden is. Ziekten zijn *daimones* «demonen»,[35] die de mens in het nauw drijven, terwijl hij zich nog verheugt in ijdele hoop (Solon, fr. 1, 36).

---

30 χὥστις μὲν νούσοισιν ὑπ' ἀργαλέῃσι πιεσθῇ,
ὡς ὑγιὴς ἔσται, τοῦτο κατεφράσατο·

31 ἄλλοι Παιῶνος πολυφαρμάκου ἔργον ἔχοντες
ἰητροί, καὶ τοῖσ' οὐδὲν ἔπεστι τέλος·
πολλάκι δ' ἐξ ὀλίγης ὀδύνης μέγα γίγνεται ἄλγος,
κοὐκ ἄν τις λύσαιτ' ἤπια φάρμακα δούς·
τὸν δὲ κακῶς νούσοισι κυκώμενον ἀργαλέῃσιν
ἁψάμενος χειροῖν αἶψα τίθησ' ὑγιῆ.

32 Zie *supra* Inl. 1, 2 en III 3.4, 212; de *topos* van de medische machteloosheid.

33 Vgl. Kudlien (1967) 51-52, 107 e.vv.

34 Zie *supra* I 5, 87-89.

35 Vgl. W.R. Halliday, 'Some notes on the treatment of disease in antiquity' in: *Greek poetry and life. Essays presented to G. Murray* (Oxford 1936) 280-281.

Solon worstelt, evenals Hesiodus, met het probleem van de theodicee. In de *Muzenhymne* zijn naast elkaar zowel goddelijke willekeur als menselijke schuld ter verklaring van ziekten en rampspoed te vinden. Ondanks de gesignaleerde willekeur waarmee de *atè* «verblinding» ieder mens van godswege kan treffen, of hij nu goed of slecht handelt (vss. 63-70), heeft de dichter vertrouwen in de uiteindelijk rechtvaardige goddelijke vergelding (vss. 7-12; 25-32; 75-76). In vergelijking met de Homerische wereld blijkt bij Hesiodus en Solon een verschuiving in het patroon van normen en waarden te hebben plaatsgevonden, die juist in crisissituaties zichtbaar wordt. Rampen worden niet meer als vanzelfsprekend aanvaard. Men zoekt naar een verklaring van rampspoed en ziekten in gedrag en mentaliteit van mensen en raadpleegt daartoe autoriteiten. Men wil weten.

4 Ziekte als straf: orakels

Wie de oorzaken van pestilenties wilde weten kwam terecht bij heroën en goden. Goddelijke of heroïsche toorn was de vergelding voor een menselijk vergrijp. Daarover bestond in elk geval zekerheid. Onzekerheid en angst bleven echter bestaan als men vroeg welke god of heros beledigd was, door welk gedrag van welke sterveling en wat men moest doen om de beledigde macht weer gunstig te stemmen. Om antwoord te krijgen op die vragen wendde men zich tot wonderdoeners en orakels, mensen en instellingen, die wisten.

De Archaïsche tijd was de grote bloeiperiode van het orakel van Delphi. Vanuit de gehele Grieks sprekende wereld, en zelfs nog van daarbuiten, zocht men hulp in nood en antwoord in kwesties van leven en dood die de gehele *polis* betroffen, bijvoorbeeld wanneer pest of hongersnood woedden. Dat het orakel van Delphi zo'n groot gezag kon verwerven is op zichzelf al een bewijs van de veranderde mentaliteit in vergelijking met die van de door Homerus beschreven maatschappij: toegenomen innerlijke onzekerheid, behoefte aan bovennatuurlijk gezag, angst voor goddelijk ingrijpen.[36]

Orakels vormen het belangrijkste materiaal voor een reconstructie van de collectieve reacties op pestilenties in de Archaïsche tijd. Veel vermeldingen van pestilenties in orakels hebben betrekking op mythische of legendarische gebeurtenissen. Ook als men het extreme scepticisme van Fontenrose, die slechts één orakel naar aanleiding van een plaag als historisch beschouwt, niet deelt, blijft het een feit dat er bijzonder weinig gegevens zijn. Het is echter mogelijk op grond van mythische verhalen, die veelal aansluiting vonden bij reële cultische gebruiken en representatief zijn

---

[36] Over de ontwikkeling van het orakel van Delphi zie vooral Dodds (1951) 75; PW I; H.W. Parke, *Greek Oracles* (Londen 1967) 60-63; H. Lloyd-Jones, 'The Delphic oracle' in: Id., *Classical survivals* (Londen 1982) 166-179.

voor de ervaren werkelijkheid, toch een indruk te krijgen van de mentaliteit in de Archaïsche maatschappij. 'Even if incorrect, the belief is good evidence for a possible interpretation of public disaster in the second half of the fifth century', zegt R. Parker van één geval,[37] maar deze benadering is, met de vereiste behoedzaamheid en *mutatis mutandis*, op veel meer antieke verklaringen van pestilenties toepasbaar. Een groot probleem blijft echter de toewijzing van de verschillende gegevens aan een bepaalde periode. Wanneer hebben we te maken met Archaïsch, wanneer met Klassiek of zelfs Hellenistisch-Romeins materiaal? Bevatten de orakels niet veelal de visie van een latere periode op het Archaïsche verleden?[38] We zullen moeten aanvaarden dat we in veel gevallen het spoor niet verder terug kunnen volgen. In zijn Huizingalezing (1983)[39] trok Robert Darnton de aandacht door voor de mentaliteitsgeschiedenis van het Franse *Ancien Régime* gebruik te maken van een nog weinig ontgonnen bron: de sprookjes van Moeder de Gans. Voor de oud-historicus is deze methode minder verrassend. Hij moet noodgedwongen al lang zijn toevlucht nemen tot niet met een historiografisch oogmerk geschreven bronnen, zoals ook verzamelingen van orakels met duidelijk mythografische kenmerken. In het hierna volgende streef ik ernaar alle bekende vermeldingen van pestilenties te inventariseren en te rubriceren, die volgens de overlevering tot de periode kunnen worden gerekend die in de titel van dit hoofdstuk wordt aangeduid: Van Hesiodus tot Thucydides. Ik zal mij daarvoor zeer vaak moeten beroepen op de orakeltraditie, maar uiteraard ook alle andere bronnen benutten. Het opnemen van een vermelding betekent niet dat ik aanneem dat de genoemde pestilenties en reacties daarop ook werkelijk uit die periode dateren.

De mythen die pestilenties vermelden, vertonen doorgaans een vast patroon:

1. Een godheid wordt beledigd;
2. De beledigde god zendt een plaag (pest, hongersnood of een andere ramp);
3. De schuldige of schuldigen verschaffen genoegdoening en de plaag wijkt;
4. Ter herinnering wordt een jaarlijkse cultus ingesteld.[40]

Dit patroon, met variaties, blijft zichtbaar als men het materiaal onder verschillende gezichtspunten rangschikt. Wie de straffende heroën (II 6) en goden (II 7) zijn wordt onthuld door de orakels, evenals het antwoord op de vraag door welk offer of zelfopoffering de heroën of goden konden worden

---

37 Parker (1983) 271. Zie ook *supra* Inl. 3.2, 8-9.

38 Zie voor belangrijke methodologische opmerkingen M.I. Finley, *Ancient history. Evidence and models* (Londen 1985) 7-26.

39 R. Darnton, *De betekenis van Moeder de Gans: geschiedenis met een etnografische inslag* (Amsterdam 1983) nader uitgewerkt in: *The great cat massacre and other episodes in French cultural history* (New York 1984).

40 Fontenrose 76-77.

verzoend (II 7 en 9). Een enkele maal is er geen sprake van een duidelijk menselijk vergrijp of verzuim. De godheid ontketent dan een pest om een bepaalde verandering af te dwingen, of stelt voorwaarden voor het verlenen van zijn verdere steun. De pest krijgt dan het karakter van een vermaning (II 7.3, p. 154-156). Een derde factor is de specialist die de oorzaak van de ramp kan verklaren en een oplossing kan aandragen of zelfs realiseren. Aan deze specialisten, de 'wonderdoeners', wordt thans eerst aandacht besteed.

5 Wonderdoeners in dienst van de polis[41]

In de zevende en zesde eeuw trokken verscheidene wonderdoeners door de Griekse wereld. Van Abaris, Aristeas, Epimenides, Hermotimus, Melampus, Phormio, Thaletas en anderen (onder wie ook de vijfde- eeuwse Empedocles moet worden gerekend) wordt verteld dat zij rampen voorspelden, epidemieën verdreven, reinigingsriten voltrokken en anderszins wonderen verrichtten. Clemens van Alexandrië vat dit type wonderdoeners samen onder de naam *chrèsmologoi* (*Strom.* I 21).

H. Diels was de eerste die Griekse verschijnselen van deze aard in verband bracht met het Siberische sjamanisme,[42] later gevolgd door o.a. E. Rohde, K. Meuli en E.R. Dodds. Het woord 'sjamaan' is ontleend aan de taal der Toengoezen (Siberië) en betekent letterlijk: «hij die weet». In het antropologisch onderzoek is het sjamanisme van de jagers- en herdersculturen van Siberië en Noordoost-Azië het eerst bestudeerd en daarmee het 'klassieke' voorbeeld voor dit verschijnsel geworden. Ook in andere gebieden zijn echter vergelijkbare verschijnselen geconstateerd, zoals in Centraal- en Zuidoost-Azië, Oceanië en Afrika, bij Noord- en Zuidamerikaanse Indianenstammen en in het poolgebied bij de Eskimo's.

Wat is een sjamaan? Hij (of zij; er zijn ook vrouwelijke sjamanen) is tegelijkertijd priester, medicijnman en psychopomp (begeleider van de zielen der gestorvenen). Hij is tevens zanger en ziener. In extatische vervoering verkeert hij met goden en geesten. Hij kan naar hemel en hel reizen en daarvan weer terugkeren, zieken genezen, rampen uitstellen of geheel afwenden

---

41 Over de Archaïsche wonderdoeners raadplege men de volgende litteratuur van meer algemene aard: Bouché-Leclerq (1879-1882) II 95-132. Bremmer (1979) 20-34; Burkert (1962a); Id. (1962b); Id. (1977) 180; Id. (1983); Id. (1984); Culianu (1980); Dodds (1951) 135-178, hoofdst. V 'The Greek shamans and the origin of puritanism'; Eliade (1974) spec. pp. 305 e.vv.; Kern (1926-1938) II 134-181; Kudlien (1967) 55; Lanata (1967); Lloyd (1979); Lobeck (1819) 313 e.vv.; Meuli (1975) 817-879 = *Hermes* 70 (1935) 137 e.vv.; Nilsson (1967) 615-620; Pollard (1965); Reverdin (1945); Rohde (1921) II 69-99; V.W. Turner, s.v. 'Religious specialists; anthropological study', in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13 (Londen 1972).

42 H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht* (Berlijn 1897); Id., 'Über Anaximanders Kosmos', *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 10 (1897) 233 e.vv.; Id., 'Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante', *NJb* (1922) 239 e.vv.

en het verborgene doorvorsen.[43] In culturen waarin het sjamanisme een rol speelt, wordt ziekte vaak geïnterpreteerd als het verlies van de ziel. Het is dan de taak van de sjamaan de ziel op een extatische reis op te sporen en weer terug te brengen in het lichaam van de zieke.

De vraag is nu of het sjamanisme een algemene primitieve extasetechniek is (zo Eliade) of specifiek voor de Siberiërs. Als men bepaalde overeenkomsten constateert tussen de Archaïsche wonderdoeners in de Griekse wereld en de Noord- en Centraalaziatische sjamanen, dan zijn er in principe twee conclusies mogelijk: er moet sprake zijn van ontlening en beïnvloeding, direct of indirect, òf de gesignaleerde overeenkomsten wijzen op een algemeen menselijk patroon. Dodds, zich aansluitend bij Meuli, voert enige argumenten aan die pleiten voor ontlening aan de Scythen en Thraciërs in de laat-Archaïsche tijd. De Griekse kolonisatie van het Zwarte Zeegebied in de zevende eeuw heeft een kennismaking met een cultuur met sjamanistische trekken mogelijk gemaakt.[44] Burkert wijst er echter op dat reeds voordien 'sjamanistische' trekken waarneembaar zijn, zoals bij Odysseus' reis naar de onderwereld in de *Odyssee*.

In zijn dissertatie over de vroeg-Griekse voorstelling van de ziel verwerpt J.N. Bremmer de theorie van Meuli en Dodds. Relaties tussen Aristeas, Abaris en Hermotimus enerzijds en Azië anderzijds acht hij niet aantoonbaar. Extase en reizen naar de andere wereld komen te veelvuldig voor dan dat zij voor één bepaalde cultuur karakteristiek zouden kunnen zijn. Het blijft mogelijk dat op verschillende plaatsen en tijden overeenkomstige verschijnselen ontstaan zonder dat van ontlening sprake is.[45] Of men dergelijke verschijnselen dan met de term sjamanisme aanduidt, of niet, blijft een academische kwestie. Misschien kwamen ca. 700 uit Noord-Syrië niet alleen smeden en timmerlieden de Griekse wereld binnen, maar trokken ook zieners, wonderdoeners en artsen in hun kielzog mee. Zo kwam Hesiodus aan zijn materiaal. De contacten met oriëntaalse bedelpriesters en zieners bleven in de zesde en vijfde eeuw bestaan.[46]
Hoe dit ook zij, het staat vast dat er in het Archaïsche Griekenland werkelijk rondreizende *magoi, kathartai, agurtai* en *goètes*[47] «wonderdoeners, zoen-

---

[43] Meuli II (1975) 842.

[44] Dodds (1951) 139, 142. Evenzo Nilsson (1967) 618.

[45] Morton Smith noemde tijdens een gastcollege in Leiden (22 mei 1987) sjamanisme 'surely cross-cultural', een psychisch verschijnsel, niet gebonden aan een bepaalde culturele traditie.

[46] Burkert (1983) en Id. (1984).

[47] Vgl. voor μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται Hippoc., *Morb. Sacr.* I 10-12 (ed. H. Grensemann, Berlijn 1968, p. 60) en Lloyd (1979) 13-16. Voor γόης zie Burkert (1962b).

priesters, bedelpriesters en tovenaars» geweest zijn, die ook officieel door een *polis* te hulp werden geroepen. Blijkbaar riep hun optreden geen weerstanden op en werden zij in brede maatschappelijke kring geaccepteerd. Als we de menselijke reacties op epidemieën in de Archaïsche tijd bestuderen, stuiten we steeds weer op deze lieden. Vaak wordt van hen vermeld dat zij epidemieën voorspelden, dreigende pestilenties wisten af te wenden of steden, die al door een ramp overvallen waren, reinigden door het brengen van zoenoffers.

Merkwaardig is dat deze wonderdoeners in de zevende en vooral zesde eeuw op de voorgrond kwamen, om daarna weer te verdwijnen, althans uit de bronnen. Latere perioden in de Oudheid geven een herleving van dergelijke verschijnselen te zien. De vijfde-eeuwse bronnen over de wonderdoeners zijn zeer gekleurd, vaak parodiërend. Hun optreden riep bij de verlichte elite met hun nieuwe, op rationele leest geschoeide wereldbeschouwing zoveel weerstanden op, dat zij alleen langs onofficiële kanalen hun invloed konden blijven uitoefenen. In de ogen van die elite degradeerden de wonderdoeners tot charlatans. Woorden als *goès* (oorspronkelijk samenhangend met *goos:* jammerklacht, dus degene aanduidend die de dode beklaagt en op zijn weg naar het dodenrijk begeleidt) kregen een pejoratieve klank. Als het ware onderhuids bleef deze traditie echter voortbestaan, ook in de klassieke tijd.[48] Er waren perioden waarin de belangstelling voor irrationele, bijvoorbeeld magische, godsdienstige vormen zo hevig was, dat profeten en wonderdoeners gretig gehoor vonden en ruimte kregen voor hun rusteloze pogingen de harmonie tussen goden en mensen te herstellen. Zo was het in de Archaïsche tijd, zo was het in perioden van intellectuele en maatschappelijke crisis, zelfs in de zogeheten verlichte vijfde eeuw. Tijdens de belegering van Athene en de grote epidemie van 430/29 en aan de vooravond van de expeditie naar Sicilië[49] (415) doken zij overal op. Gewapend met collecties orakelspreuken trokken zij van deur tot deur. Daaruit blijkt wel dat het onjuist is te spreken van een vervanging van magie door wetenschap, van mythe door rede. Veeleer is een golfbeweging te onderscheiden, waarbij nu eens rationele, dan weer irrationele tendensen de overhand hebben.[50] In het vervolg worden nu de reacties van enige van deze wonderdoeners op epidemieën in de Archaïsche tijd aan een nader onderzoek onderworpen.

---

48 Zie *infra* hoofdst. III 4.4, 225-226, 230. Talrijke plaatsen bij Plato wijzen op het voortbestaan van magische opvattingen over ziekte, ook op collectieve spreuken van wonderdoeners, b.v. Charmides 155e-156d; *Leges* 909b, 933a e.vv.; Phaedrus 244d-245a; Politicus 280e; *De Republica* 364b e.vv., 426b; Symposium 202e-203a; Theaetetus 149c-d; vgl. Reverdin (1945) 225 e.vv.

49 Vgl. C.A. Powell, 'Religion and the Sicilian expedition', *Historia* 27 (1979) 15-31 en Ehrenberg (1943) 189-190.

50 Vgl. Den Boer (1979) 161-164 ('Aspects of religion in classical Greece', oorspr. 1973) en Lloyd (1979) 4-5.

5.1 Abaris de Hyperboreeër[51]

Herodotus weet van Abaris te melden - hoewel hij erbij zegt het niet te geloven! - dat Abaris een Hyperboreeër geweest is, die zijn pijl over de gehele aarde ronddroeg zonder iets te eten. Tijdens een *loimos* «pestilentie» - volgens een voorspelbare variante lezing een *limos* «hongersnood» - in de gehele bewoonde wereld, gaf Apollo een orakel aan de Grieken, volgens welke de Atheners namens alle volken een gelofte moesten doen.[52]

In deze noodsituatie kwam Abaris de Hyperboreeër als afgezant van zijn volk naar Athene. Hij trad in dienst van Apollo en leerde van hem de profetie. Nadat hij als onderpand van de gunst van de godheid diens wonderbare pijl als *sumbolon* had ontvangen, reisde hij daarmee rond en verkondigde in naam van de godheid aan barbaren en Grieken dat zij van de plaag verlost zouden worden, als de Atheners, namens allen, een *proèrosion* «offer vóór het ploegen» zouden brengen. Toen zij dit offer gebracht hadden, hield de kwaal op. Sindsdien droegen groepen Atheense kinderen op de Pyanepsia- en Thargeliafeesten de *Eiresionè* in processie van huis tot huis, onder het zingen van een gelijknamig lied. De *Eiresionè* was een soort 'palmpasen', een olijf- of lauriertak die met veelkleurige wollen draden was omwonden en was behangen met vruchten, koeken, brood en miniatuurkruikjes wijn, olie en honing, die de kinderen, van huis tot huis gaande, verzamelden. Ten slotte werden de *Eiresionai* aan de deuren van de huizen en van de Apollotempel gehangen om onheil, in het bijzonder de pest, af te weren.[53] De *Eiresionè* kan dan ook worden verstaan als een zoenoffer aan Apollo als zender van pestilenties en andere rampspoed om dit onheil te

---

[51] Algemene litteratuur over Abaris: E. Bethe, s.v. 'Abaris', *RE* I (1894) 16-17; Bolton (1962); Bouché-Leclerq II (1879-1882); Burkert (1962a) 119, 126-127; O. Crusius, s.v. 'Hyperboreer' in: Roscher, *Lex.* I, 2819; Eliade (1972) 21-75, spec. 34-36; Fontenrose Q 79 en pp. 162-163; O. Gruppe, s.v. 'Orpheus' in Roscher, *Lex.* III, 1137-1138; Kindstrand (1981) 18 e.v., 22 e.v., 74 e.v.; Lobeck (1819) 313 e.vv.; Meuli (1975) II 859 e.vv., 863 e.v.; Moravcsik (1935-1939); Rohde (1921) II 90-91.

[52] Harpocration s.v. 'Ἄβαρις' en *Schol. Gregor. Naz. in Catal. s. Notitia*, (Clarke p. 51) = resp. Lycurgus, fragm. XIV (*c. Menesaechm.*) 5a en 5b, (ed. Conomis Leipzig 1970), (= Blass fragm. 85); vgl. Pindarus, fragm. 270 (ed. Snell-Maehler) voor de datering van Abaris (t.t.v. Croesus); *Schol. Aristoph. Eq.* 725, 729; *Schol. Aristoph. Plutus* 1054; PW *ad* 164 p. 72; Fontenrose Q 79.

[53] Vgl. Nilsson (1967) 123 e.vv., 530; Pollard (1965) 56; H.W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londen 1977) 76-77 veronderstelt in navolging van anderen dat het gebruik van de Eiresionè ouder is dan de associatie met Apollo.

weerstaan, een betekenis die in de gangbare, vooral op agrarische vruchtbaarheid gerichte interpretaties te weinig aandacht heeft gekregen.[54]

Aan Abaris werden ook orakels en *katharmoi* toegeschreven, vaak in verband met epidemieën.[55] In Sparta verdreef Abaris een epidemie op wonderbaarlijke wijze. Aldaar werden op zijn advies *kôlutèria* «afweeroffers» ingesteld. Ook stichtte hij een heiligdom voor *Korè sôteira*[56] «de reddende maagd» (namelijk Persephone). Bij die gelegenheid voorspelde Abaris ook aardbevingen.

De tijd waarin Abaris als wonderdoener actief was is niet met zekerheid vast te stellen. Overgeleverd zijn zulke ver uiteenliggende data als de 3e tot en met de 82e Olympiade (768 resp. 449).[57] In de hele context lijkt een datering in de zesde eeuw (53e Olympiade, ca. 568 v.C.) als tijdgenoot van Pythagoras en Croesus nog het meest aannemelijk.

Eén van de belangwekkendste aspecten van Abaris is wel de pijl die hem als kenmerkend attribuut vergezelde. Volgens één versie vloog Abaris op de pijl,[58] volgens de andere droeg hij de pijl bij zich.[59] Deze beide versies zijn niet onverzoenlijk. Burkert wijst er terecht op dat juist het feit dat er twee versies aanwezig zijn het sjamanistisch karakter van Abaris bevestigt. Een nuchtere waarnemer zag dat de wonderdoener een pijl in zijn hand droeg; wie echter de extatische reis naar de andere wereld meebeleefde 'zag hem vliegen'.[60]

---

[54] Over de etymologie van εἰρεσιώνη zie N. Robertson, 'The ritual background of the Erysichthon story', *AJPh* 105 (1984) 369-408, spec. 388-395, die pleit voor afleiding van ἐρύω *beschermen*, cf. *SEG* 34 (1984) 96.

[55] Suda-lex. s.v. Ἄβαρις; Iamblichus, *Vita Pythagorica*, 19, 90-92; 28, 141; Apollonius, *Histor. mirab.* 4 (O. Keller, *Rerum naturalium scriptores graeci minores* I, Leipzig 1877); Plato, *Charmides* 158b vermeldt Abaris als auteur van toverspreuken ter afwering van ziekten.

[56] Apollonius, *loc. cit.* (*supra* n. 55); Paus. III 13, 2-3.

[57] Over de datering: Harpocration s.v. Ἄβαρις; Hippostratus *FGrH* 568 fr. 4.

[58] Heraclid. Pont. Fr. 51c, ed. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Herakleides Pontikos* (Bazel en Stuttgart 1969[2]). De overige fragmenten van zijn Ἄβαρις en Περὶ δικαιοσύνης geven voor ons doel geen materiaal van betekenis meer. Vgl. ook Iambl., *Vita Pyth.* 19, 90-92 en Porphyrius, *Vita Pyth.* 28 en 29 over Abaris' vlucht op de pijl. Dezelfde gegevens ook bij Origen., *c. Cels.* III, 31; Gregorius van Nazianze, *Orat.* 43; Nonnus, *Dionysiaca* XI 132-133; Procopius van Gaza, *Epist.* 96.

[59] Hdt. IV 36; evenzo Lycurg. fr. XIV *c. Menesaechm.* en Iambl., *Vit. Pyth.* 28, 140.

[60] Burkert (1962a) 126-127; Rohde II (1921) 91, n. 1 acht de versie volgens welke Abaris op de pijl reed later dan Hdt.; Dodds (1951) 161, n. 33 meent dat deze traditie, hoewel uit latere bron overgeleverd, toch ouder en authentieker is dan Hdt. en noemt de versie van Hdt. (pijl in de hand) rationaliserend, evenzo Nilsson (1967) 616-617. Moravcsik (1935-

Het gebruik van de pijl bij sjamanistische séances is ons uit tal van bronnen bekend.[61] De sjamaan houdt tijdens de séance vaak pijlen in zijn hand. Zo wordt de ziel van de zieke teruggeroepen. Ziekte is, volgens deze voorstelling, veroorzaakt door het afschieten van projectielen, meestal pijlen, en kan weer worden genezen door het uittrekken ervan, of door het schieten van projectielen in de richting waar men de 'vijand' vermoedt. Soms wordt zelfs de patiënt met een miniatuurboog beschoten. De snelheid, onzichtbaarheid en de plotselinge uitwerking van de pijl maken hem tot iets bovennatuurlijks, van demonische oorsprong.

Apollo als de booggod, die met zijn pijlen ziekte kan verwekken èn genezen, was de opdrachtgever van Abaris. De pijl representeerde Apollo, zoals ook blijkt uit de legende volgens welke Abaris naar Zuid-Italië reisde en daar Pythagoras ontmoette. Pythagoras liet hem zijn gouden dij zien; voor Abaris had hij zich daarmee afdoende als Apollo geïdentificeerd, waarop Abaris hem de pijl teruggaf.[62]

In de latere traditie ging Abaris behoren tot de ideale barbarenfiguren die door hun zelfbeheersing en rechtvaardigheid bij de Grieken beroemd zijn geworden, zoals Anacharsis en Toxaris.[63]

Het is de vraag of Abaris een historische figuur is. Veel belangrijker dan de beantwoording van deze vraag is echter de conclusie die op grond van het gegeven materiaal mogelijk is, namelijk dat een door Apollo geïnspireerde rondzwervende wonderdoener in de Archaïsche tijd te hulp werd geroepen om door middel van spreuken en bezweringen pestilenties af te weren en dat bepaalde rituele handelingen, zoals de *Eiresionè*, die in de Klassieke tijd goed geattesteerd zijn, verklaarbaar zijn uit de afwering van pestilenties in de Archaïsche tijd.

1939) 107 acht de versie van Abaris op de pijl origineel en geeft in n. 20 oudere litteratuur, evenzo Culianu (1980).

[61] Over de pijl zie Eliade (1972) en *supra* I 4.6.1, 'De boogschutter en zijn pijlen' en de daar vermelde litteratuur.

[62] Iambl., *Vit. Pyth.* 28, 140.

[63] Strabo VII 3, 8 C 301. Evenzo geïdealiseerde voorstellingen bij Himer. (*Orat.* 25, ed. Dübner) en Procop. van Gaza (Becker, *Anecd. Graeca* I, (Berlijn 1814)) 45, 178. Over Anacharsis: Kindstrand (1981); A.B. Breebaart, 'The figure of Anacharsis in Herodotus', in Id., *Clio and antiquity. Historiography of the Greek and Roman world* (Hilversum 1987) (= 'De figuur van Anacharsis bij Herodotus', *Lampas* 2 (1970) 369-376. Over Toxaris: W. Aly, 'Toxaris', *RE* 2.Reihe VI.2 (1937) 1844-1845. Lucian., *Scytha* 1 vermeldt dat Toxaris, een Scythische arts die als Ξένος Ἰατρός tijdens de pest in Athene een heiligdom zou hebben gekregen, na zijn dood als heros werd vereerd,als dank voor het goede medische advies dat hij in een droom had gezonden tijdens de pestepidemie. Toxaris vertoont sjamanistische trekken. Zie verder *infra* 237-238.

5.2 Hermotimus van Clazomenae

«Men zegt dat de ziel van Hermotimus van Clazomenae, die rondzwierf los van zijn lichaam, gedurende vele jaren afwezig was en op verschillende plaatsen gebeurtenissen voorspelde zoals grote overstromingen en droogten en ook aardbevingen en epidemieën en dergelijke, terwijl zijn stijve lichaam werkeloos neerlag, en dat de ziel, die na bepaalde perioden het lichaam weer binnenkwam als in een schede, het weer deed oprijzen.»

(Apollonius, *Mir.* 3)[64]

Tengevolge van onvoorzichtigheid van zijn vrouw werd Hermotimus' lichaam door zijn vijanden, de Cantharidae, verbrand.Zijn ziel kon niet meer in zijn lichaam terugkeren en hij kon daardoor niet meer verder leven. De inwoners van Clazomenae bleven Hermotimus «tot op de huidige dag» eer bewijzen, aldus het verslag van Apollonius.

Hermotimus moet een bepaalde extatische techniek hebben toegepast. Zijn ziel kon op bevel van zijn wil zijn lichaam verlaten. Hij verkeerde in een zodanige trance, dat toeschouwers meenden met een lijk te doen hebben. Volgens bepaalde bronnen was Hermotimus een reïncarnatie van Pythagoras. De relatie met de Pythagoreïsche denkbeelden, en daarmee met Apollo, kon zo worden gelegd, al zijn al deze bronnen van late datum. Belangrijker is evenwel dat Hermotimus de typische kenmerken vertoonde van de Griekse sjamanen of *Wundermänner* : het vermogen psychische reizen te ondernemen en onheil, waaronder pestilenties uitdrukkelijk worden genoemd, te voorspellen. Blijkbaar was er in de Griekse wereld emplooi voor zulke wonderdoeners. Nauwkeuriger gegevens over het optreden van Hermotimus in geval van pestilenties ontbreken. De aan Hermotimus geschonken eerbewijzen, ook na zijn dood, duiden erop dat men veronderstelde dat er een onheil afwerende kracht van hem uitging. Hij moet politieke tegenstanders hebben gekend (de clan der Cantharidae), maar zeker ook, gezien de eerbewijzen, een grote aanhang in de *polis*.

---

[64] Overige antieke bronnen over Hermotimus: Plinius, *NH* VII 174; Origen. *Cels.* 3.32; Lucian., *Musc. Enc.* 7; Plut., *Gen. Socr.* 22 (*Moralia* 592c-e); Tert., *An.* 44, met comm. van J.H. Waszink (Amsterdam 1947) 474-480. Vgl. ook Diog. Laert. VIII 5; Porph. *Vit. Pyth.* 45; Hippolyt. *Philos.* 2, 11 = Doxogr. 557, 7. Algemene litteratuur over Hermotimus: Bremmer (1979) 22-25; Burkert (1962a) 128; Dodds (1951) 141; Rohde II (1921) 93-95.

5.3 Aristeas van Proconnesus[65]

Aristeas van Proconnesus (Propontis), die omstreeks het midden van de zevende eeuw geleefd moet hebben, was een wonderdoener, van wie Herodotus (IV 13-15) sterke staaltjes van bilocatie vertelt. Belangrijker met het oog op de positie die dergelijke theologische vermaners innamen in de *polis* is de volgende mededeling, die betrekking heeft op gebeurtenissen die in de zesde eeuw werden gesitueerd:

> «De Metapontiërs vertellen, dat Aristeas persoonlijk in hun land aan hen is verschenen en hun opgedragen heeft een altaar voor Apollo te bouwen en daarnaast een beeld op te stellen met de naam van de Proconnesiër Aristeas erop, want - had hij gezegd - zij waren de enige Italiërs, in wier land Apollo was gekomen en hij, die nu Aristeas was, zou zelf toen met hem meegekomen zijn, maar was in die tijd, waarin hij met de god meekwam, nog een raaf geweest. Na dit gezegd te hebben was hij verdwenen, maar de Metapontiërs vertellen, dat zij daarop gezanten naar Delphi hadden gezonden om de god te vragen wat die verschijning van de man te betekenen had. De Pythia had hun toen bevolen de verschijning te gehoorzamen, want als ze dat deden, zouden zij er voordeel van hebben. Zij hadden dat bevel aanvaard en de opdracht voltooid. Nu staat daar een beeld met de naam Aristeas vlak naast het beeld van Apollo en daaromheen staan laurieren. Het godenbeeld is op de markt opgericht.»
>
> (Hdt. IV 15)

Uit dit testimonium kunnen we concluderen dat er een sterke relatie bestond tussen de wonderdoener en Apollo. Aristeas wordt in Hdt. IV 13 *phoibolamptos* genoemd «in de greep van Phoebus», door Phoebus bezield. Aristeas ijvert voor de Apollocultus en omgekeerd steunt Apollo (de Pythia) Aristeas. Voorts blijkt dat de wonderdoener officieel door de *polis* Metapontum werd geaccepteerd en dat later goddelijke eer aan hem is bewezen. Van Aristeas wordt nergens expliciet vermeld dat hij pestilenties heeft voorspeld of verdreven. Hij behoort echter duidelijk tot de categorie van met Apollo verbonden wonderdoeners die onheil konden afweren.

5.4 Thaletas van Gortyn[66]

In zijn verhandeling over de muziek (*De mus.* 42 = *Mor.* 1146 b-c) spreekt Plutarchus over de genezende kracht die van de muziek kan uitgaan. Als

---

[65] Bronnenverzamelingen m.b.t. Aristeas: *FGrH* I[2] 35; G. Kinkel, *Epicorum Graecorum Fragmenta* I (Leipzig 1877) 243-247; Bolton (1962). Verdere litteratuur: Burkert (1962a) 124-126; Crahay (1956) 73-75; Dodds (1951) 141 e.v.; Eliade (1974) 306; Meuli (1975) II 853; Fontenrose Q 165; PW 116; Rohde (1921) II 91-93.

[66] Over Thaletas vgl. Dodds (1951) 163 n. 41; U. Klein, s.v. 'Thaletas' in *Kleine Pauly*; W. Vetter, s.v. in *RE* 2.Reihe V.1 (1934) 1213. Plutarchus citeert Pratinas (fr. 8 Bergk. = fr. 6 Page, *Poetae Melici Graeci*, p. 369). Vgl. ook Paus. I 14, 4; PW 223; Fontenrose Q 54. Volgens Phld., *De Musica* IV 18, 37-38 bedwong Thaletas niet de pest of de honger, maar de heersende tweedracht.

voorbeeld citeert hij de welbekende *Ilias* verzen I 472 e.v., maar *en passant* vermeldt hij de wonderdadige activiteit van Thaletas de Kretenzer, die op bevel van de Pythia was geroepen bij de door pest geteisterde Spartanen, die het Delphisch orakel hadden geraadpleegd. Door muziek bedwong hij de pest. Thaletas moet een paean-zanger zijn geweest, een *paiawôn*, genoemd naar de god die hij diende. Ook elders worden paeonische en Kretenzische ritmen geassocieerd met Thaletas.[67] De *paiawones* «paean-zangers» moeten genoemd zijn naar de genezende god *Paiawôn*. Hun taak was het bezweringsformules te zingen bij het helen van wonden of het verdrijven van de pest.

Mogelijk is Paiawon, wiens naam al in een lineair-B tekst voorkomt,[68] in Delphi met Apollo geïdentificeerd.[69] Thaletas kreeg immers uit Delphi de opdracht de pest in Sparta te verdrijven?

Aangenomen wordt dat Thaletas in de eerste helft van de zevende eeuw in Sparta werkzaam is geweest. Die datering berust op Plutarchus, *De mus.* 42, waar hij de vijfde-eeuwse tragicus Pratinas citeert, alsook op *De mus.* 9, 10 en 12, waar hij meedeelt dat Thaletas het Spartaanse gymnopedieënfeest invoerde.

Als wonderdoener was Thaletas de voorloper van de eveneens uit Kreta afkomstige Epimenides. Ook Epimenides kreeg zijn opdracht en legitimatie van Apollo. Blijkbaar genoten Kretenzische wonderdoeners in de Archaïsche tijd grote bekendheid en prestige. De bekendheid zou blijven, al zou het prestige plaats maken voor een slechte reputatie:

> «Iemand uit hun kring, hun eigen profeet, heeft gezegd: Leugenaars zijn de Kretenzen altijd, beesten en vadsige buiken.»
>
> (*NT*, Tit. 1, 12)

5.5 Branchus van Didyma

De Branchidae, priesters van het Apollo-heiligdom te Didyma, 16 km ten zuiden van Milete, herleidden hun familienaam tot Branchus, gunsteling van Apollo, die van de godheid de gave der profetie had ontvangen.[70] Het stichtingsverhaal van het Apolloheiligdom is verbonden met de verdrijving van een epidemie. Branchus, profeet en wonderdoener, zou naar Milete zijn gekomen toen een pest woedde, omdat Phoebus Apollo vertoornd was.

---

[67] Vgl. Huxley (1975) 120. Vgl. ook *supra* I 4.6.3, 81-83.

[68] Zie *supra* I 4.6.3, 82.

[69] Huxley (1975) 122.

[70] Burkert (1977) 136; F. Cauer, *RE* III (1899) 809-813 s.v. 'Branchidai'.

«Heeft niet Branchus de kinderen der Ioniërs, op wie Phoebus in toorn was ontstoken, door met laurier te slaan en twee- of driemaal een afdoend woord tot het volk te spreken, gezond gemaakt?»
(Callim. fr. 194, 28-31, ed. R. Pfeiffer, Vol. I, Oxford 1949)[71]

Het verhaal is waarschijnlijk in het begin van de zesde eeuw ontstaan. De oudste sporen van een nederzetting te Didyma gaan immers niet verder terug dan ca. 700 en de peripterale tempel in ionische stijl werd ca. 540 gebouwd. Ook de beelden der Branchidae die de heilige weg van Didyma naar de haven van Panormus flankeerden dateren uit de zesde eeuw.[72] Het heiligdom kende een grote faam tot in de latere Oudheid, die vooral ook te danken was aan de verdrijving van pestilenties in het verleden.[73]

5.6 Epimenides en het *agos* der Alcmeoniden

In de tweede helft van de zevende eeuw was de macht in de Griekse *poleis* in handen van enkele grote aristocratische families, zoals in Attica de Alcmeoniden, de Philaïden en de Eteobutaden. De rest van de bevolking leefde als kleine boer of landloze in volstrekte afhankelijkheid van deze clans.

Op verschillende plaatsen in de Griekse wereld had kolonisatie tot intensiever handelsverkeer geleid, met toegenomen welvaart als gevolg. De nieuwe rijkdom kwam vooral ten goede aan de avontuurlijker leden van de aristocratie, aan de landheren die hun surplus-produktie konden verkopen en aan degenen die als handelaren of ambachtslieden, direct of indirect, van de handel profiteerden.[74] Een steeds grotere groep buiten de aristocratie kon zich een hoplietenuitrusting permitteren en de consequentie daarvan was, dat de eis van meer politieke rechten zich vroeg of laat liet horen. Anderzijds werd de afstand tot de armste boertjes, die moesten leven van wat hun grond opbracht, steeds groter. Schuldslavernij, waaraan in Attica pas Solon een einde zou maken, verscherpte de sociale tegenstellingen.

Ook binnen de aristocratieën in de Griekse steden heersten spanningen. Met name in de qua oppervlakte grootste *poleis* hadden de leden van aristocratische families in verhouding weinig kans om werkelijke macht uit

---

71 ...τοὺς δὲ παῖδας οὐ Βράγχος
τοὺς τῶν Ἰώνων, οἷς ὁ Φοῖβος ὠ[ργίσθη,
δάφνῃ τε κρούων κ̣ῆπος οὐ τομ[ὸν λαοῖ]ς
δὶς ἢ τρὶς ε[ἰ]πὼν ἀρτεμέας ἐποίη[σε;
Vgl. ook fr. 229 en Clem., *Strom.* V 8, 48, 4 (647 Potter). Volgens Clemens gebruikte Branchus een mysterieuze alfabetische hymne om de pest te bezweren.

72 J.A. de Waele, *WdO* s.v. 'Didyma'.

73 Lane Fox (1986) 219 met de litteratuurverwijzingen.

74 Ch. Starr, *The economic and social growth of early Greece* (New York 1977).

te oefenen. Er waren teveel liefhebbers voor de schaarse functies.[75] In onder andere Argos, Lesbus, Megara en Corinthe werd het verschijnsel tirannie het eerst virulent. Eén of meer van bovengenoemde factoren werkten daaraan mee: toegenomen sociale spanningen, uitbreiding van het aantal hoplieten, onderlinge twisten binnen de adel. Uit de boot gevallen adellijke leiders, stilzwijgend gesteund door ontevreden groepen, wierpen zich op als alleenheersers.[76]

In Athene bleek de jonge aristocraat Cylon, Olympisch kampioen, gehuwd met de dochter van Theagenes, tiran van Megara, vatbaar voor het virus van de tirannie. Met morele steun van het orakel van Delphi[77] en concrete hulp van een *hetaireia* van vrienden die een soort knokploeg vormden en van troepen uit Megara deed hij een poging de Acropolis te bezetten in de hoop de tyrannis te vestigen. Zijn waarschijnlijk in 636 of 632 ondernomen staatsgreep mislukte echter doordat de onvrede onder de hoplietenklasse nog niet hoog genoeg was gestegen. Evenmin slaagde hij erin de *dèmos* achter zich te krijgen. Integendeel, toen de Atheners de actie bemerkten, «trokken zij met hun gehele strijdmacht (*pandèmei*) uit de dorpen tegen hen op» (Th. I 126, 7).[78] Blijkbaar was de macht van de aristocratische factieleiders nog zo overheersend, dat het volk de afdoening van de affaire aan hen overliet. Zij leverden geen half werk. Cylons aanhangers, die hun toevlucht hadden gezocht bij het altaar van Athena Polias (Th. I 126, 10 en Hdt. V 71, 1), werden op bevel van de Alcmeonide Megacles (Plut., *Sol.* 12), fungerend archont, onttrokken aan de bescherming van de godin en gedood. Cylon zelf en zijn broer zouden volgens Thucydides zijn ontkomen. Megacles laadde door deze schending van het asielrecht[79] een *agos* «bloedschuld» op zichzelf, zijn geslacht en de gehele stad. Zij werden *enageis* «door schuld bezoedelden» en *alitèrioi tès theou* «misdadigers tegen-

---

[75] E. Ruschenbusch, *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7.- 4. Jh. v.Chr.* (Bamberg 1978) 18-23.

[76] H.W. Pleket, 'The Archaic Tyrannis', *Talanta* 1 (1969) 19-61.

[77] W.G. Forrest, 'The First Sacred War', *BCH* 80 (1956) 39-42 accentueert terecht de rol van Delphi.

[78] De verschillende versies van het verhaal van Cylons staatsgreep in de antieke overlevering (Hdt. V 71; Th. I 126; Aristot., *Ath. pol.* I 1 en XX 2; Heracl. Pont. *FHG* II, p. 208, fr. 4; Plut., *Sol.*, 12) worden uitvoerig besproken door Burkert (1962a) 127 e.vv.; H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 12 (Brussel 1901); Gomme, *HCT*, *ad loc.*; Huxley (1969); Jacoby, *FGrH* IIIb, 308-311; O. Kern, *RE* VI (1909) 173-178 s.v. 'Epimenides'; L. Moulinier, 'La nature et la date du crime des Alcméonides', *REA* 48 (1946) 182-202; Nilsson (1967) 77-78, 615-617; *VS* 1, no. 3b; J.H. Wright, 'The date of Cylon', *HSPh* 3 (1892) 1-75. Vgl. nu ook Jordan (1986) 142-144.

[79] Vgl. *infra* 144, 146, 154.

over de godin» genoemd (Th. I 126, 11). De term *agos* «schuld, bezoedeling» heeft een religieuze lading, duidt op een misdaad tegen de goden of hun instellingen. *Alitèrios* «misdadig» is een zeer krachtige term, die wordt gebruikt om iemand aan te duiden die zich aan een religieus misdrijf (*sacrilegium*) heeft schuldig gemaakt en staat op één lijn met termen als *pharmakos* «zondebok» en *peripsèma* «uitvaagsel, verworpene».[80]

De Atheners reageerden op dit misdrijf door de Alcmeoniden te verbannen, zelfs meermalen. De eerste keer waarschijnlijk kort na het sacrilegium. Was een pestilentie die de goddelijke toorn wegens het onverzoende *agos* zichtbaar maakte de concrete aanleiding voor de verbanning en werd de wonderdoener Epimenides reeds toen uit Kreta ontboden? Aanwijzingen daarvoor geeft Aristoteles, (*Ath. Pol.* 1; 2, 1; 4, 1; 5, 2 (*FGrH* 457 4b).

Alleen al uit het feit van de codificatie van Draco (ca. 624) moge blijken dat de voorstanders van politieke veranderingen niet tegelijk met de moord op de Cyloniden verdwenen waren. Deze wetgeving past in het kader van de wetgeving in omringende steden, zoals die van Cypselus in Corinthe en Pittacus in Mytilene.

Uit het optreden van Solon (ca. 600) moet worden afgeleid dat inmiddels toch Alcmeoniden waren teruggekeerd uit ballingschap en dat de twist tussen beide facties nog in alle hevigheid woedde. Solon zal de Alcmeoniden, hun kinderen en kleinkinderen, zeker als *alitèrioi* «misdadigers» hebben beschouwd, wier *alitros thumos* «misdadige gezindheid» door Zeus is ontdekt, tot schade van de gemeenschap als geheel.[81]

> «De partijgangers van Cylon, die het overleefd hadden, waren weer sterk geworden en hielden niet op de afstammelingen van Megacles te bestrijden. Op het moment waarop de factiestrijd zijn hoogtepunt bereikt had en het volk door twist werd verscheurd, kwam Solon, die reeds naam had gemaakt, naar voren, samen met de voornaamsten van de Atheners, en door middel van smeekbeden en met kracht van argumenten overreedde hij de zogeheten vloekbeladenen om zich aan het gerecht te onderwerpen en zich te laten oordelen door driehonderd rechters uit de beste families. Op aanklacht van Myro van Phlyes werden de mannen veroordeeld. Degenen die nog leefden werden verbannen en de lijken van degenen die overleden waren werden opgegraven en over de grens geworpen.»
>
> (Plut., *Sol.* 12)

Volgens de traditie van Diogenes Laërtius en Plutarchus werd Epimenides van Kreta naar Athene ontboden om de stad van de bezoedeling te reinigen. Ook al noemen Herodotus en Thucydides hem niet, Epimenides is een historische figuur. De reiniging van Athene vormt het belangrijkste 'vaste' punt in de biografische traditie van Epimenides. Volgens Plutarchus, *Sol.* 12,4: «Toen hij naar Athene kwam, sloot hij vriendschap met Solon, stond hem in velerlei bij en baande voor hem de weg voor zijn wetgeving» vond de

---

[80] Parker (1983) 5-12, 258-259. Vgl. voor al deze termen *ThWNT* s.vv.

[81] Zie *supra* II 3, 105.

reiniging van Athene door Epimenides plaats vóór de wetgeving van Solon, dus voor 594. De antieke testimonia zijn niet eensgezind over de wijze waarop Epimenides deze reiniging uitvoerde, terwijl ook de datering van de gebeurtenissen ons voor grote complicaties stelt.

Aristoteles, *Ath. Pol.* en Diogenes Laërtius zijn de oudste bruikbare bronnen over Epimenides. Plato (*Leg.* 642 d-e), die zwijgt over Cylon en de werkzaamheid van Epimenides verbindt met de Perzische Oorlogen, is weliswaar ouder, maar gaat, zoals Jacoby duidelijk maakt, terug op een recentere traditie.[82]

Diogenes Laërtius (I 110) vermeldt als enige bron expliciet dat Athene door een pest was getroffen. Als de Pythia de Atheners antwoordt[83] dat de stad gereinigd moet worden, haalt een schip onder commando van Nicias, zoon van Niceratus, Epimenides van Kreta. Epimenides komt en maakt een einde aan de pest op de volgende wijze. Hij brengt witte en zwarte schapen naar de Areopagus en laat hen gaan waarheen het hun belieft. De plaats waar ieder schaap gaat liggen moet gemarkeerd worden en daar moet geofferd worden «aan de godheid die ermee te maken heeft». Altaren waarop geen naam gegraveerd staat en die herinneren aan deze reiniging kan men «tot op de huidige dag» in diverse Attische demen aantreffen. De gebeurtenissen worden gedateerd in de 46e Olympiade (595-592). In dit eerste gedeelte van zijn verhaal legt Diogenes Laërtius geen enkel verband met het *agos* der Alcmeoniden. In het tweede gedeelte maakt hij blijkbaar gebruik van een andere bron:

> «Volgens sommigen verklaarde hij (Epimenides) dat de oorzaak van de pest het *agos* van Cylon was en gaf hij aanwijzingen hoe men (de stad) daarvan kon bevrijden. Dientengevolge stierven twee jongemannen, Cratinus en Ctesibius, en werd (de stad) bevrijd van de ramp.»
>
> (Diog. Laërt. I 110)[84]

Epimenides weigerde betaling voor zijn diensten en werd teruggebracht naar Kreta.

Athenaeus (XIII 78 602 c-d) - hij noemt zelf Neanthes van Cyzicus als zijn bron[85] - geeft een relaas dat gedeeltelijk in overeenstemming is met het tweede gedeelte van de versie van Diogenes: Cratinus werd geofferd om zijn land te redden toen Epimenides Attica reinigde. Er zijn echter opmerkelijke

---

[82] Zie *infra* 123 (over de traditie bij Plato).

[83] PW 13; Fontenrose Q 65.

[84] οἱ δὲ τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τοῦ λοιμοῦ τὸ Κυλώνειον ἄγος σημαίνειν τε τὴν ἀπαλλαγήν· καὶ διὰ τοῦτο ἀποθανεῖν δύο νεανίας, Κρατῖνον καὶ Κτησίβιον, καὶ λυθῆναι τὴν συμφοράν.

[85] Neanthes *FGrH* 84 F 16.

verschillen. Volgens Athenaeus/Neanthes bood Cratinus, een schone jongeling, zichzelf vrijwillig aan om geofferd te worden voor zijn land. Diogenes laat in het midden hoe het tot het offer van Cratinus kwam: «dientengevolge stierven twee jongemannen». Diogenes noemt Cratinus en Ctesibius, Neanthes vermeldt Cratinus en Aristodemus als de namen van degenen die werden geofferd. Athenaeus/Neanthes noemt niet de reden waarom de reiniging door Epimenides werd uitgevoerd en volstaat met: «wegens bezoedelingen van vroeger». Evenmin vermeldt deze bron de pest.

Plutarchus (*Sol.* 12) releveert de reiniging door Epimenides van het *agos* van Cylon, die volgens hem heeft plaats gevonden ten tijde van Solon. Het belangrijkste verschil met de versie van Diogenes Laërtius schuilt hierin dat de pest niet wordt genoemd, evenmin dus als bij Athenaeus. Dat Attica ten prooi was gevallen aan een bezoedeling waarvan het moest worden gereinigd, bleek uitsluitend uit de «bijgelovige angsten en vreemde verschijningen» waardoor de stad werd bezocht.[86] Epimenides werd ontboden om de stad te reinigen van de bezoedeling, die nog was gebleven nadat de Alcmeoniden al waren berecht en verbannen.

Epimenides bezat alle kenmerken van de door legenden omweven Archaïsche wonderdoener. Hij genoot een reputatie van grote wijsheid als één van de zeven wijzen (Plut., *Sol.* 12, 4). Orakelspreuken werden aan hem toegeschreven. Hij kon, evenals Aristeas en Abaris, psychische reizen maken, sliep 57 jaar in een grot en gold als de *neos Kourès* (Plut., *Sol.* 12, 4 en Diog. Laërt. I 115). Hij was lieveling van de goden (Diog. Laërt. I 109) en genoot het vertrouwen van Apollo. Bijzonder bekwaam was hij in het opheldéren van duistere gebeurtenissen uit het verleden (Arist., *Rh.* 3, 17) die de oorzaak waren van goddelijke wraak in het heden. Het feit dat er orakelverzamelingen op zijn naam de ronde deden wijst erop dat 'Epimenides' een legendarische figuur werd. Ca. 500 is een beroep gedaan op 'Epimenides' in Athene (Pl., *Leg.* I 642b-e), waar hij tien jaar tevoren de komst van de Perzische Oorlogen wist te voorspellen. Misschien heeft zich in de jaren omstreeks 500 een pestilentie in Athene voorgedaan. Een inscriptie zou daarop wijzen. De tekst daarvan is echter zo sterk aangevuld dat alleen op grond daarvan nauwelijks conclusies kunnen worden getrokken:

«Ik ben het [graf]teken van Murrhinè die is gestorven aan de [pe]st.»

De hele interpretatie van deze inscriptie, gedateerd ca. 500 v.C., als 'pest'-inscriptie berust op een aanvulling.[87] Een tweede aanwijzing voor een pestilentie ca. 500 is echter het verhaal van de *mètragurtès*, de priester van Cybele, die door de Atheners werd gedood met pest en hongersnood als

[86] φόβοι τινὲς ἐκ δεισιδαιμονίας ἅμα καὶ φάσματα (Plut., *Sol.* 12, 3).

[87] *CIA* I 475 = *IG* I^2, 1009 = Peek *GV*, no. 65: [λοι]μῶι θανούσης εἰμὶ | [σῆ]μα Μυρίνης. Vgl. Huxley (1969) 236 met n. 2.

gevolg. Ook de pestilentie die een gezantschap van honderd jongemannen van Chius naar Delphi trof, van wie er slechts twee terugkeerden (Hdt. VI 27) zou zich omstreeks dezelfde tijd kunnen hebben voorgedaan.[88]

Met Wright, Moulinier, Jacoby en Huxley ben ik geneigd de gang van zaken als volgt te reconstrueren. Epimenides bezocht Athene om de stad te reinigen van het *agos* der Alcmeoniden ca. 600, althans vóór de wetgeving van Solon. Telkens wanneer bij latere gelegenheden de misdaad der Alcmeoniden om politieke redenen werd opgerakeld dook de herinnering aan Epimenides weer op en raadpleegde men zijn orakelspreuken. Zo moet het in ca. 509 gegaan zijn, toen de Spartaanse koning Cleomenes I op instigatie van Isagoras, die in een machtsstrijd was gewikkeld met de Alcmeonide Clisthenes, de levende Alcmeoniden in ballingschap dreef en de dode uit hun graven verwijderde (Th. I 126 en Hdt. V 70). Plato (*Leg.* 642d) bewaart een herinnering aan deze raadpleging, tien jaar voor de Perzische Oorlogen, en verwart deze met het werkelijke bezoek van Epimenides ca. 600. Zo moet het ook zijn gegaan in ca. 429, na de eerste uitbarsting van de 'pest'-epidemie in Athene, toen Nicias, zoon van Niceratus, als ambassadeur naar Kreta ging om daar de orakelspreuken van Epimenides te raadplegen (Diog. Laërt. I 110), een gebeurtenis die geantedateerd werd naar 600. Plato (*Leg.* I 642d-e) is de enige die Epimenides' optreden met een andere ramp in verband brengt: de Perzische Oorlogen. In opdracht van het orakel ging hij naar Athene, bracht de offers die de godheid had bevolen en profeteerde dat de Perzische strijdmacht pas over tien jaar zou komen. Deze plaats herinnert aan Plato's *Symp.* 201d, waar Socrates de priesteres Diotima uit Mantinea introduceert:[89]

> «een vrouw die op dat terrein (namelijk Eros) wijsheid bezat en ook op vele andere terreinen. Zij was het namelijk, die eens voor de Atheners, toen zij offerden vóór de pestilentie, tien jaar uitstel van de ziekte wist te verkrijgen.»

Zoals Diotima als wijze, door de godheid met kennis begiftigde vrouw tien jaar uitstel van de pest in Athene wist te bereiken, zo bewerkstelligde Epimenides tien jaar respijt van de Perzische Oorlog. Bij de Atheense pest van 430 gingen oorlog en ziekte samen. Mogelijk vreesde men ook bij de Perzische Oorlog een combinatie van rampen. De termijn van uitstel van tien jaar van de voltrekking van het noodlot werd een traditioneel gegeven.[90]

---

[88] Zie *infra* II 7.1.2, 145-146 voor het verhaal van de mètragurtès en Nilsson (1967) 727 n. 2 voor Hdt. Een in Delphi gevonden inscriptie uit begin vijfde eeuw (*BCH* 105 (1981) 436-439) wijst misschien ook op een pest: ['Απόλ]ονι ερυκαν[ι[Μενδ]αῖοι πλεγεν[.

[89] ἥ ταῦτά τε σοφὴ ἦν καὶ ἄλλα πολλά, καὶ 'Αθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου.

[90] Vgl. S. Levin, 'Diotima's visit and service to Athens', *GB* 3 (1975) 223-240 en Versnel (1981a) 178. De vraag of Diotima een historische of een fictieve figuur is laat ik rusten.

De volgende elementen uit de geschiedenis van de Cylonaffaire en de reiniging door Epimenides zijn leerzaam als het gaat om reacties van mensen op pestilenties:

- Een misdaad van één man (in dit geval de archont Megacles) kan een heel geslacht (de Alcmeoniden), zelfs een hele *polis* (Athene) met schuld beladen, niet alleen voor het ogenblik, maar voor vele toekomstige generaties.
- Deze schuld *(agos)* wordt niet alleen als een van buiten komende besmetting *(miasma)* gezien, een natuurgebeuren, dat de mens gelaten dient te accepteren. Zeker, het *agos* brengt *miasma* met zich mee, maar niet ieder *miasma* tevens *agos*.[91] De persoonlijke schuld van *één mens*, die hij overdraagt op zijn geslacht en zijn stad, wordt gezien als oorzaak van toekomstige rampen, zoals pestilenties. Alleen een dergelijk schuldbesef kan verklaren waarom het *agos* der Alcmeoniden eeuwenlang politiek kon worden geëxploiteerd.
- De schuld kan worden gedelgd door de schuldigen *(enageis)* te verbannen. Als 'zondebokken' nemen zij de schuld op zich en dragen deze over de grenzen van de *polis*. Reinigingsoffers op aanwijzingen van gespecialiseerde wonderdoeners (Epimenides) worden verordineerd. Zelfs de gedachte aan mensenoffers, plaatsvervangend voor de gehele gemeenschap, komt in deze context naar voren. Hierbij zij aangetekend dat de historiciteit van deze door Diogenes Laërtius en Athenaeus veronderstelde mensenoffers nu niet ter zake doet.[92]

5.7 Empedocles en de Selinuntijnen

> «Toen de inwoners van Selinus aan de pest leden, naar men zegt ten gevolge van schadelijke stank uit de rivier daar in de nabijheid, zodat de mannen zelf omkwamen en hun vrouwen miskramen hadden, zou Empedocles het plan hebben opgevat op eigen kosten twee rivieren uit de nabijheid naar die plaats om te leiden en zou hij door deze menging van het water de stroom zoeter hebben gemaakt. Toen op deze wijze een einde aan de pest was gekomen en de Selinuntijnen feest vierden op de rivieroever, verscheen Empedocles. Het hele gezelschap stond op, vereerde hem en bad tot hem als tot een god. Om dit geloof kracht bij te zetten zou hij toen in het vuur zijn gesprongen.»
>
> (Diog. Laërt. VIII 70)[93]

---

[91] Vgl. Parker (1983) 8.

[92] Zie *infra* II 7, 158-159.

[93] Τοῖς Σελινουντίοις ἐμπεσόντος λοιμοῦ διὰ τὰς ἀπὸ τοῦ παρακειμένου ποταμοῦ δυσωδίας, ὥστε καὶ αὐτοὺς φθείρεσθαι καὶ τὰς γυναῖκας δυστοκεῖν, ἐπινοῆσαι τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ δύο τινὰς ποταμοὺς τῶν σύνεγγυς ἐπαγαγεῖν ἰδίαις δαπάναις. καὶ καταμίξαντα γλυκῆναι τὰ ῥεύματα. οὕτω δὴ λήξαντος τοῦ λοιμοῦ καὶ τῶν Σελινουντίων εὐωχουμένων ποτὲ παρὰ τῷ ποταμῷ, ἐπιφανῆναι τὸν Ἐμπεδοκλέα· τοὺς δ' ἐξαναστάντας προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καθαπερεὶ θεῷ. ταύτην οὖν θέλοντα βεβαιῶσαι τὴν διάληψιν εἰς τὸ πῦρ

Op het eerste gezicht doet de werkwijze van Empedocles, geboren ca. 490 te Acragas en gestorven ca. 423, rationeel aan. Een nauwkeurig omschreven probleem, een pestilentie ten gevolge van de kwalijke uitwasemingen van een rivier - het zou een *topos* worden -,[94] wordt opgelost door een concrete maatregel, het zuiveren van het rivierwater. Een twintigste-eeuws minister van volksgezondheid en milieuhygiëne zou zich er niet voor behoeven te generen.

De verdere context doet echter vragen rijzen. Waarom stierven de mannen, terwijl de vrouwen miskramen hadden? Waarom kreeg Empedocles bij zijn epifanie goddelijke eer?

Dit optreden van Empedocles, wijsgeer, wonderdoener, arts en politicus, geeft ons een unieke mogelijkheid een wonderdoener in een reactie op een pestilentie aan het werk te zien.[95] Al leefde hij dan ook in de vijfde eeuw, zijn werkwijze en optreden zijn kenmerkend voor die van de Archaïsche wonderdoeners. In hoeverre zijn Empedocles' maatregelen tegen de pestilentie historisch te traceren?

Twee munten uit Selinus, een tetradrachme en een didrachme die dateren van kort na 467/6, zijn vaak in verband gebracht met het optreden van Empedocles.[96] Op de voorzijde van de tetradrachme schiet Apollo zijn

---

ἐναλέσθαι (Diog. Laërt. VIII 70 = *VS* 31 A1 = De Vogel (1950-1959) I, nr. 102c, p. 52).

[94] De ziekte wordt geïdentificeerd als vermoedelijk malaria door Grmek (1983) 350. Evenzo G.A. Lindeboom, *Inleiding tot de geschiedenis der geneeskunde* (Amsterdam 1985[6]) 43. Vgl. voor andere pestilenties op Sicilië, mogelijk eveneens malaria, Seibert (1983). Over malaria zie verder: W.H.S. Jones, R. Ross en G.G. Ellett, *Malaria. A neglected factor in the history of Greece and Rome* (Cambridge 1907); W.H.S. Jones, *Malaria and Greek history* (Manchester 1909); E. Kind, *RE* XIV (1928) 830-846 s.v. 'Malaria'; G. Dunst, 'Ein samischer Fiebergott', *ZPE* 3 (1968) 149-153. Voor andere beschrijvingen van een pest ten gevolge van kwalijke dampen zie Van Raalte (1979). Een duidelijk voorbeeld is ook de kloof op het Forum Romanum, waaruit pestilente dampen opstegen, totdat M.Curtius door zijn sprong in de kloof de pest deed ophouden. Zie Magister Gregorius, *Narracio de mirabilibus Urbis Romae* (ed. R.B.C. Huijgens, Leiden 1970), c. 5. Vgl. Versnel (1981a) 142 en zie *infra* 143 en 166.

[95] Over Empedocles als politicus zie J.A.K.E. de Waele, *Acragas Graeca* I ('s-Gravenhage 1971) 169-172.

[96] Zie Bernhard (1927) 64-66; P.R. Franke en M. Hirmer, *Die griechischen Münze* (München 1964) 63 e.v., afb. 66-67. Voor de interpretatie zie Tybout (1979) 88-89 met opgave van oudere litteratuur. Tybout wees mij te wijzen op C. Weiss, *Griechische Flussgottheiten in vorhellenistischer Zeit. Ikonographie und Bedeutung* (Würzburg 1984) 24-47, 55-56, die het verband tussen de munten en het optreden van Empedocles tegen de epidemie bestrijdt. De eerste die de genoemde munten interpreteerde als verwijzend naar de bevrijding van de pestilentie door Empedocles is de in Venlo geboren humanist Hubertus Goltzius (1525-1583) in zijn werk: *Graecia sive historiae urbium et populorum Graeciae ex antiquis numismatibus restitutae libri IV* (Brugge 1581) 114c-115a De munten zijn afgebeeld op tabula octava. Een door A. Schott bezorgde herdruk van het werk van

pijlen af, staande in een vierspan, waarvan zijn naast hem staande zuster Artemis de leidsels houdt. Op de keerzijde is de riviergod Selinus afgebeeld, die een plengoffer brengt op een altaar, waarop een haan is afgebeeld. De haan zou kunnen verwijzen naar de genezende godheid Asclepius. De riviergod brengt dan een dankoffer voor de genezing van de pestilentie die verwekt is door de pijlschietende Apollo en zijn zuster Artemis, die de vrouwen van Selinus miskramen bezorgde.[97] Merkwaardig is wel dat zij op de munt ongewapend verschijnt en toch miskramen zou veroorzaken.

Op de didrachme bedwingt Heracles met zijn knots een stier, mogelijk de uitbeelding van de riviergoden Selinus of Hypsas. De keerzijde van de munt toont de riviergod Hypsas in menselijke gedaante, offerend op het altaar van een godheid, mogelijk, gezien de op het altaar afgebeelde slang, betreft het hier eveneens Asclepius.

Op de keerzijde van beide munten zijn de riviergoden, Hypsas zowel als Selinus, afgebeeld met een lauriertak in de hand, teken van een reinigingsoffer. Een kleine afbeelding van een stier op de tetradrachme en van een watervogel op de didrachme compliceren de interpretatie. De stier zou kunnen duiden op een offer, of een standbeeld van de riviergod, de vogel op een door Empedocles drooggelegd moeras. Geen van beide verklaringen bevredigt echter, waardoor het verband met Empedocles' optreden dubieus wordt.

Philostratus, *Leven van Apollonius van Tyana* VIII 7, 9 levert een belangwekkende parallel: Heracles Apotropaeus heeft door de rivier om te leiden de kwalijke dampen die van het land opstegen tijdens de tirannie van Augias weggespoeld en daarmee Elis van een *loimos* bevrijd. Deze parallel geeft steun aan de opvatting dat Heracles' gevecht met de stier een zinnebeeldige voorstelling is van Empedocles' waterstaatkundige prestaties.

Er is echter gerede twijfel gerezen aan de geldigheid van de relatie tussen de beide munten en het leven van Empedocles. C. Weiss interpreteert de voorstelling op genoemde munten als een herinnering aan de stichting van Selinus, respectievelijk Heraclea Minoa, dochterstad van Selinus, waarmee de mogelijkheid vervalt het optreden van Empedocles in Selinus betrouwbaar te dateren.

Hoe dit ook zij, de reiniging van Selinus past volkomen bij de andere berichten over Empedocles. Winden die de oogst bederven houdt hij tegen door ezelshuiden te spannen (*VS* 31 A 2 = Diog. Laërt. VIII 60). Hij laat een rotsspleet afsluiten waardoor ongezonde winden waaien (Plut., *De Curios.* I 515 = *VS* 31 A 14) en maakt zo een einde aan pestilentie en onvrucht-

---

Goltzius verscheen in 1617 in Antwerpen onder de titel: *Sicilia et Magna Graecia sive historiae urbium et populorum Graeciae ex antiquis nomismatibus liber I*, aldaar pp. 114c-115a met dezelfde tekst.

[97] Zie *supra* I 4.6.1, 64 en *infra* II 9.3, 168-169.

baarheid.[98] Door het bouwen van een muur beschermt hij de inwoners van Agrigentum tegen een wind die de mannen ziek maakt en de vrouwen onvruchtbaar (Clem. Alex., *Strom.* VI 30). De verklaring voor de oorzaak van de ziekte, verderfelijke dampen, is de verklaring voor pestilenties die eeuwenlang opgeld zou doen. De merkwaardige snavelvormige maskers, gevuld met welriekende kruiden, waarmee middeleeuwse en latere pestartsen zichzelf meenden te beschermen, gaan op deze theorie terug. Empedocles staat aan de wieg daarvan. De gedachte dat overheersing van een bepaalde stof tot ziekte leidt en dat gezondheid gepaard gaat met evenwicht is al te vinden bij Alcmaeon van Croton (ca. 600), wordt door Empedocles verder uitgewerkt en zal via het *Corpus Hippocraticum* en Galenus tot in de negentiende eeuw als de leer van de vier lichaamssappen de geneeskunde bepalen.[99] Empedocles treedt op als arts, ziener en wonderdoener, omstuwd door een heilbegerige schare van mannen en vrouwen en wordt vereerd als een god:

> «Sommigen van hen zijn op zoek naar orakels, anderen, langdurig doorvlijmd door smartelijke pijnen, zijn begerig de spreuk te horen die alle soorten kwalen geneest.»
>
> (Diog. Laërt. VIII 62)[100]

Hij kent alle geneesmiddelen die er bestaan tegen kwalen en ouderdom (*VS* 31 B 111, 1). Hij beoefent magische praktijken, zoals Gorgias uit eigen aanschouwing weet te bevestigen: «dat hij er zelf bij aanwezig was toen Empedocles toverkunsten bedreef».[101]

Juist de combinatie van rationele maatregelen en bezweringen, gekoppeld aan goddelijke verering, stempelt Empedocles tot een sjamanistische figuur.[102]

---

98 Guthrie, *HGPh* II 132-134; Kudlien (1967) 155; Delcourt (1938) 83 e.vv.

99 Vgl. A. Krug, *Heilkunst und Heilkult Medizin in der Antike* (München 1985) 48; B.A. van Groningen, 'Krasis', *Hermeneus* 36 (1965) 189-201; W.J. den Dulk, *KRASIS. Een bijdrage tot de Grieksche lexicographie* (diss. Leiden 1934); E. Schöner, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie* (Wiesbaden 1964).

100 οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν,
δηρὸν δὴ χαλεπῇσι πεπαρμένοι ⟨ἀμφ' ὀδύνῃσιν⟩.
(Diog. Laërt. VIII 62 = *VS* 31 B 112, 10-12)

101 ὡς αὐτὸς παρείη τῷ Ἐμπεδοκλεῖ γοητεύοντι (Diog. Laërt. VIII 59 = *VS* 31 A 1). Vgl. Burkert (1962a) 130 en (1962b) 48 met n. 61 ; Dodds (1951) 146.

102 C.H. Kahn, 'Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul', *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1960) 3-35, spec. 30, verwerpt ten onrechte de interpretatie van Empedocles als sjamaan, omdat zijn ziel zijn lichaam niet verlaat (zoals bij Hermotimus en Epimenides) omdat hij niet op een pijl door de lucht vliegt (zoals Abaris) en ook niet in de gedaante van een raaf verschijnt (zoals Aristeas). Hij voldoet echter wel

De vermelding dat Empedocles de gehele operatie *idiais dapanais* «op eigen kosten» uitvoerde doet denken aan de talloze ere-inscripties voor weldoeners uit Hellenistische tijd van wie wordt gezegd dat zij hun weldaden aan de gemeenschap eveneens «op eigen kosten» uitvoerden. Empedocles krijgt de religieuze trekken van *euergetès* «weldoener» en *sotèr* «redder» .

Bij de Selinuntijnen heerst *loimos*. Het relaas van Diogenes Laërtius, die zelf vermeldt dat hij teruggaat op Diodorus van Ephese, maakt duidelijk dat *loimos* meer omvat dan een ziekte. Er is een religieuze connotatie. De mannen worden ziek, de vrouwen krijgen een miskraam. Deze verschijnselen karakteriseren de *loimos* als door de goden gezonden plaag. Parker verwijst naar het begin van Sophocles' *Oedipus Tyrannus*, waar Thebe te lijden heeft van een drievoudige plaag: misoogst, onvruchtbaarheid bij mens en dier en pestilentie: 'This is a typical situation that constantly recurs both in myth and in the Greeks' own perception of historical reality. The name for this whole complex of disasters is *loimos*, which is thus much broader than "plague" by which it is commonly rendered.'[103]

Van het op het eerste gezicht rationele karakter van Empedocles' maatregelen ter bestrijding van de pestilentie blijft niet veel meer over. De context waarin deze daden worden verhaald is puur religieus. Zij zijn een bewijs van Empedocles' goddelijke macht, die direct door de bevolking wordt erkend:

> «zij staan op, vallen hem te voet en aanbidden hem als een god.»
> (Diog. Laërt. VIII 70)[104]

Zijn reeds erkende goddelijkheid kan alleen nog maar versterkt worden door zijn sprong in het vuur van de Etna.

5.8 De handhaving van een gevestigd patroon: Apollonius van Tyana

Het optreden van de neo-Pythagoreïsche filosoof en magiër Apollonius van Tyana (ca. 3-97 n.C.) voert ons buiten het aan dit boek gestelde chronologische kader. De opmerkelijke overeenkomsten tussen Apollonius en de sjamanistische Archaïsche wonderdoeners rechtvaardigen echter deze doorbreking en geven aan, dat het religieuze reactiepatroon bij epidemieën,

---

aan andere sjamanistische criteria, zoals het kunnen genezen van ziekten, het terughalen van mensen uit de dodenwereld, voorspellen en afweren van rampen, goddelijke verering, vgl. Culianu (1980). Ook van een andere filosoof, Democritus, wordt overgeleverd dat hij eens de bevolking van zijn geboortestad Abdera van de pest λοιμός bevrijdde (Philostr., *VA* VIII 8). Een dergelijk bericht waarschuwt ons al te snel een scheiding tussen rationele filosofen en irrationele sjamanen aan te brengen.

[103] Parker (1983) 61.

[104] ἐξαναστάντας προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι καθαπερεὶ θεῷ.

dat in de Archaïsche tijd gestalte kreeg, zich, soms meer aan de oppervlakte, maar permanent als onderstroom, tot in de Late Oudheid zou handhaven.

Het volgende epigram, onderschrift bij een beeld van Apollonius, afkomstig uit Mopsuestia (Cilicië) en daterend uit het einde van de derde of het begin van de vierde eeuw n.C., geeft ons een indruk van de goddelijke eer die Apollonius reeds tijdens zijn leven werd toegekend wegens zijn wonderdaden.

> «[Dez]e man, genoemd naar Apollo en afkomstig uit Tya[na], | deed door het licht dat hij verspreidde de zonden der mensen verbleken. | [Hij was een tel]g van Tyana maar in werkelijkheid [zond de hemel hem | o]m de smarten der stervelingen te verdrijven.»
>
> (*SEG* 28 (1978) 1251)[105]

Evenals de Archaïsche wonderdoeners verrichtte Apollonius op zijn rondreis door tal van landen vele wonderen, zoals genezingen, opwekkingen uit de dood, bilocatie, voorspelling en bezwering van allerlei rampen. Evenals zij werd hij *goès kai magos* «tovenaar en magiër» genoemd (Dio Cassius LXXVII 18, 4). Hij verstrekte talismans tegen pestilenties en aardbevingen. Hij voorspelde een pestilentie die Ephese zou treffen en wist deze, door de *polis* ontboden, te bedwingen door een bedelaar in het theater als pestdemon te laten stenigen (Philostratus, *VA* IV 10),[106] een gebeurtenis waarvan de authenticiteit algemeen wordt aanvaard. Apollonius werd als een god beschouwd en vereerd. De eerste stappen in die richting werden reeds tijdens

---

105 [Οὗτο]ς Ἀπ[όλλωνος μὲν ἐπώνυμος, ἐκ Τυά|[νων δ]ὲ
λάμψας ἀνθρώπων ἔσβεσεν ἀμπλακίας.|
[ἦν γε τρέ]φος Τυάνων, τὸ δ' ἐτήτυμον οὐρανὸς αὐτὸν |
[πέμψεν, ὅ]πως θνητῶν ἐξελάσιε πόνους.|
Ik volg de tekst van G. Dagron in: G. Dagron en D. Feissel, *Inscriptions de Cilicie* (Parijs 1987) 137, met dien verstande dat ik voor r. 3-4 de aanvullingen aanvaard die M. Marcovich, *ZPE* 45 (1982) 263-265 voorstelt. Marcovich interpreteert het epigram zo dat r. 3-4 betrekking hebben op de goddelijke eer, die Apollonius al tijdens zijn leven gewerd. Uitvoerige bespreking van diverse interpretatieproblemen door Dagron, *o.c.*, 137-141. Van eerdere behandelingen noem ik hier alleen: C.P. Jones, *JHS* 100 (1980) 190-194 en E.L. Bowie, *ANRW* XVI 2 (1978) 1687-1688. Zie voorts: *SEG* 31 (1981) 1320 en 33 (1983) 1190.

106 Zie *infra* II 9.4, 176-177. Algemene litteratuur over Apollonius van Tyana: E.L. Bowie, 'Apollonius of Tyana: tradition and reality', *ANRW* XVI 2 (Berlijn en New York 1978) 1652-1699; W.L. Dulière, 'Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioch. Evolution de son mythe', *Byz. Zeitschr.* 63 (1970) 247-277; Eduard Meyer, 'Apollonius von Tyana und die Biographie des Philostratos', *Hermes* 52 (1917) 371-424 (herdrukt in: *Kleine Schriften* (Halle 1924) 131-191); J. Miller, 'Zur Frage nach der Persönlichkeit des Apollonius von Tyana', *Philologus* 51 (1892) 581-584; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden 1970); W. Speyer, 'Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 17 (1974) 47-63.

zijn leven gezet.[107] Men twijfelde er zelfs aan of hij ooit echt gestorven was. In Ephese werd aan zijn beeltenis onder de naam van Heracles Alexicacus goddelijke eer bewezen. In Byzantium en Antiochië is zijn verering als afweerder van onheil zelfs na de kerstening nooit afgeschaft. Hij werd geen christelijke heilige, maar bleef tot in de vijfde en zesde eeuw door zijn wonderdadige beeltenissen zijn functie uitoefenen. In het bijzonder gaf hij bescherming tegen schadelijk ongedierte.

5.9 Wonderdoeners. Samenvatting en conclusies

Bij de hierboven besproken wonderdoeners zijn enige gemeenschappelijke kenmerken te constateren.

1. Allen hebben zij een bijzondere relatie met de goden, meestal met Apollo,[108] waardoor zij, evenals de Siberische sjamanen, *weten*. Zij zijn door de godheid bezield *(entheoi)*, reizen rond, of worden door een officieel gezantschap *(theôria)* namens de *polis* ontboden om de gemeenschap te reinigen van bezoedeling, die zich manifesteert in een pestilentie.
2. In geval van een pestilentie kan de werkzaamheid van de wonderdoener bestaan in het voorspellen van de ramp, het nemen van maatregelen ter voorkoming of tot uitstel van de ramp, maar ook in het reinigen van de gemeenschap na de ramp.
3. De wonderdoener zelf ontvangt goddelijke of bijna-goddelijke eerbewijzen.
4. In één geval, de Cylonaffaire, beschikken we over aanwijzingen dat de oorzaak van pestilenties sterk wordt gemoraliseerd. Eén mens draagt zijn persoonlijke schuld over op zijn familie en zijn stad, voor vele komende geslachten. In dat geval zijn, behalve rituele reiniging, ook verbanning van de schuldigen en mensenoffers voorstelbare oplossingen. De talrijke activiteiten van de wonderdoeners wijzen, hoe dan ook, op een religieuze interpretatie van rampen en een voortdurende bekommernis om de verhouding tussen mensen en goden.

---

[107] Lactant., *Div. Inst.* V 3, 14-15. *SHA*, Aurelianus 24, 2-9; Id., *Alexander Severus* 29, 2.

[108] Dit geldt in ieder geval voor Abaris, Hermotimus, Aristeas, Branchus en Thaletas. Epimenides wordt ontboden in opdracht van het Delphisch orakel en wordt θεοφιλέστατος genoemd (Diog. Laërt. I 109). Bij Empedocles en Apollonius is niet expliciet sprake van een band met Apollo.

6 Heroën en pestilenties

6.1 Heroïsche bescherming

Een Eretrische visser, Demarmenus,[109] vond eens een reusachtig bot in zijn netten. Toen hij het Delphisch orakel vroeg wat hij ermee moest doen, kreeg hij ten antwoord, dat hij het aan de Eliërs moest geven, die terzelfder tijd het orakel consulteerden in verband met een pest die hun land teisterde. De Eliërs kregen als raad: «Redt het gebeente van Pelops.»[110] Demarmenus gaf hun het bot. Of de pestilentie week, vermeldt het verhaal niet. We mogen echter aannemen dat de wonderdadige kracht van het heroëngebeente zijn uitwerking niet miste, daar Demarmenus en zijn nageslacht als dank werden aangesteld als bewaarders van het relikwie in Olympia, op de Altis. Plinius[111] noemt het schouderblad van Pelops nog als een voorbeeld van lichaamsdelen waarvan een geneeskrachtige werking uitgaat. Blijkbaar was het bot in zijn tijd al niet meer te zien, evenmin als ten tijde van Pausanias, die vermoedt dat het vergaan was.

Het moet hier gaan om het ivoren schouderblad van Pelops, vermoedt Plinius, dat diende ter vervanging van het exemplaar waarin Demeter, in haar droefenis verzonken, de tanden had gezet. Volgens de mythe kon Troje alleen genomen worden, als de Grieken in het bezit waren van de boog van Heracles en een bot van Pelops. Op weg van Messenië naar Troje verging echter het schip in een storm bij Euboea. Het bot zou daarbij verloren zijn gegaan.

Het tweede deel van het door Pausanias vertelde verhaal, het opvissen van het bot door Demarmenus, kan historisch zijn. De zeldzaamheid van de naam Demarmenus kan daarop wijzen. Zou er een fossiel of een walvisbot zijn opgevist? Men stelde zich heroën immers als buitengewoon groot voor. Er zijn argumenten voor een datering van de gebeurtenis in de zesde eeuw.[112] De cultus van Pelops als zodanig is veel ouder. De eerste wijdingen van drievoeten aan Pelops in Olympia dateren van ca. 900.[113]

---

[109] De naam komt voor in twee versies: Dèmarmenos en Damarmenos.

[110] Paus. V 13, 4-6; PW 563; Fontenrose L 153; Parke (1933); Pollard (1965) 34; Pfister (1909-1912) 208-209, 439, 441 met alle testimonia. Vgl. ook Paus. VI 22, 1.

[111] Plinius *NH* XXVIII 34. Plinius spreekt uitdrukkelijk van het ivoren schouderblad, Pausanias van een «bot van Pelops» zonder meer.

[112] Parke (1933). Een dergelijk bericht bestaat ook over het gebeente van Orestes, dat zeven el lang zou zijn. Zie H.W. Singor, 'Sparta, Tegea en het gebeente van Orestes', *Lampas* 20 (1987) 182-203.

[113] H.V. Hermann, 'Zur ältesten Geschichte von Olympia', *AM* 77 (1962) 3-34.

zijn leven gezet.[107] Men twijfelde er zelfs aan of hij ooit echt gestorven was. In Ephese werd aan zijn beeltenis onder de naam van Heracles Alexicacus goddelijke eer bewezen. In Byzantium en Antiochië is zijn verering als afweerder van onheil zelfs na de kerstening nooit afgeschaft. Hij werd geen christelijke heilige, maar bleef tot in de vijfde en zesde eeuw door zijn wonderdadige beeltenissen zijn functie uitoefenen. In het bijzonder gaf hij bescherming tegen schadelijk ongedierte.

5.9 Wonderdoeners. Samenvatting en conclusies

Bij de hierboven besproken wonderdoeners zijn enige gemeenschappelijke kenmerken te constateren.

1. Allen hebben zij een bijzondere relatie met de goden, meestal met Apollo,[108] waardoor zij, evenals de Siberische sjamanen, *weten*. Zij zijn door de godheid bezield *(entheoi)*, reizen rond, of worden door een officieel gezantschap *(theôria)* namens de *polis* ontboden om de gemeenschap te reinigen van bezoedeling, die zich manifesteert in een pestilentie.
2. In geval van een pestilentie kan de werkzaamheid van de wonderdoener bestaan in het voorspellen van de ramp, het nemen van maatregelen ter voorkoming of tot uitstel van de ramp, maar ook in het reinigen van de gemeenschap na de ramp.
3. De wonderdoener zelf ontvangt goddelijke of bijna-goddelijke eerbewijzen.
4. In één geval, de Cylonaffaire, beschikken we over aanwijzingen dat de oorzaak van pestilenties sterk wordt gemoraliseerd. Eén mens draagt zijn persoonlijke schuld over op zijn familie en zijn stad, voor vele komende geslachten. In dat geval zijn, behalve rituele reiniging, ook verbanning van de schuldigen en mensenoffers voorstelbare oplossingen. De talrijke activiteiten van de wonderdoeners wijzen, hoe dan ook, op een religieuze interpretatie van rampen en een voortdurende bekommernis om de verhouding tussen mensen en goden.

---

[107] Lactant., *Div. Inst.* V 3, 14-15. *SHA*, Aurelianus 24, 2-9; Id., *Alexander Severus* 29, 2.

[108] Dit geldt in ieder geval voor Abaris, Hermotimus, Aristeas, Branchus en Thaletas. Epimenides wordt ontboden in opdracht van het Delphisch orakel en wordt θεοφιλέστατος genoemd (Diog. Laërt. I 109). Bij Empedocles en Apollonius is niet expliciet sprake van een band met Apollo.

6 Heroën en pestilenties

6.1 Heroïsche bescherming

Een Eretrische visser, Demarmenus,[109] vond eens een reusachtig bot in zijn netten. Toen hij het Delphisch orakel vroeg wat hij ermee moest doen, kreeg hij ten antwoord, dat hij het aan de Eliërs moest geven, die terzelfder tijd het orakel consulteerden in verband met een pest die hun land teisterde. De Eliërs kregen als raad: «Redt het gebeente van Pelops.»[110] Demarmenus gaf hun het bot. Of de pestilentie week, vermeldt het verhaal niet. We mogen echter aannemen dat de wonderdadige kracht van het heroëngebeente zijn uitwerking niet miste, daar Demarmenus en zijn nageslacht als dank werden aangesteld als bewaarders van het relikwie in Olympia, op de Altis. Plinius[111] noemt het schouderblad van Pelops nog als een voorbeeld van lichaamsdelen waarvan een geneeskrachtige werking uitgaat. Blijkbaar was het bot in zijn tijd al niet meer te zien, evenmin als ten tijde van Pausanias, die vermoedt dat het vergaan was.

Het moet hier gaan om het ivoren schouderblad van Pelops, vermoedt Plinius, dat diende ter vervanging van het exemplaar waarin Demeter, in haar droefenis verzonken, de tanden had gezet. Volgens de mythe kon Troje alleen genomen worden, als de Grieken in het bezit waren van de boog van Heracles en een bot van Pelops. Op weg van Messenië naar Troje verging echter het schip in een storm bij Euboea. Het bot zou daarbij verloren zijn gegaan.

Het tweede deel van het door Pausanias vertelde verhaal, het opvissen van het bot door Demarmenus, kan historisch zijn. De zeldzaamheid van de naam Demarmenus kan daarop wijzen. Zou er een fossiel of een walvisbot zijn opgevist? Men stelde zich heroën immers als buitengewoon groot voor. Er zijn argumenten voor een datering van de gebeurtenis in de zesde eeuw.[112] De cultus van Pelops als zodanig is veel ouder. De eerste wijdingen van drievoeten aan Pelops in Olympia dateren van ca. 900.[113]

---

109 De naam komt voor in twee versies: Dèmarmenos en Damarmenos.

110 Paus. V 13, 4-6; PW 563; Fontenrose L 153; Parke (1933); Pollard (1965) 34; Pfister (1909-1912) 208-209, 439, 441 met alle testimonia. Vgl. ook Paus. VI 22, 1.

111 Plinius *NH* XXVIII 34. Plinius spreekt uitdrukkelijk van het ivoren schouderblad, Pausanias van een «bot van Pelops» zonder meer.

112 Parke (1933). Een dergelijk bericht bestaat ook over het gebeente van Orestes, dat zeven el lang zou zijn. Zie H.W. Singor, 'Sparta, Tegea en het gebeente van Orestes', *Lampas* 20 (1987) 182-203.

113 H.V. Hermann, 'Zur ältesten Geschichte von Olympia', *AM* 77 (1962) 3-34.

Er zijn veel meer berichten over de wonderdadige werking van de relikwieën van heroën bij pestilenties, of andere rampen die de gemeenschap troffen. De Thebanen zouden wegens een pest (volgens andere bronnen oorlog of hongersnood) het gebeente van Hector uit Troje hebben gehaald en naar Thebe overgebracht om hem daar als een heros te vereren.[114] Nog voor de Trojaanse oorlog zou een pest in Lacedaemonië aanleiding zijn geweest voor Menelaüs om, in opdracht van Delphi, te offeren op de graven van de Teucrische heroën Chimaereus en Lycus, zonen van Prometheus, die verzoend moesten worden.[115] Pest en hongersnood tijdens het beleg dat koning Minos voor Athene had geslagen noopten de Atheners ertoe de vier dochters van Hyacinthus te offeren op het graf van de Cycloop Geraestus.[116] Het meisjesoffer in een rampsituatie doet denken aan de verhalen van de Leocorae[117] en de dochters van Erechtheus. Toen het lijk van Palaemo, de geheroïseerde Melicertes, de zoon van Ino, aan land was gespoeld op de Isthmus tijdens een hongersnood, profeteerde de godheid dat er pas verlossing van de rampspoed zou komen als de heros eer zou worden bewezen door telkens herhaalde spelen.[118] Tijdens een pestepidemie gebood het orakel de inwoners van Smyrna het hoofd van Orpheus te begraven, dat door de golven was aangespoeld.[119] Ook van historische figuren, die na hun dood een heroïsche glans verkregen, wordt overgeleverd dat hun resten redding brachten bij pestilenties. Toen de inwoners van het Boeotische Orchomenus het orakel raadpleegden in verband met een pest, kregen zij de opdracht het gebeente van de dichter Hesiodus van Naupactus naar Orchomenus over te brengen. Een kraai zou hun de plek wijzen waar het lichaam te vinden was.[120] Het gaat hier om een geheroïseerde persoon, om wie een verhaal met

---

114 Pfister (1909-1912) 193-194, 440-441, 516; PW 409; Fontenrose L 101; zie ook PW I 349-350; M.B. Sakellariou, *La migration grecque en Ionie* (Athene 1958) 192-197 en A. Schachter, 'Cults of Boeotia', *BICS* Suppl. 38.1 (Londen 1981) 233-234 geven een overzicht van de verschillende interpretaties. Schachter suggereert als datum voor de overbrenging 316 naar aanleiding van de herbouw van het verwoeste Thebe. Mogelijk is Hector oorspronkelijk een Boeotische heros en is zijn cultus door Boeotische kolonisten naar de Hellespont gebracht. De legende van de overbrenging van zijn resten werd dan noodzakelijk, zodra het epos zijn dood voor Troje had gecanoniseerd.

115 Pfister (1909-1912) 516; PW 405; Fontenrose L 98, alwaar de testimonia.

116 *RE* I2 (1894 Toepffer) 2134-2135 s.v. 'Androgeos'; PW 210; Fontenrose L 45; Pfister (1909-1912) 516.

117 Zie *infra* II 9.2, 163-165.

118 Pfister (1909-1912) 214, 516.

119 Pfister (1909-1912) 213-214, 517; PW 376; Fontenrose L 88.

120 Pfister (1909-1912) 210, 230-233, 441 met de testimonia en een bespreking van de diverse theorieën; PW 207; Fontenrose L 42; vgl. Fontenrose 73-74. Croon (1986) kol. 1201.

tal van legendarische trekken is geweven, zoals het dier dat als gids fungeert en de schim van Hesiodus die de beledigde heros wreekt.[121] Hesiodus, die in een zangerswedstrijd Homerus had overwonnen, was in Locris gedood. De pest kwam als straf over Orchomenus, totdat de overbrenging van de relikwieën van het Locrische Naupactus naar het Boeotische Orchomenus het einde van de plaag bracht. De Locriërs uit Naupactus wilden echter niet erkennen dat de resten van Hesiodus naar Orchomenus waren overgebracht. Zij beweerden de Boeotiërs te hebben misleid en het echte graf verborgen en in hun bezit te hebben gehouden.

Blijkbaar bood de aanwezigheid van het gebeente van een heros een stad bescherming tegen rampen. Vooral de verhalen die spreken van het overbrengen van de vereerde resten van de ene naar de andere plaats getuigen van dit geloof. De stadsbestuurders hielden vaak de juiste plaats van een heroëngraf geheim. Als namelijk de bewoners van een vijandelijke stad de juiste ligging van het graf zouden vernemen, zouden zij zich van de relikwieën meester maken en van de daarmee verbonden bovennatuurlijke macht. Het geheel herinnert aan de Romeinse gewoonte om de beschermgoden van een stad, waarmee Rome in oorlog was verwikkeld, naar Rome te lokken en de overwinning te behalen door zulke goden een nieuw tehuis in Rome aan te bieden: de zogenaamde *evocatio*. Het logisch complement daarvan was het afweren van het onheil door het te verwensen. De meest effectieve manier van verwensen was dan natuurlijk van zichzelf af, naar de vijand toe: de *apopompè*.[122]

Eén voorbeeld van de overbrenging van de relikwieën van een heros wil ik nader beschouwen, omdat de gebeurtenis zich in een periode afspeelt, waarover wat meer gegevens voorhanden zijn: de overbrenging van de resten van Theseus van het eiland Scyrus naar Athene.[123] De versie van de Theseusmythe over het levenseinde van de held op Scyrus geeft een goede verklaring voor het wonderdadig effect van zijn gebeente bij rampen. Na zijn afdaling in de onderwereld (volgens een andere versie zou hij daar gebleven zijn) keerde hij toch weer op aarde terug. In Athene vond hij echter de troon bezet door Menestheus. Theseus werd verbannen en vluchtte naar

---

121 Voor een typologie van de heros-atleet-legenden zie Fontenrose (1968).

122 Vgl. Latte (1967) 43, 125. Algemene litteratuur over relikwieën van heroën: Nilsson (1967) 233-235, 631; Pfister (1909-1912); Fontenrose (1968) en Rohde (1921) I 160-163. Over *apopompè* zie Versnel (1981a) 152 e.vv.

123 Testimonia PW 113; Fontenrose Q 164. Volgens Plut., *Thes.* 36, 1 vond deze overbrenging plaats tijdens het archontaat van Phaedo (476/5). Voor de chronologische aspecten zie G. Busolt, *Griechische Geschichte* III 1 (Gotha 1897) 105-107; Pfister (1909-1912) 198-204, 440; Podlecki (1971) 141-143 steunt een datering dicht bij 470, evenals J.D. Smart, *JHS* 87 (1967) 136-137. Voor 476/5 pleit weer J.P. Barron, 'New light on old walls, the murals of the Theseion', *JHS* 92 (1972) 20-21. Vgl. ook PW I, 181-182.

het eiland Scyrus, waar hij de dood vond. Volgens sommigen was hij van een rots in zee gestort, volgens anderen door de koning van Scyrus, Lycomedes, van een rots geduwd. Evenzo werd de *pharmakos* van de rots gestoten om de schuld van de gemeenschap op zich te nemen.[124] Theseus vervult hier de functie van *pharmakos* en zijn gebeente kan, ook na zijn dood, nog dezelfde functie vervullen en de gemeenschap van schuld reinigen.

Cimon bracht de relikwieën van Theseus over, vermoedelijk in 476/5. Het is niet zeker om welke reden het orakel werd geraadpleegd. Latere bronnen spreken van een pestilentie of hongersnood, oudere plaatsen het orakel en de overbrenging van de relikwieën in het kader van de onderwerping door Athene van Scyrus.[125] Hoe het ook zij, het orakel antwoordde een Atheens gezantschap dat de Atheners de beenderen van Theseus moesten bergen, overbrengen naar Athene, opnieuw bijzetten in een graf en met zorg bewaken. Zij moesten Theseus voortaan als heros vereren. Alleen zo zou er een einde kunnen komen aan de plaag, respectievelijk alleen op die voorwaarde zou Scyrus kunnen worden onderworpen.[126] Inderdaad werd op Scyrus een prehistorisch graf gevonden met de resten van een groot lichaam en een wapenrusting, volgens Plutarchus op aanwijzing van een adelaar. Cimon onderwierp Scyrus en werd in Athene plechtig en feestelijk ontvangen. De heros zelf, wiens verbanning destijds ook al een pestilentie zou hebben veroorzaakt,[127] keerde terug naar de stad. Cimon kon de overbrenging van het gebeente van Theseus voorstellen als een wraakactie in naam van de held. Cimon gebruikte de populariteit die deze daad hem opleverde als propagandamiddel in de binnenlandse politieke strijd.

Het mag dan aannemelijker zijn dat Cimon de hulp van de Theseusmythe[128] inriep voor politieke doeleinden dan voor de bestrijding van een epidemie, waarvoor verdere gegevens ontbreken, men kan er niet mee volstaan dergelijke verhalen over de wonderdadige kracht van het heroëngebeente zonder meer naar het rijk der fabelen te verwijzen. Klaarblijkelijk werd in de heilzame werking van heroënrelikwieën bij pestilenties

---

[124] Petronius fr. 1 (= Servius, *Aen.* III 57). Zie *infra* II 9.4, 170 en 177.

[125] Vgl. W. den Boer, *Theseus*, rede School voor Taal- en Letterkunde ('s-Gravenhage 1966) = *Greece and Rome* 10 (1966) 1-13 = Den Boer (1979) 67-79.

[126] Paus. III 3, 7 stelt dat de verering van Theseus een voorwaarde was voor de onderwerping van Scyrus door Athene. Vgl. het verhaal over de overbrenging van het gebeente van Orestes van Tegea naar Sparta, Hdt. I 67-68. Zie *supra* n. 88.

[127] PW 155; Fontenrose L 145.

[128] Vgl. A. Ward e.a., *The quest for Theseus* (Londen 1970). Theseus heeft voor Attica bijzondere betekenis als grondlegger van de συνοικισμός. Hoe Theseus' gebeente op Scyrus kwam, vermelden Plut., *Thes.* 35, 6 en *Cim.* 8, 5; vgl. Pfister (1909-1912) 202.

geloofd en dat is het historisch gegeven waarom het mij in dit verband te doen is.

Wonderlijk genoeg werden zowel Cimon als zijn rivaal Themistocles later zelf Theseus-achtige heroën, die op hun beurt weer bescherming tegen pestilenties konden bieden. Thucydides vermeldt[129] dat de verwanten van Themistocles beweren, dat diens stoffelijke resten heimelijk uit zijn ballingsoord Magnesia naar Attica zijn teruggebracht en daar begraven. Dat moest wel buiten medeweten van de Atheners geschieden, daar het immers niet geoorloofd was het gebeente van een verrader in vaderlandse bodem te begraven. De *scholia* op Aristophanes' *Equites*[130] gaan blijkbaar op dezelfde traditie terug als zij vermelden dat de Atheners eens, toen zij leden onder een pest, op bevel van de godheid (i.e. Apollo) naar Magnesia reisden met het verzoek de resten van Themistocles te mogen meevoeren. Toen de Magnesiërs, die zelf een gedenkteken voor Themistocles op hun *agora* hadden opgericht, dit weigerden, zouden zij het gebeente heimelijk hebben opgegraven en naar huis meegenomen. Een historische context voor dit verhaal is moeilijk te vinden. De suggestie dat de grote pest in Athene van 430-429 de aanleiding zou zijn is onbewijsbaar.[131] Zeker is wel dat zowel Magnesia als Athene zich later beroemden op een Themistocleum, hetzij graf of cenotaaf.[132] Uit deze overlevering mag in ieder geval geconcludeerd worden dat niet alleen de familieleden hun dierbare bijzetting in vaderlandse grond niet wilden ontzeggen, maar ook andere Atheners beseften dat Attica een dergelijke heros niet kon ontberen.

Het lot van Themistocles' rivaal Cimon vertoont een merkwaardige parallellie met dat van Themistocles . Ook hier een schitterende politieke en militaire carrière, ook hier een ostracisme (461), verguizing en ballingschap. Zelfs nog na hun dood is er overeenkomst tussen beider lotgevallen. Cimon sneuvelde bij Citium op Cyprus in de strijd tegen de Perzen. Zijn stoffelijk overschot werd naar Attica overgebracht, alwaar een grafmonument aan hem werd gewijd, de Cimonia.

> «Het volk van Citium echter bewijst ook eer aan een graf van Cimon, zoals Nausicrates de redenaar zegt, omdat tijdens een pest en hongersnood *(en loimoi kai*

---

129 Th. I 138, 6. Vgl. G. Cerni, 'Ideologia funeraria nell' Antigone di Sofocle' in: G. Gnoli en J.P. Vernant (1982) 124-125.

130 *Scholia in Aristoph. Eq.* 84 b (II), ed. W.J.W. Koster (Groningen 1969) = *FGrH* 480 F 1. Vgl. Podlecki (1975) 43-44, 107. Op dezelfde traditie gaat blijkbaar ook terug Plut., *Them.* 32, 4.

131 Podlecki (1971) 143. Zie voor religieuze reacties op de Atheense pest *supra* III 4, 219-246.

132 Voor de beide grafmonumenten van Themistocles te Magnesia en Athene zie Podlecki (1975) 177.

gès aphoriai) de god opdracht had gegeven Cimon niet te verwaarlozen, maar hem als goddelijk wezen te vereren *(hôs kreittona sebesthai).*»

(Plut., *Cim.* 19-einde)[133]

Zowel Themistocles als Cimon werden derhalve geheroïseerd en geacht over helende kracht bij pestilenties te beschikken.

Zowel bij Theseus als bij Cimon en Themistocles was er sprake van een verbanning van iemand die de goden dierbaar was, maar een levenseinde kreeg zonder eerbewijzen. In zo'n geval werd een pest of plaag blijkbaar gezien als een collectieve bestraffing voor de verwaarlozing van de heros. Als de heros wordt verwaarloosd, straft hij met pestilenties, evenals hij van de pest kan redden, wanneer hij in eer is hersteld: *ho trôsas kai iasetai* «wie wonden slaat, zal ze ook genezen».

Waarom heeft het heroëngebeente zo'n wonderdadige kracht? Het is opvallend dat de aanwezigheid in de aarde van de heroënrelikwieën bescherming biedt bij rampen, terwijl daarentegen de aanwezigheid van de stoffelijke resten van gewone stervelingen onreinheid brengt, zelfs pestilenties kan veroorzaken. Bij de reiniging van Delus in de winter van 426/5 door de Atheners naar aanleiding van de grote epidemie van 430/429, werden alle graven verwijderd en werd bepaald dat men op het eiland niet meer mocht sterven of bevallen. De graven van heroën werden echter intact gelaten.[134] Wie zich ten onrechte de heroënstatus aanmatigde en erop insisteerde op het eiland te worden begraven ontketende een pestilentie.[135] Zelfs al gaat het om een fictief geval, de mentaliteit die uit de reacties spreekt moet toch voor een groot publiek herkenbaar zijn geweest en vormt daardoor desalniettemin een betrouwbaar historisch gegeven. Delus is geen uitzondering, alleen werden daar, gezien de bijzondere status van het eiland, de algemeen geldende regels met grotere nauwgezetheid toegepast. Ook uit andere delen van de Griekse wereld is bekend dat de aanwezigheid van een heroëngraf binnen de polisgrenzen niet kon bezoedelen, maar juist bescherming bood. Een mogelijke verklaring biedt een theorie van Snodgrass.

---

[133] Pfister (1909-1912) 517.

[134] Th. I 8, 1; III 104; Diod. Sic. XII 58,6-7; Strabo X 5,5 C 486; Callim., *Hymne op Delus* 275-277. Een eerdere, minder radicale reiniging had plaats gevonden op last van Pisistratus (Hdt. I 64, 2): alleen de graven die binnen het gezichtsveld van de tempel lagen werden toen geruimd. Dat de graven van heroën gespaard werden blijkt uit Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque imperiale* (Parijs 1970) 48-52. Vgl. Parker (1983) hoofdst. 2: 'Birth and death'. Zie over de reiniging van Delus *infra* III 4.1, 221-222.

[135] [Aeschines], *Epist.* I 2, ed. V. Martin, *Eschine* II (Parijs 1962): beschrijving van een gefingeerde pest *(loimôdès nosos)* die de Deliërs heeft getroffen ten gevolge van de toorn van Apollo, omdat een persoon van hoge rang, tegen het gebruik in, op het eiland is begraven. Deze op naam van Aeschines gestelde brieven dateren waarschijnlijk uit de tweede eeuw n.C., zie genoemde uitgave, p. 122.

Hij voert de oorsprong van de heroëncultus in de achtste eeuw v.C. terug op de overgang van veeteelt naar landbouw als belangrijkste middel van bestaan. In de concurrentiestrijd met rivaliserende kolonisten was het immers voor ieder die een stuk land in bezit nam van het grootste belang een legitieme binding te hebben met de streek waar hij zich vestigde. Die verkreeg hij door een relatie aan te gaan met een traditionele 'inwoner' van die streek: de heros, liefst voorzien van een naam uit de epische sfeer, die zijn gezondheid en bezit kon beschermen en die hij te vriend trachtte te houden door hem bij zijn graf (vaak een nog zichtbaar Myceens graf) eer te bewijzen.[136]

6.2 Heroïsche wraak

Theagenes van Thasus (*floruit* 480-476 v.C.) had meer dan duizend overwinningen in boksen, pancratium en wedloop op zijn naam gebracht.[137] Toch had hij behalve bewonderaars ook vijanden op Thasus, van wie er één na diens dood zelfs iedere avond naar de agora ging om het daar opgestelde bronzen beeld van de atleet te geselen. Op een nacht viel het beeld bovenop hem, met dodelijk gevolg. De Thasiërs veroordeelden het beeld[138] en wierpen het in zee. Onvruchtbaarheid en hongersnood bleven niet uit. Het geraadpleegde orakel bood uitkomst: «Als ge de ballingen terugroept, zult ge Demeter afsnijden». Toen de toorn van de goden aanhield, vroegen de Thraciërs opnieuw het orakel om raad. Het antwoord luidde: «Ge hebt Uw grote Theagenes vergeten en weggezonden». Het verhaal van Theagenes bevat in de versie van Dio Chrysostomus (XXXI 95-97) een pest in plaats van een hongersnood. Nadat Theagenes' beeld weer op zijn plaats was gezet, ontving het goddelijke eerbewijzen. Tot in de tweede eeuw n.C. genoot Theagenes meer dan plaatselijke roem om zijn genezende kracht. Bij Grieken en barbaren zijn cultusbeelden voor hem opgericht. De godheid die zo kon straffen, moest ook kunnen genezen.

---

136 A. Snodgrass, 'Les origines du culte des héros dans la Grèce antique' in: Gnoli en Vernant (1982) 107-119.

137 Testimonia bij PW 389-390-391; Fontenrose Q 170-171. Vgl. verder Fontenrose (1968) 75-76 en H. Bengtson, 'Agonistik und Politik im alten Griechenland' in: Id., *Kleine Schriften* (München 1974) 190-207, spec. 201 e.vv. Voor Theagenes als genezende godheid zie Posidippus, *ap. Ath.* X 412d; Lucian., *Deor. Conc.* 12. Vgl. PW I, 356-357.

138 Voor de bestraffing van voorwerpen en dieren vgl. W. Mühl, 'Relikte der Tier- und Sachstrafe bei Homer', *REG* (1971) 1 e.vv. In Athene werden dieren of levenloze voorwerpen die de dood van een mens hadden veroorzaakt in het Prytaneum voor het gerecht gebracht en, indien schuldig bevonden, buiten de grenzen van Attica verbannen. Vgl. Parker (1983) 117.

Vergelijkbaar met het verhaal van Theagenes is dat van de atleet Euthycles van Locri, een beroemd pentathlon-kampioen. Deze was eens door zijn medeburgers ervan verdacht steekpenningen te hebben aangenomen tijdens een diplomatieke missie. Hij werd aangeklaagd, veroordeeld en in de gevangenis geworpen. Daar stierf hij, waarschijnlijk na executie. De Locriërs besloten er nog een schepje bovenop te doen en het beeld van Euthycles op de agora te verminken. Toen pest - volgens anderen onvruchtbaarheid - in het land kwam, raadpleegden de Locriërs Apollo in Delphi. Door te voldoen aan het antwoord van het orakel, namelijk de ongeëerde eer bewijzen, hield de plaag op. Voortaan bewezen zij aan Euthycles even grote eer als aan Zeus.[139]

Deze verhalen zijn representatief voor een reeks mythen over wraakzuchtige heroën, met name geheroïseerde atleten, die niet de hun toekomende eerbewijzen ontvingen en daarom met rampen straften. De aard van die rampen is secundair. Soms is het een hongersnood of onvruchtbaarheid, een enkele maal een aardbeving, vaak een pest. Belangrijker is de typologie, zoals door Fontenrose opgesteld, die ik in verkorte vorm weergeef. Een heros, die bovenmenselijke prestaties heeft verricht, ontvangt niet de hem toekomende waardering. Hij ontsteekt in woede en brengt een ramp over het land. Zijn medeburgers straffen hem, of zijn beeltenis, hiervoor. Een goddelijke wraak, bijvoorbeeld een pestilentie, noopt de burgers raad bij Delphi in te winnen. Het antwoord doet hen terugkeren van de dwalingen huns weegs en brengt hen ertoe de heros eer te bewijzen door middel van een cultus.

De ziekte is in deze gevallen geïnterpreteerd als een collectieve straf voor een collectief vergrijp. De wraakgeesten van de beledigde heroën, gepersonifieerd voorgesteld als *Kères* of *alastores*, veroorzaakten de pest.[140]

Ook weerloze slachtoffers van menselijke willekeur konden na hun gewelddadige dood geheroïseerd worden, zonder dat zij zelf nu bepaald heroïsche daden hadden verricht. Hun wraakgeesten zorgden voor een collectieve straf, bijvoorbeeld in de vorm van een pestilentie.

Tijdens een hongersnood had de koning van Delphi eens een weesmeisje, Charila, weggestuurd bij een graanuitdeling. Zij pleegde zelfmoord. Raadpleging van het orakel leidde tot de stichting van het Charilafeest, een heroën-cultus.[141]

Toen de Phocaeërs, op de vlucht voor Cyrus' legers, zich bij één van hun kolonies op Corsica hadden gevoegd, stuitten zij op weerstand van de gecombineerde vloten van Etrusken en Carthagers, die hen versloegen in een

---

139 PW 388 en Fontenrose Q 168 geven de testimonia. Vgl. ook Fontenrose (1968) 74 e.vv.

140 Zie *supra* II 3, 106-107.

141 PW 570; Fontenrose L 140. Zie *infra* II 7.2.2, 152.

zeeslag. De bemanning van de vergane Phocaeïsche schepen werd onder de overwinnaars verdeeld.[142] De Etrusken stenigden op het gebied van Agylla (Caere) de hun toegewezen Phocaeïsche gevangenen. Daarop deed zich een merkwaardig verschijnsel voor. De inwoners van Agylla werden getroffen door een ziekte. Alles wat langs de plek kwam, waar de gestenigde Phocaeërs lagen, zowel klein vee en lastdieren als mensen, werd verminkt, kreupel en verlamd. Daar de Agyllaei door zoenoffers wilden boeten voor hun zonde, stuurden zij een gezant naar Delphi, die met het bevel terugkwam dat zij grote zoenoffers moesten brengen aan de gestorven Phocaeërs en wedstrijden instellen in atletiek en wagenrennen.

Dit verhaal is zeer plausibel en karakteristiek voor een collectieve reactie op epidemische ziekten in de Archaïsche tijd. De precieze aard van de kwalen is hier uiteraard onbelangrijk. Er zijn geen overtuigende argumenten om aan de historiciteit van deze gebeurtenis te twijfelen en het verhaal alleen te beschouwen als een *aition* «reden» voor een cultus. De val van Phocaea en de zeeslag tussen Phocaeërs enerzijds en Etrusken en Carthagers anderzijds zijn voldoende geattesteerd (Slag bij Alalia ca. 540-530). De ingestelde cultus bestond nog ten tijde van Herodotus en een schathuis van de Agyllaei in Delphi uit deze zelfde periode bevestigt het bestaan van relaties tussen Agylla en Delphi.[143] De raad van Delphi komt neer op een heroïsering van de gestenigde Phocaeërs. De instelling van atletische en hippische wedstrijden komt overeen met de stichting van een heroëncultus, zoals vaak door Delphi is gesanctioneerd.

Heroën speelden dus een belangrijke rol bij het verhoeden, maar ook bij het veroorzaken van pestilenties. De aanwezigheid van het gebeente van een heros bood bescherming tegen rampen. Verwaarlozing van de cultus van een heros kon rampen over een gemeenschap afroepen. Collectieve vergrijpen veroorzaakten collectieve straffen.

7 De beledigde godheid

Niet alleen heroën aan wie de juiste eerbewijzen werden onthouden konden uiting geven aan hun toorn door een pestilentie te ontketenen; zeer zeker ook de goden konden een verzuim of vergrijp met een pest bestraffen. Toen in het Griekse scheepskamp voor Troje de pest uitbrak, vroeg men zich, zoals we zagen, eerst af of men wellicht had vergeten een gelofte te vervullen of een hecatombe te offeren (Hom., *Il.* I 65). Dit is één van de constante factoren in het menselijk reactiepatroon gedurende de gehele Oudheid.

---

142 Hdt. I 167, 1; er is hier sprake van een corrupte tekst; PW 64; Fontenrose Q 113; PW I 142-143; vgl. Crahay (1956) 80-81; Fontenrose (1968) 73-104.

143 Contra Fontenrose, die het onwaarschijnlijk acht dat Etrusken Delphi raadpleegden.

Verwaarlozing van de cultus was ook de oorzaak van de pest bij de Locriërs, die zich daardoor gedwongen zagen hun meisjestribuut te hervatten.[144]

Sterker nog dan bij verwaarlozing uitte zich de goddelijke toorn als door een bewuste daad de godheid werd beledigd. Het kon zijn dat gewone stervelingen de godheid beledigden en daardoor de pest over zich afriepen. Zo brachten Comaetho en Melanippus, die gemeenschap hadden binnen een heilig domein, hongersnood en «ongewone ziekten» over de inwoners van Patrae.[145] In volle hevigheid ontlaadden zich echter de fiolen van goddelijke toorn, als een koning of een lid van de koninklijke familie de goden beledigde. Agamemnons bruskering van Apollo, zoals beschreven in de *Ilias*, is van die houding, en van de gevolgen daarvan, wel het prototype.

In het hiernavolgende geef ik een overzicht van de verschillende uit de bronnen bekende oorzaken van belediging van een godheid, die een pestilentie tot gevolg hadden.

7.1 Collectieve vergrijpen
- 7.1.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid
- 7.1.2 Het doden van beschermelingen
- 7.1.3 Sacrilegium

7.2 Individuele vergrijpen
- 7.2.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid
- 7.2.2 Het doden van beschermelingen
- 7.2.3 Sacrilegium

7.3 Vermaning

Om het overzicht zo volledig mogelijk te maken zijn steeds ook de in II 5 (Wonderdoeners) en II 6 (Vergrijpen tegen heroën) besproken gevallen van pestilenties opgenomen door middel van een verwijzing, evenals de gevallen waarin sprake is van een zelfopoffering of een *pharmakos*, die in II 8 uitvoeriger aan de orde zullen komen. Verschillende motieven zijn wel van elkaar te onderscheiden, maar vloeien in elkaar over.

7.1 Collectieve vergrijpen

7.1.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid

De 'kleine' Aiax, zoon van koning Oileus van Locris, zou zich bij de verovering van Troje hebben vergrepen aan de zieneres Cassandra, die in de

---

144 Zie *infra* 140-143.

145 Zie *infra* 153.

tempel van Athena haar toevlucht had gevonden. Aiax rukte haar weg bij het beeld van de godin, die zij omklemd hield. Toen de Locriërs later door een gruwelijke pest werden geteisterd en naar de oorzaak zochten, onthulde het geraadpleegde orakel van Delphi hun, dat Aiax' misdaad de goddelijke toorn van Athena had opgewekt. Om de godheid weer gunstig te stemmen moesten zij gedurende de volgende duizend jaar ongehuwde meisjes, gekozen uit de aanzienlijkste Locrische geslachten naar Ilium zenden om daar in de Athena-tempel, barrevoets, met kaalgeschoren hoofd en slechts in een chiton gehuld, te dienen. De meisjes moesten heimelijk aan de kust worden afgezet en moesten zorgen dat zij niet door de inwoners zouden worden opgemerkt, die hen anders zouden stenigen. Na hun dood kregen zij geen begrafenis, maar hun lichamen moesten worden verbrand en hun as in zee geworpen.

Toen de Locriërs het tribuut eens vergaten (midden vierde eeuw v.C.?), brak opnieuw een plaag in de streek uit. De god van Delphi attendeerde hen op hun verzuim. Niemand wilde echter zijn dochter afstaan, totdat Antigonus (Monophthalmus?, Gonatas?) ingreep, waarschijnlijk begin derde eeuw v.C.. De ontdekking van een inscriptie in Vitrinitsa (Locris) uit de derde eeuw v.C., die wellicht verband houdt met het meisjestribuut, heeft een stortvloed van geleerde discussies veroorzaakt. Volgens Plutarchus werd het tribuut kort voor zijn tijd gestaakt, zodat het gebruik tot in de tweede eeuw n.C. gehandhaafd moet zijn.[146]

Op het eerste gezicht hebben we hier te maken met een duidelijk voorbeeld van een collectieve reactie op een pestilentie. De misdaad van één (Aiax) jegens de godheid (Athena) veroorzaakt een ramp voor de gemeenschap waarvan hij deel uitmaakt (de Locriërs). Een godspraak (orakel) onthult de reden van de goddelijke toorn en geeft tevens de weg aan waarlangs de schuld kan worden ingelost: het meisjestribuut. Dodds kon dan ook nog onbevangen formuleren: 'The people who in compensation for the crime of a remote ancestor were willing year after year, century after century, to send two daughters of their noblest families to be murdered in a distant country, or at best to survive there as temple slaves - these people, one would suppose, must have laboured not only under the fear of a dangerous pollution, but under the profound sense of an inherited sin which must be thus horribly atoned.'

---

146 PW 332; Fontenrose L 157. In verband met de hervatting van het tribuut in de derde eeuw v.C.: PW 331; Fontenrose Q 232. Zie voor PW 331 en 332 ook *infra* II 7.2.3, 154. De tekst van de inscriptie (*IG* IX 1^2, 3, 706) en een overzicht van de litteraire tes-timonia, alsmede van secundaire litteratuur geeft H.H. Schmitt, *Die Staatsverträge des Altertums* III (München 1969) no. 472 (p. 118 e.vv.). De editie van de inscriptie van A. Wilhelm, *Jahreshefte Oesterr. Arch. Instit.* 14 (1911) 163-256 biedt een Duitse vertaling en uitvoerig commentaar. Een Franse vertaling van inscriptie en litteraire testimonia geeft A.J. Reinach, *Revue de l'Histoire des Religions* 69 (1914) 12-53. De recentste behan-delingen van de kwestie zijn die van Graf (1978) en van Fontenrose (1978) 131-137. Vgl. ook: Dodds (1951) 37; Pollard (1956) 30 e.vv.; Burkert (1977) e.vv.

Twee moderne onderzoekers[147] hebben echter onafhankelijk van elkaar gesuggereerd dat het hier gaat om het vervullen van normale tempeldiensten door Locrische meisjes, niet in het ver over zee gelegen Ilium, maar in het slechts enkele kilometers van het Locrische stadje Naryca gelegen Physcus, waar een tempel van Athena Ilias was gevestigd. De familie van de Aiantei uit Naryca had zich vrijwillig aangeboden om de meisjes te leveren. Het hele verhaal zou dan de reïnterpretatie van de mythe zijn, die diende als *aition* ter verklaring van de rite. De 'Trojanen' die de komst van de Locrische meisjes trachtten te verhinderen, zouden Locriërs zijn, die de rol vervulden van Cassandra's beledigde landgenoten. Wellicht werd de hele expeditie naar Ilium in scène gezet en nagespeeld. Latere verslaggevers zouden dan de berichten over dit ritueel hebben geïnterpreteerd als een weergave van gebeurtenissen die werkelijk hadden plaatsgevonden.

De overlevering vertoont kenmerken van een initiatieritueel. De kaalgeschoren hoofden en eenvoudige kleding van de meisjes en hun blijkbaar ongehuwde staat wijzen erop dat zij, overgaand van jeugd naar volwassenheid, buiten de normale maatschappij werden geplaatst (de 'liminale' of 'marginale' periode) om daarna weer in die maatschappij, maar nu in hun nieuwe status als volwassen vrouw, te worden geïntegreerd.[148]

Duidelijker nog is echter een *pharmakos*-ritueel in de beschrijving van mythe en rite te herkennen. Een crisis, tot uitdrukking gebracht door een weerkerende plaag, dwingt de gemeenschap haar kostbaarste bezit, meisjes uit aanzienlijke geslachten die voor het voortbestaan van die gemeenschap zorg moeten dragen, op te offeren. Een periode van epidemieën noopt tot uitzonderlijke maatregelen. Twee (?) meisjes worden, duidelijk aan uiterlijke kenmerken herkenbaar, afgezonderd uit de gemeenschap en nemen de zonden van die gemeenschap op zich. Zij worden weggestuurd naar een plaats vanwaar geen terugkeer mogelijk is. Daarom worden hun resten ook verbrand en wordt hun as over zee uitgestrooid, waarbij het niet van belang is of dit gegeven wellicht legendarisch is. De terugkeer van een *pharmakos* naar degene die hem heeft uitgezonden betekent immers onafwendbaar onheil. Men herinnere zich de ring van Polycrates, een voorwerp zo nauw met de drager ervan verbonden, dat het kan gelden als een substituut. Polycrates offerde in plaats van zichzelf zijn ring op. De terugkeer ervan bezegelde zijn ondergang.[149] Evenzo offerde de gemeenschap de adellijke meisjes op en verhinderde hun terugkeer om een ramp af te wenden.

---

147 Graf (1978) en Fontenrose (1978).

148 Ik maak hier gebruik van de terminologie die teruggaat op de studie van F. van Gennep, *Les rites de passage* (Parijs 1909), nader uitgewerkt door V.W. Turner o.a. in *Drama's, fields and metaphors* (Ithaca en Londen 1974). Bespreking van de toepassing van deze begrippen op de Griekse Oudheid door Versnel (1984) spec. pp. 215 e.vv. De interpretatie als initiatieritueel is van Graf (1978).

149 Hdt. III 39-43. Vgl. Versnel (1977) over de Locrische meisjes, aldaar pp. 40-41.

Niet alleen een individueel vergrijp tegen een godheid (Aiax' belediging van Athena),[150] ook de verwaarlozing van de als vergelding voor dat vergrijp opgelegde cultus (het jaarlijkse meisjestribuut) kon dus een pest ontketenen. Een dergelijke cultus kon alleen worden gehandhaafd gedurende zovele eeuwen, als de gemeenschap was doordrongen van een besef van schuld en afhankelijkheid ten opzichte van de straffende goddelijke machten. Er is geen doorslaggevende reden om van de hierboven geciteerde conclusie van Dodds af te wijken.

Het komt in de bronnen veelvuldig voor dat een pest wordt geweten aan miskenning van een godheid of, vaker nog, van een heros. De pest diende dan als vermaning om deze goden of heroën voor het eerst op het juiste niveau de tot dan toe onthouden eer te bewijzen.[151] Dit is een aan verwaarlozing van een cultus verwant motief, ook al kan men nog niet spreken van verwaarlozing van een cultus, als deze nog niet is ingesteld.

Pegasus van Eleutherae bracht Dionysus' beeld naar Athene, maar de Atheners wezen het af. De god zond in zijn woede een ziekte die de menselijke genitaliën aantastte, een plaag die pas week toen zij Dionysus accepteerden, gehoorzaam aan de raad van het orakel.[152] De miskenning van Cybele in Athene, die bovendien nog gepaard ging met het doden van haar priester,[153] leidde evenzeer tot een pestilentie.

Als voorbeelden van een dergelijke vermaning bij de introductie van heroënculten kunnen worden genoemd de door een pestziekte afgedwongen eerbewijzen aan Pelops, Hector, Hesiodus, Theseus, Themistocles en Cimon, alsook die voor Chimaereus en Lycus, Geraestus, Palaemon en Orpheus. Zeer duidelijk is van zo'n vermaning sprake bij de wraakzuchtige heroën Theagenes en Euthycles.[154]

Een duidelijk voorbeeld van een verwaarlozing van een religieuze verplichting, immers een algemeen antiek interpretatiemodel, ontleen ik aan de Romeinse geschiedenis. M. Curtius offerde zichzelf op ter verzoening van een verwaarloosde gelofte.[155] Ook in de *Ilias* was de eerste gedachte bij het

---

150 Zie *supra* 140-141.

151 Zie *supra* II 6.1, 131-137.

152 PW 545-546; Fontenrose L 159. Vgl. PW 544, Fontenrose L 148 (hongersnood en onvruchtbaarheid als *aition* voor de instelling van het Choësfeest) en PW 542-543, Fontenrose L 133 (het doden van Icarius bij de introductie van de wijn in Athene brengt pest teweeg, volgens andere bronnen een zelfmoordepidemie onder Attische meisjes); zie ook *infra* II 7.2.2, 151-153.

153 Zie *supra* 122-123 en *infra* 145-146, 239.

154 Zie *supra* II 6.2, 137-138.

155 Zie *infra* II 9.2, 166.

uitbreken van de pest dat Apollo vertoornd was omdat men een gelofte niet had ingelost of verzuimd had een offer te brengen (*Il.* I 65).

7.1.2 Het doden van beschermelingen

Vaak werd het uitbreken van pestilentie in verband gebracht met het doden van mensen die aan de godheid bijzonder geliefd waren. Een extra belastende omstandigheid was het, als de moord plaats vond in een heiligdom. Een goed voorbeeld van zo'n verklaring is het verhaal van de pest in Croton, Metapontum en Sybaris. De strijdkrachten van deze steden namen de stad Siris in (ca. 530 v.C.) en doodden vijftig jongemannen, die als smekelingen hun toevlucht hadden gezocht bij het altaar van Athena in Siris. Pest en burgeroorlog overvielen hen. Het Delphisch orakel antwoordde de Crotoniaten op hun vraag, dat er een einde aan de plaag zou komen als zij de beledigde Athena en de schimmen van de vermoorde mannen zouden verzoenen. De Crotoniaten reageerden door een beeld van Athena en beelden van de jongemannen op ware grootte te vervaardigen. De Metapontijnen reageerden alert door het maken van kleine stenen beelden van de jongemannen en bakten koeken voor de godin. Zowel bij de Crotoniaten, wegens hun grootse aanpak, als bij de Metapontijnen, door de snelheid van hun reactie, hield de pest op.[156]

Schending van het asielrecht van tempels is een veel voorkomend gegeven in verklaringen van pestilenties en zal zeker in de praktijk veelvuldig zijn voorgekomen. Hierboven vermeldde ik reeds de beruchte Cylonidenaffaire.[157] Het verhaal van de wraakzuchtige zonen van Jason en Medea[158] in Corinthe varieert op hetzelfde thema: belediging van de godheid door schending van het asielrecht, maar is tevens verbonden met het thema van de wraakzuchtige heros. De zonen van Jason en Medea, Mermerus en Pheres, werden volgens een bij Pausanias bewaard gebleven traditie door de Corinthiërs gestenigd, omdat zij Medea's dodelijke geschenken aan Jasons bruid hadden gegeven. Volgens een andere bron[159] doodden de Corinthiërs al hun zeven zoons en zeven dochters in het heiligdom van Hera Acraia, waar zij hun toevlucht hadden gezocht. Toen nadien een pest in Corinthe heerste, orakelde Delphi dat deze pas zou ophouden als jaarlijkse offers voor Jasons zoons zouden worden ingesteld. Zeven jongens en zeven meisjes uit de

---

156 PW 75; Fontenrose Q 126.

157 Zie *supra* II 5.5 over de Cylonidenaffaire. Over asylie vgl. Nilsson (1967) 77-78; Parker (1983) 170-171, 180 e.vv.; P. Stengel, *RE* II (1896) 1881-1886 s.v. 'Asylon'; Szanto (*ibid.*) 1879-1881 s.v. 'Asylia'.

158 PW 199; Fontenrose L 35.

159 Parmeniscus, *Schol. Eurip. Med.* 264.

aanzienlijkste Corinthische geslachten moesten worden uitgekozen om met geschoren hoofd en in het zwart gehuld Hera Acraia te dienen. Bovendien moest een beeld worden opgericht voor Deima, de personificatie van de terreur, de wraakgeest van Jasons zonen. De riten, die herinneren aan het Locrische meisjestribuut,[160] zijn pas in 146 v.C. bij de verwoesting van Corinthe door de Romeinen beëindigd. Het beeld van Deima, een schrikwekkende vrouwengestalte, is door Pausanias nog gezien.[161] Deze gegevens bieden voldoende historisch houvast om het verhaal, ondanks topische trekken, als een gangbare verklaring van pestilenties te beschouwen. De geschoren hoofden en de zwarte kleding kenmerken de dienaren van Hera als personen die in een marginale situatie verkeren. Dat wil zeggen dat zij aan het normale maatschappelijke verkeer zijn onttrokken. Een verklaring daarvoor is te vinden in de crisisverschijnselen die een epidemie met zich meebracht en die konden worden verzoend door *pharmakoi* «zondebokken» uit te zenden die de schuld van de gehele gemeenschap op zich namen om de toestand van harmonie tussen goden en mensen te herstellen.[162]

Het doden van een beschermeling van de godheid werd vaak gezien als de aetiologische verklaring voor de instelling van een cultus. Dat element is aanwezig in de verhalen van de wraakzuchtige heroën, maar wel bijzonder pregnant in het stichtingsverhaal van de cultus van de Moeder der Goden[163] in Athene. Toen tegen het einde van de zesde eeuw een *mètragurtès*,[164] een Phrygische bedelpriester die de komst van de godin predikte, door de Atheners hals over kop in het barathron (een rotskloof) werd geworpen, braken pest en hongersnood uit. De Atheners gaven echter gehoor aan het Delphisch orakel en stelden de godheid tevreden door het Metroön op te richten, het heiligdom van Cybele op de agora, naast het Bouleutèrion.[165] Binnen het aan de godin gewijde gebied zetten zij de bedelpriester bij en richtten een beeld voor hem op. Dit alles leidde tot de introductie van 'de

---

160 Zie *supra* II 7.1.1, 140-142.

161 γυναικὸς ἐς τὸ φοβερώτερον εἰκὼν πεποιημένη «de gestalte van een vrouw gemaakt om af te schrikken» (Paus. II 3, 7).

162 Zie *infra* II 9.4, 169-177.

163 Alle testimonia bij: PW 572; Fontenrose Q 133; Nilsson (1967) 630, 725-727. M.J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* II, *Graecia atque Insulae* (Leiden 1982). Zie ook Wycherley (1957). Algemene secundaire litteratuur over de introductie van de cultus van Cybele in Attica: W. Fauth, s.v. 'Kybele'; *Kleine Pauly* III (1969) 383-389; M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The myth and the cult* (Londen 1977); Burkert (1979) 102-105; Versnel (1989b) onderstreept nog eens het historisch karakter van de legende.

164 Over bedelpriesters zie V. Poland, 'Metragyrtai', *RE* XV (1931) 1471-1473; P. Stengel, 'Agurtes', *RE* I (1894) 915-917.

165 Later zou het Metroön als Staatsarchief dienst doen. Vgl. Wycherley (1957) 150 e.vv.

Phrygische godin' in Athene. Ook de invoering van nieuwe culten in Rome, zoals Apollo en Aesculapius, had dikwijls plaats naar aanleiding van een epidemie.[166]

Zeker ten onrechte heeft men deze epidemie willen identificeren met de 'pest' in Athene van 430-429.[167] Immers, 'Seuchen hat es mehr als einmal gegeben'.[168] De historiciteit van de invoering van de cultus en van een pestilentie als aanleiding ertoe behoeven daarom echter niet betwijfeld te worden. Eind zesde eeuw lijkt, gezien ook de dateerbare resten van Metroön en Bouleutèrion, een redelijke datering.[169]

De bijzetting van de bedelpriester binnen het tempelgebied verbindt dit verhaal met de vele legenden over relikwieën van heroën en latere christelijke heiligen. De aanwezigheid van deze relikwieën bood bescherming tegen pestilenties en andere rampen.[170]

Niet alleen priesters, of personen die zichzelf uitdrukkelijk onder bescherming van de godheid hadden gesteld, bijvoorbeeld door van het asielrecht gebruik te maken, konden op goddelijke wraak rekenen. Ook de godheid kon het initiatief nemen door weerloze slachtoffers in het algemeen onder goddelijke bescherming te plaatsen. Vooral het doden van kinderen leidde tot goddelijke sancties. Kinderen in Caphyae hadden in hun spel een Artemisbeeld gewurgd en werden ter bestraffing gestenigd. Hun dood bleek echter niet gerechtvaardigd te zijn. Een ziekte brak uit onder de vrouwen van Caphyae, die hun miskraam na miskraam bezorgde. Het geraadpleegde orakel beval daarop dat de kinderen begraven moesten worden en jaarlijks eerbewijzen dienden te ontvangen. Tevens moesten zij Artemis als de «Gehangene» *(Apanchomenè)* vereren.[171]

---

166 Livius IV 25, 3 over de introductie van Apollo (433-431 v.C.); Val. Max. I 8, 2 over Aesculapius (293-291 v.C.). Vgl. Croon (1986) 1212-1215 met vermelding van de secundaire litteratuur. Voor de introductie van Cybele in Rome vgl. J.N. Bremmer, 'The legend of Cybele's arrival in Rome' in: M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions EPRO* 78 (Leiden 1979) 9-22.

167 Zo P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs* (Parijs 1873) 64. Datering van de introductie in de laat-Archaïsche tijd (zesde eeuw) vanuit Klein-Azië: E. Will, 'Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec' in: O. Eissfeldt e.a., *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Parijs 1960) 95-111.

168 Nilsson (1967) 727.

169 Zie *supra* 122, 143.

170 Zie *supra* II 6.1, 131-137.

171 PW 385; Fontenrose L 91. Voor een feministische interpretatie van deze cultus vgl. H. King, 'Bound to bleed: Artemis and Greek women', in: A. Cameron en E. Kurt (edd.), *Images of women in antiquity* (Londen 1983). Meer voorbeelden van goddelijke straf wegens het doden van kinderen bij Parker (1983) 274, n. 82.

Een duidelijk voorbeeld van een collectief vergrijp tegen de godheid door het doden van een beschermeling, met pest als gevolg, is de geschiedenis van Aesopus en de Delphiërs.[172] Aesopus was als afgezant van koning Croesus naar Delphi gezonden met een grote som gelds.Het lag in zijn voornemen een rijk offer te brengen en het geld uit te delen aan de Delphiërs. Aesopus haalde zich echter de bittere haat van de Delphiërs op de hals, toen hij het geld terugstuurde, omdat hij hun deze eer niet waardig achtte. Zij leefden immers als parasieten uitsluitend van roof van de aan Apollo gebrachte offers, zonder zelf land te bebouwen. Uit wraak verstopten de Delphiërs een gouden beker, afkomstig uit de tempelschatten, in Aesopus' bagage. De beker werd 'ontdekt' en Aesopus als tempelrover veroordeeld en bestraft: hij werd van de rots Hyampeia geworpen.

Als straf voor de dood van deze onschuldige werd Delphi getroffen door honger en pest «vreemde ziekten». De Pythia bepaalde dat Aesopus' dood moest worden verzoend. Daar de kinderloze slaaf geen duidelijke erfgenamen bezat, moesten de Delphiërs generaties lang met hun bereidheid tot genoegdoening leuren, totdat ten slotte Iadmon, kleinzoon van een vroegere eigenaar van Aesopus, de compensatie in diens naam aanvaardde.[173]

Androgeos, zoon van koning Minos van Kreta, was door de Atheners gedood, nadat hij bij de Panathenaeïsche spelen een overwinning had behaald. Een wraakexpeditie van Minos leidde tot niets anders dan een uitzichtloze belegering. Toen Minos Zeus om hulp had gebeden, zond de godheid hongersnood en pestilentie naar de Atheners, die zij, op hun beurt, tevergeefs door het offer van de Hyacinthiden trachtten te bezweren. Androgeos gold dus als beschermeling van Zeus.[174]

Het doden van een priester van Dionysus door de inwoners van Potniae veroorzaakte een pest, die door een jaarlijks offer aan Dionysus Aegobolus werd afgekocht.[175]

Ook een dier kon onder de bescherming van de godheid staan. Het doden van een berin, die aan Artemis was gewijd, leidde via pestilentie tot de cultus van Artemis Brauronia.[176]

Werd ook het doden van een mens die niet tevoren voor iedereen zichtbaar onder bescherming van de goden stond gezien als oorzaak van pest

---

[172] PW 58; Fontenrose Q 107; zie ook PW I, 398-399; A. Wiechers, *Aesop in Delphi* (diss. Keulen 1959); Crahay (1956) 84-85; J. Fontenrose, 'Daulis at Delphi', *CStCIA* 2 (1969) 107-144.

[173] Hdt. II 134, 4.

[174] PW 210; Fontenrose L 45; vgl. J. Toepffer, *RE* I^2, 2143-2145, s.v. 'Androgeos'.

[175] PW 551; Fontenrose L 173-174; zie *infra* II 9.3, 168.

[176] Zie *infra* II 9.3, 168-169.

of misoogst? Anders dan Parker beweert[177] zijn daarvoor toch wel aanwijzingen te vinden. In de litteratuur suggereren de *Tetralogieën*, toegeschreven aan Antiphon, dat de gemeenschap zulke collectieve rampen riskeert als zij de schuldige aan moord of doodslag vrij laat rondlopen en ook de tragedie kent zulke dreigementen. In de mythische overlevering zijn de verhalen over de kinderen van Caphyae[178] en de gestenigde Phocaeërs[179] als testimonia aan te wijzen voor het zoeken naar een schuldige aan moord op een gewone burger als reactie op een ziekte of hongersnood. Het geval Oedipus staat apart: daar gaat het om moord op een koning door een koning, om incest van koning en koningin.

7.1.3 Sacrilegium

Ook sacrilegium, zonder dat dit met het doden van beschermelingen van de godheid gepaard ging, werd als oorzaak van pest gezien. Toen Scythen het heiligdom van Aphrodite in de Syrische stad Ascalon plunderden, werden zij door de woedende godin bezocht met «de vrouwelijke ziekte», waarschijnlijk een atrofie van de mannelijke geslachtsorganen.[180] De krijgsmacht van de Cimmeriërs, die onder aanvoering van Lygdamus in 652 v.C. optrok tegen de tempel van Artemis in Ephese werd door de pijlen van de godin getroffen. Een epidemie overviel hen en geen van hen zou terugkeren naar Scythië (Callim., *Hymn.* III 251-258). *Skuthôn erèmia* «Scythische verlatenheid» werd dientengevolge een spreekwoordelijke uitdrukking (Hesychius s.v.).

Toen de Cnidiërs eens het stoutmoedige voornemen trachtten uit te voeren om een kanaal te graven door de langgerekte Dorische Chersonesus en de werklieden voortdurend verwondingen opliepen, vooral aan hun ogen, zonden zij een gezantschap naar Delphi om te vragen waaraan de tegenslag te wijten was. Het antwoord van de Pythia luidde:

> «Op d'engte bouwt geen bolwerk; graaft er ook geen gracht;
> Had Zeus gewild, hij had een eiland het gemaakt.»
>
> (Hdt. I 174, 4-5)[181]

---

177 Zie Parker (1983) 104 e.vv., speciaal 129-130.

178 Zie *supra* II 7.1.2, 146.

179 Zie *supra* II 6.2, 138-139.

180 Hdt. I 105; vgl. J. Rosenbaum, *Die Lustseuche im Alterthume für Aerzte und Alterthumsforscher erklärt* (Halle 1839), 141 e.vv.

181 Ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ' ὀρυσσετε·
Ζεὺς γὰρ κ'ἔθηκε νῆσον, εἴ γ' ἐβούλετο.
Vertaling naar O. Damsté (Bussum 1968); PW 63; Fontenrose Q 112; M.A. Wes, *Tussen polis en technopolis* (rede Leiden 1974) trekt uit deze tekst conclusies over de Griekse

De Cnidiërs staakten hun arbeid. De veronderstelde datering van dit orakel is ca. 545, gezien de context bij Herodotus. Onafhankelijke bevestiging van de historiciteit van dit orakel ontbreekt. Historisch of quasi-historisch, het verhaal weerspiegelt duidelijk een bepaalde mentaliteit. Ingrijpen in de natuurlijke, door de goden gewilde orde is een sacrilegium en leidt tot lichamelijk letsel van epidemische omvang.

De verwoesting van een stad die aan een god of heros bijzonder geliefd was, werd evenzeer als sacrilegium en bijgevolg als oorzaak van pest beschouwd. Toen na de inneming en verwoesting van Troje pest en hongersnood heel Griekenland teisterden, kwam als antwoord van het orakel de raad dat de afstammelingen van Agamemnon naar Troje moesten varen, steden stichten en de verering van de goden hervatten.[182] Eveneens met de Trojaanse oorlog is het verhaal verbonden dat de Kretenzers, na hun terugkeer uit de strijd, als goddelijke straf voor de hulp die zij Menelaüs hadden gegeven, werden overvallen door *limos* en *loimos* «honger en pest», die zowel henzelf als hun vee trof (Hdt. VII 171, 2). Een hongersnood in Locris in 409 werd verklaard als een gevolg van de verwoesting van de aan Heracles geliefde stad Trachis.[183]

Ook in historische tijd zijn soortgelijke relaties gelegd tussen heiligschennis en het uitbreken van epidemieën. Bij de belegering van de Siciliaanse stad Acragas in 406 v.C. vernietigden Carthagers de graven en gedenktekenen van de Grieken. De daarop volgende epidemie (malaria?) werd gezien als goddelijke straf voor deze grafschennis. Hun opperbevelhebber Hannibal viel aan de ziekte ten offer. Diens opvolger Himilco verzoende toch de goden met offers en wist een einde te maken aan de ziekte.[184]

In 396 belegerden de Carthagers onder aanvoering van Himilco Syracuse. Reeds was Himilco erin geslaagd een deel van Achradina in te nemen, de tempel van Demeter en Korè te plunderen en graven te verstoren, toen een pestilentie uitbrak,[185] die gezien werd als een goddelijke straf voor deze heiligschennis, al worden door Diodorus ook rationele oorzaken genoemd: de concentratie van tienduizenden op een beperkte ruimte; het

mentaliteit, die niet, zoals de joods-christelijke, op onderwerping van de natuur was gericht.

182 PW 305; Fontenrose L 72.

183 PW 169; Fontenrose Q 196.

184 Diod. Sic. XIII 86, 1-3. Vgl. Seibert (1983).

185 Diod. Sic. XIV 63 en 70-71. De beschrijving in 70-71 is duidelijk beïnvloed door de pestbeschrijving van Th.; zie *infra* III 7.1, 273. Grmek (1979) 160 identificeert de ziekte als typhus exanthematicus.

jaargetijde, dat gunstig was voor het uitbreken van ziekten; de zomer die door perioden van buitengewone hitte werd gekenmerkt; de gesteldheid van het terrein: moerassig en laag gelegen. In deze beschrijving is de invloed van Thucydides, misschien via Timaeus en Philistus, te bespeuren.

7.2 Individuele vergrijpen

Ook individuen konden door hun gedrag pestilenties ontketenen. Doorgaans waren het koningen die door hun positie de aandacht van goden en mensen trokken. Soms ook veroorzaakten individuele burgers een zo heftige reactie van de godenwereld: «Vaak heeft zelfs een hele stad te lijden door één slecht mens, die een misstap begaat en vermetele daden beraamt» (Hes., *Op.* 240-241).[186]

7.2.1 Verwaarlozing of afwijzing van een godheid

Cyanippus van Syracuse verzuimde aan Dionysus te offeren. Daarover vertoornd maakte de god hem dronken. In zijn roes verkrachtte hij zijn dochter Cyane. Zij ontnam hem zijn ring en gaf die aan haar voedster als herkenningsteken. Toen pest de Syracusanen overviel en de Pythische god uitsprak dat zij de goddeloze man moesten offeren aan de «afwerende goden», begreep niemand het orakel, behalve Cyane. Zij doorstak haar vader en daarna zichzelf. Daarmee kwam een einde aan de pestilentie.[187]

Er is geen reden dit verhaal te verbinden aan een historische gebeurtenis. De namen Cyanippus en Cyane zijn ook te doorzichtig. Cyane verschijnt als bronnimf in de mythe van Hades en Persephone. Er zijn verder geen concrete aanwijzingen dat men geloofde dat verwaarlozing van een cultus door een individuele burger rampspoed over de gemeenschap kon brengen, ook niet in mythe of fictie.

Anders is het gesteld met vorsten en leiders. Zo vroegen Lycurgus van Sparta, Iphitus van Elis en Cleosthenes van Pisa aan het orakel van Delphi of de godheid hun plannen goedkeurde om de Olympische spelen te hernieuwen.[188] Toen zij aan hun voornemen echter geen gevolg gaven, braken pest en hongersnood uit. Het opnieuw geraadpleegde orakel antwoordde dat Zeus de rampspoed had gezonden, omdat hij vertoornd was wegens de

---

186 Zie *supra* II 2, 102.

187 PW 552; Fontenrose Q 84; vgl. Parker (1983) 280.

188 PW 486; Fontenrose Q 2. Vgl. ook PW 485; Fontenrose Q 1.

verwaarlozing van het Olympisch feest. Pas als dit feest zou worden hernieuwd, zou er een einde komen aan de plagen.[189]

Grinus, koning van Thera, verwaarloosde een orakel dat hem vermaande een kolonie te stichten in Afrika onder leiding van zijn zoon Battus. Een zeven jaar durende droogte, volgens andere bron een pestilentie, noopte de Theraeërs de in de wind geslagen goddelijke raad op te volgen en de kolonie, Cyrene, te stichten (veronderstelde datering ca. 640).[190]

7.2.2 Het doden van beschermelingen

Sophocles' *Oedipus Tyrannus* schildert in de eerste verzen de toestand in Thebe: *loimos*. Pest heerst in de stad, onvruchtbaarheid teistert akkers en vee. Als Creon dan het orakel consulteert met de vraag wat hij moet doen om de stad te redden, komt het antwoord: verdrijf de bezoedeling uit het land en sta niet toe dat deze onverzoend blijft. Verban of dood de moordenaars van Laius die in het land zijn.[191] Hier is een duidelijk voorbeeld van een individu dat door zijn daad een plaag over de gehele mensheid afroept. Dat dit individu de koning van de stad is, is geen toevalligheid. Als de koning rechtvaardig en godvrezend is, brengt hij voorspoed en gezondheid aan zijn volk, als hij echter onrechtvaardig is en de goden veracht, roept hij rampspoed af over de gemeenschap die hij leidt.[192]

Ook een archont of tiran kan door zijn individueel optreden pest over zijn medeburgers brengen. De misdaad van één man, de archont Megacles, belaadde het geslacht der Alcmeoniden en de gehele *polis* Athene met schuld door zich te vergrijpen aan de Cyloniden, die bij het altaar van Athena Polias hun toevlucht hadden gezocht.[193]

Een Heraclide, Hippotes, had Carnus, een ziener en boodschapper van Apollo, gedood. Een pest was het gevolg. Toen koning Temenus het orakel raadpleegde luidde het antwoord: vereer Apollo Karneios (Carneus).[194]

Als we ons in een periode begeven die, historisch gesproken, minder duister is, blijft hetzelfde patroon herkenbaar: één man ontketent door zijn goddeloos gedrag een plaag die heel het volk treft. Pas als hij de godheid ver-

---

189 PW 487; Fontenrose Q 3. De hardleerse Peloponnesiërs vroegen daarop zelfs nog eens verduidelijking van dit orakel (PW 488; Fontenrose Q 4).

190 PW 38; Fontenrose Q 46.

191 PW 150 en 479; Fontenrose L 19, alwaar alle testimonia uit Sophocles en andere auteurs.

192 Parker (1983) 265 e.vv.; zie *infra* II 9.1, 160-163.

193 Zie *supra* II 5.6, 118-124.

194 PW 291-292; Fontenrose L 64.

zoent, wijkt de plaag. Pythagoras verdreef het regime van de Basiliden in Ephese (ca. 560) en wierp zich op tot tiran. Tijdens de strijd doodde hij enkelen van zijn tegenstanders die in tempels hun toevlucht hadden gezocht. Hun lichamen liet hij onbegraven. Een Basilidisch meisje hongerde hij uit in een tempel, waar zij zich verhing om aan de hongerdood te ontkomen. Pest en hongersnood bleven dan ook niet uit. Het geraadpleegde Delphisch orakel antwoordde Pythagoras dat hij een tempel moest oprichten en de doden op de voorgeschreven wijze moest eren.[195] Mogelijk is de nieuwe tempel die van Artemis Ephesia (gebouwd in de zesde eeuw) en is het meisje geïdentificeerd met de godin zelf.[196] Niet alleen de reactie op de ramp, ook de vorm die het goddeloze gedrag, dat oorzaak was van de ramp in deze overlevering aanneemt, behoort tot het standaardrepertoire: ontwijding van tempels en weigering de lijken van tegenstanders vrij te geven voor begrafenis. Zulke gevallen zullen zich herhaaldelijk in werkelijkheid hebben voorgedaan.

Vergelijkbaar met de geschiedenis van Pythagoras is de aetiologische mythe van Charila, een weesmeisje, dat door de koning van Delphi bij een graanuitdeling was weggestuurd. Zij pleegde zelfmoord, waarna de godheid Delphi met hongersnood en pest strafte. Pas de stichting van het Charilafeest, op raad van het orakel, maakte een einde aan de pest.[197]

Elementen van een goddelijke vermaning, maar ook van straf, bevat de stichtingsmythe van Syracuse (733). Nadat Archias Actaeon, zijn *erômenos*, had gedood en Actaeons vader Melissus zelfmoord had gepleegd, liet Poseidon zijn toorn in de vorm van een pest en een hongersnood op de Corinthiërs neerdalen (Plut., *Mor.* 773a-b). De Corinthiërs, die het orakel van Delphi raadpleegden met de vraag hoe er een einde aan de plaag kon komen, kregen ten antwoord dat de ramp pas zou ophouden als de dood van Actaeon zou worden verzoend. Daarop ging Archias in vrijwillige ballingschap en stichtte hij Syracuse.[198]

Ook de Coroebusmythe bevat, zelfs twee maal, het element van het doden van de beschermeling van de godheid als oorzaak van pest. Psamathe, dochter van de Argivische koning Crotopus, legde haar zoon Linus, door Apollo verwekt, te vondeling. Het kind werd door de honden verscheurd.

---

195 PW 27; Fontenrose Q 82 met pp. 76-77. Pollard (1965) 32. PW I (1956) 123 noemt or. 27: 'authentic and unvarnished', terwijl Fontenrose die authenticiteit zonder voldoende argumenten verwerpt.

196 PW 385; Fontenrose L 91: eren van Artemis de gehangene (*Apanchomenè*, zie ook *supra* II 7.1.2, 146) en PW 542-543; Fontenrose L 133: pest of zelfmoordepidemie onder Attische meisjes (zie ook *supra* II 7.1.1, 143).

197 Vgl. PW 570; Fontenrose L 140: verzoening van de schim van het meisje Charila dat zelfmoord pleegde, *aition* van het Charilafeest; zie ook *supra* II 6.2, 138.

198 PW 398, niet opgenomen door Fontenrose; vgl. echter Fontenrose 138-139.

Zelf werd zij door haar vader levend begraven. Als straf voor de dood van zijn geliefde zond de god een kinderen verslindend monster, de *Poinè* of *kèr tumbouchos* (*Anth. Pal.* VII 154), volgens Ovidius, *Ibis* 573 een *pestis*. Coroebus, winnaar van de wedloop op de eerste Olympische Spelen (traditioneel 776 v.C.), doodde het monster. De *Poinè* was de wraakgeest van de gedode Psamathe, de geliefde van Apollo. De uitschakeling van de Poinè leidde tot een nieuwe plaag, de pest.[199] Als remedie eiste Apollo (Paean) het offer van de jongemannen die het monster hadden gedood. Coroebus offerde zich alleen op. De god doodde de held toch niet, maar verdreef niettemin de pestnevels uit Argos. Als dank daarvoor werd een jaarlijks offermaal ingesteld (Statius, *Thebais* I 627-668). Volgens andere testimonia kwam een einde aan de plaag doordat Coroebus, in opdracht van Delphi, boete deed. Hij kreeg een drievoet mee. Daar waar deze van zijn schouders viel moest hij voor de god een tempel stichten en voor zichzelf een woonplaats: de stichtingslegende van Tripodisci.

7.2.3 Sacrilegium

Heiligschennis, sacrilegium, door individuen kon leiden tot een pestilentie. Ook hier wordt hetzelfde patroon zichtbaar als bij de hierboven genoemde categorieën. Soms werden individuele burgers schuldig geacht aan het veroorzaken van pest, soms een vorst.

De anonieme man die iedere avond naar de *agora* van Thasus ging om daar het beeld van de atleet Theagenes te geselen en zo een hongersnood of pest ontketende,[200] is, historisch gesproken, nog de meest grijpbare uit de reeks van heel of half legendarische veroorzakers van pest.

Een historische gebeurtenis lijkt niet ten grondslag te liggen aan het verhaal van Comaetho en Melanippus. De priesteres Comaetho en haar minnaar copuleerden in het heiligdom van Artemis Triclaria in Achaia en veroorzaakten zo pest en hongersnood. Hun straf was dat zij geofferd moesten worden aan Artemis en na hen ieder jaar de mooiste jongeman en het mooiste meisje.[201] Dit verhaal lijkt meer een waarschuwing tegen profanatie van heiligdommen dan de weergave van een historisch voorval, of het zou een aanwijzing moeten zijn voor de gelofte van kuisheid die een priesteres in sommige gevallen aflegde.[202]

---

199 PW 386-387; Fontenrose L 92-93. Zie ook *supra* II 9.2, 166.

200 Zie *supra* II 6.2, 137.

201 PW 556; Fontenrose L 134. Vgl. Parker (1983) 74 e.vv.

202 Parker (1983) 94-103.

Op puur mythisch terrein bevinden we ons bij het vergrijp van de 'kleine' Aiax, die Cassandra wegsleurde van het altaar van Athena. Hoewel hij haar niet doodde, schond hij daarmee het aan alle heiligdommen toekomende asielrecht en veroorzaakte zo een pestilentie.[203]

Vergrijpen van vorsten die tot het uitbreken van een pest leidden zijn in de bronnen talrijker. De hardnekkigheid waarmee Agamemnon weigerde het losgeld voor Chryseïs te aanvaarden van haar vader, de Apollopriester, kan als sacrilegium worden opgevat.[204] De legendarische koning Laomedon van Troje weigerde Apollo en Poseidon het afgesproken loon te betalen voor hun hulp bij de bouw van de stadsmuren. Als straf zond Appollo de pest en Poseidon een zeemonster.[205]

7.3 Vermaning

Een pestilentie kan ook worden opgevat als een goddelijke vermaning, waaraan het element van vergelding ontbreekt. De godheid kan een plaag zenden om een bepaalde verandering af te dwingen, zoals het uitzenden van een kolonie, het invoeren van een nieuwe cultus, het stichten van een heiligdom, of het beoefenen van de meetkunde. Ook komt het voor dat de godheid aan zijn bestaan herinnert door het zenden van een pest. Hij zal deze pas doen ophouden als er aan bepaalde voorwaarden wordt voldaan en dan verder zijn steun verlenen, bijvoorbeeld in de oorlog.

Zo kregen de Boeotiërs, toen zij door een pest werden geteisterd, van Delphi de raad een kolonie te stichten in het Pontische land. Wegens de lange en gevaarlijke zeereis zagen zij van die onderneming af, totdat nederlagen in de oorlog tegen de Phocensers hen ertoe dwongen hun vraag aan het orakel te herhalen, met hetzelfde antwoord als resultaat. Dat leidde tot de stichting van Heraclea Pontica (veronderstelde datering ca. 550).[206]

Tijdens de Eerste Heilige Oorlog (ca. 600-590) heerste pest in het legerkamp der Delphische Amphictyonen. Het orakel gaf opdracht de oorlog voort te zetten en beloofde de overwinning als de Amphictyonen naar Cos zouden gaan en daar de zoon van «het hert» en «het goud» zouden halen om hen te helpen. Als zij dat vlug zouden doen, voordat de Crisaërs de drievoet in het adyton hadden gebracht, zouden zij de stad kunnen nemen. De zoon van «het hert» en «het goud» bleken een Coïsche vader en zoon te zijn,

---

203 PW 331-332; Fontenrose Q 232 en L 157.

204 Zie *supra* I 4.2-4.3, 38-45.

205 Apollodorus, Myth. II 5.9; Lycophron 34.

206 PW 401-402; Fontenrose Q 94-95. Vgl. ook PW 453; Fontenrose L 116, waarover *supra* I 4.6.2. Was de ramp die de Kretenzers tot kolonisatie dwong eveneens een pest?

genaamd Nebrus (*Nebros* «hert») en Chryses (*Chrusos* «goud»). De oorlog eindigde met de verwoesting van Crisa.[207]

De door de wonderdoener Abaris verdreven pest leidde tot de instelling van de *Eiresionè* in Athene[208] en de stichting van het heiligdom voor Korè sôteira in Sparta.[209] Een pest in Sparta was oorzaak van de muzikale vernieuwingen door Thaletas.[210]

De kwalijke dampen te Selinus veroorzaakten een pestilentie. De verdrijving daarvan leidde tot cultische eerbewijzen aan Empedocles,[211] evenals ca. vijf eeuwen later Apollonius van Tyana zijn goddelijke verering ontleende aan de verdrijving van de pest. De zelfopoffering van Metioche en Menippe maakte een einde aan de pest en markeerde het begin van de verering der Coroniden in Boeotië.[212] Een jaarlijks offer van de Spartanen aan de 'apotropaeïsche goden' (welke wordt niet vermeld) wordt door de bronnen teruggevoerd op een pestilentie, evenals de Romeinse parallel van dit verhaal.[213] De epifanie van Hermes Criophorus te Tanagra beëindigde een epidemie en werd jaarlijks ritueel herhaald.[214] Een incidentele verdrijving van een *pharmakos* in Massilia werd eveneens een rite.[215]

Toen de Deliërs geplaagd werden door een pest en het orakel (van Delphi?) raadpleegden kregen zij ten antwoord dat de pest zou ophouden als zij offerden op een dubbel zo groot altaar.[216] Mogelijk werd daarmee het grote altaar van Apollo bedoeld, dat kubusvormig was. Het zou een authentiek orakel kunnen zijn, maar de verbinding van dit orakel met het levensverhaal van Plato wekt achterdocht. Plato werd namelijk geconsulteerd toen

---

[207] PW 237; Fontenrose Q 72.

[208] Zie *supra* II 5.1, 112-113.

[209] Zie *supra* II 5.1, 113.

[210] Zie *supra* II 5.4, 116-117.

[211] Zie *supra* II 5.6, 124-128.

[212] Zie *infra* II 9.2, 165.

[213] Zie *infra* II 9.2, 167-168.

[214] Zie *infra* II 9.4, 169-170.

[215] Zie *infra* II 9.4, 170, 173, 177.

[216] PW 179; Fontenrose Q 200 (datering ca. 390 v.C.). Over het probleem zie O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike* (Göttingen 1966[2])75-86. Voor de testimonia zie I.L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum* (München 1925) 6, n. 1. Over de mythe: E.P. Wolfer, *Eratosthenes von Kyrene als Mathematiker und Philosoph* (Groningen 1954) 5 e.vv.

de Deliërs het probleem, dat in de meetkunde bekend is geworden als het 'Delische probleem', niet konden oplossen. Plato verklaarde toen dat het orakel een aanwijzing van de godheid was om zich op de meetkunde te gaan toeleggen.

8 Pest als mensenwerk

Curieus, temidden van alle verhalen over pestilenties als gevolg van goddelijke toorn wegens menselijk gedrag, zijn enkele overleveringen die pest duidelijk voorstellen als een direct gevolg van menselijk handelen, zoals vergiftiging van het drinkwater, een thema dat later in de pestlitteratuur, met vele variaties, zal terugkeren.[217] Zo werden bijvoorbeeld tijdens de zogenaamde Eerste Heilige Oorlog (ca. 600-590 v.C.) de inwoners van Cirrha, 8 km. ten zuiden van Delphi, geteisterd door een soort tyfusepidemie na opzettelijke vergiftiging van het drinkwater door de Delphiërs op raad van Solon.[218]

Op het eerste gezicht lijkt een verklaring van de oorzaak van de pest door deze toe te schrijven aan menselijk ingrijpen veel rationeler dan wanneer men de oorzaak zoekt bij de goden. De overeenkomsten met de hierboven geschreven gevallen zijn echter groter dan de verschillen, zoals vooral de uitwerking van dit thema in later tijd ons leert. De angstige, door pestziekte bedreigde mens weet in elk geval één ding zeker: er is een boze macht die de ziekte veroorzaakt, of dat nu een godheid is, een samenzwering van leprozen, van joden of, kortweg, van de vijanden in de oorlog. Venerische ziekten, zoals syfilis, werden vaak aangeduid als de 'Spaanse' of de 'Franse' ziekte (respectievelijk *lues hispanica* of *morbus gallicus)*, in allerlei landen behalve Spanje, respectievelijk Frankrijk. De Hollanders kregen de schuld van de pest in Londen in 1665, maar evenzeer van de grote brand aldaar in 1666. Beide rampen voltrokken zich immers tijdens de Tweede Engelse oorlog (1665-1667).[219] Anno 1987 circuleren, met name in Oosteuropese landen en in de communistisch georiënteerde pers in ontwikkelingslanden, geruchten dat het AIDS-virus afkomstig zou zijn uit een

---

217 Over *pestis manufacta* in het algemeen: Delumeau (1978) 129-142; Sticker (1908-1910) 2. Teil 40-48; E. Wickersheimer, 'Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lepreux et les Juifs; leurs relations avec les épidémies de peste', in: *4e Congrès International d'Histoire de la Médecine* (Brussel 1923, Antwerpen 1927) 3 e.vv.; Grmek (1979) ; E. Lewin, *Die Gifte in der Weltgeschichte* (Berlijn 1920) 521-560. Geen van de genoemde gevallen van opzettelijke vergiftiging is overtuigend.

218 Polyaenus, *Strateg.* VI 13; Paus. X 37, 5-7; Frontinus III 7, 6. Een verklaring volgens het gebruikelijke type ontbreekt niet: zie PW 58, Fontenrose Q 107 (zie *supra* II 7.1.2, 147).

219 Rosebury (1971) *passim*; Delumeau (1978) 133 e.vv.

laboratorium in Fort Detrick, waar het Amerikaanse leger onderzoek doet naar biologische strijdmiddelen. Het virus zou daaruit ontsnapt zijn of zelfs opzettelijk naar buiten gebracht.[220] Dit past geheel in de primitieve voorstelling van de dood, die alleen de dood als gevolg van een vergissing, schuld of boosaardige list van een duivelse macht kan en wil verklaren, maar niet als natuurlijk verschijnsel.[221] Het gerucht dat bij de grote pest in Athene de ronde deed, als zou de ziekte veroorzaakt zijn door vergiftiging van de drinkwaterbronnen,[222] heeft dus al een voorgeschiedenis en zou een langdurig vervolg krijgen.

Mensen die opzettelijk een pestziekte verspreiden zouden, zonder het zelf te weten, het werktuig kunnen zijn van een demonische macht. Niets is dan vanzelfsprekender dan dat een dergelijke boosdoener ten prooi valt aan de volkswoede en sterft in plaats van allen. Dat zou in theorie één van de verklaringen voor het verschijnsel van de zondebok kunnen zijn. Er zijn echter in het materiaal geen aanwijzingen te vinden voor demonisering of diabolisering van mensen die een pestilentie zouden hebben veroorzaakt en tot zondebok worden gemaakt. Het fenomeen 'zondebok' *(pharmakos)* heeft in de Griekse Oudheid een andere wortel.[223]

9 Eén leven 'als een losprijs voor velen':[224] zelfopoffering, mensenoffer en zondebok

«Zij (namelijk Jezus' leerlingen) waagden het niet alleen om de Joden op grond van de woorden van de profeten duidelijk te maken dat Hij de Beloofde was, maar ook de andere volken dat Hij, die onlangs gekruisigd was, vrijwillig voor de mensheid was gestorven om pestepidemieën, misoogsten of schipbreuk af te weren. Want het ligt in de natuur der dingen, om bepaalde redenen, onbegrijpelijk voor de massa, dat één rechtvaardige die vrijwillig voor de gemeenschap sterft door zijn offer slechte demonen afweert, die pestilenties, misoogsten, schipbreuken en dergelijke veroorzaken.»

(Origenes, *Contra Celsum* I 31)

---

220 Interview met R. Gallo, mede-ontdekker van het AIDS-virus in *De Volkskrant* 18 april 1987.

221 'Lateinisch "morior" - deutsch "morden"' in: Meuli (1975) 439-444. Over geloof in complotten van (duistere) machten ter verklaring van het kwaad in de wereld: N.R. Cohn, *Warrant for genocide. The myth of the Jewish world conspiracy and the protocols of the elders of Zion* (Harmondsworth 1970) en J.R. von Bieberstein, *Die These von der Verschwörung* (Frankfurt a.M. 1977); Delumeau (1978) 131 e.vv. bespreekt resp. Joden, leprozen, vreemdelingen en heksen als verdacht van de verspreiding van de pest.

222 Th. II 48, 2. Een voorbeeld van een latere beschrijving van een pest ten gevolge van vergiftiging van waterleidingen geeft Florus II 2.

223 Over de *pharmakos* zie *infra* II 9.4, 169-177.

224 λύτρον ἀντὶ πολλῶν (*NT*, Mt. 20, 28); vgl. Mc. 10, 45 en 1 Tim. 2, 6.

Uit deze en de daarop volgende woorden van Origenes[225] blijkt dat voor het antieke heidense denken de vele geschiedenissen die verhalen van zelfopoffering van enkelen ten bate van de gemeenschap in crisissituaties een vertrouwd gegeven was. Philo van Byblus (ca. 60-ca. 140 n.C.) vat als volgt samen:

> «Bij de ouden was het gebruikelijk dat de heersers van een stad of volk ten tijde van grote rampen of gevaren in ruil voor de ondergang van allen *(anti tès pantôn phthoras)* hun meest geliefde kind als slachtoffer *(eis sphagèn)*, als losgeld voor de roofzuchtige demonen *(lutron tois timôrois daimosi)* aanboden.»
>
> (*FGrH* 790 F 3b)

Pest en hongersnood vormden, samen met vijandelijke invasies en burgerkrijg, de grootste bedreigingen voor de antieke staat. Als het voortbestaan van de gehele gemeenschap op het spel stond, was men bereid tot mensenoffers, zelfs tot het hoogste offer dat een mens kan brengen: de zelfopoffering.[226]

Een eerste probleem bij de bestudering van in de antieke bronnen genoemde gevallen van zelfopoffering, mensenoffers en het wegzenden van zondebokken in verband met pestilenties is dat van de historiciteit. Een zo volledig mogelijke inventarisatie van alle vermelde gevallen heeft mij tot de overtuiging gebracht dat er onvoldoende aanwijzingen zijn dat in de Griekse Oudheid in Archaïsche of Klassieke tijd werkelijk mensenoffers zijn gebracht naar aanleiding van pestilenties.[227] Wel zijn er symbolische mensenoffers gebracht en vormde de principiële bereidheid van de gemeenschap om één van haar leden op te offeren een belangrijk instrument bij het afweren van pestilenties en het in stand houden of herstellen van een evenwichtige verhouding tussen goden en mensen.

Verschillende onderzoekers hebben gewezen op een tweede probleem: de dichotomie (Bremmer), zelfs strijdigheid (Parker) van de denkpatronen die aan het Griekse mensenoffer ten grondslag liggen. Enerzijds ontmoeten we personen van koninklijken bloede, vooraanstaande figuren in de staat, of hun naaste verwanten, die zichzelf opofferen of opgeofferd worden voor het

---

225 Vgl. ook I Clemens Rom. 55, 1.

226 Algemeen over mensenoffers, zelfopoffering en zondebokken: W. den Boer, *Grieken en de Grieken*, Dies-college Leiden 1957 (Leidse Voordrachten 24) = 'Greeks and the Greeks', *Intern. Review of Social History* 4 (1959) 91-110 (= Den Boer (1979) 219-238, spec. 230-236; Bremmer (1983); Burkert (1977) 139 e.vv.; Id. (1979) 59-77; Brelich (1969); Deubner (1932) 179-198; Fehling (1974); Fontenrose (1978) zie register s.v. 'Human sacrifices'; Henrichs (1981); Lasaulx (1854); Nilsson (1967) zie register s.v. 'Menschenopfer'; Parker (1983) 24-26, 81, 258-260; Schwenn (1915); Versnel (1977) 17-46; Id. (1981a); Id. (1989a); S.K. Williams, *Jesus' death as saving event. The background and origin of a concept* (Missoula 1975).

227 Henrichs (1981) toont aan dat ook de enkele gevallen van mensenoffers die door de antieke auteurs zelf als historisch worden beschouwd iedere historische grond missen.

welzijn van de staat als geheel bij een incidentele ramp in een mythisch verleden. Anderzijds worden we geconfronteerd met uitvaagsel, afzichtelijke creaturen die de misdaden van de gemeenschap op zich nemen door zelf uit die gemeenschap te verdwijnen. In de laatstgenoemde gevallen gaat het niet om incidentele crisissituaties, maar om een regelmatig (gewoonlijk jaarlijks) herhaald ritueel, waarvan geacht wordt een profylactische werking uit te gaan. Deze zondebok-rituelen spelen zich niet af in een mythisch verleden, maar zijn in historische tijd geattesteerd. In een schema:

mythe	**historie**
- slachtoffer van koninklijken bloede	- slachtoffer misdadiger, uitvaagsel
- slachtoffer werkelijk gedood	- slachtoffer symbolisch gedood of verjaagd, niet werkelijk gedood, consecratie
- incidentele gebeurtenis naar aanleiding van een concrete ramp	- rituele, herhaalde gebeurtenis, niet naar aanleiding van een concrete ramp
- reiniging en verzoening na een ramp	- profylaxe

Deze dichotomie of strijdigheid is verklaarbaar uit twee tegengestelde strevingen in het wezen van de mens, die in het bijzonder tijdens een crisis aan het daglicht treden. Enerzijds is er de diep gewortelde behoefte zichzelf op te offeren om de gemeenschap te behouden.[228] Anderzijds is er de even fundamentele drift het probleem van het kwaad in de wereld op te lossen door het op één individu te projecteren dat om welke reden dan ook afwijkt. De kudde sluit zich aanéén en de zondebok wordt geëlimineerd.[229] Deze uitersten van menselijk gedrag raken elkaar bij rampspoed. Een bespreking van enkele individuele gevallen van zelfopoffering en zondebokverschijnselen als reactie op pestilenties zal dit duidelijk kunnen maken.

---

[228] Lasaulx (1854).

[229] Burkert (1979) en Fehling (1974). R. Girard heeft in een geruchtmakende reeks boeken voor het verschijnsel 'zondebok' een in essentie hiermee overeenkomend verklaringsmodel ontworpen. Zie R. Girard, *La violence et le sacré* (Parijs 1972); Id., *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.M. Dughourlian et G. Lefort* (Parijs 1978); Id., *Le bouc émissaire* (Parijs 1982); Id., *La route antique des hommes pervers* (Parijs 1985). Over Girard en de Griekse *pharmakos* zie P. Nottet, 'Girard, Euripide et Dionysos', *AC* 50 (1981) 607-620 en P. Dumonchel (ed.), *Violence et vérité. Autour de René Girard. Colloque de Cerisy* (Parijs 1985).

9.1 De zelfopoffering van de vorst

De radicaalste vorm waarin het offer zich kan voordoen is de vrijwillige zelfopoffering van de koning, die zijn leven werkelijk prijs geeft voor de gemeenschap om de gevolgen van een bepaalde collectieve ramp af te wenden.

Herodotus (VII 197) vertelt hoe de Thessalische Achaeërs uit Halus krachtens een orakel koning Athamas *katharmos tès chôrès* «tot zoenoffer voor hun land» wilden maken door hem bekranst met wollen banden in processie naar buiten te geleiden en te offeren aan Zeus Laphystius «de Verslinder». Dit zoenoffer diende mogelijk ook ter afwering van pestilenties, al vermeldt Herodotus dat er niet expliciet bij.[230]

Volgens de mythe was de Boeotische koning Athamas, zoon van Aeolus, gehuwd met Nephele, die hem twee kinderen had geschonken, Phrixus en Helle. Athamas verstiet Nephele en huwde Ino. De toeleg van Ino, de boze stiefmoeder, gelukte: Phrixus en Helle werden aangewezen als oorzaak van een hongersnood, die zij zelf had veroorzaakt door het zaaikoren te roosteren. Toen Phrixus en Helle op het punt stonden te worden geofferd, werden zij gered door de ram met het gulden vlies. Uit Herodotus blijkt dat er een versie van het verhaal bestond volgens welke Athamas moest boeten voor het onheil dat hij als vorst niet alleen over zijn huis, maar tevens over zijn hele volk had gebracht en zelf als zoenoffer moest dienen om zijn volk voor rampspoed te vrijwaren.Toen de Achaeërs op het punt stonden Athamas te offeren, redde Phrixus' zoon Cytissorus hem het leven, ongetwijfeld door zijn bereidheid in plaats van Athamas te sterven. Daardoor belastte Cytissorus zijn eigen nageslacht.

Nadere beschouwing van de Herodotustekst leert dat ten tijde van Xerxes het koningsoffer aan Zeus Laphystius door de bewoners van Halus in Achaia, waar vorsten regeerden die hun afstamming op Athamas terugvoerden, in ieder geval nog als een reële mogelijkheid werd beschouwd. Weliswaar was de monarchale staatsvorm verdwenen, maar de vloek die Athamas in mythische tijd op zich had geladen, bleef rusten op het geslacht der Athamiden en met name op de oudste van dat geslacht. Ook leren we de mogelijkheid van plaatsvervanging[231] kennen. Een ander kan de plaats van het offer innemen, in dit geval de nakomelingen van Phrixus' zoon Cytissorus. Wellicht is in de praktijk een offerdier als *pharmakos* met wollen banden bedekt in processie rondgeleid en geofferd, een ram, zoals in het

---

230 W.W. How en J. Wells, *A Commentary on Herodotus* II (Oxford 1912) 220 veronderstellen dat Athamas niet boet voor de slechte behandeling van Phrixus, maar voor de hongersnood of pest die te wijten is aan de toorn van Zeus op zijn gehele huis; mogelijk zijn in de oudste versie van de mythe Helle en Ino nog niet opgenomen. Ook Plato, *Minos* 315c brengt Athamas in verband met mensenoffers. Vgl. Parker (1983) 259. Zie voor de mythe en zijn bronnen K. Seeliger in: Roscher, *Lex.* I 669-675.

231 Vgl. over het verschijnsel in het algemeen: Van Baaren (1976) 125 e.vv.

Hethietische zondebok-ritueel?[232] De koning vertegenwoordigt het volk, maar de koning kan zich doen vertegenwoordigen door een soldaat, een offerdier, een sieraad of een pop, als *pars pro toto*.

De mythen verhalen ons meer koningsoffers. Koning Codrus van Athene zou ten tijde van de Dorische invallen in Attica zich, gehuld in slavenkleding, onder de Dorische troepen hebben begeven en zich hebben laten doden. Daardoor ging het orakel in vervulling dat Athene voor de Doriërs gevrijwaard zou blijven, indien zijn eigen koning gedood zou worden.[233]

Waarom moet juist de koning zich opofferen? Uit de mythe van Oedipus blijkt dat het lot van het volk nauw verbonden is met dat van de koning. Als pest heerst in Thebe, moet koning Oedipus worden verdreven, opdat de stad zal leven.[234] De Thebaanse smekelingen beschouwen hun koning als hun vertegenwoordiger in de contacten met de goden:

> «Want 't schip van staat - dat ziet ge zelf - stampt nu
> te wild en heft met moeite nog zijn boord
> boven de zeegang, nu de bloem van 't land
> geen vrucht zet, nu de vrucht van drachtig vee
> niet wordt voldragen en geen vrouw meer levend baart.
> Maar er is meer: de wrede koortsgod slaat
> ons land met gruw'lijke besmetting; zo
> loopt Kadmos' woning leeg terwijl Hades'
> paleis met kermen rijk begiftigd wordt. -
> Om hier te zitten hoeven wij u nog
> niet met een god gelijk te stellen, maar
> wel gaat ge ons boven allen waar het geldt
> een draag'lijk leven en verstandhouding
> met onze goden.»
>
> (Soph., *OT* 22-34)[235]

Zondigt de koning, dan lijdt heel zijn volk. Gaat het hem goed, dan leeft heel zijn volk in voorspoed. Het welzijn van het volk is afhankelijk van de koning. Homerus spreekt al van:

> «...de roem van een edele vorst, die, met godsvrucht
> over een menigte volks van voortreffelijke mannen regerend,
> wetten en recht doet bloeien, terwijl er de donkere aardkluit
> tarwe en gerstgraan draagt, en met ooft zich de bomen bezwaren,

---

232 Vgl. Gurney (1977) 47 e.vv.

233 Zie Burkert (1979) 62 met opgave van alle testimonia in n. 2.

234 Vgl. Parker (1983) 259; Burkert (1979) 65.

235 Tenzij anders is aangegeven heb ik voor de vertaling van Sophocles' *Oedipus Tyrannus* steeds de vertaling van J.Th.M.F. Pieters geciteerd.

> steeds zich de schapen vermeerdren, de zee er voorziet in de visvangst,
> alles door 't wijze bestier, waaronder zijn volkeren bloeien.»
>
> (Hom., *Od.* XIX 109-114)[236]

De koning die geen rekening houdt met de goddelijke normen roept onheil af over zijn volk. Volk en vorst dienen uit die lotsverbondenheid hun consequenties te trekken.[237] Had Agamemnon Chryseïs niet teruggegeven, een «stenen kleed» [238] zou, gezien de reacties der mannen, al spoedig zijn deel zijn geweest. Zo voegt ook Hector Paris toe, die de oorlog over zijn vaderstad heeft gebracht:

> «Lafaards zijn de Trojanen! want anders hadt ge toch zeker
> lang al Uw stenen chiton aan 't lijf voor het kwaad dat ge stichtte.»
>
> (Hom., *Il.* III 56-57)

In de hierboven genoemde gevallen roept de koning door zijn gedrag de goddelijke toorn over zichzelf en zijn volk af. De koning behoeft zich echter niet te hebben misdragen om de goddelijke toorn op te wekken. Alleen al door zijn aanwezigheid kan hij oorzaak zijn van voor- of tegenspoed. De Aenianen stenigden eens volgens de mythe (Plut., *Quaest. Graec.* 26, 297bc) hun koning om een einde te maken aan een droogte, zonder dat er enige aanwijzing was omtrent zijn schuld.[239]

Een voorbeeld uit de Romeinse geschiedenis kan helpen de antieke denkwijze voor ons te verduidelijken. Nog onlangs is er door H.S. Versnel op gewezen dat de Romeinse *devotio*, de zelfopoffering van de legeraanvoerder die zich ten dode wijdt en zich in de vijandelijke linies stort, weliswaar gold ter afwending van het gevaar van een vijandelijke inval, maar in principe evenzeer kon dienen om andere het voortbestaan van de samenleving bedreigende rampen af te wenden.[240] Zo stelt Livius P. Decius Mus voor als een pestschicht die het onheil op de vijanden afwentelt door zijn zelfopoffering:

---

236 Tenzij anders is aangegeven heb ik voor de vertaling van Homerus' *Odyssee* steeds de vertaling van C. Vosmaer geciteerd.

237 Vgl. Finley (1954) 101-102.

238 Voor steniging zie *infra* II 9.4, 170, 174, 176.

239 PW 527; Fontenrose L 125.

240 Versnel (1981a) *passim*, spec. pp. 139-140. Vgl. J. Bayet, *Croyances et rites dans la Rome antique* (Parijs 1971) 41.

«als ware hij uit de hemel gezonden als een zoenoffer voor alle goddelijke toorn, die de pest van zijn eigen volk moest overbrengen op de vijanden.»
(Livius VIII 9, 10)[241]

De reactie van de vijanden wijst ook in diezelfde richting:

«zij waren verbijsterd als waren zij getroffen door een pestzaaiend gesternte.»
(Livius VIII 9, 12)[242]

De speer waarop Decius staat als hij de devotio-formule uitspreekt wordt ook wel als pestprojectiel geïnterpreteerd.[243]

Er behoeft geen principieel verschil te zijn tussen een zelfopoffering of een mensenoffer in meer algemene zin. Een vorst, wiens lot wordt geïdentificeerd met dat van een volk, kan zich laten vervangen door een ander mens, met wie hij, dus het volk, zich geheel kan vereenzelvigen, aan wiens lot hij het zijne verbindt. Aan één voorwaarde moet de zelfopoffering voldoen: een dergelijk offer kan alleen effectief zijn, als het vrijwillig geschiedt,[244] of schijnt te geschieden.

9.2 Het offer van jongemensen

Vaak verhalen mythen over meisjes of jongemannen die geofferd moesten worden om een plaag te doen ophouden. Zo bleek tijdens een pest in Athene uit een antwoord van het geraadpleegde Delphi dat de stad alleen kon worden gered als de dochters van Leos zouden worden geofferd. Het Leocoreum, één van de meest intrigerende monumenten op de Atheense *agora*, werd beschouwd als de schrijn van de Leocorae: Praxithea, Theope en Eubule, die zich bereidwillig opofferden om het gehele volk te redden.[245] Het Leoco-

---

241 *sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret.*

242 *haud secus quam pestifero sidere icti pavebant.*

243 *super telum subiectum pedibus stantem* (Livius VIII 9, 5); vgl. Versnel (1981a) 188. Over pestprojectielen zie *supra* I 4.6.1, 55-66.

244 Versnel (1981a) 146-148; Van Baaren (1976) 141.

245 Een verzameling van alle relevante testimonia bij Wycherley (1957) 108-113; PW 209; Fontenrose L 44; voorts S. Brunnsåker, 'Leokorion = ra-wo-ko-ri-jo? A note on the toponymy of Athens', *Opuscula Atheniensia* 8 (1968) 77-86; S. Eitrem, *RE* XII 2058 e.v., s.v. 'leos'; W. Judeich, *Topographie van Athen* (München 1931²) 338; U. Kron, 'Die zehn attischen Phylenheroen, Geschichte, Mythos, Kult und Darstellungen', *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Ath. Abt.*, 5. Beiheft (Berlijn 1976) 194-201; Th. Kock, *RE* XII (1911) 2000 e.v. s.v. 'Λεωκόρειον'; Stoll, s.v. 'Leokoreion' in: Roscher, *Lex.* s.v. 'Leos'; Schwenn (1915) 129-130; R.E. Wycherley, *The stones of Athens* (Princeton 1978) 63.

reum was befaamd als herkenningspunt op de Atheense agora. Het was een plaats waar men afsprak om elkaar te ontmoeten. Men kon er ook hetaeren en bedelaars vinden. De geleerden kunnen het niet eens worden over de betekenis van de naam. Sommigen hechten waarde aan de doorzichtige etymologie *Leôs-korai* «dochters van het volk» en denken inderdaad aan een historisch mensenoffer, bijvoorbeeld in de door droogte en plagen geteisterde tweede helft van de achtste eeuw.[246] Anderen vinden de mythe typisch aetiologisch en steunen de etymologie *Leôs-korein* «verzoening van het volk». Het Leocoreum zou dan de plaats zijn waar het (krijgs-)volk ritueel werd gereinigd. Van de vele andere interpretaties noem ik curiositeitshalve alleen die van Edmonson, die meent dat de «dochters van het volk» de hetaeren zijn en dat het Leocoreum derhalve de instelling van de openbare prostitutie memoreert.[247]

De exacte ligging van het heiligdom op de agora is al even onzeker als de betekenis van zijn naam. Een in 1971 ontdekte *peribolos* ten oosten van de zuidelijke vleugel van de Stoa Basileios komt nog het meest in aanmerking. Uit de aldaar gevonden vele kleine wijgeschenken (o.a. weefspoelen, sieraden en spiegels) is af te leiden dat het heiligdom was gewijd aan vrouwelijke personen. Omheining en offergaven worden gedateerd in de vijfde eeuw v.C., maar de cultus kan natuurlijk veel ouder zijn. De cultus moet zijn ingesteld om de zegenrijke uitwerking van het offer van de Leocorae voor de gemeenschap te bestendigen en bij het nageslacht in herinnering te brengen als patriottisch voorbeeld.

Er zijn meer mythen bekend waarin jongemensen, vooral meisjes, zichzelf opofferden of werden geofferd tot heil van de gemeenschap, ter afwending van een ramp. Erechtheus, koning van Athene, offerde, toen een vijandelijke inval de stad bedreigde, zijn dochter Chthonia. Haar beide zusters volgden haar vrijwillig in de dood en bezorgden zo de Atheners de overwinning.[248] We dienen er echter wel rekening mee te houden dat het werkelijkheidsgehalte van dergelijke verhalen gering is, daar zulke onderwerpen klassieke *topoi* werden in het Hellenistisch-Romeinse retorica-onderwijs.[249] Een voorbeeld:

---

246 J. Mck.Camp II, 'A drought in the late eighth century B.C.', *Hesperia* 48 (1979) 397-411.

247 C.N. Edmonson, 'The Leokoreion in Athens', *Mnemosyne* 17 (1964) 375-378.

248 PW 195; Fontenrose L 32.

249 Ik volsta hier met een verwijzing naar D.A. Russell, *Greek declamation* (Cambridge 1983); S.F. Bonner, *Roman declamation in the Late Republic and the Early Empire* (Liverpool 1969) en A.D. Leeman, *Orationis ratio. The stylistic theories and practice of the Roman orators, historians and philosophers* (Amsterdam 1963) 2 dln., alwaar de oudere litteratuur te vinden is.

«Lieden die van een pestilentie te lijden hadden zonden een gezant om een orakel te raadplegen. Hij kreeg ten antwoord dat zijn eigen zoon geofferd moest worden. Hij berichtte aan de staat dat offers werden verlangd. Aan zijn zoon bekende hij echter de waarheid. Het einde van het offer betekende nog niet het einde van de pest. De zoon verscheen in de volksvergadering en doodde zichzelf. Toen de pestilentie was geweken werd de gezant ervan beschuldigd het algemeen belang te hebben geschaad.»

([Quint.], *Decl.* 326)[250]

Ook toen al werden deze *topoi* wereldvreemd gevonden. Petronius getuigt daarvan:

«Geen wonder dat de jongelieden in de retorenscholen zo oliedom worden: ze horen of zien niets van de praktijk van het leven, maar alleen van zeerovers die op de kust hun slachtoffers de ketenen aandoen, ..., alleen van orakels gegeven tegen een pestilentie, behelzende dat drie, vier maagden geofferd moeten worden.»

(Petr., *Sat.* I, 3)[251]

Mogelijk is de mythe van de Leocorae ontstaan als democratische variant van de mythe van de Erechthiden, de koningsdochters die zich voor het welzijn van hun vaderstad opofferden, om aan te tonen dat de «dochters van het Volk» even opofferingsgezind konden zijn als koningsdochters. Leôs, personificatie van «het Volk», is de naam van de eponieme heros van één van de tien Attische fylen, wiens cultus in Athene en Zuidoost-Attica is geattesteerd. Essentieel is dan de gedachte dat de koning, of in zijn plaats zijn dochters, of gelijkwaardigen, zichzelf, plaatsvervangend voor de hele gemeenschap als offer kunnen aanbieden om onheil af te weren of te verdrijven.

Er zijn nog andere gevallen van opoffering van jongemensen naar aanleiding van een pest uit mythen en litteratuur bekend. Metioche en Menippe, dochters van Orion, maakten een einde aan de pest (of droogte) die hun vaderstad Orchomenus teisterde, door zichzelf met een weversnaald te doorsteken. Twee jongelingen, de Coroni, verrezen uit de as van de meisjes. De Boeotiërs vereerden de meisjes met een tempel en offers en noemden hen de Coroniden.[252] De Hyacinthiden, vier dochters van Hyacinthus, werden

---

250 *Qui pestilentia laborabant miserunt legatum ad oraculum petendum. responsum est ei filium ipsius immolandum esse. ille nuntiavit civitati sacra desiderari; filio verum confessus est. sacris finitis pestilentia non est finita. filius processit in contionem et se ipse interfecit. finita pestilentia reus est legatus laesae rei publicae.*

251 *Et ideo ego adulescentulos existimo in scholis stultissimos fieri, quia nihil ex his quae in usu habemus aut audiunt aut vident, sed piratas cum catenis in litore stantes, ... sed responsa in pestilentiam data ut virgines tres aut plures immolentur*, vertaling A.D. Leeman, *Petronius, Schelmen en tafelschuimers* (Hilversum en Antwerpen 1966).

252 Antoninus Liberalis, *Met.* 25; Ov., *Met.* XIII 681-700; zie ook *supra* I 4.6.2, 77 en II 7.3, 155.

geofferd door de Atheners op het graf van de Cycloop Geraestus, toen Athene werd bedreigd door een pestilentie en een hongersnood.[253]

Er zijn ook gevallen van (zelf)opoffering van jongemannen. Een voorbeeld uit de Romeinse geschiedenis verschaft een aanwijzing voor de interpretatie van de opoffering van jongemensen in Griekse mythen. Livius (VII 6,1-6) en anderen verhalen van de zelfopoffering van M. Curtius.[254] Op het Forum was een kloof in de aarde zichtbaar geworden. De geraadpleegde haruspices verklaarden dat de god van de doden eiste dat een verwaarloosde gelofte werd ingelost. De spleet kon slechts worden gedicht als het kostbaarste wat de staat bezat erin zou worden geworpen. Opmerkelijk is de toevoeging die een middeleeuwse versie van dit verhaal biedt, de *Narracio de mirabilibus Urbis Romae*.[255] Volgens deze versie stegen pestilente dampen op uit de kloof. Zij veroorzaakten een epidemie, die pas zou eindigen als een Romein zich vrijwillig zou opofferen voor het heil van het volk door in de kloof te springen. M. Curtius voldeed, te paard en in volle wapenrusting, aan deze eis, waarmee hij te kennen gaf dat het leven van een moedig strijder het kostbaarste bezit van de staat was.

Tijdens de werkzaamheid van Epimenides in Athene bood zich een schone jongeman vrijwillig aan om als zoenoffer te dienen.[256] Een ander voorbeeld van zelfopoffering is de mythe van de Megarische heros Coroebus, waarin vele aspecten zijn verenigd die we al bij andere mythen hebben ontmoet: de straf van de godheid (Apollo) voor het doden van zijn geliefde (Psamathe), de zelfopoffering van de held, de geheroïseerde atleet (Coroebus), de stichting van een heiligdom om de pest te verzoenen (Tripodisci).[257]

Een fictieve situatie, die Libanius in één van zijn redevoeringen schetst (*Decl.* 41), geeft de althans theoretische vanzelfsprekendheid van een mensenoffer bij een pestepidemie goed weer. In een niet nader aangeduide stad heerst pest. Het geraadpleegde Delphisch orakel verkondigt dat de pest zal ophouden, als het volk de zoon van één van zijn burgers zal offeren. Het lot valt op de zoon van een magiër. Deze belooft een einde aan de pest te zullen maken als zijn zoon wordt gespaard. De redevoering wordt dan gehouden door iemand die zich tegen het voorstel van de magiër keert.[258]

---

253 Zie *supra* n. 76.

254 Bespreking bij Versnel (1981a) 142, die *ibid.* n. 2. de testimonia geeft.

255 Magister Gregorius, *Narracio de mirabilibus Urbis Romae* (ed. R.B.C. Huygens, Leiden 1970) cap. 5; Versnel (1981a) 142 wees op de toevoeging.

256 Athen. XIII 78 602 c-d (= Neanthes *FGrH* 84 F 16); zie *supra* II 5.6, 121.

257 PW 386-387; Fontenrose L 92-93. Zie *supra* II 7.2.2, 152-153.

258 PW 499; Fontenrose F 4. Over de pest als retorische *topos* zie *supra* Inl. 5, 19-20 en *infra* III 7, 271-274.

Op verschillende manieren heeft men getracht de grondgedachte achter deze offers van jongemensen te verklaren. Het is niet uit te sluiten dat het offeren van jongemensen in de mythen naar aanleiding van pestilenties of andere rampen een reflectie is van de ervaren werkelijkheid. Bepaalde epidemieën doden juist de jonge volwassenen die niet voldoende afweerstoffen hebben opgebouwd.[259]

Een tweede mogelijke verklaring is van juridische aard. Nog niet gehuwde kinderen gelden als eigendom van de vader en kunnen dus door en namens hem, als plaatsvervangende handeling, worden geofferd.[260] Deze verklaring gaat echter alleen op in bepaalde gevallen, zoals bij Agamemnons offer van Iphigenia.

Een derde verklaring gaat ervan uit dat we hier te doen hebben met aetiologische mythen, die een reflectie vormen van de pseudo-dood van initiandi, per definitie ongehuwde jongemensen.[261]

De vierde en mijns inziens belangrijkste verklaring sluit aan bij de gedachte van de mitigatie van het eens, in een mythisch verleden, geëiste mensenoffer door plaatsvervanging. Het offer dient in alle gevallen het kostbaarste bezit van de staat te zijn. Dat wil zeggen de koning of leider zelf. Deze kan zich doen vervangen door zijn zoon of dochter en deze weer door een andere dappere jonge strijder of kuise maagd. Het mensenoffer kan verder worden verzacht doordat de godheid die in beginsel een mensenoffer eist, waartoe de mens ook bereid dient te zijn, toch genoegen neemt met een dieroffer, soms zelfs een dierlijk voor een menselijk slachtoffer substitueert.[262] Het bekendste voorbeeld is natuurlijk Abrahams offer, maar ook de Griekse litteratuur levert in mythische vorm meer en minder bekende gevallen. Artemis zelf vervangt Agamemnons dochter Iphigenia op het laatste moment door een hinde. Een ander voorbeeld stamt uit Sparta. Toen de Spartanen eens raad vroegen in verband met een pest, kregen zij van het orakel ten antwoord dat de plaag pas zou ophouden als zij jaarlijks een edelgeboren meisje offerden aan de apotropaeïsche goden. De Spartanen gehoorzaamden aan die eis, totdat Helena werd gekozen. Toen streek een adelaar neer, die het offerzwaard wegnam en elders liet vallen op een jonge koe. Voortaan offerden de Spartanen een koe in plaats van een meisje.[263]

Een Romeinse parallel, gezien door Griekse ogen, levert het verhaal van een pest in Falerii, die pas zou ophouden als er ieder jaar een meisje aan

---

259 McNeill (1976) 13 en 69.

260 Parker (1983) 81.

261 *Ibid.*

262 Zie Versnel (1977 en 1981a) *passim.*

263 PW 530; Fontenrose L 126 = [Plut.] *Parallella Minora* 314c.

Hera zou worden geofferd. Toen echter Valeria Luperca werd aangewezen, greep een adelaar het offerzwaard, dat hij liet vallen op een grazende koe. Valeria kreeg van de adelaar echter een hamer. Het meisje offerde de koe, sloeg de zieken zachtjes met de hamer, van huis tot huis gaande, en zei hun weer gezond te zijn.[264]

In een nog verder gaande mitigatie wordt het mensenoffer vervangen door de nabootsing van de offerhandeling, waarbij de persoon niet werkelijk, maar alleen symbolisch wordt gedood.

9.3 De symbolische offerdood

De mythe van Dionysus Aegobolus is een wel heel duidelijk voorbeeld van een aetiologische mythe, die geen historisch voorval memoreert, maar wel een historische mentaliteit weerspiegelt. Volgens de mythe hadden de inwoners van Potniae, door dronkenschap bevangen, eens een priester van Dionysus gedood. Direct na de doodslag bezocht de godheid hen met een pestilentie, waaraan pas een einde kwam door de gelofte jaarlijks een jongen in de bloei van zijn jeugd te offeren. Een jaar later stelde de godheid een geit als slachtoffer in de plaats van de jongeling; vandaar de naam waaronder hij werd vereerd: Dionysus Aegobolus (*Aigobolos* «Geit-treffer»).[265] Het is de mythische verbeelding van de symbolische dood van initiandi in de rite. Het mensenoffer is nooit werkelijk gebracht. Het rituele geitenoffer verving het mensenoffer. De instelling van de cultus weerde een catastrofe, de pest, af. Een mythe die het brengen van een mensenoffer verhaalt, kan dienen als legitimatie van een rituele handeling, die daardoor de waarde van een mensenoffer krijgt. Dat het althans in historische tijd nooit de bedoeling is geweest dat een mensenoffer werkelijk werd gebracht, blijkt uit het getuigenis van Plutarchus[266] over Zoilus, een priester van Dionysus die volgens de rite een groep vrouwen moest achtervolgen. Als hij eenmaal bij ongeluk een vrouw met zijn zwaard tijdens die achtervolging doodt, sterft hij na een lange lijdensweg aan een wonde, geminacht door zijn medeburgers, die zijn familie het erfelijk priesterschap ontnemen!

In enkele gevallen is de rite het symbool van een mensenoffer, dat op zichzelf weer symbool is van een initiatie, zoals de geseling bij het altaar van Artemis Orthia[267] en de berendans (Arcteia) van Artemis Brauronia.[268] In

---

264 [Plut.], *Parallella Minora* 314d.

265 PW 551; Fontenrose L 173-174; Brelich (1969); zie ook *supra* II 7.1.2, 147.

266 Plut., *Quaestiones Graecae* 38, 299f.

267 Nilsson (1967) 487 e.v.; Paus. III 16, 9 e.vv.

268 *Schol., Aristoph. Lysistrata* 645, ed. W.G. Rutherford (Londen 1896) II, 202-203; Suda Lex., s.v. '"Αρκτος'en '"Εμβαρός εἰμι". Verdere litteratuur: Burkert (1977) 237,

Brauron, dicht bij Athene, en in het heiligdom van Artemis Brauronia op de Atheense Acropolis moesten de meisjes tussen vijf en tien jaar, volgens andere bronnen tussen acht en dertien jaar, deelnemen aan een rite, genaamd de Arcteia. Zij moesten enige tijd in afzondering doorbrengen. Eénmaal per vijf jaar werden de Brauronia met extra luister gevierd. De meisjes moesten zich verkleden als berinnen *(arktoi)* en in saffraangele gewaden offeren aan Artemis. In de stichtingsmythe, die aan de rite is verbonden, wordt verteld hoe eens een berin was gedood op het *temenos* (het aan de godheid gewijde terrein) van de godin Artemis. Een epidemie, - volgens andere versies een hongersnood - trof Athene. Het geraadpleegde orakel verordineerde dat een jong meisje geofferd moest worden of dat alle meisjes voor hun huwelijk de beer moesten nadoen *(arkteuesthai* of *arkteuein)*. Mogelijk is de cultus van Artemis Brauronia ontstaan naar aanleiding van een concrete noodsituatie (pest?, hongersnood?) ca. 700, waarbij een mensenoffer is gebracht, (herinnert Iphigenia, die te Brauron een heroëncultus had, daaraan?) dat later tot initiatie-symboliek is geritualiseerd.

9.4 Pharmakoi

De hierboven genoemde gevallen konden steeds worden verklaard uit de fundamentele menselijke bereidheid zichzelf te geven tot behoud van het geheel, een bereidheid die religieus werd vertaald in de goddelijke eis tot het brengen van het hoogste offer. Deze als oorspronkelijk gevoelde eis wordt dan in mythe en rituele praktijk door substitutie verzacht. Bij het fenomeen van de zondebok speelt deze fundamentele bereidheid tot op zekere hoogte mee, maar we stuiten tevens op het andere uiterste in menselijk gedrag: de bereidheid één veracht individu te doden of uit te stoten om het onheil van de gemeenschap af te wenden. Eerst enkele voorbeelden.

Telkenjare zonden de bewoners van Tanagra een jongeman de stad rond met een ram op zijn schouders, die vervolgens werd geslacht. Als verklaring voor deze rite verhaalde men te Tanagra hoe Hermes Criophorus «de Ramdrager» eens een epidemie had doen ophouden door een ram uit de gemeenschappelijke kudde verscheidene malen rondom de stad te dragen. Nadat deze geslacht was, hield de plaag op. Uit voorzorg herhaalde men de

---

met n. 27; J.D. Condis, 'Artemis Brauronia', *Archaiologikon Deltion* 22 (1967) 156-206; Deubner (1932) 207 e.v.; A.V.M. Hubrecht, 'Opgravingen in Brauron en de cultus van Artemis - Iphigeneia', *Hermeneus* 32 (1960) 139-142; Jessen, *RE* III (1897), s.v. 'Brauronia'; L.G. Kahil, 'Autour de l'Artemis attique', *Antike Kunst* 8 (1965) 20-33; Id., 'Artemis attique', *CRAI* (1976) 126-130; T. Linders, *Studies in the treasure records of Artemis Brauronia found in Athens* (Stockholm 1972); Nilsson (1967) 485 e.v.; Parker (1983) 79-80; W. Sale, 'The temple - legends of the Arkteia', *RhM* 118 (1975) 265-284; T.C.W. Stinton, 'Iphigeneia and the bears of Brauron', *CQ* 29 (1976) 11-13; M.W. Walbank, 'Artemis Bear - Leader', *CQ* 31 (1981) 276-281; K. Wernicke, *RE* II (1895) 1336 e.vv., s.v. 'Artemis', spec. 1381-1382 s.v. 'Βραυρωνία'; 1387-1388 s.v. 'Ἰφιγένεια'; 1401-1402 s.v. 'Χιτώνη'. Zie ook *supra* II 7.1.2, 147.

rite, die Hermes ter genezing had aangewend. Met deze 'zondebok' droeg Hermes alle kwaad weg en reinigde zo de gemeenschap.[269]

Twee elementen uit deze aetiologische mythe vragen om een nadere beschouwing: de rondgang om de stad en het offerdier. De rondgang om of door de stad vinden we terug bij verschillende Griekse riten, waarbij menselijke *pharmakoi* «zondebokken» werden gebruikt. Zo bood zich in Massilia tijdens een pest een arme drommel vrijwillig aan om, na een jaar lang op kosten van de gemeenschap met de zuiverste spijzen te zijn gevoed, getooid met heilige banden en gewaden, vervloekt door de omstanders, door de stad rond te worden geleid en ten slotte van een rots te worden afgeworpen (Petronius fr. 1), of volgens een andere bron (Lactantius Placidius, *Comm. in Statii Thebaida* X 793) te worden gestenigd tot de dood erop volgde.[270] De *pharmakos* in Abdera, een arme die zich vrijwillig, zij het tegen een hoge beloning, aanbood, werd eveneens gevoed, door de stad en rondom de stadsmuren gevoerd en uiteindelijk door steniging verjaagd.[271] Vrijwel hetzelfde ritueel ondergingen in Athene op de zesde Thargelion, een feest ter ere van Apollo, de *Sybakchoi*, die als *pharmakoi* ter afwering van plagen door de stad werden gevoerd, alvorens door een regen van stenen te worden verjaagd van het grondgebied van de stad.[272] De rondgang door stad en staat dient in al deze gevallen, opdat de *pharmakos* zoveel mogelijk kwaad en onreinheid uit de gemeenschap op zich kan laden, waarna hij wordt

---

269 Paus. IX 22, 1; vgl. W. den Boer, 'Mythologie, cultus en godsdienstigheid bij de Grieken' in: J. de Bie (ed.), *Griekse mythologie en Europese cultuur* (Antwerpen 1979); Parker (1983) 275, n. 90.

270 *Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum exsecrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est* (Petronius, fr. 1 = Servius, *ad Vergili Aen.* III 57); echter vgl.: *Lustralemne: lustrare civitatem humana hostia Gallicus mos est. Nam aliquis de egentissimis proliciebatur praemiis, ut se ad hoc renderet. qui anno toto publicis sumptibus alebatur purioribus cibis, denique certo et sollemni die per totam civitatem ductus ex urbe extra pomeria saxis occidebatur a populo* (Lactantius Placidius, *Commentarii in Statii Thebaida*, ed.R. Jahnke, Leipzig 1898, X 793). Zie ook *infra* II 9.4, 177.

271 ἔνθ', Ἄβδηρ', οὗ νῦν [.....] λεωφαρμακὸν ἀγινεῖ (Callim. fr. 90). *Aut te devoveat certis Abdera diebus/Saxaque devotum grandine plura petant* (Ovidius, *Ibis* 467-468); vgl. Burkert (1977) 139.

272 Tzetzes, *Chil.* V 726 e.vv.; Hipponax, fr. 5-11; Helladius (Phot., *Bibl.* 279); Harp. 180, 19, s.v. 'φαρμακός'. Over de betekenis van συβάκχος lopen de meningen uiteen. Het waarschijnlijkst is nog dat συβάκχος door haplologie is ontstaan uit * συκόβακχος «vijgenbakchos», een verwijzing naar het gebruik om de ene *pharmakos*, die voor de mannen, een krans met zwarte vijgen om te hangen en de andere, die voor de vrouwen, één met witte (Helladius Phot., *Bibl.* 279). Vgl. Gebhard (1926) en (1934); Deubner (1932) 179 e.vv.

geëlimineerd, hetzij door de dood, hetzij door verdrijving. Daarmee is het kwaad de wereld uit, althans de eigen wereld van stad of dorp.

Een dergelijke rondgang of cirkel kan echter ook een apotropaeïsche functie hebben. Het kwaad wordt dan niet alleen, of niet zozeer, uit de gemeenschap weggenomen, maar men tracht te voorkomen dat het binnendringt. De Romeinen kenden een oud landelijk feest, de *Ambarvalia* «rondgang om de velden», oorspronkelijk ter ere van Mars, dat diende om de vruchtbaarheid te verzekeren en ziekten en onheil buiten te sluiten.[273]Op het moderne Griekse platteland werd - of wordt misschien nog - een magische cirkel rondom het dorp geploegd met tweelingkalveren voor de ploeg, die daarna werden gedood en begraven. De cirkel diende om Koukoudi af te weren, de personificatie van de pest, voorgesteld als een reus.[274] Een soortgelijke magische cirkel werd in de Oudheid ook getrokken om hongersnood af te weren. Philo van Byzantium ried aan uien rondom de muren van een belegerde stad te planten met dit doel. De uien dienden als *pharmakon* tegen de plaag.[275] Ik zou de hypothese willen wagen dat deze uien een plaatsvervanging zijn voor een in een mythisch verleden geëist mensenoffer. Uien deden immers denken aan mensenhoofden. Niet voor niets werd Pericles bespot om zijn «uihoofd» (Plut., *Pericles* 8). Er is een Romeinse parallel. Consul Brutus zou hebben bevolen papaverkoppen en uien te offeren in plaats van mensenhoofden om de eis:

> «dat voor hoofden (= levens) met hoofden moest worden gesmeekt»
> (Macrob., *Sat.* I 7; Festus p. 91 en 207)[276]

gestand te doen.

---

[273] Latte (1967) 41 e.v.

[274] R. en E. Blum, *The dangerous hour* (Londen 1970) 104-105, 330.

[275] (31) χρήσιμον δέ ἐστι καὶ σκίλλας καὶ βολβοὺς ἐν ταῖς οἰκίας ἀποτίθεσθαι καὶ φυτεύειν ἐν τῆι πόλει καὶ κύκλωι περὶ τὸ τεῖχος, ἵνα κατασκευαζομένου τοῦ Ἐπιμενιδείου φαρμάκου μηθὲν ἡμῶν πάσχωσιν οἱ πολῖται κατὰ τὰς συμβαινούσας σιτοδείας. (32) συντίθεται δὲ τὸ λελεγμένον φάρμακον κατὰ τρόπον ἀφεψηθείσης ⟨σκίλλης καὶ πλυθείσης ὕδατι καὶ ξηρανθείσης⟩ κατακοπείσης ⟨τε⟩ ὡς λεπτότατα καὶ μετὰ ταῦτα παραμιχθέντος εἰς αὐτὴν σησάμου μὲν τοῦ πέμπτου μέρους, μήκωνος ὡς πεντεκαιδεκάτου· καὶ πάντων τούτων λεανθέντων ἐν τῶι αὐτῶι, ὡς βελτίστωι μέλιτι φυράσαντα διελεῖν ὅσον εἰς ἐλαίας τὰς μεγίστας γινομένας· (33) καὶ τούτων ἓν μὲν περὶ δευτέραν ὥραν, ἓν δὲ περὶ δεκάτην ἀναλίσκων τις οὐθὲν ἀπὸ λιμοῦ πάθοι ἂν δεινόν... (Philo van Byzantium 31-33); testimonium geciteerd bij P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* II (Oxford 1972) 626, n. 472; vgl. Kudlien (1979) 44-45; Bremmer (1983) 309-311 over diverse aspecten van de skilla, zonder overigens de hieronder geciteerde plaats te noemen.

[276] *ut pro capitibus capitibus supplicaretur.*

Een tweede element van belang in de beschrijving van de rite van Hermes Criophorus te Tanagra is de ram als offerdier. De Cyreense reinigingswet (tweede helft vierde eeuw) bepaalt dat aan Apollo Apotropaeus een rode bok moest worden geofferd voor de poorten van de stad, als ziekte of dood land of stad bedreigen:

> «Als ziekt[e of hongersnoo]d of dood het land of de stad mochten overvallen, breng voor de poort een [reinigingsoffe]r voor het altaar van de Afweer(?) aan Apollo de Afweer[der], een rode bok.»
>
> (*LSS* 115)[277]

Zelfs als de term «reinigingsoffer, zondebok» niet zou voorkomen (*katharma* is een aanvulling), blijft het een verdedigbare hypothese dat de bok het kwaad symboliseert, dat moet worden afgewend. Met de verwijdering van de bok verdwijnt het kwaad uit de gemeenschap. Evenzo kregen de inwoners van Cleonae, toen zij Delphi raadpleegden in verband met een pestilentie (ca. 430?), de raad een bok te offeren aan de opkomende zon (Paus. X 11, 5).[278] De ram van Tanagra, de bok van Cyrene en de bok van Cleonae vervulden dezelfde functie als de ram van de Hethieten en de zondebok uit het *OT* (Lv. 16, speciaal 21-22).[279] Het dier werd geofferd, of althans verjaagd, beladen met de zonden van de gehele mensengemeenschap. Het dierenoffer werd geacht een mensenoffer te vervangen. Toch zijn er ook sporen te vinden die wijzen op een oorspronkelijk geëist mensenoffer, zowel in de Mesopotamische, de Hethietische, de Griekse, als de Romeinse overlevering. In

---

277 [Αἴ]κα ἐπὶ τὰγ γᾶν ἢ ἐπὶ τὰμ πόλιν ἐπείηι
νόσο[ς ἢ λιι|μὸ]ς ἢ θάνατος, θύεν
ἔμπροσθε τᾶμ πυλᾶν, [κάθα|ρμ]α
τῶ ἀποτροπαίω, τῶι 'Απόλλωνι τῶι
ἀποτρό[π|ωι χίμαρον ἐρυθρόν.|

SEG 9 (1938) 72, r. 4-7; Parker (1983) 275, 334-335. De tekst is zeer onzeker; zie de opmerkingen van Parker.

278 PW 158; Fontenrose Q 190. H. Hitzig en H. Blümner brengen in hun Pausanias-commentaar (Leipzig 1910) de bok in verband met Apollo als beschermer van de kudden. De raad bleek overigens effectief. Bevrijd van de pest zonden de inwoners als dank een bronzen geit als wijgeschenk naar Delphi.

279 Over zondebokverschijnselen zie de bibliografie bij n. 211 *supra* en bovendien: *ANET* no. 347, 355, 356; Archi (1978); J. Bottéro, 'Le substitut royal et son sort en Mesopotamie ancienne', *Akkadica* 9 (1978) 2-24; Gebhard (1926); Id. (1934); Gurney (1977); Kümmel (1967); Id. (1968); Parpola (1983) met een lijst van alle passages (in vertaling), waarin sprake is van substituutkoningschap; W. Speyer, *RAC* VII (1969) 1176 e.vv., s.v. 'Fluch'; J.P. Vernant en P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* (Parijs 1972) 99-131. Ik heb voor samenvattingen en litteratuuropgaven m.b.t. Mesopotamische en Hethietische zondebokverschijnselen gebruik gemaakt van de ongepubliceerde doctoraalscriptie van H. Hoek, *De pharmakos in de Grieks-Romeinse en Mesopotamische wereld* (Leiden 1987).

Athene, Abdera, Massilia, diverse Ionische steden en op Leucas[280] werden menselijke *pharmakoi* op rituele wijze uit de gemeenschap geëlimineerd, nadat zij eerst op kosten van diezelfde gemeenschap waren gevoed en gekleed. Die kleding en voeding mogen echter niet worden geïnterpreteerd als uitingen van publieke waardering. Aanduidingen als *katharma, peripsèma, pharmakos* en *alitèrios*[281] drukken de diepste verachting uit. De betekenis van deze termen blijkt uit de volgende citaten:

> «met onreinheid beladenen *(katharmata)* worden diegenen genoemd die ter reiniging van een pest of een andere ziekte aan de goden worden geofferd.»
>
> (*Schol., Aristoph., Plutus* 454)[282]

> «de stad reinigen, een besmetting eruit verwijderen, zich ontdoen van een zondebok *(pharmakos)* en zich bevrijden van een misdadiger *(alitèrios).*»
>
> (Lysias VI 53)[283]

> «wij zijn als het uitvaagsel *(perikatharmata)* der wereld geworden, als aller voetveeg *(peripsèma)* tot op dit ogenblik toe.»
>
> (*NT*, 1 Cor. 4, 13)[284]

> «de zondebok, het uitvaagsel, zo was het vroeger: wanneer onheil de stad overviel door goddelijke toorn, zij het hongersnood, pestilentie of een andere ramp, dan voerden zij de afzichtelijkste van allen als het ware ten offer om te dienen tot reinigings- en verzoeningsoffer voor de zieke stad.»
>
> (Tzetzes, *Chil.* V, 726-730)[285]

---

280 Leucas: Strabo X 2,9 C 452; Ephese: Hipponax, fr. 5-10.

281 Zie ook *supra* II 5.6, 120; κάθαρμα «reinigingsmiddel» maar ook «met onreinheid beladene»; περίψημα «uitvaagsel, heffe» lett.: «afschrapsel»; φαρμακός verwant met φάρμακον «geneesmiddel, tovermiddel» maar ook: «vergif» oorspronkelijk de pot waarin de reinigingsmiddelen zaten? (vgl. Hesychius s.v. 'φαρμακή'), anders Gebhard (1926) 61 en Nilsson (1967) 108-109; ἀλιτήριος «misdadiger». Merkwaardigerwijs is het woord περίψημα in de latere Oudheid afgezwakt van betekenis, zoals blijkt uit Eusebius, *Hist. Eccl.* VII 22, 7: ἀπιόντες αὐτῶν περίψημα «bij hun vertrek werden zij hun dienstwillige dienaren».

282 καθάρματα λέγοντο οἱ ἐπὶ καθάρσει λοιμοῦ τινος ἤ τινος ἑτέρας νόσου θυόμενοι τοῖς θεοῖς.

283 τὴν πόλιν καθαίρειν καὶ ἀποδιοπομπεῖσθαι καὶ φαρμακὸν ἀποπέμπειν καὶ ἀλιτηρίου ἀπαλλάττεσθαι. De context is de bevrijding van Athene van Andocides, betrokken bij de Hermocopidenaffaire en aangeklaagd wegens profanatie der mysteriën. De redenaar pleit voor bestraffing van Andocides.

284 ὡς περικαθάρματα τοῦ κόσμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕως ἄρτι.

285 ὁ φαρμακός, τὸ κάθαρμα, τοιοῦτον ἦν τὸ πάλαι·
ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνία,
εἴτ' οὖν λιμὸς εἴτε λοιμὸς εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο,
τῶν πάντων ἀμορφότερον ἦγον ὡς πρὸς θυσίαν

Uit deze en andere testimonia[286] blijkt dat de *pharmakos* optreedt ter voorkoming of ter reiniging van een pestilentie. Pestilentie en hongersnood zijn typisch de rampsituaties waarmee *pharmakoi* nauw zijn verbonden.

Er zijn in ieder geval twee verklaringen denkbaar, die elkaar overigens niet behoeven uit te sluiten, voor de betaling van voeding en kleding van de *pharmakos* uit publieke middelen. Allereerst garandeerde de publieke bekostiging, evenals de rondgang door de stad en de verdrijving van de *pharmakos* door middel van steniging - immers een collectieve daad[287] - dat de gehele gemeenschap bij de rite betrokken was, verantwoordelijk was voor de handeling en dus van kwaad gereinigd kon worden. Een tweede verklaring is dat het slachtoffer kunstmatig een hogere status moet worden verleend: kostbare kleding en luxe spijzen waren daarvan de uiterlijke kentekenen. De hoge status van de *pharmakos* is dus slechts een *trompe-l'oeil*, schijnbaar in tegenspraak met zijn lage afkomst of de publieke verachting die hem ten deel viel. Hier raken de beide uitersten elkaar: de zelfopoffering van de vorst, althans het kostbaarste bezit van de gemeenschap, en de eliminatie van het verachtelijkste individu uit de gemeenschap. Het kostbaarste offer kan worden vervangen door een minder kostbaar offer. De uitstoting van de zondebok kan worden verhuld door een schijnbaar hoge status.

Zo mogelijk nog duidelijker treden schijn en werkelijkheid aan de dag bij het substituut-koningschap, zoals dat van Babyloniërs en Hethieten bekend is geworden.[288]Bij de Babylonische rituelen nam een figuur van laag allooi gedurende een langere periode, bijvoorbeeld honderd dagen, de plaats in van de koning, zodra voortekens wezen op naderend onheil dat de koning zou kunnen treffen. Hij trok de kleding van de koning aan, kreeg één van diens vrouwen en nam zijn intrek in het paleis, terwijl de echte koning onderdook. Na afloop van de periode werd de substituut-koning gedood in de verwachting dat de tegen de goden begane zonden, en daarmee het onheil, van de werkelijke koning op hem zouden zijn overgegaan.[289] In de testi-

εἰς καθαρμὸν καὶ φάρμακον πόλεως τῆς νοσούσης.

286 Euseb., *PE* V 19, 1; *Schol. Aristoph., Plutus* 454; Tzetzes, *Chil.* V 731-737; Helladius (Photius, *Bibl.* 279, 534a).

287 Over steniging: Fehling (1974), hoofdst. III; R. Hirzel, 'Die Strafe der Steinigung', *Abh. Sächs. Akad., phil.-hist. Kl.* 27 (1909) Nr. 7, 223-266 = Darmstadt 1967.

288 Zie *supra* n. 211 en n. 259. R. Girard (zie *supra* n. 214) verklaart het sacrale koningschap uit de *pharmakos*-functie. Aangewezen *pharmakoi* wisten hun opoffering uit te stellen en vooraf al goddelijk gezag aan hun status te ontlenen, of zich zelfs door anderen te laten vervangen. Ook in de theorie van Girard is de plaatsvervanging dus essentieel. Op het probleem van het sacrale koningschap in de Griekse wereld ga ik hier niet verder in.

289 Zie Parpola (1983) voor een opgave van de testimonia in chronologische volgorde. Eén van de uitvoerigste testimonia uit Babylonië is vermeld en besproken in F.M.Th. de Liagre Böhl, 'Het tijdvak der Sargoniden volgens brieven uit het koninklijk archief in Nineve',

monia is steeds sprake van *omina*, zoals zons- en maansverduisteringen, die erop duiden dat het leven van de vorst persoonlijk wordt bedreigd. Er is geen melding gemaakt van pestilenties of andere collectieve rampen. We mogen echter wel aannemen dat het substituut-koningschap ook hiertegen bescherming moest bieden. Wat slecht is voor de koning is slecht voor het gehele volk; blijft de koning gespaard, dan blijft het volk gevrijwaard voor rampspoed. De *omina* die geïnterpreteerd werden als een bedreiging voor het leven van de koning zouden dus, krachtens de regels van de universele sympathie, ook een bedreiging met de dood voor het gehele volk kunnen impliceren. Een pestilentie is de concrete vorm die zo'n bedreiging kon aannemen.

Bij de Hethieten is, behalve een soortgelijk substituut-koningschap, ook een *pharmakos*-ritueel bekend, dat in het bijzonder bij pestilenties werd toegepast, zoals expliciet in de testimonia is vermeld.[290] Een pestilentie na een veldtocht werd gezien als een straf van een god uit het land van de vijanden. De Hethieten trachtten deze straf op de volgende wijze af te wenden. Uit de krijgsgevangen vijanden, die uit dat land afkomstig waren, werden een man en een vrouw gekozen. De man werd gehuld in de kleren van de Hethietische koning, de vrouw in die van een Hethietische vrouw. Zij dienden als *pharmakoi*. De mannelijke *pharmakos* werd aan een mannelijke vijandelijke god opgedragen met de volgende formule:

«.....'Falls etwa
irgend eine männliche Gottheit des Feindlandes diese Seuche
verursacht hat, s[ieh]e, so habe ich ihr einen geschmükten Mann
als Ersatzman dafür gegeben. An seinen Kopf (ist) dies[er gro]ß,
am Herz (ist) dieser groß und am Glied (ist) dies[er gro]ß.
Nun sei du, männliche Gottheit, [mit] die[sem] geschmück[ten] Manne
[vollauf]
zufrieden, dem König aber, den [Generälen], dem H[eerlager] und dem
Lande Hatti wen[de dich fort]an wieder freundli[ch zu! ...] aber
die Pest [soll] dieser Gefangene aufn[ehmen] und zurück in das
Feindland] bringen.'

Zu der Frau aber sprich[t] in Bezug auf eine
[weibliche Gott[heit] ebenso.»

(K Bo XV 12)[291]

Vervolgens werden ook een stier en een ooi, afkomstig uit het land van de vijand, getooid met gekleurde wol en sieraden, opgedragen respectievelijk

Mededelingen van de Koninklijke Academie der Wetenschappen 12/8 (Leiden 1949) 464-480 (substituut-koningschap van Damqi, 670 v.C.).

290 Zie Parpola (1983) en vooral Kümmel (1967) en (1968). Zie ook *supra* I 4.2, 41.

291 *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft Berlin (Leipzig 1916-); vertaling Kümmel (1968).

aan een mannelijke en een vrouwelijke godheid. Zowel de menselijke als de dierlijke *pharmakoi* kregen door handoplegging de ziekte op zich geladen en werden verdreven naar het land van de vijand.

Gevallen waarin de dood van één mens wordt opgevat als offer, opdat een ander kan blijven leven zijn ons niet alleen uit mythologische verhalen (Euripides' *Alcestis)*, maar ook uit historisch betrouwbare bronnen bekend geworden. Toen keizer Caligula ernstig ziek werd, deden enkele *equites* de gelofte te zullen sterven, als de keizer behouden mocht blijven. Toen Caligula hersteld was, hield hij de *equites* aan hun belofte (Suet., *Gaius* 27).[292] Nero, die zich bedreigd voelde door een onheilspellende komeet, besloot tot de dood van een aantal aanzienlijken in zijn plaats, op advies van zijn hofastroloog Balbillus (Suet., *Nero* 26). Ook gewone stervelingen konden een sterfgeval van iemand uit hun omgeving interpreteren als een substituutoffer, waardoor hun eigen leven behouden bleef. Zo schrijft Aelius Aristides in zijn *Hieroi Logoi* V 25, als een verwant sterft op het moment van zijn herstel:

> «hij stierf bij de grote epidemie, en welhaast, om zo te zeggen, in mijn plaats.»[293]

In de hier genoemde gevallen van zelfopoffering en plaatsvervanging is echter geen sprake van een offer voor de gemeenschap. Ook ben ik mij ervan bewust dat deze voorbeelden uit een veel latere periode (eerste en tweede eeuw n.C.) afkomstig zijn. Uit het materiaal wordt in elk geval duidelijk dat de gedachte aan zelfopoffering de gehele Oudheid door een realiteit is geweest.

Ik heb slechts één geval kunnen vinden van een mogelijk spontane *pharmakos*-reactie naar aanleiding van een pestilentie in historische tijd.[294] De gebeurtenis speelt zich ver na de hier behandelde periode af. Het gaat om de steniging van een pestdemon op instigatie van Apollonius van Tyana,[295] tijdens een pestilentie in Ephese, zoals beschreven door Philostratus ca. 220 n.C. Ik parafraseer de tekst als volgt. Apollonius komt op hun verzoek de Ephesiërs te hulp als zij door een ziekte worden overvallen, als geen hulp

---

292 Ook bij Dio Cassius LIX 8,3. Niet door Parpola (1983) vermeld. Deze en andere voorbeelden van als zelfopoffering opgevatte sterfgevallen bij Versnel (1976), (1977), (1980), (1981a), (1989a).

293 Met de grote epidemie is de *pestis Antoniniana* bedoeld. Versnel (1977) 31-32 bespreekt Aelius Aristides, *Hieroi Logoi* II 11-14; 26-27; 44; V 24-25. Over Aelius Aristides als patiënt: D. Gourevitch, *Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin*, BEFAR 251 (Parijs en Rome 1984) 17-71, met uitvoerige litteratuuropgave pp. 469-472.

294 Versnel (1989a) 29 spreekt zelfs van een renaissance van het Ionische *pharmakos*ritueel.

295 Zie *supra* II 5.7, 128-129.

meer baat.[296] Hij leidt de hele bevolking naar het theater, waar het beeld van de Afweerder is opgesteld. (De tekst vermeldt alleen: *Apotropaiou*. Dit moet op een *Hèraklès Apotropaios* slaan). Daar ontwaart hij een oude, in lompen gehulde bedelaar, die voorwendt blind te zijn. De bedelaar ziet er afzichtelijk uit. Apollonius roept dan de Ephesiërs op:

> «Verzamel zo veel mogelijk stenen en werp ze naar de vijand van de goden!»
> (Philostr., *VA* IV 10)[297]

De Ephesiërs overwinnen slechts met moeite hun medelijden voor de oude bedelaar. Nadat hij door de eerste stenen geraakt is, blijken zijn blind gewaande ogen vol vuur te zijn. Dan herkennen de Ephesiërs hem als demon en stenigen hem. Als hij is bedolven onder een grote hoop stenen, beveelt Apollonius hen de stenen te verwijderen. Onder de hoop blijkt zich een Molossische hond te bevinden. Zo reinigt Apollonius de Ephesiërs van de pestilentie.[298] De demon is de belichaming van de pest. Elders beroemt Apollonius zich erop «de gestalte van de pest» te hebben weggenomen.[299]

Gewoonlijk is echter de verdrijving van de *pharmakos* in de Griekse Oudheid geen incidentele reactie op een pestilentie geweest maar een jaarlijks ritueel, dat werd volvoerd onafhankelijk van de vraag of zich wel of niet een pestilentie had aangediend. Misschien kunnen we de overgangsfase van een incidentele naar een rituele *pharmakos*verdrijving betrappen in Massilia.

> «Want telkens wanneer de inwoners van Massilia van een pestilentie te lijden hadden, bood zich één van de armen aan om een jaar lang op kosten van de gemeenschap met de zuiverste spijzen te worden gevoed.»
> (Petron. fr. 1, *apud Servium ad Vergili Aen.* III 57)[300]

Blijkbaar biedt de *pharmakos* zich 'spontaan' aan naar aanleiding van een incidentele ramp, maar vindt de verdrijving pas een jaar later plaats. Een mogelijke verklaring daarvoor kan zijn dat de gelofte om een *pharmakos* te verjagen een jaar voor het feitelijke ritueel plaats vindt.[301]

---

296 Vgl. voor de *topos* van de machteloosheid der artsen *supra* Inl. 1, 1-2.

297 βάλλετε τὸν θεοῖς ἐχθρὸν ξυλλεξάμενοι τῶν λίθων ὡς πλείστους!

298 Over Philostr., *VA* IV 10: E.L. Bowie, 'Apollonius of Tyana: tradition and reality', *ANRW* XVI 2 (Berlijn en New York 1978) 1687 aanvaardt de historiciteit van Apollonius' optreden in Ephese; W. Burkert, *Homo necans* (Berlijn 1972) 98 e.vv.; Id. (1977) 140; Id. (1979) 59 e.vv, spec. 70 e.v.; Rohde (1921) II 79, n. 2; Vermeule (1979) 233 n. 8. Voor algemene litt. over Apollonius zie *supra* II 5.8, 129, n. 106.

299 τὸ τοῦ λοιμοῦ εἶδος (Philostr., *VA* VIII 9).

300 Voor de Latijnse tekst zie *supra* III 9.4, 170, n. 270.

301 Mondelinge suggestie van H.S. Versnel.

9.5 'Les extrèmes se touchent'. Samenvatting en conclusies

Conclusie uit het bovenstaande moet zijn dat zelfopoffering, opoffering van menselijk leven en uitstoting van zondebokken of transformaties daarvan in geval van rampspoed, zoals een pestilentie, algemeen waren in de antieke wereld. Het verbindend element tussen het éénmalige mythische mensenoffer en de rituele, herhaalde uitstoting van pharmakoi in historische tijd is de crisis. 'Het meest elementaire en primordiale schema van (oorspronkelijk bio-sociologische) functies in geritualiseerde en gemythiseerde vorm (is) juist daar behouden waar de menselijke samenleving de oercrisis nog het sterkst ervaart.'[302] Er zijn echter accentverschillen te constateren. Zo lag bij de Mesopotamische *pharmakos*-rituelen het accent eerder op de reiniging van de koning dan op die van de gemeenschap, terwijl bij de Griekse *pharmakos*-rituelen de nadruk meer gelegd werd op de reiniging van de gemeenschap. Bepaalde vormen van Romeinse *devotio* misten weer het reinigingsaspect. In het algemeen kan men echter zeggen dat er in de periode tussen ca. 750 en 500, en naar het zich laat aanzien ook daarna, een *communis opinio* heerste over de 'ideale' wijze waarop collectieve rampspoed zou moeten worden beantwoord: namelijk door het opofferen van het kostbaarste, het leven van de vorst of een substituut daarvoor. In de praktijk was dit ideaal natuurlijk niet uitvoerbaar. Daarom behielp men zich met mythische prototypen of projecties daarvan.

Bij een vergelijking van mythische en historische voorbeelden van (zelf)opoffering en zondebokrituelen in de Grieks-Romeinse wereld vallen de volgende punten op:

1. *De gedaante van het offer*
De meest extreme vorm is die van de vorst die zichzelf vrijwillig opoffert voor het heil van zijn volk. Het koningsoffer kan echter worden vervangen door het offer van een prins of prinses, een willekeurige jonge man of vrouw, een offerdier of een symbolisch mensenoffer. Daarnaast en daartegenover staat het andere uiterste: de gedwongen uitstoting van een marginale persoon door de gemeenschap. Niet zelden echter raken of dekken deze uitersten elkaar. De gedachte van de plaatsvervanging (substituut-offer) verbindt de zelfopoffering van de koning via de offerdood van jongemensen met de uitstoting van uitvaagsel als *pharmakoi* of het ronddragen in processie van een offerdier. In mythische verhalen offert de koning zich vrijwillig op; in de rituele praktijk die uit historische tijd bekend is wordt het mensenoffer gesymboliseerd of worden marginale figuren, het andere uiterste, als substituten gebruikt.

---

302 Versnel (1984) 230.

2. *De behandeling van het offer*
De meest extreme vorm is die van de vrijwillige offerdood, die doorgaans alleen uit de mythe of litteraire fictie bekend is. Bij enkele riten lijkt het alsof het offer werkelijk wordt gedood; dit gebeurt echter alleen symbolisch. Vaak wordt het offer door collectieve actie (bijvoorbeeld het werpen van stenen) verdreven. Hier zou men van mitigatie kunnen spreken, ware het niet dat er, in rituele zin gesproken, geen duidelijk verschil is tussen doden en verdrijven: essentieel is de eliminatie van het offer en het verhoeden van de terugkeer ervan, bijvoorbeeld door het verbranden van de resten van het offer.

3. *Het doel van het offer*
Het doel van het offer is het herstel van de *pax deorum* in de ruimste zin. Het verstoorde evenwicht tussen goden en mensen dient te worden hersteld. Compensatie is dus één van de algemene kenmerken. Reiniging van bezoedeling is een ander algemeen kenmerk. De bezoedeling, en dus ook de reiniging, kunnen moreel *(agos)* of materieel *(miasma)* worden opgevat, waarbij ieder *agos* tevens *miasma* teweeg brengt, maar niet ieder *miasma* ook *agos* ten gevolge heeft. Steeds weer ontmoeten we twee verschillende noties van goddelijke toorn, die elkaar afwisselen: enerzijds de interpretatie van pest, honger of oorlog als straf voor morele schuld, anderzijds wordt goddelijke toorn gezien als de manifestatie van een amoreel, bovenmenselijk principe van gezondheid en ziekte, geluk en ongeluk. Reiniging kan worden opgevat als reiniging van materiële bezoedeling, met meer of minder zwaarwegende morele consequenties, en als reiniging van morele schuld, met zichtbare materiële consequenties. Materiële en immateriële aspecten gaan in elkaar over.

4. *De frequentie van het offer*
In de mythe beperken zelfopoffering en mensenoffer zich tot incidentele rampen. Betrouwbare voorbeelden van incidentele zelfopoffering of mensenoffer naar aanleiding van een concrete ramp ontbreken in onze gegevens over de Griekse geschiedenis tussen ca. 750 en 500. Testimonia van rituele zelfopofferingen of substituerende handelingen en van eliminaties van pharmakoi uit die periode beperken zich tot jaarlijkse religieuze feesten en geschieden niet naar aanleiding van een concrete ramp. Zij hebben bijgevolg een profylactische functie.

Het mag merkwaardig heten dat uit de Griekse geschiedenis geen specifieke zondebokreacties bekend zijn geworden in de zin van stigmatisering van individuen of bevolkingsgroepen als veroorzakers van pestilenties. Zouden de steeds herhaalde *pharmakos*-rituelen dan toch profylactisch hebben gewerkt doordat zij dergelijke reacties, die ons uit andere perioden van de geschiedenis helaas al te zeer bekend zijn ge-

worden,[303] hebben voorkomen? Epidemieën leidden tot vervolgingen van Joden en heksen, of, dichterbij de periode die wij bestuderen, van christenen:

> «Als de Tiber over de muren heen stroomt, als de Nijl niet over de akkers stroomt, als de hemel onbeweeglijk blijft, als de aarde beweegt, als hongersnood, pest zich voordoen, schreeuwt men meteen: 'De christenen voor de leeuw!'»
>
> (Tert., *Apol.* 40, 2)[304]

Dergelijke reacties van al dan niet georganiseerde volkswoede zijn ons uit de Griekse Oudheid onbekend.[305] Zouden de *pharmakos*-rituelen inderdaad als veiligheids-ventiel hebben gediend?

10 De continue onderstroom. Enige conclusies

Zelfs als men rekening houdt met retorische overdrijving en met het feit dat ongetwijfeld veel Klassiek of Hellenistisch materiaal het Archaïsche aan het zicht heeft onttrokken, dan nog kan men uit de hierboven verzamelde gegevens concluderen dat de berichten over pestilenties en de menselijke reacties daarop in de periode tussen Homerus en Thucydides enige algemeen geldende kenmerken te zien geven.

Evenals bij Homerus fungeren de vermeldingen van pest - van pest*beschrijvingen* kan men nergens spreken - verteltechnisch als startpunt van de dramatische ontwikkeling. De pest brengt de toorn van godheid of heros aan het licht en daardoor ontspint zich het verhaal dat de oorzaak van de toorn verklaart en de wijze van verzoening toelicht.[306] Bij twee auteurs echter, Hesiodus en Solon, vervullen vermeldingen van pest, althans van ziekte, geen louter compositorische functie, maar vormen voor hen aanleiding om zich te uiten over de problemen van de theodicee. De plaats van de vermeldingen van pestilenties in de litteraire traditie is dan ook nauwelijks te bepalen. Zij vormen een vast onderdeel van talloze mythen. Het is niet mogelijk directe ontlening of beïnvloeding te ontdekken.

Wat betreft het kader waarin de herkomst van de epidemieën wordt geplaatst geldt het volgende. Evenals bij Homerus wordt een plaag algemeen

---

303 Vgl. Delumeau (1978).

304 *Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: 'Christianos ad leonem!' acclamatur.* Vgl. ook Tert., *Apol.* 37. Algemeen over de beschuldigingen aan het adres van de christenen de oorzaak van rampspoed te zijn: W. Schäfke, 'Frühchristliche Widerstand', *ANRW* XXIII 1 (1979) 648-657.

305 Dezelfde conclusie bij Parker (1983) 280: 'In historical practice ... oracles seem to have been more likely to urge communities to set up a statue of Apollo then to drive out the impious one.'

306 Zie het schema *supra* II 4, 108 .

aan een ingreep van de goden toegeschreven. Binnen dit kader ontmoeten we in hoofdlijnen twee divergerende verklaringen voor pestilenties. Volgens de eerste verklaring, die ons al uit Homerus vertrouwd is, is de goddelijke rechtvaardigheid volstrekt amoreel werkzaam. De toorn der goden is gelijk te stellen met het noodlot. 'De goden' is de aanduiding voor het immanente principe, de natuurkracht, die armoede en rijkdom, oorlog en vrede, ziekte en gezondheid beheerst. De enige wetmatigheid die voor het menselijk oog bij de werking van dit principe is te onderkennen, is de regel van de compensatie. Te groot geluk leidt ertoe dat men bij de goden in de schuld komt te staan en boete moet betalen in de vorm van rampen. De tweede verklaring, die tijdens de Archaïsche periode aan kracht wint, ziet de goden daarentegen als herstellers van het morele evenwicht. Evenals in de *Ilias* leiden menselijke fouten, zoals nalatigheden bij religieuze verplichtingen of het verrichten van handelingen die de godheid beledigen, tot goddelijke toorn, die niet alleen de schuldigen treft, maar ook de gemeenschap waarvan die schuldigen deel uitmaken. Er is een voortdurende bekommernis om recht, vergelding en schuld, geformuleerd in morele termen en getoetst aan een meer verinnerlijkt normbesef. De verantwoordelijkheid van het individu voor de gemeenschap krijgt een zwaarder accent.

Binnen ditzelfde kader worden ook de directe reacties bij het uitbreken van een epidemie begrijpelijk. Rampen, zoals pestilenties, maar ook droogten, hongersnoden, misoogsten en vijandelijke invallen, die het voortbestaan van de hele gemeenschap op het spel zetten, attenderen de mensen op het bestaan van autoriteiten, die weten en zien, wat het normale menselijk ken- en waarnemingsvermogen te boven gaat. Dergelijke rampen en de voortekens die deze begeleiden wijzen op een verstoring van het evenwicht tussen goden en mensen. Deskundige hulp van wonderdoeners en orakels is nodig om de alarmerende gebeurtenissen te interpreteren. Welke schuld is er aan welke godheid? Niet alleen Apollo, ook andere goden of heroën tegen wie mensen zondigen kunnen pest als straf zenden. Op welke wijze kan het verstoorde evenwicht tussen goden en mensen worden hersteld? Zowel bij de eerste als bij de tweede verklaring[307] wordt na het inwinnen van raad bij orakel of wonderdoener het evenwicht hersteld door het brengen van offers, de instelling van nieuwe culten of spelen, de oprichting van godenbeelden en heiligdommen. De herhaling van offers en riten oefent vervolgens een onheil afwerende functie uit. Bij mantiek en bij de religieuze maatregelen tot afwenden van rampen of tot verzoeningen van de godheid treden veelvuldig wonderdoeners op die voorspellende, onheil afwerende en genezende vermogens in zich verenigen krachtens hun bijzondere band met de godheid. Orakels spelen bij elke pestilentie een belangrijke rol.

Pestilenties brengen de in de Archaïsche en Vroeg-Klassieke maatschappij geldende waarden aan het licht. In de context van reacties op

[307] Zie *supra* II 5.9, 130.

ziekten, in het bijzonder van epidemieën, hebben verwijzingen naar rechtvaardigheid, moreel gehalte van handelingen, intentie en coöperatieve waarden prestige, succes en competitieve waarden van de eerste plaats, die zij in de Homerische maatschappij nog innamen, verdrongen. Terecht is de radicale these van Dodds: 'From shame-culture to guilt-culture', van succes naar geweten als sociale norm, in de geleerde discussie van de laatste jaren gemitigeerd. Lloyd-Jones heeft betoogd dat iedere maatschappij zowel *shame*- als *guilt*-elementen in zich heeft; dat de verschillen tussen het morele klimaat van Homerus en Hesiodus helemaal niet zo groot zijn; dat de verschillen die er zijn evengoed verklaard kunnen worden uit sociale of geografische factoren als uit chronologische afstand.[308] Parker wijst erop dat verschil in litterair genre bepalend kan zijn geweest voor het verschil van religieuze en morele mentaliteit tussen bijvoorbeeld Homerus en de vijfde-eeuwse tragici.[309] Echter, hoe gerechtvaardigd die waarschuwing voor het juiste gebruik van de litteraire genres als historische bron ook is, Parker vergeet dat het opkomen van de verschillende litteraire genres wel degelijk iets zegt. In 'Homerische' tijd bestond er, voor zover ons bekend, geen lyriek en evenmin de specifieke mentaliteit die later het lyrische genre creëerde om zich te kunnen uiten. Archilochus koos niet het heroïsche of het didactische epos als genre. De ontwikkelingen in de Griekse wereld van de achtste en de zevende eeuw die hierboven[310] zijn geschetst deden zich ook gelden in de litteratuur. Voordien was er geen behoefte aan dit genre en het ontbreken van die behoefte is wel degelijk een historisch gegeven.

Pestilenties leiden doorgaans niet tot aantasting van het gezag van menselijke autoriteiten. De gehele maatschappij lijkt ervan te zijn doordrongen dat zij zich naar de goddelijke autoriteiten moet richten, ook de gezagsdragers, zoals koningen, tirannen en archonten. Een zonde tegenover de goden die door gezagsdragers is begaan heeft ernstiger gevolgen dan een misstap die is begaan door een individuele burger.

Het is onmogelijk de hierboven beschreven reacties al te strak aan een bepaalde periode te binden. In het bovenstaande heb ik weleens teruggegrepen op Homerusplaatsen, meermalen ook materiaal uit latere perioden dan de vijfde eeuw v.C. aangevoerd. Wanneer de verklaring van epidemische ziekten als goddelijke correctie van menselijke gedragingen zich eenmaal heeft gevestigd, blijft deze de gedurige onderstroom bij menselijke reacties, de gehele Oudheid door.

---

308 Zie *supra* I 4, 30 met n. 17. Vgl. voor kritiek op Dodds' methode voorts: G. Mangani, 'Sul metodo di Eric Dodds e sulla sua nozione di "irrazionale"', *Quaderni di Storia* 11 (1980) 172-205 en in ruimer verband: R.C. Smith en J. Lounibos (edd.), *Pagan and christian anxiety. A response to E.R. Dodds* (New York en Londen 1984).

309 Parker (1983) 15-16; anders: Horstmanshoff (1986).

310 Zie *supra* II 1, p. 95-100; vgl. Dover (1987) 'The poetry of Archilochos', 106-107.

III

THUCYDIDES

1 Inleiding. Normen en waarden in het vijfde-eeuwse Athene

In de vijfde eeuw v.C. komt *le miracle grec* tot volle ontplooiing, vooral in de stad waarover wij het best zijn ingelicht: Athene. Twee grote conflicten, de gemeenschappelijke Griekse strijd tegen de Perzen en de broederkrijg tussen Spartanen en Atheners en hun wederzijdse bondgenoten, markeren begin en einde van deze eeuw. Toch zijn het niet deze oorlogen geweest die het geestelijk klimaat, normen en waarden in de vijfde eeuw het meest hebben bepaald. Die eer komt toe aan wat wel 'de Griekse verlichting' is genoemd, het proces van rationalisering en secularisering, waarbij de zogenaamde sofisten de belangrijkste rol speelden. Deze 'verlichting' leidde weer tot reacties, terwijl een continue onderstroom bleef zorgen voor het voortleven van traditionele opvattingen over goed en kwaad, leven en dood, goden en mensen.

De Ionische natuurfilosofen poogden in de zesde eeuw v.C. tot een redelijke verklaring van natuurverschijnselen te komen vanuit de natuur zelf, zonder mythologische hulpconstructies. Hun belangstelling betrof niet alleen de verklaring van incidentele verschijnselen, maar de natuur in het algemeen. Doordat zij op elkaars denkbeelden reageerden ontstond een begin van wetenschappelijke discussie. Op grond van deze ontwikkelingen mag men stellen dat de Ionische natuurfilosofie aan de wieg stond van het westerse wetenschappelijke denken.[1]

Terwijl de Ionische natuurfilosofen bij voorbaat uitgingen van de betrouwbaarheid van de zintuigelijke waarneming en het menselijk kenvermogen in het algemeen, hielden Heraclitus en Parmenides (beiden ca. 500

---

[1] Vgl. G.E.R. Lloyd, *Early Greek science* I (Londen 1970) 1-15. Met 'wetenschap' bedoel ik hier zoveel als de menselijke activiteit die gericht is op het verwerven van kennis en waarvan beschrijven, ordenen, registreren, begrijpen, verklaren en voorspellen met als uiteindelijk doel het beheersen, c.q. beïnvloeden van processen de kenmerken zijn. Vgl. A.D. de Groot, *Methodologie* (Den Haag 1975[8]) 19 en H.A. Becker, *Sociale methodologie* (Meppel 1979[3]) 15 e.vv.

v.C.) zich bezig met het probleem van verandering en beweging en daarmee met het probleem van schijn en werkelijkheid. De kentheoretische twijfel was geboren.

Pas in de vijfde eeuw probeerden de sofisten de in de natuurfilosofie gewonnen inzichten toe te passen op politiek en ethiek, door de kentheoretische twijfel tot deze terreinen uit te breiden.[2] Waar de natuurfilosofen zich bepaald hadden tot de natuur buiten de mens als object van hun denken, kozen zij de cultuur, de mens als individu en als sociaal wezen, als object. Ook in hun methode van onderzoek gingen de sofisten anders te werk dan hun voorgangers. De natuurfilosofen zochten naar een beginsel, een oergrond, van waaruit al het bestaande zou kunnen worden verklaard. De sofisten bewandelden de weg in omgekeerde richting. Uit de ervaringskennis trokken zij de praktische en theoretische consequenties. Stelden de natuurfilosofen zich een theoretisch doel: objectieve kennis van de kosmos, de sofisten streefden een praktisch oogmerk na: levenskunst.

Wie en wat waren nu deze sofisten?[3] De oorspronkelijke betekenis van *sophistès* is «deskundige» in enig vak, «wijs man». De term kan gebruikt worden voor een kunstenaar, ambachtsman, arts, profeet, dichter of denker. In de vijfde eeuw werd met *sophistès* echter een rondreizend leraar aangeduid, die tegen betaling een voortgezette opleiding verstrekte. Door toedoen van Plato en Aristoteles kreeg het woord allengs een pejoratieve betekenis. Pas sinds George Grote kan men spreken van een rehabilitatie van het begrip sofist. In navolging van Grote[4] worden in de moderne litteratuur de sofisten aangeduid als 'the great generation'[5] of 'the Greek enlightenment'.[6] Het lijkt anno 1988 *vieux jeu* de sofisten als subjectivisten, individualisten, laat staan als nihilisten te beschouwen. Toch kan niet worden ontkend dat hun werkzaamheid de traditionele normen en waarden bij een deel van de Atheense burgers heeft ondergraven.

Ondanks de vele en vaak diepgaande verschillen tussen de afzonderlijke sofisten kan men toch enige gezamenlijke kenmerken onder-

---

[2] Vgl. voor het volgende W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1941[2], herdr. Aalen 1966) 262 e.vv.

[3] Voor het volgende ontleen ik veel aan het belangrijke artikel van Martin (1976) Verder volsta ik met uit de onafzienbare litteratuur te noemen het klassieke hoofdstuk 'Die Sophisten' uit Th. Gomperz, *Griechische Denker* I (Leipzig en Berlijn 1922) 342- 363 en het recentere overzicht van Guthrie *HGPh* III 1-319; zie ook C.J. Classen, 'Die griechische Sophistik in der Forschung der letzten dreissig Jahre', *Lampas* 8 (1975) 344-363.

[4] G. Grote, *History of Greece* (Londen 1884).

[5] Popper (1945) 185.

[6] F. Solmsen, *Intellectual experiments of the Greek enlightenment* (Princeton en Londen 1975).

scheiden. Alle sofisten gaven aan zeer welgestelde jongelieden hoger onderwijs, met als doel hen in staat te stellen tot politiek handelen. De adellijke traditie stond afkerig tegenover formeel onderwijs. Een aristocratische jongeling had de politieke praktijk immers altijd van zijn vader, vrienden en verwanten geleerd,[7] op grond van een aangeboren geschiktheid. De sofisten kozen echter als uitgangspunt dat de *politikè aretè* «bekwaamheid tot politiek handelen» wel degelijk kon worden onderwezen. Het middel dat de sofisten voor hun onderricht kozen was de retorica; het doel dat hun leerlingen wilden bereiken was het uitoefenen van macht over anderen.[8] De sofisten hadden ook gemeen dat zij hun criteria voor de beoordeling van menselijk handelen, hoe verschillend ook, niet aan een religieus of metafysisch stelsel ontleenden. Sommigen (Alcibiades, Critias, Thrasymachus) kwamen onverbloemd uit voor het recht van de sterkste. Macht was voor hen recht. Anderen kozen als toetssteen datgene wat in overeenstemming was met de natuur (Antiphon, Hippias). Weer anderen (Protagoras, de Anonymus Iamblichi) namen datgene wat voor de *polis* nuttig was als criterium.

De sofistische retorica voorzag in een duidelijke maatschappelijke behoefte. Sinds de vestiging van tirannieën werd in de Griekse wereld aristocratische macht nergens meer zonder rechtvaardiging door de *dèmos* aanvaard. Die behoefte aan legitimatie bestond niet zolang als oude afhankelijkheidsrelaties van *oikos*, *genos*, fratrie en fyle intact waren en conventies het gedrag bepaalden. Ook al bleef in de praktijk gewoonlijk de elite de politieke machtsposities bekleden, de kaders waarbinnen de politieke strijd zich afspeelde waren veranderd. Macht moest worden gelegitimeerd.

Toen het voorleven van de moraal door de elite niet meer voldoende werd geacht en er behoefte ontstond een moreel oordeel te motiveren, nam de godsdienst de taak van de conventies niet over. In intellectuele kring was in de vijfde eeuw zelfs sprake van een toenemende rationalisering van de religie en scepticisme ten aanzien van het bestaan van de goden. Protagoras gaf openlijk uiting aan zijn scepticisme:

> «Wat betreft de goden kan ik niet weten, noch dat zij bestaan, noch dat zij niet bestaan, noch welke gestalte zij hebben; want veel staat die kennis in de weg, het feit dat men de goden niet kan waarnemen en de kortheid van het mensenleven.»
> (*VS* 80 B 4)

Nog sceptischer was Critias, die het waagde te stellen dat:

---

[7] H.W. Pleket, 'Stadstaat en onderwijs in de Griekse wereld', *Lampas* 14 (1981) 155-178.

[8] Plato, *Gorgias* 452d-e.

> «een slim en gewiekst man de vrees voor de goden ten behoeve van de mensen heeft uitgevonden, opdat er iets zou zijn om de snoodaards af te schrikken, ook als zij in het geheim iets zouden doen, zeggen of denken.»
>
> (*VS* 88 B 25)[9]

Ook al staat het auteurschap van dit fragment uit een satyrspel *Sisyphus* niet vast en al houdt men er rekening mee dat de woorden in een theater in een verder onbekende context werden uitgesproken, dan nog blijkt uit dit fragment dat dergelijke theorieën in Athene de ronde deden en dat zegt genoeg. Weliswaar bleef een deel van de bevolking hechten aan de traditionele godsdienstige en morele waarden - Sophocles en Aristophanes leggen van die mentaliteit welsprekend getuigenis af[10] - en zochten velen hun heil bij nieuwe goden,[11] een deel deed mee aan de modieuze godenkritiek, of maakte zich zelfs schuldig aan blasfemie, zoals de Hermocopiden.[12] De sofistische retorica vulde de lacune die was ontstaan tussen enerzijds de eis tot motivering van het doel van het menselijk handelen en anderzijds het onvermogen een algemeen geldende motivering te formuleren. Godsdienst noch filosofie namen die taken van de aristocratische conventies over. De sofistische retorica beoogde geen algemeen geldende normen te geven, maar datgene wat in een bepaalde situatie voor een bepaald individu of een bepaalde groep het beste scheen te zijn. De sofistiek leverde dus wel het instrumentarium, echter niet de normen om de massa te beïnvloeden en om te voorzien in de behoefte aan legitimatie van macht.

Athene was door haar overwinning op de Perzen een grote mogendheid geworden. De belangrijke rol die de theten als roeiers op de vloot in de slag bij Salamis hadden gespeeld en ten gevolge van de stichting van de Delisch-Attische Zeebond bleven spelen, werd vertaald in politieke invloed. Steeds meer moesten de politici rekening gaan houden met de onderste lagen van de Atheense burgerbevolking. Ook de traditioneel leiding gevende adel moest haar macht legitimeren. Van de hervormingen van Clisthenes (508/507) tot aan de uitschakeling van de oude adellijke Areopagusraad bij politieke beslissingen (462) verliep nog geen halve eeuw. De zogenaamd 'radicale' Atheense democratie was werkelijkheid geworden. De rechtspraak berustte bij het volk, evenals het dagelijkse bestuur; diensten aan de staat

---

9 Over *VS* 88 B 25 zie *supra* Inl. 6, 22, n. 78.

10 Voor Sophocles zie *infra* III 5, 250-260; voor Aristophanes zie W. Kassies, *Aristophanes' traditionalisme* (diss. Amsterdam 1963) en Th. Gelzer, s.v. 'Aristophanes', *RE* Nachträge, Suppl. XII (1970) 1531 e.vv., speciaal over de opvattingen van het publiek.

11 Zie *infra* III 4.5, 232-242.

12 Zie O. Aureche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.* (Parijs 1974).

bewezen, zoals het lidmaatschap van de Raad van 500, werden uit de staatskas vergoed. In die situatie was politiek leiderschap een kwestie van het bespelen van de volksvergadering geworden. Daarbij bewees kennis van de door de sofisten onderwezen retorica onmisbare diensten.[13]

Hoe sterk de veranderingen waren die zich in de eerste helft van de vijfde eeuw voltrokken blijkt uit de ontwikkeling van het begrip 'wet' in theorie en praktijk van de Atheense democratie.[14] In plaats van een norm die door de godheid was ingesteld en werd gegarandeerd *(thesmos)* was een norm gekomen die zijn geldigheid ontleende aan het feit dat hij door een soevereine gemeenschap werd uitgevaardigd en geaccepteerd *(nomos)*. Ten gevolge van de contacten met andere *poleis* en met de niet-Griekse wereld werd men zich bewust van de verschillen in wetgeving en ging nadenken over de oorzaken daarvan.[15] In brede lagen van de bevolking moeten Pindarus' woorden «de wet is koning van alle sterfelijken en onsterfelijken»[16] zijn verstaan in de zin die Herodotus eraan geeft: ieder acht zijn eigen wetten de beste (Hdt. III 38). Steeds meer drong ook het besef door dat die wetten door mensen werden gemaakt. Nadat het oude, voor-democratische begrip van een onveranderlijke, zich principieel aan menselijk ingrijpen onttrekkende wet aan praktische invloed had ingeboet, ontstond in de praktijk behoefte aan toetsing van nieuwe wetten. Buiten de filosofische discussies om schiep de Atheense democratie zich een instrument om haar eigen excessen in te dammen: de *graphè paranomôn* «aanklacht wegens handelen in strijd met de wetten». Door het indienen van een dergelijke aanklacht kon iedere burger bereiken dat een besluit van raad of volksvergadering, waarvan de strijdigheid met bestaande wetten was bewezen, werd verhinderd of ongedaan gemaakt en dat degene die de maatregel had voorgesteld werd gestraft.[17] Dus niet alleen werden de wetten in Athene door mensen gemaakt,

---

13 Over de 'demagogie' als structureel verschijnsel in de Atheense politiek zie M.I. Finley, 'Athenian demagogues', *Past and Present* 21 (1962) 3-24 = M.I. Finley (ed.), *Studies in ancient society* (Londen 1974) 1-25; W.R. Connor, *The new politicians of fifth century Athens* (Princeton 1971) ; O. Reverdin, 'Remarques sur la vie politique d'Athènes au Ve siècle', *Museum Helveticum* 2 (1945) 201-212.

14 B. Effe, 'Das Gesetz als Problem der politischen Philosophie der Griechen: Sokrates - Platon - Aristoteles', *Gymnasium* 83 (1976) 302-324; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote* (Parijs 1971).

15 Over de representativiteit van Herodotus' opvattingen voor die van zijn publiek zie K.H. Waters, *Herodotus the historian. His problems, methods and originality* (Londen en Sydney 1985) 96-118 en Horstmanshoff (1986b).

16 νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (fr. 169 Snell).

17 H.J. Wolff, '"Normenkontrolle" und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie. Untersuchungen zur γραφὴ παρανόμων', *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 1970, 2 (Heidelberg 1970).

ook de toetsing van die wetten geschiedde door mensen, niet aan de hand van een metafysisch, religieus gesanctioneerd wetsbegrip, maar aan de hand van een in de praktijk gegroeide norm. De gevolgen van het loslaten van de *agraphos nomos* «ongeschreven rechtsregels», gesanctioneerd door goden en voorvaderen, zouden bij het uitbreken van de pestilentie in het voorjaar van 430 in Athene aan het daglicht treden. De ontdekking van het conventionele karakter van alle geldende normen leidde tot een onverbloemd en ongelimiteerd machtsstreven bij enkelen en ontworteling bij een veel grotere groep. De traditionele opvattingen over het verband tussen goddelijke toorn en menselijk gedrag bleven echter bij de meerderheid onaangetast, zoals hieronder zal blijken nadat alle getuigen zijn gehoord.

2 De 'pest' van Athene

In de vroege zomer van 430 overviel een pestilentie Athene, die talloze slachtoffers eiste en het maatschappelijk leven ontwrichtte. De gevolgen van deze ziekte en de menselijke reacties erop zullen ons in het vervolg van dit hoofdstuk bezig houden, waarbij vooral Thucydides' verslag van de pestilentie zal worden onderzocht.

2.1 De aard van de epidemie

Enige opmerkingen over de aard van de ziekte kunnen niet achterwege blijven. Formeel geredeneerd zijn er vier conclusies mogelijk.

- De ziekte[18] is ook nu nog bekend. Thucydides' verslag is echter zo onnauwkeurig dat de door hem beschreven ziekte niet met enige nu bekende kan worden geïdentificeerd.
- De ziekte bestaat nog wel in een ver afgelegen oord, maar is niet bij medici bekend.
- De ziekte is nu uitgestorven.
- De ziekte is in de loop der eeuwen zo veranderd dat de huidige symptomatologie ervan volkomen verschilt van die welke Thucydides heeft verstrekt.

Uit mijn opmerkingen over de microbiologische achtergrond van infectieziekten[19] zal duidelijk zijn dat de derde of vierde verklaring mijns inziens de voorkeur verdient. Voor de behandeling van de menselijke reacties op de Atheense pest is de diagnose van ondergeschikt belang. Derhalve acht ik mij ontslagen van de verplichting mij voor deze of gene identificatie uit te spreken. Ik zal ook geen poging ondernemen een nieuwe kandidaat aan de

[18] Onder 'ziekte' versta ik hier steeds ook: 'combinatie van ziekten'.

[19] Zie *supra* Inl. 4, 12-15.

reeks kanshebbende ziekten toe te voegen.[20]Ik zal mij beperken tot het uit de weg ruimen van enige misverstanden.

---

20 Hieronder volgen in alfabetische volgorde de mij bekend geworden pogingen om de 'pest' van Athene te identificeren:
A. Alekseev, 'Over de zogenaamde pest in Athene' (in het Russisch), *VDI* (1966) 127 e.vv; G.P. Alivizatos, *The early smallpox epidemics in Europe and the plague of Athens after Thucydides* (Athene 1950) (in het Grieks, vgl. *BHM* 29 (1955) 81-82); T.C. Allbutt, *Greek medicine in Rome* (Londen 1921) 340 e.vv.; J.-P. Béteau, 'La peste d'Athènes', *BAGB* 47 (1935) 14 e.vv.; W. Brandeis, *Die Krankheit zu Athen nach Thucydides* (Stuttgart 1845); D. Collier, *The history of the plague of Athens* (Londen 1857); A. Corlieu, 'La peste d'Athènes', *Revue Scientifique* 4 (1884) 372; Delebecque (1964); Dräseke (1914); Id. (1915); Id. (1916); B. Ebbel, 'Beiträge zur ältesten Geschichte einiger Infektionskrankheiten', *Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II, Hist.-filos. Klasse*, Ny Serie No. 6 (Oslo 1967); W. Ebstein, *Die Pest des Thukydides* (Stuttgart 1899); Id., 'Nochmals die Pest des Thukydides', *Deutsche Mediz. Wochenschrift* 36 (1899) 594 e.vv.; C.H. Eby en H.D. Evjen, 'The plague at Athens: a new oar in muddied waters', *JHM* 17 (1962) 258-263; M. Fleury, *La peste d'Athènes* (thèse, Parijs 1920); A. Gervais, 'A propos de la "Peste" d'Athènes: Thucydide et la littérature de l'épidémie', *BAGB*, Suppl. Lettres d'hum. 31 (1972), 4ième série, no. 4, 395-429; Gomme, *HCT* II, 145-162; W. Grein, *Über die Pest des Thukydides* (diss. München 1950, 'maschinenschriftlich'); B. von Hagen, 'Die sogenannte Pest des Thukydides', *Gymnasium* 49 (1938) 120-131; Id., *Die Pest im Altertum* (Jena 1939); H. Herter, 'Die Pestschilderung des Thukydides' in: E. Römisch (ed.), *Griechisch in der Schule. Didaktik, Plan und Deutung* (Frankfurt am Main 1972) 122-135; A.J. Holladay, 'The Thucydides syndrome: another view', *The New England Journal of Medicine* 315 (1986) 1170-1173; Hooker (1958); F. Kanngiesser, 'Die Seuche des Thukydides', *Klin.-therap. Wochenschrift* 21 (1914) ; Id., 'Die Seuche des Thukydides (Typhus exanthematicus)', *Zeitschr. f. Hygiene* 82 (1916) 184-195; Id., 'Geschichtliche Beiträge zur Seuche des Thukydides', *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin* 18 (1919) 137; Keil (1951); C.F.Th. Krause, *Über das Alter der Menschenpocken* (Hannover 1825) 50 e.vv.; N.A. Lallot, *Le typhus ou peste d'Athènes* (thèse Parijs 1884); A.D. Langmuir e.a., 'The Thucydides syndrome. A new hypothesis for the cause of the plague of Athens', *The New England Journal of Medicine* 313 (1985) 1027-1030; Lichtenthäler (1962); Id. (1965); Littman (1969); J. Longrigg, 'The great plague of Athens', *History of Science* 18 (1980) 209-225; O. Luschnat, s.v. 'Thukydides', *RE* Suppl. XII (1970) 1085-1354; W.P. MacArthur, 'The Athenian plague: a medical note', *CQ* 4 (1954) 171-174; Id., 'The plague at Athens', *BHM* 32 (1958) 242-246; T.B. Massel, 'What caused the plague of Athens?', *West. J. Med.* 145 (1986) 104-105; McNeill (1976); L. Mercier, 'Essai d'interpretation de la peste d'Athènes', *BAGB* 33 (1974) 223-226;F.W. Mitchell, 'The Athenian plague: new evidence inviting medical comment', *GRBS* 5 (1964) 101-112; J.R. Oliver, *BHM* 3 (1935) 627-629; Page (1953); Id., 'The plague. A lay comment on a medical note', *CQ* 4 (1954) 174; Poole en Holladay (1979); J.C.F. Poole en A.J. Holladay, 'Thucydides and the plague: a footnote', *CQ* 32 (1982) 235-236; G. Rath, *Deutsche Med. Wochenschrift* 81 (1956) 2065 e.vv.; P. Richter, 'Geschichtliche Beiträge zur Seuche des Thukydides', *Zeitschr. f. Hygiene* 85 (1918) 459 e.vv.; Salway en Dell (1955); Scarborough (1970); J.D. Shrewsbury, 'The plague of Athens', *BHM* 24 (1950) 1-25; Seitschek (1976); A. Stettler, 'Lepra und Pest in der Antike', *Antike Welt* 8 (1977) 42-44; Id., 'Der ärztliche Pestbegriff in historischer Sicht', *Gesnerus* 36 (1979) 127-139; P. Waltz, 'Note sur Thucydide II 49', *REG* 27 (1914) 39-43; E.W. Williams, 'The sickness of Athens', *Greece and Rome* 4 (1957) 98 e.vv.; J.A.H. Wylie en H.W. Stubbs, 'The plague of Athens: 430-428 B.C. Epidemic and epizoötic', *CQ* 33 (1983) 6-11; H. Zinsser, *Rats, lice and history* (Londen 1935[2], herdr. New York 1965; Ned. vertaling Amsterdam, z.j. (c. 1960)).

2.1.1 Epidemie en epizoötie

Er is veel geschreven over de combinatie van epidemie, een pest onder mensen, en epizoötie, een pest onder dieren, die Athene zou hebben getroffen. Filologen en medici hebben zich de moede hoofden afgepijnigd op zoek naar ziekten of combinaties van ziekten die gelijktijdig onder mensen en dieren zouden kunnen voorkomen.[21]

Als we echter lezen wat Thucydides werkelijk schrijft, moeten we concluderen dat hij nergens verklaart dat mensen en dieren aan dezelfde ziekte leden. Thucydides vermeldt slechts (II 50) dat vogels en dieren, die van de aan de pest gestorven onbegraven doden hadden gegeten, stierven. Het opvallendste verschijnsel was echter juist dat de vogels en honden niet op de doden afkwamen, maar zich terugtrokken. De conclusie die Thucydides uit de afwezigheid van de dieren trekt «een groter geweld dan de menselijke natuur kon verdragen» (II 50, 1)[22] wijst er eerder op dat Thucydides toch, bewust of onbewust, aansluiting zoekt bij mythische pestbeschrijvingen.[23] De vergelijking in II 51, 4 wijst in dezelfde richting: «zij stierven als vee». Ook in de Homerische pestbeschrijving (*Il.* I 50-51) stierven immers eerst de muildieren en honden en dan pas de mensen en in hoofdstuk II zijn tal van orakelraadplegingen vermeld naar aanleiding van sterfte of onvruchtbaarheid onder mensen en vee.[24]

2.1.2 Besmetting en immuniteit

Voor de diagnose van de epidemie en voor een goed begrip van de menselijke reacties is het van belang te weten of de ziekte in de letterlijke zin van het woord besmettelijk was en in verband daarmee of degenen die van de ziekte herstelden immuniteit verwierven.

Voor een twintigste-eeuwer is het moeilijk zich in te denken dat men in de Oudheid - en nog ver daarna tot in de negentiende eeuw - het kon stellen zonder het begrip 'infectie' bij de verklaring van epidemische ziekten. In Thucydides' verslag van de Atheense pest zijn diverse aanwijzingen te vinden over de besmettelijkheid van de ziekte:

---

[21] Laatsten in de reeks zijn zijn voorlopig Wylie en Stubbs (zie *supra* n. 20).

[22] De vertalingen van de Thucydidestekst die ik citeer zijn van mijn eigen hand; steeds echter heb ik de vertaling van M.A. Schwartz, *Thucydides. De Peloponnesische Oorlog* (Baarn en Amsterdam 1986[2]) geraadpleegd, die ik soms heb overgenomen, soms licht, soms ingrijpend heb gewijzigd.

[23] Müller (1984) 34.

[24] Vgl. b.v. Hdt. VII 171, 2 (zie ook *supra* I 7, 92); PW 64 (zie *supra* II 6.2, 138).

> «omdat de één door de verpleging van de ander besmet was stierven zij als vee.»
> (Th. II 51, 4)[25]

De angst voor besmetting was blijkbaar zo groot dat velen aan hun lot werden overgelaten en in eenzaamheid stierven. Wie zijn vrees overwon en de zieken toch bezocht stierf (II 51, 5). Ook onder de artsen was de sterfte groot:

> «vooral zij stierven omdat zij het meest met de zieken in aanraking kwamen.»
> (Th. II 47, 4)[26]

Thucydides merkte op dat de manschappen van Hagnon, die zich voegden bij de troepen die Potidaea belegerden, de ziekte uit Athene overbrachten:

> «want de ziekte brak ook daar uit en bracht zware verliezen toe aan de Atheners door sterfte in het leger, zodat ook de reeds eerder aanwezige Atheense troepen, die tot dusverre gezond waren, door het leger van Hagnon ziek werden.»
> (Th. II 58, 2)[27]

Ook de route waarlangs de ziekte zich volgens Thucydides verbreidde - Ethiopië, Egypte, Libië, het Perzische rijk, de haven van Piraeus, Athene - (II 48, 1) wijst op het infectueuze karakter ervan.

Uit de hierboven geciteerde testimonia blijkt weliswaar voor een twintigste-eeuwse lezer ontwijfelbaar de besmettelijkheid van de ziekte, maar dat wil nog niet zeggen dat ook Thucydides de werking van infectiemechanismen begreep. Men hoede zich, ook in de vertaling, voor anachronismen.

Dat de ziekte bij diegenen die ervan herstelden leidde tot immuniteit blijkt onomstotelijk uit Thucydides' beschrijving.

---

25 ὅτι ἕτερος ἀφ' ἑτέρου θεραπείας ἀναπιμπλάμενοι ὥσπερ τὰ πρόβατα ἔθνησκον. Vgl. over deze plaats Ch. Lichtenthäler, *Gesnerus* 19 (1962) 83 e.vv.; Id. (1965) 97 e.vv.; Seibert (1983) 82 met n. 18; Stettler (1972); K. Sudhoff, *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin* 21 (1929) 204-207. Over de ontwikkeling van het begrip 'infectie' in het algemeen: Singer (1917); Temkin (1953); Delumeau (1978) 129-142.

26 αὐτοὶ μάλιστα ἔθνησκον ὅσῳ καὶ μάλιστα προσῇσαν.

27 ἐπιγενομένη γὰρ ἡ νόσος ἐνταῦθα δὴ πάνυ ἐπίεσε τοὺς Ἀθηναίους, φθείρουσα τὴν στρατιάν, ὥστε καὶ τοὺς προτέρους στρατιώτας νοσῆσαι τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ τῆς ξὺν Ἄγνωνι στρατιᾶς, ἐν τῷ πρὸ τοῦ χρόνῳ ὑγιαίνοντας.

> «want voor de tweede maal greep de ziekte niemand aan, althans niet met dodelijke afloop. Zij werden door de anderen gelukgewenst en in de buitengewone vreugde van het ogenblik koesterden zij zelf de lichtvaardige hoop nooit meer aan een andere ziekte te zullen sterven.»
>
> (Th. II 51, 6)[28]

Heel duidelijk heeft Thucydides hier zowel de fysiologische als de psychologische immuniteitsreactie weergegeven. Als men de betrouwbaarheid van Thucydides' beschrijving accepteert betekent dit dat niet-besmettelijke epidemische ziekten, zoals massale intoxicatie bijvoorbeeld ten gevolge van ergotisme[29] (moederkorenvergiftiging) of vergiftiging van het drinkwater als mogelijke verklaringen van de Atheense 'pest' vervallen.

2.2 Duur van de epidemie

De pest brak uit in het begin van de zomer van 430 (Th. II 47, 2-3) en woedde tot de zomer van 428 in volle hevigheid.

> «In de volgende winter overviel de ziekte de Atheners voor de tweede maal. Zij was nooit helemaal opgehouden, maar wel tot een betrekkelijke stilstand gekomen. De tweede keer duurde ze niet minder dan een jaar, de vorige maal zelfs twee jaren, zodat er niets was wat de Atheners zo heeft gedemoraliseerd en hun macht zo heeft verzwakt.»
>
> (Th. III 87, 1-2)[30]

Na een korte onderbreking keerde de pest dus in de vroege winter van 427/6 terug en bleef aanhouden tot de winter van 426/5.[31] Gedurende bijna vijf jaar was Athene in de ban van de pest. Dat wil niet zeggen dat de pest al die tijd het leven volkomen beheerste. De hevigste reacties, zoals Thucydides ze beschrijft in II 47-54, dateren van de eerste aanval van de pest in de zomer van 430. De effecten van de epidemie bleven echter op tal van terreinen nog lang nadien voelbaar. Nog in 396 konden de Atheners de gevolgen van de

---

[28] δὶς γὰρ τὸν αὐτόν, ὥστε καὶ κτείνειν, οὐκ ἐπελάμβανε. καὶ ἐμακαρίζοντό τε ὑπὸ τῶν ἄλλων καὶ αὐτοὶ τῷ παραχρῆμα περιχαρεῖ καὶ ἐς τὸν ἔπειτα χρόνον ἐλπίδος τι εἶχον κούφης μηδ' ἂν ὑπ' ἄλλου νοσήματός ποτε ἔτι διαφθαρῆναι.

[29] Salway en Dell (1955). Zie ook *supra* Inl. 2, 5-6 met n. 15.

[30] Ik lees met Gomme, *HCT* II, 388 (*ad loc.*), de tekst als ἐπίεσε καὶ ἐκάκωσε τὴν δύναμιν en ben geneigd, eveneens met Gomme, δύναμιν te interpreteren als de gehele militaire macht van Athene, dus niet alleen als «mankracht». De vraag of de implicatie van deze passus is dat hij geschreven moet zijn vóór de Siciliaanse expeditie van 415, immers één van de belangrijkste oorzaken van de ondergang van Athene, laat ik rusten.

[31] Terecht merkt Mikalson (1984) 217-218 met n. 8 op dat het onjuist is de pest te 'dateren' in 430/429. In elk geval is de bewering van McNeill (1976)105 dat de ziekte 'burnt itself out within a single season' aantoonbaar onjuist.

epidemie aanvoeren als reden om niet deel te nemen aan een militaire expeditie van Agesilaus. Het excuus werd aanvaard.[32]

2.3 Aantallen slachtoffers

Het is niet eenvoudig een enigszins betrouwbare indruk te krijgen van het aantal slachtoffers dat de pest van 430-426/5 in Athene, en eventueel elders in de Griekse wereld, moet hebben gevergd. Meer dan een indruk kan het niet zijn, daar nauwkeurige cijfers ontbreken. Twee wegen staan open. Allereerst kan men trachten de spaarzame kwantitatieve gegevens die er zijn te extrapoleren. Ten tweede kan men een schatting maken van het aantal slachtoffers naar analogie van andere epidemieën, waarover meer bekend is.

Thucydides verstrekt de volgende gegevens. In III 87, 2 verklaart hij over de ziekte:

> «dat niets de Atheners zo heeft gedemoraliseerd en hun macht zo heeft verzwakt.»
> (Th. III 87, 2)[33]

In de volgende zin vermeldt hij enige kwantitatieve gegevens:

> «Niet minder dan 4400 hoplieten uit de gelederen en 300 ruiters stierven. Onder de massa van het volk was het aantal sterfgevallen niet na te gaan.»
> (Th. III 87, 3)[34]

Met Strauss neem ik aan dat *ek tôn takseôn* «uit de gelederen» slaat op het aantal hoplieten in de leeftijdscategorie van 20 tot 39, dat in actieve dienst was (ca. 13.000).[35] Dat komt neer op een sterfte van 33,8%. Dit percentage komt overeen met de aantallen slachtoffers onder de ruiters (300 van de 1000, 30%) en onder de troepen van Hagnon, die na een mislukte expeditie naar Potidaea in de zomer van 430 met zijn vloot naar Athene terugkeerde,

---

[32] Paus. III 9, 2; Paus. impliceert dat de Atheners overdrijven en dat hulp aan Conon hun werkelijke motief was.

[33] ὥστε Ἀθηναίων γε μὴ εἶναι ὅ τι μᾶλλον ἐπίεσε καὶ ἐκάκωσε τὴν δύναμιν.

[34] τετρακοσίων γὰρ ὁπλιτῶν καὶ τετρακισχιλίων οὐκ ἐλάσσους ἀπέθανον ἐκ τῶν τάξεων καὶ τριακοσίων ἱππέων, τοῦ δὲ ἄλλου ὄχλου ἀνεξεύρετος ἀριθμός.

[35] Strauss (1986) 75-76, waar ook de oudere litteratuur over deze kwestie wordt besproken. Op pp. 70-86 geeft hij een uitstekende *status quaestionis* van de demografie van Attica in de periode 431-395. Als aanvulling op de aldaar genoemde litteratuur kan dienen: E. Ruschenbusch, 'Die Bevölkerungszahl Griechenlands im 5. und 4. Jh. v.Chr.', *ZPE* 56 (1984) 55-57; zie ook *supra* Inl. 1, 1 met n. 1.

> «nadat hij in ongeveer veertig dagen 1050 van zijn 4000 hoplieten door de ziekte had verloren»
>
> (Th. II 58, 3)[36]

dat wil zeggen 26,3%. Aangenomen dat het percentage slachtoffers onder de bevolking onder alle leeftijdsgroepen constant was, betekent dit dat de epidemie een tol eiste van een kwart tot een derde van de totale Atheense bevolking, het aantal dat men kan verwachten als een epidemische infectieziekte een bevolking voor het eerst treft.[37]

Een vergelijking met de sterfte ten gevolge van epidemieën en hongersnoden in een andere pre-industriële maatschappij, die van Anjou in de zeventiende en achttiende eeuw, leert dat daar vooral kinderen en jeugdigen tot negentien jaar het slachtoffer werden. Er zijn echter geen aanwijzingen in de bronnen dat de epidemie in Athene vooral onder kinderen en jeugdigen huis hield.[38]

In 415 achtten Thucydides en anderen de stad weer enigszins hersteld van de aanslagen die de ziekte op de bevolking had gepleegd. In de zomer van 415 laat Thucydides Nicias zeggen tijdens de beraadslagingen over de Siciliaanse expeditie:

> «ook moeten wij niet vergeten, dat wij ons nog maar sinds kort enigszins hebben hersteld van een vreselijke ziekte en oorlog, zodat ons bezit en onze bevolking weer zijn toegenomen.»
>
> (Th. VI 12, 1)[39]

Zelf verklaart Thucydides even verder:

> «Reeds had de stad zich hersteld van de ziekte en de langdurige oorlog; een nieuwe generatie van jonge mannen was opgegroeid.»
>
> (Th. VI 26, 2)[40]

---

[36] ἀπὸ τετρακισχιλίων ὁπλιτῶν χιλίους καὶ πεντήκοντα τῇ νόσῳ ἀπολέσας ἐν τεσσαράκοντα μάλιστα ἡμέραις. Griekse telwoorden blijken moeilijk-heden op te leveren. Schwartz vertaalt χιλίους καὶ πεντήκοντα in II 58, 3 met «1500» (p. 110), Strauss (1986) 76 met: «1,150», in de in Nederland gebruikelijke notatie: 1150, en komt dan tot een slachtofferpercentage van 29.

[37] De Zwarte Dood verminderde in de veertiende eeuw n.C. het aantal inwoners in de delen van Europa waar hij woedde met ca. een derde, zie Ph. Ziegler, *The Black Death* (Hammondsworth 1970) 238. Zie *supra* Inl. 15.

[38] F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17-ième et 18-ième siècles* (Parijs 1971) 322 en *passim*.

[39] καὶ μεμνῆσθαι χρὴ ἡμᾶς ὅτι νεωστὶ ἀπὸ νόσου μεγάλης καὶ πολέμου βραχύ τι λελωφήκαμεν, ὥστε καὶ χρήμασι καὶ τοῖς σώμασιν ηὐξῆσθαι.

[40] ἄρτι δ' ἀνειλήφει ἡ πόλις ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς νόσου καὶ τοῦ ξυνεχοῦς πολέμου ἔς τε ἡλικίας πλῆθος ἐπιγεγενημένης.

Het is echter uitgesloten dat de bevolking zich kwantitatief zo snel zou hebben hersteld.[41] De na de pest geboren jongens konden in 415 nog niet als recruut dienen, zelfs al was er een geboortegolf geweest.

De overige bronnen bieden geen, of geen betrouwbaar materiaal. Plutarchus zegt niet meer dan dat de ziekte een niet gering aantal van Pericles' vrienden ten grave droeg (Plut., *Per.* 36). Diodorus XII 58, 1-2 noemt als slachtoffers 4000 soldaten,[42] 400 ruiters en 10.000 anderen, vrijen en slaven.

Ten gevolge van vooral de pest en de oorlog telde Athene in 403 slechts half zoveel inwoners als in 431, aan de vooravond van de Peloponnesische Oorlog. Volgens de berekeningen van Strauss had Athene in 434 meer dan 40.000 mannelijke burgers, tegen 14.000-16.250 na de Peloponnesische Oorlog.[43] Naar de demografische gevolgen van de pest in de rest van de Griekse wereld kunnen we slechts gissen.

2.4 Politieke en strategische gevolgen

Tot de belangrijkste interne politieke gevolgen van de pest behoort de aantasting van de positie van de Atheense staatsman Pericles, die vanaf 443 het ambt van strateeg vervulde.[44] Op deze plaats volsta ik met het noemen van enkele feiten. Elders ga ik in op de manier waarop Thucydides deze feiten presenteert en op de vraag waarom de volkswoede zich juist tegen Pericles keerde.[45]

Pericles kreeg de schuld van ziekte en oorlog (Th. II 59), zodra de ziekte was uitgebroken. Er werd een aanklacht tegen hem ingediend. Hij werd bestraft met een boete (Th. II 65, 3) en afgezet als strateeg.[46] Het is niet helemaal duidelijk wat die aanklacht inhield, wie de aanklagers waren en wat de hoogte van de boete was. Het feit van de aanklacht is echter welsprekend genoeg. Deze gebeurtenissen speelden zich af in de zomer van 430. Ook al

---

41 Zie K.J. Dover, *Thucydides, Book VI, with an introduction and commentary* (Oxford 1965) ad VI 12, 1 (p. 19) en *infra* III 2.4, 196.

42 Onduidelijk is of met στρατιῶται hoplieten of theten worden bedoeld. Aan de cijfers van Diodorus wordt in het algemeen weinig waarde gehecht, zie Strauss (1986) 84, n. 26.

43 Strauss (1986) 81. Het totaal aantal inwoners, inclusief vrouwen, kinderen, slaven en metoiken, schat men gewoonlijk vier maal zo hoog als het aantal volwassen mannelijke burgers. Zie Strauss (1986) 70, met n. 3.

44 Zie *infra* III 4.8, 246-249.

45 Zie *infra* III 3.2, 202 en III 4.8, 247-249.

46 Zie Gomme, *HCT* III 182-189.

werd Pericles vrij spoedig daarna herkozen (II 65, 4), zijn prestige had toch danig geleden. In de herfst van 429 stierf Pericles tenslotte zelf aan de gevolgen van de pest (II 65, 6, vgl. Plut. *Per.* 38,1).

Op strategisch terrein kunnen we gevolgen op kortere en op langere termijn onderscheiden. De ziekte eiste direct een groot aantal slachtoffers onder degenen die zich in actieve militaire dienst bevonden. Op langere termijn echter waren de gevolgen minstens even ernstig. Het zou tot 406 duren voordat een generatie onder de wapenen kon komen die was geboren na de pest, terwijl het aantal ouders met ca. 25% was afgenomen ten gevolge van de ziekte.[47]

In de oorlogvoering waren de gevolgen van de pest direct merkbaar. De expeditie naar de Peloponnesus (Th. II 56), die Pericles in de zomer van 430, nog voordat de Peloponnesiërs uit Attica waren vertrokken, uitrustte, werd een fiasco. De pest reisde met het leger mee en richtte slachtingen aan onder de manschappen. De expeditie die onder leiding van de strategen Hagnon en Cleopompus naar Potidaea werd gezonden om bij het zich voortslepende beleg van die stad een beslissing te forceren werd eveneens een jammerlijke mislukking. De reeds aanwezige troepen werden nu ook door de ziekte aangetast. Hagnon moest na zware verliezen de aftocht blazen (Th. II 58).[48]

Onder de druk van pest en oorlog zagen de Atheners er in 428 aanvankelijk van af om tegen het revolterende Lesbus op te treden:

> «De Atheners, die zwaarbeproefd waren door de ziekte en de pas uitgebroken oorlog, die nu in volle gang was, achtten het een zware taak om ook nog Lesbus tot hun vijand te maken.»
>
> (Th. III 3, 1)[49]

De Mytilinaeërs, in hun overmoed, achtten de Atheners al «uitgeput door ziekte en geldgebrek».[50] Deze aarzelende reactie van de Atheners was een direct extern politiek gevolg van de pest.

3 Thucydides en zijn geschiedwerk

Voor de beschrijving van de menselijke reacties op de Atheense pest van 430-426/5 zijn we afhankelijk van Thucydides als onze belangrijkste bron.

---

[47] Strauss (1986) 75 en *supra* III 2.3, 193-195.

[48] Zie *supra* III 2.3, 193-194.

[49] οἱ δ' Ἀθηναῖοι (ἦσαν γὰρ τεταλαιπωρημένοι ὑπό τε τῆς νόσου καὶ τοῦ πολέμου ἄρτι καθισταμένου καὶ ἀκμάζοντος) μέγα μὲν ἔργον ἡγοῦντο εἶναι Λέσβον προσπολεμώσασθαι.

[50] νόσῳ τε γὰρ ἐφθάραται Ἀθηναῖοι καὶ χρημάτων δαπάνῃ (Th. III 13, 3).

Om de gegevens die hij verstrekt (en die welke hij verzwijgt maar ons uit andere bronnen bekend zijn geworden) op hun waarde te kunnen schatten moeten we ons verdiepen in zijn methode van geschiedschrijving en zijn persoonlijke visie. Alleen zo kan blijken welke mededelingen in zijn werk die op de pest betrekking hebben algemenere geldigheid hebben en welke veeleer aan Thucydides' idiosyncrasieën moeten worden toegeschreven.

> «Thucydides van Athene heeft de oorlog te boek gesteld, die de Peloponnesiërs en de Atheners met elkaar hebben gevoerd. Hij begon te schrijven, zodra de oorlog uitbrak en verwachtte dat het een grote oorlog zou zijn, en wel de meest vermeldenswaardige van alle.»
>
> (Th. I 1, 1)[51]

De enige betrouwbare gegevens over de persoon van de geschied-schrijver Thucydides kunnen we ontlenen aan zijn eigen werk. Hij was de zoon van Olorus (IV 104, 4), een naam die op Thracische afkomst duidt. Zijn familie was rijk[52] en was verwant aan het oude, aanzienlijke geslacht van de Philaïden, waartoe bijvoorbeeld Miltiades behoorde. Uit Thucydides' werk is af te leiden, dat hij, vermoedelijk in zijn jeugdjaren, de invloed van de sofisten[53] heeft ondergaan. Dat blijkt vooral duidelijk uit de talrijke redevoeringen, waarbij rede en tegenrede elkaar afwisselen. Ook blijkt uit zijn werk dat Thucydides contact heeft gehad met de medische wetenschap[54] van zijn tijd. Meer is over zijn opleiding nauwelijks te zeggen.

Aanleiding tot het schrijven van zijn werk was een fiasco bij de verdediging van Amphipolis tegen de Spartaanse veldheer Brasidas in de winter van 424/3, waarvoor Thucydides als strateeg de verantwoording droeg (IV 104). In het Tweede Prooemium vermeldt Thucydides over zichzelf:

> «Ik heb de oorlog in zijn geheel beleefd. ... Na mijn commando bij Amphipolis moest ik twintig jaar in ballingschap buiten mijn vaderstad leven en schonk aandacht aan de gebeurtenissen aan beide zijden, niet het minst, ten gevolge van die verbanning, aan de zijde der Peloponnesiërs; dit gaf mij rustig de tijd om mij goed op de hoogte te stellen.»
>
> (Th. V 26, 5)

---

51 Θουκυδίδης Ἀθηναῖος ξυνέγραψε τὸν πόλεμον τῶν Πελοποννησίων καὶ Ἀθηναίων ὡς ἐπολέμησαν πρὸς ἀλλήλους, ἀρξάμενος εὐθὺς καθισταμένου, καὶ ἐλπίσας μέγαν τε ἔσεσθαι καὶ ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενημένων.

52 De rijkdom van Thucydides' familie blijkt uit het exploitatierecht van de goudmijnen in Thracië (Th. IV 105, 1).

53 Zie *supra* III 1, 184-188. Wel heel duidelijk is de invloed van de sofistiek te zien in de zogenaamde 'Dialoog met de Meliërs', Th. V 85-113.

54 Zie *infra* III 3.4, 211-219.

Hieruit moeten we opmaken dat Thucydides de schuld kreeg voor het débacle van Amphipolis, al dan niet terecht. De invloed der sofisten die hem ertoe bracht steeds van iedere kwestie ook de andere kant te bezien, en de ballingschap, die hem een actief aandeel in de oorlog ontzegde, maar daardoor de tijd gaf voor geschiedschrijving en die hem ook politiek zo ongebonden maakte dat hij rustig uit Peloponnesische bronnen kon putten, hebben ervoor gezorgd dat wij nu nog Thucydides' meesterwerk als «een bezit voor alle tijden»[55] kunnen lezen.

Het werk van Thucydides onthult ons nog enkele andere autobiografische bijzonderheden, die bij de interpretatie van zijn pestbeschrijving van belang kunnen zijn. Allereerst is daar het feit dat Thucydides ook wat betreft de pest uit eigen ervaring spreekt:

> «ik die zelf de ziekte heb gehad en er zelf anderen aan heb zien lijden.»
> (Th. II 48, 3)[56]

Wanneer hij precies aan de pest heeft geleden, vermeldt de tekst niet.

Thucydides' politieke opvattingen zijn moeilijk uit zijn werk te destilleren. Hij was een bewonderaar van Pericles (II 65, 10-11), maar zeker geen aanhanger door dik en dun van de zogenaamde 'radicale' democratie, dat wil zeggen de bestuursvorm waarbij alle mannelijke burgers, niet alleen degenen boven een bepaalde welstandsgrens, zeggenschap hadden. Hij oefent met name kritiek op de 'demagogen', de politieke leiders van de *dèmos* in de *ekklesia*.[57] Nog het duidelijkst blijken Thucydides' politieke opvattingen uit zijn commentaar op de plannen van de lieden die in 411 een oligarchische staatsgreep pleegden, waarbij zij de armste Atheense burgers, de theten, hun politieke rechten ontnamen en deze beperkten tot de vijfduizend 'betere' hoplieten, dat wil zeggen allen die zichzelf een zware wapenrusting konden verschaffen:

> «Gedurende die eerste periode blijken de Atheners hun staat beter dan ooit te hebben bestuurd, althans voor zover ik heb meegemaakt.»
> (Th. VIII 97, 2)

Thucydides heeft zijn werk niet kunnen voltooien. De vorm waarin zijn werk, gewoonlijk aangeduid met de titel *Historiën*, ons is overgeleverd getuigt van verschillende stadia van bewerking. Er zijn in totaal acht boeken. Boek VIII eindigt abrupt in 411. Het boek is duidelijk minder afgewerkt dan

---

[55] κτῆμά τε ἐς αἰεί (Th. I 22, 4).

[56] αὐτός τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν ἄλλους πάσχοντας.

[57] Impliciete kritiek van Thucydides op de demagogen is b.v. vervat in de woorden waarmee hij Pericles prijst (II 65, 8-10), expliciete kritiek in V 16, 1.

de overige. Ook in andere boeken zijn losse einden te vinden, plaatsen waaraan Thucydides bij zijn revisie kennelijk niet meer is toegekomen.[58]

Het is niet goed mogelijk om van de voorlopers van Thucydides te spreken. Zijn werk is zo eigenzinnig en origineel, dat het zelf een voorbeeld is geworden en het begin van een traditie betekent. Natuurlijk heeft Thucydides wel invloeden ondergaan. Hierboven werd al gesproken over de sofistiek en de geneeskunde. De belangrijkste invloed is echter die van de iets oudere Herodotus. Herodotus (ca. 485-425 v.C.) en Thucydides (ca. 455-400 v.C.) waren namelijk tijdgenoten. Volgens een antieke overlevering bevond Thucydides zich onder Herodotus' gehoor toen deze in Olympia uit zijn werk voordroeg.[59] In zijn werk zet Thucydides zich nadrukkelijk tegen Herodotus af. De reactie klinkt op diverse plaatsen door.

Wie het prooemium (I 1) van Thucydides legt naast dat van Herodotus (I 1) ziet direct de verschillen. Herodotus wil «de handelingen der mensen... grote en wonderbare daden van Grieken en barbaren» en dan ook nog eens de oorlog (namelijk de Perzische) beschrijven. Met andere woorden: hij beoefent integrale geschiedschrijving en wel zo ver mogelijk teruggrijpend in het verleden. Thucydides daarentegen beperkt zich duidelijk tot het conflict tussen Sparta en Athene. Hij schrijft principieel contemporaine geschiedenis en grijpt alleen terug naar een verder verwijderd verleden, als dat absoluut onvermijdelijk is. Er is nog een andere beperking. Thucydides beschrijft «de oorlog die de Peloponnesiërs en de Atheners met elkaar hebben gevoerd» (I 1, 1), dat wil zeggen hij beoefent militaire en politieke geschiedschrijving en laat de andere aspecten van de geschiedenis bewust buiten beschouwing.[60]

Thucydides richt zich tot een klein publiek, dat wars was van spectaculaire verhalen. Hij schrijft niet om te worden aangehoord, maar om te worden gelezen. De polemiek met Herodotus is duidelijk:

> «Misschien zal het ontbreken van het fabelachtige aan mijn geschiedwerk minder bekoorlijk zijn voor het oor. Maar wie een duidelijk beeld wil hebben van de gebeurtenissen en van wat zich overeenkomstig de menselijke natuur in de toekomst evenzo of ongeveer zo zal afspelen, zal het nut van mijn werk beseffen, en daarmee ben ik tevreden. Het is door mij geschreven niet als een pronkstuk om één keer aan te horen, maar als een bezit voor alle tijden.»
>
> (Th. I 22, 4)

---

[58] In plaats van een litteratuuroverzicht over de 'Thucydideïsche kwestie' te geven, volsta ik hier met het noemen van twee recente studies, waarin weer andere, oudere litteratuur gemakkelijk kan worden teruggevonden: Connor (1984) en Hunter (1982); zie ook Horstmanshoff (1986b).

[59] A.D. Momigliano, 'The historians of the classical world and their audiences: some suggestions', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 8 (1978) 59-75 behandelt het bewijsmateriaal voor Herodotus' publieke voordrachten en beschouwt ze als waarschijnlijk (p. 62).

[60] Over de consequenties van Thucydides' geschiedopvatting zie *infra* III 4-4.9, 219-250 en vooral III 4.9, 249-250.

Thucydides contrasteert zijn werk met dat van sofisten die het publiek met hun woordkraam épateren, met dichters en logografen, vertellers van *logoi* «verhalen». Zijn werk is geen wedstrijdstuk voor redenaars, maar een nuttig instrument voor *hommes d'affaires*, zoals hijzelf. Het is eerder gecomponeerd voor het oog dan voor het oor, minder om te luisteren, des te meer om te lezen.

Wil men invloeden aanwijzen die Thucydides heeft ondergaan, dan zal men behalve op Herodotus, de sofisten en de geneeskunde, moeten wijzen op Homerus en de tragici. Zijn geschiedschrijving is opgebouwd als een tragedie. Een analyse van de pestbeschrijving en van de functie daarvan in het gehele werk zal dat aantonen.

3.1 Plaats en functie van de pestbeschrijving

Direct op de beroemde lijkrede van Pericles volgt in het tweede boek van het geschiedwerk van Thucydides de beschrijving van de pest die Athene in 430, het tweede jaar van de Peloponnesische Oorlog, teisterde (II 47-54). Allereerst een overzicht van de inhoud:

47, 2 Invasie van de Lacedaemoniërs in Attica
3 De ziekte *(hè nosos)* breekt uit.
4 De artsen staan machteloos. Juist onder hen treedt de grootste sterfte op. Alle religieuze handelingen zijn vruchteloos en worden ten slotte achterwege gelaten.
48, 1-2 Vermoeden over de geografische oorsprong van de pest (Ethiopië) en over de weg waarlangs zij Athene bereikt (via de Piraeus).
3 Motivering van Thucydides voor zijn beschrijving van de pest: iedereen moet zelf maar zijn opvattingen hebben over oorsprong en oorzaak, hij zal het verloop en de symptomen van de ziekte beschrijven, opdat later levenden de ziekte voortaan zullen kunnen herkennen. Hij spreekt uit eigen ervaring.
49, 1-8 Symptomen van de ziekte.
5 De zieke duldt geen enkele bedekking. Velen begeren in de waterreservoirs te springen en doen dat ook: hevige, onlesbare dorst.
6 Rusteloosheid.
7 Verspreiding over het gehele lichaam.
8 Aantasting van de extremiteiten en schaamdelen, geheugenverlies.
50, 1-2 Voorbeelden van het buitengewone karakter van de ziekte.Afwezigheid van de kadaveretende dieren (vogels en viervoeters). Reactie van de honden.
51, 1-3 Psychische en sociale reacties. Gelijkheid van allen voor de macht van de pest.
4 Wanhoop van de zieken. Besmetting van de verplegenden.
5-6 Houding van degenen die nog gezond zijn of reeds genezen. Alleen de herstelden durven medelijden te hebben, omdat de ziekte een tweede keer niet meer dodelijk is.
52, 1-3 De nood wordt groter doordat ook de bevolking van het platteland binnen de muren van de stad vlucht, die overvol wordt.
4 Verval van de begrafenisgebruiken. Gebrek aan materiaal. Gebruik van voor anderen bestemde brandstapels.
53, 1-4 Gevolgen van de pest voor het leven in de stad. De maskers vallen af, men denkt alleen nog aan eigenbelang en eigen genot voor het ogenblik. Godsdiensten en wetten verliezen hun regulerende kracht.

54, 1-5 Afsluiting. Herinnering aan een orakel dat de pest voorspelde. Algemene overwegingen over de menselijke natuur: de orakelspreuk wordt geïnterpreteerd naar de omstandigheden van het ogenblik.

Eén van de eerste dingen die ons opvallen bij het lezen van Thucydides' pestbeschrijving is de grote zorg die eraan is besteed.[61] Het stuk is met grote zorg gecomponeerd en verraadt een sterke persoonlijke betrokkenheid, die nauwelijks verborgen kan blijven onder de in eerste instantie objectief en onemotioneel aandoende kroniekstijl.[62]

De pestbeschrijving is ook uitzonderlijk lang en uitgewerkt, en vormt een excursus die het lopende relaas van de oorlogshandelingen onderbreekt. De uitvoerigheid en het zelfstandig karakter ervan worden niet uitsluitend verklaard door de omstandigheid dat de auteur de pest, een onbetwistbaar historisch feit, zelf heeft beleefd. De pestbeschrijving heeft in het werk van Thucydides een duidelijke dramatische en een paradigmatische functie.

3.2 De dramatische functie

In de eerste plaats heeft de pestbeschrijving een belangrijke dramatische functie. De pest is meer dan een willekeurige gebeurtenis op een willekeurig moment. Het is voor Thucydides de eerste stap op weg naar de ondergang van Athene. Dat blijkt uit de plaatsing onmiddellijk na de rede van Pericles voor de gevallenen (II 35-46), waarin hij, juist voordat de tegenslagen het Atheense zelfvertrouwen ondermijnen, een beeld geeft van het politieke ideaal van Athene.[63] Vlak voor de lijkrede noemt Thucydides Athene:

> «op het toppunt van haar macht en nog niet door ziekte geteisterd.»
>
> (Th. II 31, 2)[64]

De Atheners hebben het hoogtepunt van hun heerschappij bereikt. Hierna kan alleen nog maar neergang volgen.[65]

---

61 Vgl. De Romilly (1962) p. xxx.

62 Vgl. voor de stijl van de Thucydideïsche pestbeschrijving *infra* 215-216. Een overeenkomstige kroniekstijl streeft Camus na in zijn pestbeschrijving.

63 Over het contrast tussen de lijkrede en de pestbeschrijving zie Gomme *HCT* II 161.

64 ἀκμαζούσης ἔτι τῆς πόλεως καὶ οὔπω νενοσηκυίας. Vgl.: τεκμαιρόμενος ὅτι ἀκμάζοντές τε ἦσαν ἐς αὐτὸν ἀμφότεροι παρασκευῇ τε πάσῃ «Deze verwachting (n.l. dat het de meest vermeldenswaardige van alle oorlogen zou zijn) was gebaseerd op het feit, dat beide volken (n.l. Atheners en Spartanen) toen zij ten strijde gingen op het hoogtepunt waren van hun militaire macht» (Th. I 1, 1).

65 Vgl. voor deze en de volgende paragraaf Hunter (1982) 170-174. Haar theorie is in menig opzicht een terugkeer naar F.M. Cornford, *Thucydides mythistoricus* (Londen 1907).

Dramatisch is de pest niet alleen voor de stad, maar ook voor de positie van Pericles persoonlijk. Reeds de vorige zomer, tijdens de eerste inval van de Spartanen onder leiding van koning Archidamus in Attica, had de volkswoede zich tegen hem gekeerd (II 21, 3). Toen kon hij de situatie nog in de hand houden (II 22, 1) en in de winter trots zijn lijkrede uitspreken. Het uitbreken van de pest leidt tot een vertrouwenscrisis. Ziekte èn oorlog is teveel en Pericles krijgt de schuld van alle ellende (II 59).[66] In zijn laatste redevoering weet hij formeel zijn gezag te herstellen (II 60-64), ofschoon in de harten van de Atheners de verbittering blijft voortduren, totdat zij hem met een geldboete hebben gestraft en afgezet als strateeg (II 65, 1- 3).[67]

Hoewel de pest Pericles pas in de herfst van het volgend jaar (II 65, 6) in nog directer zin noodlottig wordt - hij sterft aan de ziekte (Plut., *Per.* 38, 1) - doorbreekt Thucydides het chronologische kader en geeft reeds hier een samenvattend overzicht van zijn karakter en politiek (II 65, 5-13). De reden daarvoor is natuurlijk niet dat er later geen gelegenheid meer zou zijn om over Pericles te spreken.[68] Thucydides beseft dat diens rol, al werd hij dan, mogelijk zelfs vrij snel, als strateeg herkozen, reeds op dit moment is uitgespeeld. Met andere woorden de dramatische werking van de pest met zijn gevolgen voor de politiek en het lot van Athene wordt de lezer reeds hier voor ogen gevoerd. Lijkrede, pestbeschrijving, laatste rede van Pericles en portret van Pericles: het zijn alle onderdelen van een zorgvuldig gecomponeerd geheel, een tragedie met Pericles als protagonist.[69] Na de lijkrede zet met de pestbeschrijving de neergaande lijn in, die uiteindelijk tot de totale catastrofe, de nederlaag van Athene, zal leiden. De pestbeschrijving vormt het keerpunt in de handeling, in tragische termen: de peripetie. De suggestieve werking die van de plaatsing van de Lijkrede uitgaat is reeds door de antieke criticus Dionysius van Halicarnassus opgemerkt.[70] De pestbeschrijving is het 'antwoord' op de Lijkrede, welsprekender dan een antithetische redevoering volgens retorisch recept zou kunnen geven.[71]

---

[66] Zie *infra* III 4.8, 246-249: Politieke en strategische gevolgen van de pest.

[67] Over de vraag of het opleggen van de geldboete tevens ontzetting uit het ambt betekende zie Gomme *HCT* II 183 en Ehrenberg (1968) 264.

[68] Classen-Steup (1919-1922) *ad* II 65, 6.

[69] II 35-46 Epitaphios ('Lijkrede')
47-54 Pestbeschrijving
60-64 Laatste rede van Pericles
65 Portret van Pericles.

[70] Dion. Hal., *De Thuc.* 18.

[71] Vgl. over de retorische principes die Thucydides toepast W. den Boer, 'Thucydides als erfgenaam en erflater' in: W. den Boer, F.W.N. Hugenholtz en Th.G.J. Locher, *Gestalten*

3.3 De paradigmatische functie

De pestbeschrijving heeft ook een paradigmatische functie. Uit het prooemium waarin Thucydides zijn werkwijze motiveert (II 48) blijkt een treffende overeenkomst met het zogenaamde *Methodenkapitel* (I 22), waarin hij zijn werkwijze en doelstelling voor zijn gehele geschiedwerk uiteenzet: beschrijving van het verloop van de ziekte, respectievelijk van de feitelijke gebeurtenissen van de oorlog, op grond van eigen waarneming of kritisch getoetste informatie. Gezien het belang van deze passage citeer ik *in extenso:*

> «Laat nu iedereen, dokter of leek, maar zeggen wat de vermoedelijke oorsprong van de ziekte was en welke oorzaken naar zijn mening zulk een ommekeer voldoende verklaren en in staat waren om zo'n invloed uit te oefenen. Ik zal beschrijven hoe het verloop van de ziekte was en die symptomen duidelijk vermelden, waaraan degene die ze waarneemt, *als* de ziekte *eens opnieuw mocht uitbreken*, haar met enige voorkennis gewapend, het best zou kunnen herkennen, *ik die de ziekte zelf heb gehad en* er *zelf* anderen aan *heb zien* lijden.»
>
> (Th. II 48, 3)[72]

In aansluiting bij het 'pestprooemium', zegt Thucydides dat hij bij de beschrijving van de symptomen de vele bijzondere gevallen achterwege heeft gelaten; het is hem te doen om het algemene beeld van de ziekte.

Op de grote, hier en daar woordelijke overeenstemming met het zogenaamde *Methodenkapitel* (I 22), is reeds dikwijls gewezen. Daar, aan het begin van zijn werk, verklaart Thucydides duidelijk wat zijn bedoeling is:

> «De feitelijke gebeurtenissen van de oorlog heb ik mij tot taak gesteld op te schrijven, niet volgens de inlichtingen van de eerste de beste en ook niet zoals ze mij voorkwamen, maar slechts dat, waarbij ik *zelf tegenwoordig was* of wat ik van

---

der geschiedenis (Haarlem 1982[3]) 29-48, spec. 41-44. Over de grote lijn in Thucydides' geschiedwerk: Reinhardt (1948). Zie ook K. Gaiser, *Das Staatsmodell des Thukydides* (Heidelberg 1975) 52-60, met een verhelderend schema op p. 54.

72 λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ, ὡς ἕκαστος γιγνώσκει καὶ ἰατρὸς καὶ ἰδιώτης, ἀφ' ὅτου εἰκὸς ἦν γενέσθαι αὐτό, καὶ τὰς αἰτίας ἅστινας νομίζει τοσαύτης μεταβολῆς ἱκανὰς εἶναι δύναμιν ἐς τὸ μεταστῆσαι σχεῖν. ἐγὼ δὲ οἷόν τε ἐγίγνετο λέξω καὶ ἀφ' ὧν ἄν τις σκοπῶν, **εἴ ποτε καὶ αὖθις ἐπιπέσοι**, μαλιστ' ἂν ἔχοι τι προειδὼς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω **αὐτός τε νοσήσας καὶ αὐτὸς ἰδὼν** ἄλλους πάσχοντας. Een opmerking over de constitutie van de tekst: volgens sommigen moet ἐς τὸ μεταστῆσαι in deze tekst worden geschrapt (zo Classen-Steup), volgens anderen ἱκανὰς εἶναι (zo Gomme). Ik sluit mij aan bij J. de Romilly, die in de Budé-editie de overgeleverde tekst handhaaft en de niet te ontkennen woordovertolligheid verklaart uit de nadrukkelijkheid die deze paragraaf kenmerkt. Ook het herhaalde αὐτός, dat Cobet wilde schrappen, is kenmerkend voor deze passage en ongetwijfeld juist. Vgl. Weidauer (1954) 60 e.v. en *passim*; Gomme *HCT* II 148 e.v.; De Romilly II, p. xxxi e.v.; Connor (1984) 242-245 wijst op p. 245 n. 16, op woordelijke overeenkomsten tussen I 22; II 48 en III 82.

> anderen na zo zorgvuldig mogelijk onderzoek over ieder geval ben te weten gekomen.»
>
> (Th. I 22, 2)[73]

> «Maar wie een duidelijk inzicht wil hebben in *de gebeurtenissen* en in wat zich *overeenkomstig de menselijke natuur in de toekomst* evenzo of ongeveer evenzo *zal afspelen*, zal het nut van mijn werk beseffen; en daarmee ben ik tevreden.»
>
> (Th. I 22, 4)[74]

Het ligt voor de hand ook de opmerking aan het begin van de zogenaamde *pathologie* van de *stasis* (III 82), de beschrijving van de burgeroorlog op Corcyra, met beide voorgaande passages in verband te brengen:

> «*Vele waren de rampen die* de Griekse staten toen *overvielen* als gevolg van de burgeroorlog: *zij gebeurden toen en zullen altijd gebeuren zolang de menselijke aard dezelfde blijft*, met meer en minder geweld en verschillend in gedaante slechts naar gelang van de wisselende omstandigheden.»
>
> (Th. III 82, 2)[75]

De woordelijke overeenkomsten tussen de drie teksten blijken uit de cursiveringen en uit het in de noten opgenomen schema.[76]

---

[73] τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνθανόμενος ἠξίωσα γράφειν οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἵς τε αὐτὸς παρῆν καὶ ⟨τὰ⟩ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβείᾳ περὶ ἑκάστου ἐπεξελθών.

[74] ὅσοι δὲ βουλήσονται **τῶν τε γενομένων** τὸ σαφὲς σκοπεῖν **καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπειον** τοιούτων καὶ παραπλησίων **ἔσεσθαι**, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἕξει.

[75] **καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ** κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, **γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα. ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις τῶν ἀνθρώπων ᾖ**, μᾶλλον δὲ καὶ ἡσυχαίτερα, καὶ τοῖς εἴδεσι διηλλαγμένα, ὡς ἂν ἕκασται αἱ μεταβολαὶ τῶν ξυντυχιῶν ἐφιστῶνται.

[76]

I 22	II 48	III 82
	3.- εἴ ποτε καὶ αὖθις ἐπιπέσοι	2.- ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπά
2.- αὐτὸς παρῆν	3.- αὐτός τε νοσήσας καὶ αὐτος ἰδών...	
4.- τῶν τε γενομένων ... καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὖθις κατὰ τὸ ἀνθρώπειον... ἔσεσθαι		2.- γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις τῶν ἀνθρώπων ᾖ

Er zijn meer evidente overeenkomsten, die echter niet zo gemakkelijk in expliciete formuleringen zijn te vangen. Thucydides beperkt zich in de pestbeschrijving tot de symptomen:

> «Ik zal beschrijven hoe het verloop van de ziekte was en die symptomen meedelen, waaraan men, als zij opnieuw mocht uitbreken van tevoren ingelicht haar het best zou kunnen herkennen.»
>
> (Th. II 48, 3)[77]

en houdt zich niet op met speculaties van anderen over de oorzaken van de ziekte. Evenzo beperkt hij zich in het *Methodenkapitel* tot «de feitelijke gebeurtenissen van de oorlog» (Th. I 22, 2)[78] zonder zich in te laten met de speculaties van willekeurige personen.

De opmerkingen die Thucydides maakt over de menselijke natuur, die steeds dezelfde blijft, onthullen de doelstelling van zijn werk. Zijn geschiedopvatting is niet cyclisch in die zin, dat hij aan een wetmatige terugkeer van dezelfde gebeurtenissen gelooft. Er is een zekere wetmatigheid, die verankerd ligt in de menselijke *phusis*, maar daardoor wordt de loop van de historische gebeurtenissen niet uitsluitend bepaald. Enerzijds zijn er irrationele factoren in het spel, de *tuchè* of het *paralogon*, en anderzijds is er de staatsman, die van tevoren plannen maakt en beslissingen neemt; beide elementen werken in op de geschiedenis. In de oorlog is zo'n irrationele factor aanwezig. De oorlog verloopt niet volgens vaste wetmatigheden,

> «maar hij (namelijk de hier gepersonifieerde oorlog) bedenkt in hoofdzaak zijn eigen middelen naar gelang van de omstandigheden.»
>
> (Th. I 122, 1)[79]

Evenzo de pest; zij is iets volkomen onberekenbaars, dat de menselijke rede tart:

> «want een plotselinge, onverwachte gebeurtenis, die tegen alle berekening iemand treft, verlamt het zelfvertrouwen»
>
> (Th. II 61, 3)[80]

---

77 ἐγὼ δὲ οἷόν τε ἐγίγνετο λέξω καὶ ἀφ' ὧν ἄν τις σκοπῶν, εἴ ποτε καὶ αὖθις ἐπιπέσοι, μάλιστ' ἂν ἔχοι τι προειδὼς μὴ ἀγνοεῖν, ταῦτα δηλώσω.

78 τὰ δ' ἔργα τῶν πραχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ.

79 αὐτος δὲ ἀφ' αὑτοῦ τὰ πολλά τεχνᾶται πρὸς τὸ παρατυγχάνον.

80 Δουλοῖ γὰρ φρόνημα τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον.

laat Thucydides Pericles zeggen in diens laatste rede.[81] Thucydides ziet het nu als zijn taak wat reeds is gebeurd kritisch te beschrijven om inzicht te verschaffen in het verloop van de geschiedenis, opdat men gebeurtenissen die zich in de toekomst zullen voordoen (in andere, maar niet wezenlijk verschillende gedaante) zal kunnen herkennen.

Ondanks de uitvoerigheid waarmee Thucydides de fysieke symptomen van de ziekte beschrijft (II 49), is één blik op het overzicht van de inhoud van de gehele pestbeschrijving voldoende om te zien dat de nadruk ligt op de beschrijving van de menselijke natuur, de morele reacties van de mensen: het in de steek laten van de zieken, het opgeven van religieuze handelingen, het verval van de begrafenisgebruiken, het ontstaan van een 'pest-ethiek' (vooral II 52, 4 - 53, 4).

Zeer verhelderend is in dit verband Thucydides' gebruik van het woord *metabolè*.[82] In het 'pestprooemium' betekent het: «de ommekeer», de plotselinge wisseling van het lot, ook de morele ommekeer, die de pest teweeg had gebracht.

> «Laat nu iedereen ... maar zeggen ... welke oorzaken naar zijn mening *zulk een ommekeer* voldoende verklaren.»
>
> (Th. II 48, 3)[83]

Nu is het woord *metabolè* bekend uit medische teksten, bijvoorbeeld uit de definitie die Galenus geeft van het kernbegrip 'crisis':

> «een plotselinge omslag in het gehele ziektebeeld.»
>
> (Gal., *In Hippoc. Epid. librum I comm.* III 16)[84]

Ik vermoed echter dat Thucydides hier met *metabolè* niet alleen de algemene gezondheidstoestand van de mensen bedoelt,[85] maar ook de morele ommekeer die de pest teweeg bracht. Deze opvatting wordt bevestigd door II 53, 1:

---

[81] Schwartz geeft φρόνημα weer met «zelfvertrouwen»; vgl. Huart (1968) 469, n.l.: «fierté, orgeuil», niet: «pensée». Desalniettemin duidt φρόνημα een rationeel proces aan. Zie ook *infra* III 4.8, 248. Ik ben van mening dat Thucydides in II 61, 3; 64, 1 en 64, 2 zijn eigen opvatting weergeeft.

[82] Over μεταβολή vgl. Lichtenthaeler (1965) 42.

[83] λεγέτω μὲν οὖν περὶ αὐτοῦ ... τὰς αἰτίας ἄστινας νομίζει **τοσαύτης μεταβολῆς** ἱκανὰς εἶναι.

[84] ὀξύρροπον μεταβολήν ὅλου νοσήματος, ed. E. Wenkebach (1934), CMG V 10.1, p. 124.

[85] Zo Gomme, *HCT* II, 148, die hier denkt aan the 'physical make-up of human beings and their material conditions at this time and place', of misschien ook: 'why there was so great a change from previous unusually healthy condition (49, 1)'.

de normloosheid *(anomia)* werd ingeluid door de plotselinge *metabolè* die de pest tot stand bracht:

> «De ziekte gaf voor het eerst in alle andere opzichten aanleiding aan de stad tot grotere normloosheid. Want de mensen durfden gemakkelijker alleen te doen waar zij zin in hadden, een verlangen dat zij vroeger steeds verborgen hielden, nu zij zagen *hoe snel het lot omsloeg* van de rijken, die snel stierven, en van degenen die vroeger niets bezaten en nu meteen in het bezit waren van wat hùn had toebehoord.»
>
> (Th. II 53, 1)[86]

Er grijpt een soort *Umwertung der Werte* plaats. Het contrast met de lijkrede is groot en opzettelijk.[87] Merkwaardig is dat Thucydides spreekt over het begin van een algemene wetteloosheid, met andere woorden de neergang van de moraal vond zijn oorsprong in de pest en bleef ook later voortduren. Of dit in werkelijkheid het geval is geweest doet er hier minder toe.[88] Voor Thucydides is de pest in elk geval wèl de oorzaak van de ommekeer in de moraal en daarmee van het lot van Athene.

In zijn rechtvaardiging tegenover de beschuldigingen van de Atheners zegt Pericles:

> «Ik ben nog steeds dezelfde en ik wijk niet; maar u *verandert* ... en nu een *grote ramp* u heeft overvallen, en dat nog wel zo plotseling, (is) uw geestkracht te gering om bij Uw besluit te blijven.»
>
> (Th. II 61, 2)[89]

Ook elders komen we het gebruik van *metabolè* tegen in de betekenis van «plotselinge, catastrofale omslag van het lot». Plutarchus vermeldt dat Aemilius Paullus tijdens zijn successen (tweede eeuw v.C.) steeds bezorgd was voor een ommekeer van de fortuin. Hij vreesde:

---

[86] Πρῶτον τε ἦρξε καὶ ἐς τἆλλα τῇ πόλει ἐπὶ πλέον ἀνομίας τὸ νόσημα. ῥᾷον γὰρ ἐτόλμα τις ἃ πρότερον ἀπέκρυπτετο μὴ καθ' ἡδονὴν ποιεῖν, ἀγχίστροφον **τὴν μεταβολὴν** ὁρῶντες τῶν τ' **εὐδαιμόνων** καὶ αἰφνιδίως θνῃσκόντων καὶ τῶν οὐδὲν πρότερον κεκτημένων, εὐθὺς δὲ τὰ ἐκείνων ἐχόντων.

[87] Vgl. II 37, 3: ...οὐ παρανομοῦμεν κτλ. naast 53, 1: ...ἐπὶ πλέον ἀνομίας... en 37, 2: εἶ καθ' ἡδονήν τι δρᾷ naast 53, 1: μὴ καθ' ἡδονὴν ποιεῖν en het commentaar van Gomme, *HCT* II 159, die op deze plaatsen wijst.

[88] Zie *infra* III 6, 260-271 over de gevolgen van de pest.

[89] καὶ ἐγὼ μὲν ὁ αὐτός εἰμι καὶ οὐκ ἐξίσταμαι· ὑμεῖς δὲ **μεταβάλλετε** ... καὶ **μεταβολῆς μεγαλῆς**, καὶ ταύτης ἐξ ὀλίγου ἐμπεσούσης ταπεινὴ ὑμῶν ἡ διάνοια ἐγκαρτερεῖν ἃ ἔγνωτε.

«de ommekeer van de godheid (= Tuchè) bij (te groot) succes.»
(Plut., *Aem. Paullus* 36, 4)[90]

Die zorg verdween pas, toen hij zijn beide zoons had verloren en met zijn persoonlijk leed 'betaald' had voor het welzijn van de gehele Romeinse staat.

Thucydides constateert dat zowel de pest als de oorlog een soortgelijke omslag bij de mensen ten gevolge hebben. Ook bij de beschrijving van de oorlog legt Thucydides het accent op de menselijke reacties. Hij geeft door zijn wijze van beschrijving bepaalde incidentele gebeurtenissen, de burgeroorlog op Corcyra, een universele geldigheid. Er zijn duidelijke overeenkomsten tussen de uitwerking van de pest en die van de burgeroorlog. Beide brengen een *Umwertung der Werte* met zich mee. In het navolgende overzicht heb ik de vertalingen[91] van de teksten gebruikt in plaats van de oorspronkelijke teksten, omdat woordelijke overeenkomsten nauwelijks aantoonbaar zijn, maar inhoudelijke des te meer.

Pestbeschrijving	Pathologie van de stasis
De mensen durfden nu gemakkelijker te doen waarop zij hun zinnen hadden gezet, wat zij vroeger verborgen plachten te houden (II 53, 1).	In vrede en voorspoed laten steden en individuen zich leiden door een edeler gezindheid,...maar de oorlog is een gewelddadige leermeester (III 82, 2).
Alle gebruiken die zij vroeger in acht namen bij begrafenissen werden nu veronachtzaamd (II 52, 4). Zich in te spannen voor een schoon doel, daartoe was niemand bereid. Alwat voor het ogenblik schoon en aangenaam was en wat hoe dan ook daartoe kon bijdragen gold voor schoon en nuttig (II 53, 3).	Men ging zelfs zover dat men de gangbare door woorden uitgedrukte waardebepalingen van handelingen verwisselde om zijn gedrag te rechtvaardigen (III 82, 4).
De mensen bekommerden zich niet meer om godsdienst en vroomheid *(hieron kai hosion)* (II 52, 3). Door geen vrees voor de goden, geen menselijke wetten liet iemand zich weerhouden (II 53, 4).	Zodoende was er van respect voor vroomheid *(eusebeiai)* bij geen van beide partijen sprake (III 82, 8).
De ziekte gaf ook voor het eerst in andere opzichten aanleiding in de stad tot grotere wetteloosheid (II 53, 1).	Zo nam als gevolg van partijtwisten in de Griekse wereld de zedelijke verwording alle mogelijke gedaanten aan (III 83, 1).

[90] τὴν μεταβολὴν τοῦ δαίμονος ἐπ' εὐτυχίᾳ; vgl. Versnel (1977) 26-27.

[91] Vertaling deels ontleend aan J.C.F. Nuchelmans, *Thucydides pathologôn. De importantie van Thucydides' Pathologie (3, 82-83)*, (rede, Nijmegen 1985) 8-10.

De pestbeschrijving nu, met inbegrip van het prooemium, beantwoordt precies aan de doelstellingen die Thucydides aan zijn hele werk heeft gesteld en volgt dezelfde methoden als de beschrijving van de oorlog.

1. De pestbeschrijving volgt de observerend-kritische methode. Thucydides gaat uit van zijn eigen ervaring, maar beschrijft het algemene, met voorbijgaan aan het bijzondere. Hij weigert een uitspraak te doen over de oorzaak, medisch of ideëel,[92] van de pest en verwijst niet naar bovennatuurlijke invloeden. (Impliciet neemt hij het bestaan van de *tuchè* aan als 'oorzaak'.) Hij beschrijft alleen wat er gebeurd is.
2. Hij heeft de expliciet geformuleerde bedoeling de informatie, de kennis te verschaffen, niet opdat de terugkeer van de epidemie kan worden voorzien, maar opdat men in de toekomst de ziekte zal kunnen herkennen (wat niet hetzelfde is als bestrijden of genezen) en beschrijft daarom nauwkeurig de symptomen.
3. Het zwaartepunt wordt gelegd op de beschrijving van de houding van de mensen tijdens de ramp: de studie van de menselijke natuur zelf.

---

92 Merkwaardig zijn de woorden van Diod. Sic. XII 58, 1-2 die teruggaat op de vierdeeeuwse geschiedschrijver Ephorus: ἐπιζητούσης δὲ τῆς ἱστορίας τὴν τῆς περὶ τὴν νόσον δεινότητος αἰτίαν, ἀναγκαῖον ἐστιν ἐκθέσθαι ταῦτα «wanneer men de oorzaak van de verschrikking van de ziekte onderzoekt, is het noodzakelijk dat uiteen te zetten». Het lijkt niet te ver gezocht als men aanneemt dat dit polemisch is bedoeld. In XII 45, 2 (uitgewerkt in XII 58, 3-5) noemt Diodorus trouwens ook de oorzaken voor de Atheense pest: de grote menigte mensen, het feit dat zij zo dicht opeengepakt waren, de bedorven lucht, de slechte kwaliteit van het voedsel en het ontbreken van verkoeling brengende winden.

We kunnen nu concluderen dat de pestbeschrijving niet alleen functioneel is in het hele werk doordat de doelstelling en methode ervan met die van het geheel samenvallen, maar ook dat zij die doelstelling en die methode op treffende wijze illustreert, ja een zekere paradigmatische waarde heeft. Voor de pest en zijn gevolgen gelden dezelfde wetten als voor de oorlog en zijn gevolgen. Inzicht in het verloop van de pest is parallel aan inzicht in het verloop van de geschiedenis. Het uitbreken van de pest markeert de omslag van het lot *(Tuchè)* van Athene en laat 'op schaal' zien wat het ontwrichtend effect van de gehele oorlog op de Atheense samenleving zal zijn.[93]

De conclusie dat Thucydides de ziekte zo uitvoerig zou hebben beschreven als hulpmiddel voor de arts om de ziekte in de toekomst te kunnen bestrijden, is even overijld als de conclusie dat hij de oorlog zou hebben beschreven tot lering voor staatslieden om hem in het vervolg te kunnen vermijden. Zijn wereldbeeld is pessimistisch. Men kan de wisselende omstandigheden echter wel voorbereid tegemoet treden:

---

[93] Eerst na afsluiting van het manuscript ontdekte ik het artikel van M.C. Mittelstadt, 'The plague in Thucydides: an extended metaphor?', *Rivista di Studi Classici* 16 (1968) 145-154. Tot op zekere hoogte stemmen zijn conclusies overeen met de mijne, die ik onafhankelijk van zijn artikel bereikte. Hij trekt de vergelijking tussen de pest en de ondergang van Athene in de Peloponnesische Oorlog echter m.i. te ver door volgens het schema (met dank voor de opmerkingen van M.E. Jansen in haar ongepubliceerde doctoraalscriptie):

pest	*Atheense ondergang*
- begint met koorts in het hoofd	- begint op het hoogste politieke niveau
- zet zich voort in de ingewanden	- zet zich voort in een interne factiestrijd
- de extremiteiten vallen af	- de bondgenoten vallen af (Corcyra, Mytilene etc.)
- rusteloosheid	- rusteloosheid *(polupragmosunè)*
- geen uiterlijke verzwakking; het lichaam bezwijkt ten gevolge van koorts	- Athene blijft uiterlijk onverstoorbaar doorvechten, maar is aangetast
- wanhoop, verlies van weerstandsvermogen en geestkracht, zodra de ziekte iemand heeft aangegrepen	- wanhoop na het Siciliaans debâcle
- herwonnen zelfvertrouwen en waan van onkwetsbaarheid na herstel	- herwonnen zelfvertrouwen na de eerste schok van het Siciliaans debâcle

«hij die beheerst zich daarin (namelijk in de oorlog) begeeft zal sterker staan, hij die zich daardoor laat opwinden struikelt eerder.»

(Th. I 122, 1)[94]

laat Thucydides de Corinthische gezanten van de oorlog zeggen.

«Ik zal beschrijven hoe het verloop van de ziekte was en die symptomen meedelen, waaraan men, als zij opnieuw mocht uitbreken, van tevoren ingelicht haar het best zou kunnen herkennen»

(Th. II 48, 3)[95]

zegt hij van de pest.

3.4 Thucydides en het Corpus Hippocraticum

Dat Thucydides juist de pestbeschrijving heeft uitgekozen als model voor zijn geschiedschrijving wordt mede veroorzaakt door de kennis die hij moet hebben bezeten van de medische vakwetenschap van zijn tijd. Die kennis blijkt uit inhoudelijke overeenkomsten, tot op zekere hoogte uit het vocabularium, maar niet in het minst uit de methode van werken van zowel de Hippocratische arts als de historicus.

«Ik beschouw het vermogen om ook schriftelijke gegevens juist te beoordelen als een belangrijk onderdeel van de geneeskunst. Wie deze namelijk kent en gebruikt kan naar mijn mening in de praktijk nauwelijks ernstige fouten maken.
Men moet de weersgesteldheid in de loop van het jaar telkens precies onderzoeken, evenals de ziekte, namelijk of het verloop van weersgesteldheid en ziekte in het algemeen goed of slecht is, welke ziekte chronisch en dodelijk, welke chronisch en geneeslijk, welke acute ziekte dodelijk en welke acute geneeslijk is. Op grond van die gegevens kan de arts de volgorde van de crisisdagen overzien en voorspellen. Wie daarmee goed op de hoogte is kan ook weten wie hij moet behandelen, wanneer en op welke wijze.»

(Hippoc., *Epid.* III 16, Kw I 232)[96]

---

94 ἐν ᾧ ὁ μὲν εὐοργήτως αὐτῷ προσομιλήσας βεβαιότερος, ὁ δὲ ὀργισθεὶς περὶ αὐτὸν οὐκ ἐλάσσω πταίει.

95 Voor de Griekse tekst zie *supra* III 3.3, 205; vgl. ook *infra* 218.

96 Μέγα δὲ μέρος ἡγεῦμαι τῆς τέχνης εἶναι τὸ δύνασθαι σκοπεῖν καὶ περὶ τῶν γεγραμμένων ὀρθῶς. ὁ γὰρ γνοὺς καὶ χρεώμενος τούτοις οὐκ ἄν μοι δοκεῖ μέγα σφάλλεσθαι ἐν τῇ τέχνῃ. δεῖ δὲ καταμανθάνειν τὴν κατάστασιν τῶν ὡρέων ἀκριβῶς ἑκάστην καὶ τὸ νόσημα, ἀγαθὸν ὅ τι κοινὸν ἐν τῇ καταστάσει ἢ ἐν τῇ νούσῳ, κακὸν ὅ τι κοινὸν ἐν τῇ καταστάσει ἢ ἐν τῇ νούσῳ, μακρὸν ὅ τι νόσημα καὶ θανάσιμον, μακρὸν ὅ τι καὶ περιεστικόν, ὀξὺ ὅ τι θανάσιμον, ὀξὺ ὅ τι περιεστικόν. τάξιν τῶν κρισίμων ἐκ τούτων σκοπεῖσθαι καὶ προλέγειν ἐκ τούτων εὐπορεῖται. εἰδότι περὶ τούτων ἔστιν εἰδέναι οὓς καὶ ὅτε καὶ ὡς δεῖ διαιτᾶν.

Wie moet dit lezende niet onmiddellijk denken aan Thucydides' pestbeschrijving? Toen de pest Athene overviel trachtten de artsen aanvankelijk[97] nog te helpen, omdat zij de ware aard van de ziekte nog niet onderkenden. Zouden zij op grond van ervaringen van anderen wel terstond hebben geweten dat zij met een ziekte te maken hadden die de krachten van de mens te boven ging, dan zouden zij al bij voorbaat van iedere poging hebben afgezien. Immers ook het besluit niet te behandelen op grond van een slechte prognose behoort tot de ambachtelijke ethiek van de Hippocratische arts.

> «ook afzien van behandeling van diegenen die door hun ziekten zijn overweldigd, in het besef dat de geneeskunde dat niet kan.»
>
> (Hippoc., *De arte* 3, Jones II 193)[98]

> «want het is onmogelijk alle zieken gezond te maken, hoewel dat beter zou zijn dan een prognose uitspreken over wat gaat komen.»
>
> (Hippoc., *Progn.* 1, Kw I 78)[99]

Een rechtvaardiging van het niet behandelen kan de constatering zijn dat de macht van de ziekte groter is dan die van het lichaam, soms doordat er «iets goddelijks in deze ziekten werkzaam is» [100]

De beschrijving van het verloop van de pestilentie, zoals Thucydides die geeft, is in overeenstemming met de ziektegeschiedenissen in de *Epidemieën* [101] en dient om toekomstige artsen over het ware karakter van de ziekte in te lichten, niet zozeer om de ziekte dan te kunnen genezen, als wel om beter op het catastrofale verloop ervan te zijn voorbereid (II 48,3).

---

[97] τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ (Th. II 47, 4).τὸ πρῶτον moet bij θεραπεύοντες worden getrokken, zo ook de scholiast, en niet bij ἦρκουν, zo Schwartz: «Aanvankelijk waren de dokters, die de ziekte niet kenden, niet in staat haar te behandelen» of bij ἀγνοίᾳ, zo Classen-Steup, met de betekenis «zum erstenmal». Gomme, *HCT ad loc.* komt niet tot een duidelijke keuze. Zie ook Ch. Lichtenthaeler, 'οὔτε γὰρ ἰατροὶ ἦρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ', *Hermes* 107 (1979) 270-286. Zie *supra* Inl. 1, 1-2 met n. 3.

[98] καὶ τὸ μὴ ἐγχειρεῖν τοῖσι κεκρατημένοις ὑπὸ τῶν νοσημάτων, εἰδότας ὅτι ταῦτα οὐ δύναται ἰητρική.

[99] ὑγιέας μὲν γὰρ ποιεῖν ἅπαντας τοὺς νοσέοντας ἀδύνατον· τοῦτο γὰρ καὶ τοῦ προγινώσκειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι κρέσσον ἂν ἦν.

[100] τι θεῖον ἔνεστιν ἐν τῇσι νούσοισι (*ibid.*, zie vorige noot).

[101] Over de Epidemieën zie: R. Hellweg, *Stilistische Untersuchungen zu den Krankengeschichten der Epidemienbücher I und III des Corpus Hippocraticum* (Bonn 1985). Ik beperk mijn voorbeelden eveneens zoveel mogelijk tot de boeken I en III, die algemeen als de oudste beschouwd worden en zo niet van de hand van Hippocrates zelf, dan toch uit zijn directe omgeving stammen. Zie voorts over het wetenschappelijk karakter van deze ziektebeschrijvingen Horstmanshoff (1987), waaraan ik in de volgende alinea's één en ander ontleen.

Er zijn meer overeenkomsten. De beschrijving van de algemene gezondheidstoestand voorafgaand aan het uitbreken van de pest lijkt op de *katastasis* in de *Epidemieën*. Men vergelijke bijvoorbeeld:

> «Dat jaar was - daarover waren allen het eens - merkwaardig vrij van andere ziekten»
>
> (Th. II 49, 1)[102]

met:

> «Dat jaar was regenachtig, nat en zacht. In de winter was de algemene gezondheidstoestand goed, behalve voor de teringlijders, over wie hieronder meer.»
>
> (*Epid.* III 2, Kw 224)[103]
>
> «Maar als iemand van te voren ziek was liep die kwaal steeds op deze ziekte uit.»
>
> (Th. II 49, 1)

Ook een dergelijke overgang van de ene in de andere ziekte wordt in de *Epidemieën* gesignaleerd.[104]

Thucydides gebruikt dezelfde indeling in jaren en seizoenen als de Hippocratische geschriften. Voor een verklaring van de chronologie van Thucydides behoeft men echter geen beroep te doen op het *Corpus Hippocraticum*. Zij wordt voldoende verklaard door zijn streven naar onpartijdigheid. Als hij zou vertrouwen op de in Athene gebruikelijke kalender die gebaseerd was op de lijst van eponieme archonten en niet vrij was van politieke manipulatie, zou hij zijn streven naar nauwkeurigheid en objectiviteit in de waagschaal stellen.[105]

De beschrijving van de diverse symptomen van de pestilentie door Thucydides (II 49) is in overeenstemming met de manier waarop in de *Epidemieën* ziektegevallen worden beschreven. Opvallend is de nauwkeurige observatie, niet alleen van somatische verschijnselen (temperatuur, ontlasting en andere afscheidingen), maar ook van psychische (hallicunaties, neerslachtigheid). Van dag tot dag zijn de verschijnselen geobserveerd en genoteerd in een korte zakelijke stijl. *Epid.* VI 8, 7-10 (L. V 344 e.v.) maakt ons duidelijk hoe de Hippocratische arts te werk ging. Hij maakte notities[106] en lette bij zijn observaties op voeding, geuren, ademhaling, gehoor, smaak,

---

[102] Nog eens herhaald in Th. II 51, 1.

[103] Vgl. ook *Epid.* I 14, Kw 191.

[104] Dezelfde opmerking in Th. II 51, 1. Vgl. *Epid.* I 2.

[105] Vgl. W. den Boer, 'Herodot und die Systeme der Chronologie', *Mnemosyne* 20 (1964) 30-60 = Den Boer (1979) 96-126, spec. 110-115.

[106] τὰ ἐκ τοῦ σμικροῦ πινακιδίου «de notities van het schrijftablet» (Hippoc., *Epid.* VI 8, 7 L. 344).

spreken en zwijgen, stoelgang, tranen, sputum, braaksel, klimatologische omstandigheden, inspanning en rust, slaap en slapeloosheid, het emotionele leven van de patiënt en klimatologische omstandigheden. Een arts die was opgeleid in de Hippocratische school kon zeer nauwkeurig waarnemen.

Even opvallend - en dat geldt, evenals het bovenstaande,zowel voor de *Epidemieën* als voor de Thucydideïsche pestbeschrijving - is dat veelal een diagnose ontbreekt, evenals een therapie. Dit wil niet zeggen dat er geen diagnoses werden gesteld en geen therapie werd toegepast. Het accent lag echter elders: op de prognose. De *Epidemieën* bevatten beschrijvingen van concrete ziektegevallen. Uit prosopografisch onderzoek is gebleken dat het niet gaat om fictieve gevallen, maar om historisch verifieerbare patiënten.[107] Men kan dus met recht van 'ziektegeschiedenissen' spreken. Deze dienden een praktisch doel. De prognose was nodig om bij een sterfgeval de verantwoordelijkheid te kunnen afwijzen, maar was ook een middel om het vertrouwen van patiënten te winnen teneinde hen over te halen zich onder de behandeling te stellen van de arts die zo knap de stiltes in het 'verhaal' van de patiënt kon opvullen tijdens de anamnese. De prognose omvatte immers verleden, heden en toekomst van ziekte en patiënt. Het Hippocratische geschrift *Prognosticum* spreekt over het belang van de prognose:

> «Ik acht het zeer belangrijk dat de arts zich toelegt op de prognose. Want als hij aan het ziekbed uit zichzelf onderkent en voorspelt wat er aan de hand is, wat gebeurd is en wat nog zal gebeuren, als hij bovendien zonder lacunes uiteenzet wat de zieken voor hem verborgen houden, dan krijgt men er meer vertrouwen in dat hij het lot van de zieken doorziet.»
>
> (Hippoc. *Progn.* 1, Kw I 78)[108]

Elders in het *Corpus Hippocraticum* staat het nog pregnanter:

> «het verleden verklaren, het heden doorzien, de toekomst voorspellen. Zich daarop toeleggen.»
>
> (*Epid.* I 11, Kw I 189)[109]

Zoals de arts de symptomen op zijn schrijftablet noteert voor een publiek van vakgenoten om te dienen als basis voor de prognose, evenzo presenteert

---

107 K. Deichgräber, 'Die Patienten des Hippokrates. Historisch-prosopographische Beiträge zu den Epidemien des Corpus Hippocraticum', *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozial-wissenschaftlichen Klasse* (1982), Nr. 9 (Wiesbaden 1982).

108 Τὸν ἰητρὸν δοκεῖ μοι ἄριστον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν· προγινώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, ὁκόσα τε παραλείπουσιν οἱ ἀσθενέοντες ἐκδιηγεύμενος πιστεύοιτο ἂν μᾶλλον γινώσκειν τὰ τῶν νοσεύντων πρήγματα.

109 λέγειν τὰ προγενόμενα, γινώσκειν τὰ παρεόντα, προλέγειν τὰ ἐσόμενα· μελετᾶν ταῦτα.

Thucydides zijn geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog, opdat toekomstige staatslieden er nut van zullen hebben (I 22). 'Zijn geloof in de 'maakbaarheid' van de toekomst en in de redelijkheid van de mens is te klein om hem te doen geloven dat de fouten van gisteren morgen vermeden kunnen worden. Daarom wil hij niet verder gaan dan een poging inzicht te verkrijgen in de menselijke natuur, om zo de tendenties te kunnen opsporen in het gedrag van individuen en samenlevingen. Hij wordt kennelijk geleid door de hoop dat een prognose in hoofdlijnen - naar analogie van de geneeskunde - bereikbaar zou kunnen zijn, die het menselijk gedrag althans ten dele zou kunnen beïnvloeden.'[110] Het nut van zijn geschiedschrijving bestaat voor Thucydides niet in toenemende beheersing van de gebeurtenissen, maar in mentale voorbereiding door goede nota te nemen van de waarschuwende symptomen. De trits *'Methodenkapitel'*, 'pestprooemium' en 'pathologie van de stasis', getuigt van één en dezelfde opvatting over de geschiedschrijving.[111]

> «(de arts) die een juiste prognose wil stellen moet ... alle tekenen kennen en kunnen beoordelen.»
>
> (*Progn.* 25, Kw I 107)[112]

Zoals een arts de symptomen van een ziekte observeert of een redenaar de aanwijzingen in een rechtszaak punt voor punt op hun bewijskracht toetst, zo zorgvuldig bestudeert Thucydides de *tekmèria* «aanwijzingen» of *sèmeia* [113] «symptomen» van het verleden.

Het vocabularium van Thucydides' pestbeschrijving is intensief bestudeerd door Page en anderen.[114] De conclusie van Page is dat in de capita

---

[110] Aldus C.M.J. Sicking, 'Lucianus, Cicero en de theorie van de geschiedschrijving', *Lampas* 19 (1986) 199-207, geciteerd p. 203. Vgl. ook Connor (1984) 31.

[111] Anders Connor (1984) 3-19, 231-250 en *passim*, die zijn op zichzelf waardevolle stelling dat Thucydides een 'revisionistisch' geschiedschrijver is, d.w.z. in de loop van zijn werk zijn standpunten herziet en zijn lezers uitdaagt hetzelfde te doen, op deze plaatsen toepast met als conclusie dat Thucydides steeds pessimistischer wordt. Zie hierover Horstmanshoff (1986b).

[112] Χρὴ δὲ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς προγινώσκειν ... τὰ σημεῖα ἐκμανθάνοντα πάντα δύνασθαι κρίνειν.

[113] τεκμήριον Th. I 20, 1; σημεῖον I 6, 2; 10, 1; μαρτύριον I 8, 1; vgl. Connor (1984) 28.

[114] Page (1953); vgl. ook G. Barbu en C. Sandulescu, *17e Congrès internationale d'histoire de la médecine* (Athene 1960) 213 e.vv.; C.N. Cochrane, *Thucydides and the science of history* (Oxford 1929); Delebecque (1964) 34-42; H. Erbse, 'Thukydides über die Artze Athens (2, 47, 4-48, 3)', *RhM* 124 (1981) 29-41. Gomme, *HCT* II, 145-162; Lichtenthaeler (1965); Parry (1969); Poole en Holladay (1979); S.L. Radt, 'Zu Thukydides' Pestbeschreibung', *Mnemosyne* 31 (1978) 233-245; Seitschek (1976); P. Waltz, 'Note sur Thucydide II 49', *REG* 27 (1914) 39-43.

49 en 50 meer dan veertig woorden voorkomen die nergens anders uit Thucydides' werk bekend zijn en een twaalftal in alleen voor deze plaats geldende betekenissen. De grote meerderheid van de nomina, adiectiva en verba in c. 49 komen als 'standaardtermen', klaarblijkelijk met dezelfde betekenissen, voor in medische geschriften van de vijfde en vierde eeuw v.C. Geen van de gebruikte technische termen en slechts één van de algemene termen is strijdig met wat gangbaar is in de medische litteratuur. Men kan zich echter afvragen of men hier wel van 'standaardtermen' kan spreken. De Griekse medische terminologie van de vijfde eeuw v.C. is nog niet zo ver uitgekristalliseerd dat zij voor leken onbegrijpelijk zou zijn. Galenus, die een niet overgeleverde beschouwing aan Thucydides' pestbeschrijving wijdde, noemt deze een typisch voorbeeld van een ziektebeschrijving «door een leek voor leken», terwijl Hippocrates schreef «als vakgenoot voor vakgenoten.»[115] A. Parry wijst erop dat Thucydides' taalgebruik in de pestbeschrijving niet zozeer een medisch-wetenschappelijk als wel een poëtisch-emotioneel karakter vertoont met opvallend veel militaire metaforen.

Een voor Thucydides wel zeer specifieke term, die in de pestbeschrijving voorkomt (II 49, 2), maar ook elders in zijn werk een belangrijke rol speelt, is in verwante betekenis eveneens in medische geschriften te vinden: *prophasis*, gewoonlijk vertaald als «oorzaak». Deze overeenkomst is vaak aangevoerd als argument voor de invloed van het *Corpus Hippocraticum* op Thucydides.[116] De *locus classicus* is Th. I 23, 5-6. Schwartz vertaalt:

> «De oorlog begon, toen de Atheners en de Peloponnesiërs het dertigjarig verbond verbraken, dat zij gesloten hadden na de verovering van Euboea. De *redenen (aitias)* waarom zij dit verbraken en hun geschillen beschrijf ik eerst, opdat niet iemand ooit behoeft te vragen, waarom een zo hevige oorlog in Hellas uitbrak. De *werkelijke*, maar het minst onder woorden gebrachte *oorzaak (ten alèthestatèn prophasin)* is naar mijn mening de stijgende macht van de Atheners, die de Spartanen beangstigde en naar de wapens deed grijpen.»

Op deze passage is de trotse constatering in menig handboek gebaseerd dat Thucydides de grondslag voor de wetenschappelijke geschiedschrijving heeft gelegd door als eerste onderscheid te maken tussen oorzaak en aanleiding. Nader onderzoek naar het gebruik van de term *prophasis* in de Hippocratische geschriften toont echter aan dat de causale kracht ervan beperkt

---

[115] ἰδιώτης ἰδιώταις en τεχνίτης τεχνίταις (Galenus VII 850, 11-851, 4 Kühn). Galenus refereert aan zijn beschouwing over Thucydides' pestbeschrijving in VII 850-854 Kühn; zie Kudlien (1971).

[116] Weidauer (1954) 8-20; Lichtenthaeler (1965) 50-52; vgl. echter Connor (1984) 21 n. 4. Zie voorts over πρόφασις: Diller (1955) 10; H.R. Rawlings, *A semantic study of prophasis to 400 B.C.*, Hermes Einzelschriften 33 (Wiesbaden 1975); F. Robert, 'Prophasis', *REG* 89 (1976) 317-342; Hunter (1982) 159, 326-331 (met bibliografie).

is.[117] *Prophasis* is niet meer dan de aan een ziekte voorafgaande gebeurtenis, die het verloop van de ziekte bespoedigt, dus eerder een katalysator dan een primaire en noodzakelijke oorzaak. Een parafrase van dezelfde regels, die meer rekening houdt met deze niet in de eerste plaats logisch-wetenschappelijke betekenis van *prophasis* zou kunnen zijn:

> «De directe motieven *(aitias)* voor hen om dit verbond te verbreken en hun geschillen beschrijf ik het eerst, opdat niemand ooit behoeft te vragen waaruit een zo hevige oorlog in Hellas voortkwam. De stijgende macht van de Atheners, die de Spartanen beangstigde en naar de wapens deed grijpen ontketende echter in werkelijkheid *(tèn alèthestatèn prophasin)* de gebeurtenissen, hoewel dit motief het minst openlijk wordt uitgesproken.»

Prophasis slaat dan niet zozeer op de stijgende macht van de Atheners als op de daardoor bij de Spartanen veroorzaakte angst.[118] Connor wijst er in zijn behandeling van Th. I 23, 5-6 terecht op, dat het feit van de groei van de Atheense macht door de tijdgenoten wel werd onderkend, maar niet dat de groei van deze macht een proces van provocaties en reacties in gang zette, dat tot de uiteindelijke ondergang van Athene zou leiden.[119]

Op deze manier geïnterpreteerd is het gebruik van *prophasis* ook op de besproken plaats wel degelijk in overeenstemming met het *Corpus Hippocraticum*. Trouwens, ook Thucydides zelf gebruikt in de pestbeschrijving *prophasis* in medische context:

> «maar de anderen, volkomen gezond, werden zonder enige voorafgaande waarschuwing, plotseling overvallen.»
>
> (Th. II 49, 2)[120]

Prophasis heeft hier de betekenis van «Vor-Phänomen»,[121] «prodrome, signe avant-coureur»,[122] «precipitant».[123] Met andere woorden: de gebeurtenissen die aan het uitbreken van de oorlog vooraf gingen brachten de ontwikkelingen in een stroomversnelling. Zij verhaastten de oorlog, zoals

---

117 Zie de samenvatting van de discussie bij Hunter (1982) 326-331.

118 Vgl. F.M. Cornford, *Thucydides mythistoricus* (Londen 1907) 66: 'the ancients looked simply and solely to the feelings, motives, characters of individuals or of cities'.

119 Connor (1984) 126.

120 τοὺς δ' ἄλλους ἀπ' οὐδεμιᾶς προφάσεως, ἀλλ' ἐξαίφνης ὑγιεῖς ὄντας ... ἐλάμβανε.

121 Diller (1955) 10.

122 Huart (1968) 259 n. 3.

123 Hunter (1982) 327, gebaseerd op H.R. Rawlings.

een eerdere ziekte het uitbreken van de pest verhaastte. Ook in dit opzicht vervult de pestbeschrijving blijkbaar een paradigmatische functie ten aanzien van de oorlog.

Er zijn ook wel bezwaren aangevoerd tegen de these van een beïnvloeding van Thucydides door de Hippocratische geschriften. Zo stelt Diller[124] dat de prognose van de arts in de eerste plaats is gericht op medisch handelen, op praktisch nut, terwijl Thucydides' beschrijving van de pest duidelijk maakt dat geen medische hulp baatte (II 47, 4; 51, 2-3), dat er zelfs geen betrouwbare prognose mogelijk was (II 51, 2). Het voor Thucydides maximaal bereikbare is een mentale voorbereiding.[125] Dit is een belangrijk accentverschil, echter geen wezenlijk verschil in methode.

Een belangrijk bezwaar is van chronologische aard.[126] De oudste delen van het *Corpus Hippocraticum*, *Ep.* I, III en *Prognosticum* dateren volgens Deichgräber van ca. 410,[127] dus ruim twintig jaar na aanvang van de Peloponnesische Oorlog. Thucydides is echter direct bij het uitbreken van de oorlog aan zijn werk begonnen (Th. I 1) en heeft er tot na het einde van de oorlog aan gewerkt (Th. V 26, het zogenaamde 'Tweede Prooemium'). Wil er sprake kunnen zijn van rechtstreekse beïnvloeding, dan moeten we aannemen dat Thucydides pas na ca. 410 zijn werk in Hippocratische geest zou hebben aangepast. De mijns inziens beste oplossing voor dit probleem is het toekennen van een grotere waarde aan de mondelinge traditie.[128] Lang voordat de Hippocratische geschriften te boek werden gesteld moet er al theorievorming zijn geweest op medisch terrein en daarvan kan Thucydides kennis hebben genomen.

De hele kwestie van de ontegenzeggelijk aantoonbare relatie tussen het *Corpus Hippocraticum* en het werk van Thucydides is teveel als één-

---

124 Diller (1955) 10.

125 Zie *supra* 210-215.

126 Alleen al op grond van dat bezwaar is de these van Weidauer (1954) dat Hippocrates en Thucydides elkaar zouden hebben ontmoet zeer onwaarschijnlijk. Evenzo kunnen de verhalen over Hippocrates' optreden tijdens de Atheense pest naar het rijk der fabelen worden verwezen: [Hippoc.], *Ep.* I, L. IX 313: De Perzische koning verzoekt om hulp bij een epidemie, maar Hippocrates laat zich niet door goud verleiden; [Hippoc.], *Ep.* XXV, L. IX 400-403; Soranus, *Vit. Hippoc.* Vgl. ook J. Rubin, 'How Hippocrates cured a plague: a pyrotherapy'; samenvatting in: *Society for Ancient Medicine Newsletter* 10 (1982) 2, n.a.v. Galenus, *De theriaca ad Pisonem* XIV 277-284 Kühn.

127 K. Deichgräber, 'Die Epidemien und das Corpus Hippocraticum', *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (Berlijn 1933) Nr. 3, 1-172 (2e uitgave Berlijn en New York 1971).

128 Vgl. hierover in het algemeen W. den Boer, 'The art of memory and its mnemotechnical traditions', *Mededelingen Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. lett.* N.R. 49 (1986).

richtingverkeer gezien. In de tweede helft van de vijfde eeuw verschenen op tal van vakgebieden handboeken, die het ideaal van de prognose, gebaseerd op gedetailleerde beschrijvingen, nastreefden.[129] Het woord waarmee Thucydides zijn eigen werkzaamheid aanduidt: *xunegrapse* «heeft te boek gesteld» (I 1) spreekt boekdelen. Het woord werd namelijk gebruikt voor het samenstellen van handboeken over architectuur, geneeskunde, retorica en koken, boeken dus met een duidelijk utilitair doel.[130] Het zou de moeite waard zijn eens te onderzoeken of woordgebruik en methode van dit genre geschriften, voor zover zij niet verloren zijn gegaan, niet een veel grotere overeenkomst vertonen dan tot dusverre werd aangenomen. De ontwijfelbare kwaliteit van Thucydides als auteur en de grote invloed die het *Corpus Hippocraticum* heeft uitgeoefend hebben de onderzoekingen in een te beperkt kader geperst.

Thucydides was vertrouwd met medische methoden van denken, maar ontleende zijn begrippenkader niet uitsluitend aan de geneeskunde. Veeleer is aan te nemen dat de geneeskunde en de geschiedschrijving zich uit eenzelfde conglomeraat van utilitair, wetenschappelijk denken in het vijfde-eeuwse Griekenland hebben ontwikkeld.[131]

4 Wat Thucydides verzwijgt

'Das Gebiet des von Thukydides Verschwiegenen' (Reinhardt), 'What Thucydides takes for granted' (Gomme)[132] is al lang een geliefkoosd studieobject, evenals het uitspelen van de feiten uit Thucydides' 'nieuwskolommen' tegen de opvattingen in zijn 'opiniërende kolommen' (Woodhead, De Ste. Croix).[133] Geen geschiedschrijver zwijgt zo welsprekend als Thucydides, geen één ook laat zijn opinies zo dankbaar met behulp van de door hemzelf aangedragen feiten corrigeren als Thucydides.

Thucydides vermeldt in zijn pestbeschrijving wel de apathie en de anomie onder de Atheense bevolking, niet of slechts terloops echter de introductie van nieuwe culten, orakelraadplegingen, rituele reinigingen, profetieën en dergelijke, hoewel zij ook officieel weerklank vonden in besluiten tot de oprichting van godenbeelden, zoals van Apollo en Heracles Alexicacus. Een enkele keer vermeldt hij zulke verschijnselen wel elders, maar dan zonder ze met de pest in verband te brengen. In het algemeen

---

129 J.H. Finley, *Thucydides* (Cambridge, Mass. 1942) 70-71.

130 Hunter (1982) 221-227 (met n. 1); Connor (1984) 248.

131 Vgl. K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung* (Berlijn en New York 1967).

132 Reinhardt (1948) 202; Gomme HCT I, 1-25.

133 'The character of the Athenian Empire', *Historia* 3 (1954-1955) 1-41.

vermijdt Thucydides in zijn werk alles wat naar bijgeloof zweemt. Een onderzoek naar de manier waarop Thucydides in vergelijking met enkele andere antieke geschiedschrijvers, grote branden, aardbevingen en vloedgolven beschrijft, leert ons dat hij voor zulke verschijnselen voornamelijk belangstelling heeft, voor zover zij de plannen van de mensen verstoren.[134] Karakteristiek is:

> «Veel voorspellingen deden de ronde, veel orakelspreuken zongen de waarzeggers, zowel in de steden die aan de oorlog zouden deelnemen als in de overige. Kort tevoren was Delus geschokt door een aardbeving - voor de eerste maal, voor zover de Hellenen zich konden herinneren. *Dit werd uitgelegd en opgevat* als een voorteken van de toekomstige gebeurtenissen; al wat er zich nog meer van dien aard voordeed werd nauwkeurig onderzocht.»
>
> (Th. II 8, 2-3)[135]

Thucydides vermeldt niet de oorzaak van de aardbeving die hij zelf aannemelijk acht, evenmin of hij zelf een dergelijke ramp als een voorteken beschouwt. Wel vermeldt hij, soms, de opinie van anderen daarover. Er klinkt een zekere laatdunkendheid in door.

Een ander voorbeeld is I 128, 1: de aardbeving van Sparta, die het sein zou geven tot de helotenopstand van 464 zou het gevolg zijn van een *agos*, een «vloek». De Spartanen zouden immers eens enige heloten uit de tempel van Poseidon hebben weggevoerd en gedood.

> «Daarom trof hen *volgens hun eigen mening* de grote aardbeving in Sparta.»
>
> (Th. I 128, 1)[136]

---

[134] R.F. Newbold, (1982). 'The reporting of earthquakes, fires and floods by ancient historians', *Proceedings of the African Classical Association* 16 (1982) 28-36.

[135] ἐλέγετο δὲ καὶ ἐδόκει «Dit werd uitgelegd en opgevat» (Th. II 8, 3).

[136] δι' ὃ δὴ καὶ σφίσιν αὐτοῖς **νομίζουσι** τὸν μέγαν σεισμὸν γενέσθαι ἐν Σπάρτῃ. Over Spartanen en aardbevingen: Bloch (1963) 23; P.A. Cartledge, 'Seismicity and Spartan society', *Liverpool Classical Monthly* 1 (1976) 25-78; G. Devereux, 'La psychanalyse et l'histoire. Une application à l'histoire de Sparte', *Annales ESC* 20 (1965) 18-44; H. Popp, *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v.Chr.*, (Diss. Erlangen, Würzburg 1957). Thucydides vermeldt aardbevingen in: I 101, 128; II 8, 27, 56; III 87-89; IV 52, 56; V 45, 50; VI 95; VIII 6, 41. Algemene litteratuur over reacties op aardbevingen in de Oudheid: W. Capelle, 'Erdbebenforschung', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 15 (1905) 529-568; Id., s.v. 'Erdbebenforschung', *RE* Suppl. IV (1924) 344-373; A. Hermann, s.v. 'Erdbeben', *RAC* V, 1070-1113; L. Robert, 'Séismes en Asie Mineure', *BCH* 102 (1978) 395-408.

4.1 De reiniging van Delus

Op diverse plaatsen in zijn werk (I 8, 1; III 104; V 1 en V 32, 1) maakt Thucydides melding van de rituele reiniging van het eiland Delus. De eerste twee vermeldingen betreffen de reiniging in de winter van 426/5:

> «Toen in deze oorlog Delus door de Atheners werd gezuiverd en de graven van de doden op het eiland werden geopend...»
>
> (Th. I 8, 1)

De tweede vermelding geeft meer houvast:

> «In diezelfde winter reinigden de Atheners, in opdracht van een orakel, het eiland Delus. In vroeger dagen had ook de tiran Pisistratus het eiland gereinigd, niet geheel, maar het gedeelte dat vanaf de tempel zichtbaar is. Toen werd het in zijn geheel gereinigd op de volgende wijze: alle graven van hen die op Delus gestorven waren werden opgedolven en voor het vervolg werd afgekondigd dat niemand op het eiland mocht worden geboren of sterven, maar dat de bewoners, als de tijd hiervoor naderde, moesten worden overgebracht naar Rheneia.»
>
> (Th. III 104, 1)

In de zomer van 422 gingen de Atheners nog een stap verder. Nu werd de gehele bevolking van het eiland geëvacueerd.[137] De toon van Thucydides' verslag is veelzeggend:

> «Nog gedurende de wapenstilstand verdreven de Atheners de Deliërs van Delus, *volgens de opvatting* dat zij wegens een oude schuld bezoedeld waren geweest, toen het eiland gereinigd was, en omdat die reiniging waarvan ik eerder melding heb gemaakt, in hun ogen onvolledig was geweest, toen zij door het verwijderen van grafkisten der doden *gemeend hadden het nodige te hebben gedaan*.»
>
> (Th. V 1)[138]

Uit de gecursiveerde woorden maak ik op dat Thucydides zich distantieert van het religieus fanatisme van de Atheners. In geen van deze drie gevallen legt Thucydides een relatie tussen de reiniging van Delus en de daaraan voorafgaande pestepidemie, een relatie, die er echter wel degelijk blijkt te zijn geweest.[139] Diodorus (Ephorus) geeft uitsluitsel:

---

137 Th. VIII 108, 4 vermeldt nog hoe in 411 de geëvacueerde Deliërs die zich in Atramytteion aan de zuidkust van de Troas hadden gevestigd door een Perzische satraap werden uitgemoord.

138 καὶ ἐν τῇ ἐκεχειρίᾳ οἱ Ἀθηναῖοι Δηλίους ἀνέστησαν ἐκ Δήλου, **ἡγησάμενοι** κατὰ παλαιάν τινα αἰτίαν οὐ καθαροὺς ὄντας ἱερῶσθαι, καὶ ἅμα ἐλλιπὲς σφίσιν εἶναι τοῦτο τῆς καθάρσεως, ἣ πρότερόν μοι δεδήλωται ὡς ἀνελόντες τὰς θήκας τῶν τεθνεώτων **ὀρθῶς ἐνόμισαν ποιῆσαι**.

139 Ten onrechte gaat Mikalson (1984) uit van de betrouwbaarheid van Thucydides en van de onbetrouwbaarheid van Diodorus, die het einde van de pest in 426/5 en de reiniging van Delus met elkaar zou verbinden in een *post hoc igitur propter hoc*-redenering. Diodorus

> «De Atheners schreven wegens het buitensporig karakter van de ziekte de oorzaak van hun ellende toe aan de godheid. Daarom reinigden zij ook in opdracht van een orakel het eiland Delus, dat gewijd was aan Apollo, omdat zij meenden dat het verontreinigd was doordat er doden waren begraven. Toen zij alle graven op Delus hadden geruimd, brachten zij de resten over naar het nabij Delus gelegen eiland, dat de naam Rheneia draagt. Zij namen ook een wet aan die verbood dat er op Delus werd gebaard of begraven. Zij vierden ook het feest de Delia, dat vroeger wel had plaats gevonden, maar lange tijd in vergetelheid was geraakt.»
>
> (Diod. Sic. XII 58, 6-7)

Het ligt voor de hand deze reinigingen op te vatten als een verzoening van de godheid, opdat deze de ziekte zou wegnemen. De tweede uitbarsting van de epidemie, die niet minder dan een jaar zou duren, was immers pas in de winter van 427/6 begonnen (Th. III 87). Opvallend is niet alleen dat Thucydides het verband tussen de reiniging en de ziekte niet vermeldt, maar ook dat hij in V 1 in zijn formulering de religieuze motivatie duidelijk voor rekening van anderen laat. Volgens de mening van Thucydides, die wij tussen de regels door kunnen lezen, zijn de Atheners bij hun radicale reiniging van Delus te ver gegaan. In 421, een jaar na de evacuatie laten de Atheners de inwoners van het eiland naar hun woonplaatsen terugkeren:

> «Ook brachten zij de Deliërs naar Delus terug, hun nederlagen indachtig en op verlangen van de god in Delphi.»
>
> (Th. V 32, 1)

4.2 Natuurrampen

Aan het begin van zijn werk, vlak na het beroemde 'Methodenkapitel' (I 22) spreekt Thucydides in algemenere zin over de natuurrampen die de Peloponnesische Oorlog vergezelden:

> «De Peloponnesische oorlog ... strekte zich uit over een lange tijd, waarin rampen Hellas troffen zoals nooit anders in eenzelfde periode ... Dingen, die men vroeger bij overlevering had gehoord, maar die zelden door de feiten werden bevestigd, werden nu geloofwaardig: aardbevingen, die uitgestrekte gebieden met de grootste hevigheid teisterden, zonsverduisteringen, veelvuldiger dan men zich uit vroeger tijd kon herinneren, op sommige plaatsen langdurige droogten en dientengevolge hongersnood, en dan niet de geringste en de ten dele vernietigende plaag, de pest. Al deze rampen braken tegelijk met de oorlog over Hellas los.»
>
> (Th. I 23)

Aardbevingen, zonsverduisteringen, droogten, hongersnoden, de pest: een climax van rampen die samenvielen met de oorlog. Thucydides constateert, maar doet geen poging tot verklaring, legt zelf geen oorzakelijk verband

---

gaat terug op Ephorus, een van Thucydides onafhankelijke bron. De argumentatie van Jordan (1986) 137-139, die de reiniging van Delus in verband brengt met ontrouw van de Deliërs als bondgenoten van Athene, kan mij niet overtuigen.

tussen de verschijnselen.[140] Ook in III 87 noemt hij de pest en aardbevingen in één adem, zonder verband te leggen. Hoe de grote massa van de bevolking op dergelijke verschijnselen reageerde moeten we vernemen uit andere bronnen en uit verspreide notities, de nieuwskolommen bij Thucydides.[141]

De minder verlichte bevolking legde wel verband tussen de verschillende buitengewone natuurverschijnselen, rampen en de oorlog, in de trant van: 'Een ongeluk komt zelden alleen'. Daarachter school de meestal onuitgesproken notie van de universele sympathie.[142] Aardbevingen, pestilenties, zonsverduisteringen en dergelijke waren volgens die opvatting geen op zichzelf staande verschijnselen, maar evenzovele symptomen van de verstoring van de kosmische orde. In Rome gingen epidemieën met bloedregens,[143] aardbevingen[144] en extreem koude winters[145] gepaard. Tijdens de pest van Justinianus (541-544 n.C.) werden aardbevingen en vulkanische uitbarstingen gesignaleerd.[146] Kometen werden in 531, 1106 en 1681 n.C.[147] gezien als voorboden van de pest. Albert Camus voegt zich geheel in deze traditie. In zijn roman *La peste* is sprake van een 'samenzwering tussen het verloop van de epidemie en de natuurverschijnselen', mist, felle zon, stro-

---

[140] Volgens Oost (1975) 187 legde Thucydides wel verband tussen de verschillende rampen en plagen enerzijds en menselijke handelingen anderzijds en was dat verband zelfs causaal. Oost baseert zich vooral op Th. VII 50, 4, waar van Nicias wordt gezegd dat hij was τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τοιούτῳ προσκείμενος «wat al te zeer geneigd om geloof te schenken aan divinatie en dergelijke», m.a.w. Th. achtte een zekere mate van geloof aan divinatie wel degelijk geoorloofd. Het standpunt van Oost is dat Th. in de letterlijke zin des woords een agnost was, die uit belangstelling voor religieuze verschijnselen deze met rationele middelen onderzocht (vgl. *ibid.* 195-196). Ik acht het niet onmogelijk dat Oosts opvatting van Thucydides' religiositeit de juiste is. Vgl. ook Jordan (1986). Mij gaat het er echter om dat Thucydides zelf *disertis verbis* geen verband legt tussen rampen en menselijk gedrag; niets meer en niets minder.

[141] Zie ook *supra* III 4, 220 over de aardbeving op Delus (II 8, 2-3) en in Sparta (I 128, 1) en *infra* III 4.3, 225 over een aardbeving (in Attica?) die vooraf werd gegaan door een zondsverduistering.

[142] Over de veronderstelde samenhang tussen natuurverschijnselen en menselijke rampspoed zie Demandt (1970) 33 e.vv. Een zeer duidelijk voorbeeld is wel *NT*, Mt. 27, 45 σκότος gecombineerd met σεισμός, terwijl Mc. 15, 33 met σκότος volstaat.

[143] Livius LX 19, 1 (181 v.C.).

[144] Livius IV 21, 3 (436-435 v.C.).

[145] Livius V 13, 1.

[146] V. Seibel, *Die große Pest zur Zeit Justinians und die ihr voraus und zur Seite gehenden ungewöhnlichen Naturereignisse* (Program des Lyceums Dillingen 1857). Algemeen: E.J. Bakker, 'Procopius en de pest van Justinianus', *Hermeneus* 51 (1979) 147-152.

[147] Sticker (1908-1910) 11.

mende regen. Ook het verdwijnen van de pest weerspiegelt zich in de natuur.[148]

Voor Thucydides zijn aardbevingen, pestilenties, zons- en maansverduisteringen en dergelijke, gebeurtenissen van de *paralogon*-orde, die een verlammende uitwerking hebben op het redelijk denken.[149] Het moment waarop zulke gebeurtenissen plaatsgrijpen kan niet tevoren worden vastgesteld. Zij oefenen invloed uit op het verloop van de geschiedenis, maar zijn niet beslissend. Zij hebben slechts invloed op de geschiedenis voorzover de tijdgenoten er macht aan toekennen.

4.3 Zons- en maansverduisteringen

Als de Atheners in de nacht van 27 augustus 413 op Sicilië op het punt staan te ontsnappen uit de bijna toegeklapte val die de Syracusanen hebben opgesteld, komt er een maansverduistering, waarvan de meeste Atheners, Nicias, «die wat al te zeer geneigd was om geloof te schenken aan divinatie en dergelijke» (VII 50, 4) voorop, zo onder de indruk waren, dat zij hun vertrek uitstelden, met alle catastrofale gevolgen vandien. Thucydides laat hier duidelijk merken dat hij niet de maansverduistering op zichzelf als een belangrijke gebeurtenis beschouwt, maar wel de macht die Nicias aan het voorteken toekent. Uit zijn woorden is duidelijk een zekere irritatie en laatdunkendheid af te lezen.

De opvattingen van Thucydides persoonlijk over religieuze verschijnselen, die men uit dergelijke min of meer toevallige opmerkingen kan afleiden, zullen er de verklaring van zijn dat hij vaak niet met zoveel woorden laat merken dat de bevolking onder de indruk is van natuurrampen en er bijgelovige voorstellingen aan verbindt. Voor het jaar 424 meldt hij:

> «In het begin van de volgende zomer was er een gedeeltelijke zonsverduistering[150] in de tijd van de nieuwe maan en in het eerste deel van dezelfde maand had een aardbeving plaats.»
>
> (Th. IV 52)

---

148 F.O. van Gennep, *Albert Camus. Een studie van zijn ethische denken* (Amsterdam 1962) 157.

149 Vgl. II 61, 3. Zie *supra* III 3.3, 205-206, met n. 81. Voor Thucydides' houding tegenover natuurrampen in het algemeen zie L. Edmunds, *Chance and intelligence in Thucydides* (Cambridge 1975) spec. 70-75, 169-172. Ik ben echter niet van mening dat Thucydides, zoals Edmunds beweert, menselijke en niet-menselijke rampen (*clades mixtae* en *clades merae* zou Lipsius zeggen, zie *supra* Inl. 1, 3, n. 10) scherp onderscheidt.

150 Vgl. Gomme *HCT*, *ad loc.* en *ad* II 28. Over zonsverduisteringen in het algemeen voorts: Bloch (1963) 18-21; Demandt (1970). De hier vermelde aardbeving vond plaats op 24 maart 424 v.C.

Uit zijn woorden blijkt niet meer dan een natuurwetenschappelijke belangstelling voor deze verschijnselen.

Ook op 3 augustus 431 vond een zonsverduistering plaats, die in de Griekse wereld zichtbaar was. Thucydides vermeldt het feit zonder commentaar, als gewetensvol chroniqueur:

> «In dezelfde zomer bij nieuwe maan (schijnbaar de enige tijd waarop zoiets mogelijk is) kwam er in de namiddag een zonsverduistering. De zon werd sikkelvormig en enige sterren werden zichtbaar, voordat de zon weer vol werd.»
> (Th. II 28)

Thucydides legt geen enkel verband met de rampen die Athene later zouden treffen en rept met geen woord van de reacties van de bevolking op deze gebeurtenis. Deze reacties blijken echter wel uit andere bronnen. Plutarchus (*Leven van Pericles* 35,2)[151] vermeldt dat Pericles de stuurman van zijn schip tijdens diezelfde zonsverduistering moet geruststellen door hem zijn mantel voor ogen te houden onder het motto: wat hier in het klein gebeurt, gebeurt daar in het groot.

Profeten en zieners vonden tijdens de Peloponnesische Oorlog gretig gehoor.[152] Net als ten tijde van Plato gingen bedelpriesters en zieners met de profetieën van Musaeus en Orpheus van het huis van de ene rijke man naar het andere.[153] *Chrèsmologoi* «waarzeggers» zongen hun orakels op iedere straathoek om in hun levensonderhoud te kunnen voorzien. Politiek en religieus conservatisme speelden elkaar in de kaart. Uit Thucydides' verslag kan men echter slechts met moeite de verspreide aanwijzingen over deze verschijnselen bijeenlezen.[154]

---

151 Plut. dateert de eclips abusievelijk een jaar later. Hetzelfde verhaal, tot een retorische *topos* geworden, bij Cic., *Rep.* I 16,25; Val. Max. VIII 11, ext. 1; Quint., *Inst. Or.* I 10, 47. Demandt (1970) 38 vermoedt dat Plut. de eclips een jaar later heeft gedateerd om deze in verband te kunnen brengen met de expeditie van Pericles tegen Epidaurus. Zie ook J.A.R. Munro, 'Thucydides on the Third of August 431 B.C.', *CQ* 13 (1919) 127- 128.

152 Th. II 8, 2-3 en 21, 3; VIII 1, 1; K. Latte, s.v. 'Orakel', *RE* XVIII.1 (1939) 850-852; Nilsson (1951) 130-142. Zie ook *supra* II n. 29.

153 Plato, *Rep.* 364b-365a.

154 Th. II 8, 2: «Veel voorspellingen deden de ronde, veel orakelspreuken zongen de waarzeggers, zowel in de steden die aan de oorlog zouden deelnemen als in de overige».
II 17, 2 over een Pythisch orakel: «Beter ligt het Pelargicum braak» Zie *infra* 229.
II 21, 3: «Waarzeggers verkondigden allerlei profetieën, die gretig gehoor vonden».
II 54, 2: «In deze ellende was het begrijpelijk, dat zij zich de volgende versregel herinnerden, volgens de ouderen een vroegere voorspelling: Eens komt een Dorische oorlog en de pest vergezelt hem». Zie *infra* 230.
V 26, 3 over de duur van de Peloponnesische Oorlog: «Met deze éne uitspraak hebben zij die op orakels vertrouwen gelijk gehad».
VI 70, 1: «Op datzelfde ogenblik viel er een zware regen met donder en bliksem, wat hen die hun eerste gevecht leverden en het minst met oorlog vertrouwd waren met nog groter

Eén van die zieners was Diopeithes, een charlatan die met donderende stem zijn onheilsprofetieën ten beste gaf. Plutarchus - niet Thucydides - geeft de inhoud weer van een decreet van de volksvergadering dat op zijn voorstel werd uitgevaardigd en op grond waarvan mensen konden worden aangeklaagd die niet in de goden geloofden of theorieën over de hemellichamen verkondigden.[155] Nu is helaas de datering van dit decreet zeer twijfelachtig. Als aan Plutarchus' vage chronologie wordt vastgehouden moet het in de jaren 433-431 worden gedateerd, in elk geval voor de pest.[156] Maar het relaas van Plutarchus over de aanvallen op Pericles rechtstreeks en middels aanklachten tegen zijn vriend Anaxagoras is veel beter met Thucydides in overeenstemming te brengen, vooral wat betreft de positie van Pericles, als het decreet van Diopeithes in 430 of 429 wordt gedateerd. De chronologie van Plutarchus is nu eenmaal notoir onbetrouwbaar.[157] Als we met Gomme, Connor en Adcock datering in 430-429 aanvaarden, dus in het jaar waarin de pest uitbrak, wordt het proces tegen de met Pericles bevriende wijsgeer Anaxagoras beter verklaarbaar. De aanvallen op Pericles en de onverdraagzaamheid jegens afwijkende meningen kunnen dan mede worden toegeschreven aan de algemene onrust die tijdens de epidemie heerste.

Al tijdens de eerste inval van de Lacedaemoniërs in Attica waren de emoties hoog opgelaaid, hoewel Pericles toen de zaak nog in bedwang wist te

---

vrees vervulde, terwijl zij die meer ondervinding hadden deze gebeurtenissen beschouwden als iets wat in dit jaargetijde te verwachten was».
VII 50, 4: maansverduistering bij volle maan en de reactie van Nicias. Zie *supra* 224.
VII 79, 3: Een hevige regenbui met enige donderslagen ontmoedigt de Atheners op Sicilië, die in het nauw zitten, nog meer: «zij geloofden dat alles samenspande tot hun verderf».
VIII 1, 1: Beschrijving van de reactie van de Atheense bevolking op het bericht over de catastrofe op Sicilië: «zij waren ook vertoornd op de profeten en waarzeggers en allen die indertijd met goddelijke voorspellingen hun de hoop hadden gegeven dat zij Sicilië zouden veroveren».
Vgl. over deze passages en over het probleem 'Thucydides en de religie' in het algemeen Jordan (1986); Marinatos (1981); Oost (1975); A. Powell, 'Thucydides and divination', *BICS* 27 (1979) 45-55 en *infra* 228-232.

155 De inhoud van het Diopeithes-decreet is vermeld bij Plut., *Per.* 32,1: εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας. Over Diopeithes, zijn persoon, zijn decreet en de dubieuze datering daarvan zie Derenne (1930); Sandvoss (1968); Connor (1963); Ehrenberg (1968) 244 e.vv.; F.E. Adcock, *CAH* V (1935) 477-480; Gomme *HCT* II 189 e.vv.; Dodds (1951) 189 e.vv. Over de interpretatie van de formulering van het decreet, met name over τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας, zie Versnel (1989b), alwaar ook verdere litteratuurverwijzingen in verband met *asebeia*-processen. Opmerkelijk genoeg gebruikt Sophocles in het tweede *stasimon* van zijn *OT*, 910 dezelfde formulering: ἔρρει δὲ τὰ θεῖα «het geloof in de goden gaat te gronde». Zie *infra* III 5, 255-256, met n.272.

156 Plutarchus schrijft περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον, waarmee hij zowel de aanklachten tegen Phidias als die tegen Aspasia en Anaxagoras op één hoop veegt.

157 Zie *supra* III 4.3, 225 met n. 151 over de datering van de zonsverduistering van 431.

houden. De zonsverduistering vergrootte de onzekerheid. Was het een wonder dat het wanhopige volk zich, toen de inval zich herhaalde en daarbij nog een dodelijke ziekte uitbrak, de theorieën herinnerde van Anaxagoras, die in kleine kring, als gold het een geheime leer, een verklaring had gegeven voor maanlicht en maansverduistering, die zich zelfs had vermeten de zon een vurige steenklomp te noemen?[158]

Juist tegen degenen die zich met speculaties over hemelverschijnselen bezig hielden groeide de argwaan. Wie de natuur doorvorst maakt zich schuldig aan *asebeia* «gebrek aan eerbied jegens de goden en hun cultus».[159] Wie de goden niet eerde maakte zich per definitie aan immoralisme schuldig. Ook Socrates zou ervan worden verdacht te vorsen naar «wat zich onder de aarde en in de hemel bevindt» (Plato, *Apol.* 19b 4). De meteorologische theorieën die Aristophanes hem in zijn *phrontistèrion* «denkschool» laat ontwikkelen (Aristoph., *Nubes* 92 e.vv.) moeten aansluiting hebben gevonden bij onder de bevolking heersende vooroordelen. De reactie van Strepsiades in het stuk op al dat wetenschappelijke gedoe is meer dan litteraire fictie: hij laat Socrates' «denkschool» in vlammen opgaan.[160]

Zo ooit, dan was nu het klimaat gunstig voor de vijanden van Pericles en zijn oorlogspolitiek om hem uit het zadel te stoten en de volkswoede tot een uitbarsting te brengen tegen Pericles zelf en de hooghartige godslasteraar Anaxagoras, die zijn beschermeling was. Die vijanden waren zeker niet alleen de zogenaamde oligarchen en aristocraten, maar vooral ook de

---

158 Xen., *Mem.* IV 7, 7; Plato, *Apol.* 26d = *VS* 46 A 18; Plut., *Nicias* 23 over maansverduisteringen; Clem. Al., *Strom.* I, 78 = *VS* 46 A 36. Merkwaardig genoeg wijdt de nieuwere litteratuur over het proces tegen Anaxagoras geen aandacht aan de mogelijke samenhang met de zonsverduistering en de pest, b.v. D. O'Brien, 'Derived light and eclipses in the fifth century', *JHS* 88 (1968) 114-127; Guthrie, *HGPh* II 306-308; J. Mansfeld, 'The chronology of Anaxagoras' Athenian period and the date of his trial', *Mnemosyne* 32 (1979) 39-69; M. Schofield, *An essay on Anaxagoras* (Cambridge 1980); E. Marasco, 'I processi d'empietà nella democrazia ateniese', *Atena e Roma* 21 (1976) 113-131; L. Prandi, 'I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle', *Aevum* 51 (1977) 10-26. Vgl. echter Connor (1963).

159 Arist., *Virt. vit.* 1251a 30 geeft de volgende definitie: ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἢ καὶ περὶ τοὺς κατοιχομένους, καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα «*asebeia* is een overtreding tegen de goden en demonen of de doden, de ouders en het vaderland». Zie over asebie-processen in het algemeen, behalve de *supra* 226 in n. 155 genoemde litteratuur: J. Rudhart, 'La définition du délit d'impieté d'après la législation attique', *Mus. Helv.* 17 (1960) 87-106; W. Nestle, *RAC* I (1950), s.v. 'Asebieprozesse'; K.J. Dover, 'The freedom of the intellectual in Greek society', *Talanta* 7 (1975) 24-54; Mikalson (1983) 91-105.

160 Vgl. Sandvoss (1968) 319. Zie Aristophanes, *Nubes*, *passim* met de commentaar van K.J. Dover (Oxford 1968).

radicale democraten, uit wier midden mannen als Cleon voortkwamen.[161] Het in de Archaïsche tijd gevestigde reactiepatroon, dat in de Klassieke tijd in onze bronnen door allerlei verlichte denkbeelden naar de achtergrond leek te zijn gedrongen, wordt weer zichtbaar. Godsdienst was een collectieve verantwoordelijkheid, zeker in oorlogstijd. De goden konden immers de stad straffen om de dwaasheid van één mens? Net als vlak voor het uitvaren van de Siciliaanse expeditie (415) wegens de ontwijding van de mysteriën en het schenden van de Hermen maakte ook nu *deisidaimonia* «bijgelovige vrees»[162] zich van de menigte meester. De kudde sloot zich aaneen en verdroeg geen excentrieke meningen meer. Over het decreet van Diopeithes rept Thucydides met geen woord.

4.4 Orakels

Aan de vooravond van de Peloponnesische Oorlog raadpleegden de Spartanen het Delphisch orakel over de vraag of het verstandig was een oorlog te beginnen.

> «De god - *zo zegt men* - antwoordde dat zij de overwinning zouden behalen, als zij met alle kracht zouden strijden, en dat hijzelf hen zou helpen, gevraagd of ongevraagd.»
>
> (Th. I 118, 3)[163]

Later verwijst Thucydides nog eens naar hetzelfde orakel. De god had de Spartanen geantwoord:

> «dat zij zouden overwinnen, als zij met alle krachten zouden strijden, en dat hijzelf hen zou helpen. *Zij meenden* nu dat de feiten in overeenstemming waren met de orakelspreuk.»
>
> (Th. II 54, 4-5)[164]

In beide testimonia zijn de toevoegingen van Thucydides aan de mededeling die hij doet interessant. Zowel «zo zegt men» als «zij meenden» is in overeenstemming met de bevindingen van de paragrafen III 4.1-4.3

---

161 Sandvoss (1968); F.J. Frost, 'Pericles, Thucydides, son of Melesias, and Athenian politics before the war', *Historia* 13 (1964) 385-399; Connor (1963); R. Klein, 'Die innenpolitische Gegnerschaft gegen Perikles' in: Wirth (1979) 508-511.

162 Over *deisidaimonia* zie P.A. Meijer, 'Philosophers, intellectuals and religion in Hellas' in Versnel (1981b) 216-262, aldaar 259, met de daar vermelde oudere litteratuur. Zie ook *supra* II 5.6, 122 met n. 86 n.a.v. Plut., *Sol.*, 12, 3-4.

163 ὁ δὲ ἀνεῖλεν αὐτοῖς, **ὡς λέγεται**, κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος.

164 κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι. περὶ μὲν οὖν τοῦ χρηστηρίου τὰ γιγνόμενα **ἥκαζον** ὁμοῖα εἶναι.

hierboven. Thucydides vermeldt het geloof dat anderen aan voortekens hechten, maar spreekt zich niet uit over zijn eigen geloof of ongeloof.

Aan het begin van de Peloponnesische Oorlog, in de zomer van 431 werd het platteland van Attica geëvacueerd.[165] Voor de évacué's werd een woonplaats gezocht in de onbewoonde gedeelten van de stad en in de heiligdommen van goden en heroën. Door het nijpend tekort aan bouwgrond werd ook het Pelargicum bebouwd, een open ruimte aan de voet van de Acropolis, die vervloekt was en niet mocht worden bewoond. Een orakel had immers bepaald: «Beter ligt het Pelargicum braak». Natuurlijk zullen er stemmen zijn opgegaan die deze heiligschennis als oorzaak zagen van de spoedig daarop volgende pest.[166] Daarover vermeldt Thucydides echter niets. Hij keert de causaliteit om:

> «Het komt mij voor dat de orakelspreuk bewaarheid werd in een zin, tegengesteld aan wat men verwachtte. Want niet ten gevolge van die onwettige bebouwing kwamen de rampen over de stad, maar door de oorlog werd de bebouwing noodzakelijk; zonder de oorlog te vermelden wist het orakel tevoren dat het terrein eenmaal bebouwd zou worden, niet tot heil van Athene.»
>
> (Th. II 17, 1-2)[167]

Voor Thucydides was de bebouwing van het Pelargicum geen oorzaak, maar symptoom van de ramp.

Deze tekst is wel gebruikt om het veronderstelde ironische rationalisme van Thucydides tegenover de goedgelovigheid van de Atheense bevolking aan te tonen.[168] Thucydides verwerpt de algemeen verbreide interpretatie van het orakel, maar accepteert wel degelijk de mogelijkheid dat orakels over voorkennis beschikken. Het is desalniettemin opvallend dat Thucydides zelf niet een directe relatie legt tussen de onwettige bebouwing en een ramp zoals de pest. De lezer bespeurt zelfs een zeker ongeduld met de naïeve volksinterpretatie van orakels.

---

[165] Zie *infra* III 4.8, 246-248.

[166] Vgl. Diod. Sic. XII 58, 6; *supra* III 4.1, 222. Behalve aan een verbod om op het Pelargicum woonhuizen voor mensen te bouwen zou men ook kunnen denken aan een verbod om er altaren voor vreemde goden te bouwen. Zie *IG* I^2, 76 (eind vijfde eeuw).

[167] PW 122; Fontenrose Q 181; vgl. PW I 189-190 en II orakel 122. Parker (1983) 163-165, met n. 115, geeft verdere testimonia. Zie ook Gomme, *HCT ad loc.*

[168] Bij die interpretatie past het in plaats van προῄδει «wist tevoren» (zo de codices) προῇδε «tevoren zong» te lezen. Classen-Steup getuigen echter van *wishful thinking* als zij in hun commentaar *(ad loc.)* opmerken: 'Die Lesart der Hss. ... passt nicht zu den freien Standpunkt, den Th. c. 54, 2 ff. in Bezug auf das Orakelwesen einnimmt'. Ik zie geen noodzaak op deze plaats van de lezing van de handschriften af te wijken. Voor de 'Forschungsgeschichte' zie Marinatos (1981) en Jordan (1986).

Eenzelfde irritatie bemerkten we al bij II 8, 2-3:[169] in één adem noemt Thucydides een hausse in orakelspreuken en voorspellingen en een naïeve interpretatie van een aardbeving op Delus. Duidelijker nog is de irritatie bij II 21, 3:

> «Waarzeggers verkondigden allerlei profetieën, die gretig gehoor vonden.»

Thucydides is geprikkeld door de diversiteit van de orakelspreuken, de gretigheid, waarmee men daaraan gehoor schenkt en het gemak, waarmee men Pericles' vroegere raadgevingen vergeet en de staatsman de schuld geeft van alle ellende.

Slechts één van de talloze orakels, die naar aanleiding van de pest de ronde deden citeert Thucydides letterlijk:

> «Eens komt een Dorische oorlog en de pest vergezelt hem.»
>
> (Th. II 54, 2)[170]

De twist over de juiste tekst van het orakel (moest het nu *loimos* «pest» of *limos* «honger» zijn?)[171] beschouwt hij blijkbaar als een typisch staaltje van religieuze haarkloverij. De verwarring is begrijpelijk. Zowel honger als pest werden immers als goddelijke plagen beschouwd, zoals wij hierboven veelvuldig hebben kunnen constateren. Bovendien zullen beide plagen vaak in combinatie zijn voorgekomen. Ziekte betekent immers verwaarlozing van de akkers. Daar komt nog bij dat de uitspraak van de woorden *loimos* en *limos* nagenoeg gelijkluidend moet zijn geweest.[172] Thucydides is vooral gefascineerd, maar wel op afstand, door de ambiguïteit van de menselijke reacties:

> «Natuurlijk behaalde in de gegeven omstandigheden het woord *loimos* de overwinning; want de mensen pasten hun herinnering aan aan het leed dat hen trof. Maar - zo komt het mij voor - als ooit een andere Dorische oorlog, later dan deze, mocht uitbreken en gepaard gaan met honger *(limos)*, dan zullen zij vermoedelijk de andere lezing verkondigen.»
>
> (Th. II 54, 3)

Dat er wel degelijk orakels werden geraadpleegd tijdens de epidemie in Athene blijkt uit een gegeven bij Diogenes Laërtius (I 110): Nicias, zoon van Niceratus ging als gezant naar Kreta, om daar het orakel van Epimenides te raadplegen, de wonderdoener die ca. 600 Athene had gereinigd van het *agos*

---

169 Zie *supra* III 4, 220.

170 ἥξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῷ.

171 Zie *supra* II 2, 102; II 5.1, 112; vgl. *Schol. Aristoph. Lysistr.* 645.

172 Een combinatie van *loimos* en *limos* bij Hdt. VII 171, 2 als goddelijke straf voor de Kretenzers. Zie ook *supra* II 7.1.3, 149; vgl. Gomme, *HCT* II 160, *ad* 54.3.

der Alcmeoniden.[173] Mogelijk was het initiatief tot het zenden van dit gezantschap van de oppositie tegen Pericles uit gegaan. Thucydides vermeldt wel, met een zeker misprijzen, de lichtgelovigheid van Nicias (VII 50, 4),[174] maar zwijgt over diens orakelconsultatie.

Pausanias vermeldt (I 3,4) dat een door Calamis vervaardigd beeld van Apollo, dat op de *agora* voor de tempel van Apollo stond, de naam *Alexicacus* kreeg, toen het volgens een orakel de pest deed ophouden die de Atheners teisterde tijdens de Peloponnesische Oorlog.[175] Als we vasthouden aan de algemeen geaccepteerde datering van Calamis (ca. 480 tot 450 te Athene werkzaam),[176] kan de Apollo Alexicacus niet ter afwering van de pest van 430-429 zijn opgericht. Wel is mogelijk dat het beeld naar aanleiding van de Perzische Oorlogen of van een eerdere plaag is opgericht,[177] of pas de naam Alexicacus kreeg tijdens de grote epidemie van 430-429.[178] Hoe dit ook zij, in elk geval is het Pausanias-testimonium een getuigenis voor een raadpleging van het orakel van Delphi tijdens de grote pest van Athene.

Het lijkt nuttig met de hierboven besproken testimonia in gedachten nog eens de totaalindruk te bezien, die Thucydides geeft van de religieuze reacties, in het bijzonder van de orakelraadplegingen, tijdens de pest.

> «Gebeden in de tempels, het raadplegen van orakels en dergelijke, alles was even nutteloos. Ten slotte zagen zij daarvan af en gaven zij zich gewonnen aan hun ellende.»
>
> (Th. II 47, 4)

---

173 Zie *infra* II 5.6, 119-124.

174 Zie *infra* III 4.3, 224.

175 PW 125; Fontenrose Q 189. De opmerking in PW I,190 dat Pausanias' bewering zeer onwaarschijnlijk is, omdat Delphi er dan in geslaagd zou zijn beide partijen (Sparta èn Athene) te steunen, getuigt van weinig begrip voor de ambiguïteit van vele religieuze zaken. Inderdaad konden de Spartanen de pest zien als hulp van Apollo (Th. I 118, 3 en II 54, 4-5), terwijl de Atheners diezelfde pest met hulp van Apollo afweerden. Hoeveel wapens zouden in de loop der eeuwen in naam van dezelfde god door elkaar bestrijdende partijen zijn gezegend? Meer hout snijdt de opmerking van PW *ibid.*: "to later times the plague of Athens *par excellence* was that of 430, and every tradition rightly or wrongly tended to be associated with it', een mooie illustratie van Th. II 54, 3: οἱ γὰρ ἄνθρωποι πρὸς ἃ ἔπασχον τὴν μνήμην ἐποιοῦντο.

176 F. Studniczka, 'Kalamis. Ein Beitrag zur griechischen Kunstgeschichte'. *Abhandlungen der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse*, no. 4, Bd. 25 (1907); P. Orlandini, *Enciclopedia dell' Arte Antica Classica e Orientale* IV (Rome 1961) 291-294; Id., *Calamide* I-II (Bologna 1950).

177 Zo PW 125 en H. Hitzig, Pausanias-commentaar (Berlijn 1896) *ad loc.*

178 Zo F. Studniczka, *o.c. supra* in n. 176: de naam Alexicacus is aan het reeds bestaande beeld gegeven. Vgl. ook J. Marcadé, *Recueil de signatures des sculpteurs grecs* I (Parijs 1953) 40, n. 2 en Nilsson (1967) 544.

«De mensen bekommerden zich niet meer om godsdienst en vroomheid.»
(Th. II 52, 3)

De conclusie moet zijn dat Thucydides in zijn samenvattingen van de menselijke reacties op de pest een vertekend beeld geeft. Zoals uit de door hemzelf elders vermelde gegevens blijkt, bleef niet voor iedereen vroom zijn of niet vroom zijn onverschillig. Niet allen keerden zich moedeloos na zovele vergeefse pogingen af van de godsdienst en gaven zich over aan de ramp. Er waren er die orakels bleven raadplegen. Naast de apathie was er het traditionalisme van de mensen die zeiden dat ze het altijd wel hadden geweten. De orakels kwamen immers precies uit, of werden aangepast aan het op dat moment ondervonden leed. Een opmerking, zoals Thucydides zich eens laat ontvallen (het gaat over de voorspelling van de duur van de Peloponnesische Oorlog) karakteriseert de intellectueel tegenover de massa:

«Met deze éne uitspraak hebben zij die op orakels vertrouwen gelijk gehad.»
(Th. V 26, 3)

4.5 Nieuwe culten

Thucydides zwijgt volkomen over de populariteit van nieuwe culten in de tweede helft van de vijfde eeuw. Naast de vlucht in traditionele godsdienstige vormen, waarvan we hierboven voorbeelden zagen, kwam ook religieuze vernieuwingsdrang voor.[179]

Kan men het toekennen van een nieuw epitheton, en daarmee van een nieuwe functie, aan een bestaand godenbeeld (Apollo Alexicacus)[180] nog als creatief traditionalisme beschouwen, evenals het herstel van de Delia, een feest van de Ionische amphictyonie ter ere van Apollo en Artemis,[181] een cultus voor Apollo Paeon is in 429/28 voor het eerst in inscripties geattesteerd.[182] Uit een ander deel van Griekenland, uit Epidaurus, werd Asclepius naar Athene gevoerd. Maar ook van buiten de Griekse wereld dienden nieuwe goden zich aan. Strabo X 3,18 C 471 noemt Athene even gastvrij voor goden als voor mensen. Inderdaad waren er in de tweede helft van de vijfde eeuw in Athene en vooral in de Piraeus vele metoiken en slaven

---

[179] Zie over de ontvangst van nieuwe goden in Athene in het algemeen Versnel (1989b); Derenne (1930) 224 e.vv.; Deubner (1932) 219-223; Kern (1926-1938) II 225-242; M.P. Nilsson, *Greek folk religion* (New York 1961) 91 e.vv.; Id. (1967) 722-728; 831-839; Burkert (1977) 273-278; over heilgoden: Croon (1986) en Jayne (1925).

[180] Zie *supra* III 4.4, 231.

[181] Zie *supra* III 4.1, 222.

[182] *IG* I^2, 310, r. 228. Vgl. W.S. Ferguson, *Hesperia*, Supplement 8 (1949) 139, n. 20. Zie over Paeon *supra* I 4.6.3,81-83.

van Syrische, Phrygische en Lydische herkomst, naast lieden uit Thracië.[183] Sommige etnische minderheden kregen toestemming een heiligdom voor hun nationale goden op Atheense bodem te stichten. Nog voor het einde van de Peloponnesische Oorlog waren de culten van Cybele, Attis, Bendis, Sabazius en Adonis ingevoerd, aanvankelijk aarzelend en met een zekere weerzin, later in enkele gevallen officieel erkend en opgenomen in het staatspantheon. Het invoeren van nieuwe goden nam ten slotte, aldus Strabo, zodanige vormen aan, dat deze manie in de komedie aan de kaak werd gesteld en bespot. In Aristophanes' *Horae* werden Sabazius en enkele andere vreemde goden voor het gerecht gedaagd en veroordeeld tot verbanning uit Athene; in zijn *Lemniae* moest Bendis het ontgelden in zijn *Lysistrata* Adonis. Soortgelijke satires op uitheemse goden staan op naam van de komediedichters Cratinus, Apollophanes, Eupolis en Plato Comicus.[184]

Ten einde een completer beeld te kunnen schetsen van het religieuze klimaat van de tweede helft van de vijfde eeuw geef ik een overzicht van culten die in deze periode in Athene zijn geïntroduceerd of een opbloei beleefden.

4.5.1 Bendis[185]

> «Gisteren ging ik, samen met Glauco, de zoon van Aristo, naar de Piraeus om er te zien hoe men haar feest zou vieren, want het was de eerste keer dat het georganiseerd werd. De processie van de inwoners vond ik prachtig, maar die van de Thraciërs was zeker van hetzelfde niveau.»
>
> (Plato, *Resp.* 327a-b)

De godin die in de beroemde openingszin[186] van Plato's *Staat* wordt aangeduid is de van oorsprong Thracische godin Bendis, een ongetemde variant van Artemis. Hoogtepunten van de Bendideia op de 19e dag van de maand Thargelion (tweede helft mei - eerste helft juni) waren een nachtelijke fakkelrace te paard en een feest dat de hele nacht duurde *(pannuchis*, Plato,

---

183 E.R. Dodds, 'Maenadism in the Bacchae', *HThR* 33 (1940) 171 e.vv.; Freyburger-Galland (1986) 63.

184 Zie J.M. Galy, 'La critique religieuse dans la comédie grecque', *AFL Nice* 21 (1974) 173-183.

185 Over Bendis algemeen: P. Foucart, 'Le culte de Bendis en Attique' in: *Mélanges Perrot* (Parijs 1903) 95-102; Nilsson (1942); Id. (1967) 833-834; Id. (1951) 45 e.vv.; Versnel (1989b); Kern (1926-1938) II 237-239; Freyburger-Galland (1986) 101-104.

186 Volgens Diog. Laërt. III 37 werden er van het begin van de *Politeia* verschillende versies gevonden. Refereert Albert Camus daaraan in zijn roman *La peste* door de tekening van de kleine ambtenaar Joseph Grand, die telkens weer veranderingen aanbrengt in de eerste zin van het boek, dat hij eens hoopt te schrijven, maar nooit verder komt? G. Koolschijn maakt in de 'Noten' bij zijn vrije vertaling van de *Politeia* (Amsterdam 1975) 290 behartenswaardige opmerkingen over de onvertaalbaarheid van deze eerste zin.

Resp. 328a). Wanneer vonden de Bendideia nu voor het eerst in Athene plaats? De dramatische datum van de *Politeia* staat allerminst vast. Data tussen 443 en 410 komen ervoor in aanmerking.[187] Twee fragmenten uit komedies Aristophanes' *Lemniae* (fr. 368 Kock) en Cratinus' *Thraettae* (fr. 80 Kock)[188] getuigen van de populariteit van de godin, maar geven geen nauwkeurige chronologische indicaties.

Het epigrafisch materiaal levert nadere aanwijzingen. In 429/8 is Bendis opgenomen onder de goden, wier voorraad aan goud en zilver voorkomt op de inventarislijsten van de «schatmeesters van de overige goden.»[189] Dat betekent dat de Bendiscultus op dat moment staatscultus was en dat er een officieel heiligdom voor de godin bestond. Tijdens de verdrijving van de Dertig Tirannen in 404 bestond er een Bendideion in Munychia (Xen., *Hell.* II 4, 11). Voordien was er een privé-heiligdom voor *orgeones* «deelnemers aan een cultusgenootschap» van Thracische herkomst, waarbij zich ook wel lieden uit Attica voegden. Dit privé-heiligdom bleef naast de officiële cultus voortbestaan tot in de tweede eeuw v.C.

Het is verleidelijk de officiële invoering van de cultus van deze buitenlandse godin, wier ritus werd gekenmerkt door orgiastische elementen,[190] in verband te brengen met de behoefte aan nieuwe, de emoties directer aansprekende goden in de uitzichtloze situatie waarin de Atheense bevolking zich in de zomer van 430 bevond. De vondst van een decreet,[191] dat beschouwd kon worden als het besluit de cultus van Bendis als staatscultus te introduceren, scheen dit nog te bevestigen. In een ingenieuze reconstructie probeerde W.S. Ferguson verband te leggen tussen de drie zwaar gehavende fragmenten van het decreet en de pest. Na raadpleging van het orakel van Dodona zouden de Bendideia, die Plato aan het begin van zijn Staat zo

---

187 Guthrie, *HGPh* IV 437-438 bespreekt diverse mogelijkheden. Ca. 421 acht hij het waarschijnlijkst. Merkwaardigerwijze laat hij echter alle overwegingen met betrekking tot de introductie van de Bendis cultus buiten beschouwing.

188 Kassel en Austin, *Comicorum Graecorum Fragmenta* resp. nrs. 384 en 85.

189 ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν. Zie *IG* I^2 310, r. 207-208. De vierde-eeuwse inscripties *IG* II^2, 1283; *IG* II^2 1496Aa, r. 86 en b r. 117 = *SIG*3 1029, r. 22 e.v., grijpen op die staatscultus terug. Vgl. T. Linders, *The treasurers of the other gods in Athens and their functions* (Meisenheim am Glan 1975).

190 Strabo X 3, 16. Zie ook D. Popov, 'Essence, origine et propagation du culte de la déesse thrace Bendis', *Dialogues d'Histoire Ancienne* 2 (1976) 289-303.

191 Editio princeps N.G. Pappadakis, *Eph. Arch.* (1937) 808 e.vv., verschenen in 1941 en 1956; W. Peek en L. Ziehen, *AM* 66 (1941) 207-217, vgl. ook *BE* (1942) 44; Nilsson (1942); P. Roussel, *REA* 45 (1943) 177-182; W.S. Ferguson, 'The Attic orgeones', *HThR* 37 (1944) 62-140, Id., *Hesperia*, Suppl. 8 (1949) 130-163; L. Robert, *BE* (1950) 71; SEG 10 (1959) 64a en b; J. Bingen, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 37 (1959) 31-44; J. en L.Robert, *BE* (1960) 153; *SEG* 17 (1960) 5; *LSS* 20-23.

levendig beschrijft, officieel, met processie, hecatombe, *pannychis*, fakkelrace en al, tussen 28 juni 430 en 17 april 429 zijn ingevoerd, dus juist tijdens de eerste en hevigste uitbarsting van de pest.[192] J. Bingen heeft deze zeer hypothetische reconstructie weer geheel op losse schroeven gezet. Hij meent dat genoemde drie fragmenten, die hij combineert, niet de officiële introductie van de Bendiscultus vastleggen, maar betrekking hebben op uitbreiding van de sinds lang bestaande cultus en dateert het decreet, dat hoe dan ook tussen 432/1 en 411 geschreven moet zijn, helemaal aan het eind van deze periode. Nilsson[193] wijst elk verband tussen Bendis en de pest af en verklaart de invoering van de cultus helemaal vanuit de politieke overwegingen van Athene, die een vriendschappelijk gebaar jegens de Thracische koning Sitalces wenselijk maakten.[194] Volgens Nilsson, die overigens wel de datering 430/429 voor het decreet en voor de officiële invoering van de Bendideia in Athene handhaaft, heeft Bendis niets met de pest te maken, omdat zij geen genezende godin was. Dat is geen afdoende argument. Een god kan zich ook tot heilgod ontwikkelen.[195] Belangrijker is echter dat de cultus van Bendis kennelijk beter dan de oude goden de emotionele behoeften bevredigde. Bendis bood een mogelijkheid om aan de uitzichtloze werkelijkheid te ontsnappen. Helemaal nieuw was Bendis overigens niet. Zij zou waarschijnlijk een marginaal bestaan in Athene hebben geleid als zij niet was beschouwd als hernieuwde Artemis.[196]. Zij was nieuw en toch vertrouwd.

Hoe dit alles ook zij, Bendis had in 429/8 een heiligdom, dat van voldoende belang was om het op de inventarislijsten van de schatmeesters op te nemen. We mogen concluderen dat de belangstelling voor Bendis al tijdens de pest bestond en niet alleen beperkt bleef tot de Thracische inwoners van de Piraeus.

4.5.2 Asclepius

Nog voordat de Peloponnesiërs uit Attica waren vertrokken, rustte Pericles een vlootexpeditie naar de Peloponnesus uit.[197] Behalve psychologische en

---

[192] Zo ook D.D. Feaver, *YCIS*t 15 (1957) 137-138.

[193] Nilsson (1951) 45-48 en 183 e.vv.; Id. (1967) 834 met n. 2.

[194] Een verdrag tussen Athene en Sitalces kwam tot stand in 431; vgl. Th. II 29 en 95.

[195] Croon (1986) 1191.

[196] Freyburger-Galland (1986) 102-104 maken aannemelijk, naar aanleiding van Hdt. VI 138, dat de Atheners de komst van Bendis zagen als de terugkeer van Artemis Brauronia.

[197] Zie over deze expeditie *supra* III 2.4, 196.

politieke[198] kunnen ook religieuze motieven bij het bepalen van het doel van de expeditie een rol hebben gespeeld. De Atheners landden bij Epidaurus. «Een aanval op de stad die zij hoopten in te nemen mislukte» (Th. II 56, 4). Epidaurus was sinds de zesde eeuw centrum van de Asclepiusverering. Zochten de Atheners contact met deze helpende godheid?[199] Voor dat vermoeden zijn wel aanknopingspunten te vinden. Het is opvallend dat de Atheners de eerste gelegenheid aangrepen, de Vrede van Nicias (421-419), om toegang tot Epidaurus te krijgen en de godheid naar Athene over te brengen.[200] Een zekere Telemachus bracht tijdens het archontaat van Astyphilus (420) Asclepius naar Athene, zoals in een inscriptie is vastgelegd.[201] Edelstein wijst ieder verband tussen de introductie van deze genezende godheid bij uitnemendheid en de pest af, omdat sinds de pest inmiddels een periode van tien jaar verlopen was, omdat een individuele burger en niet een officieel gezantschap de god binnenbracht en omdat Apollo Alexicacus,[202] en niet Asclepius, de eer had gekregen de pest te hebben verdreven. De argumenten van Edelstein zijn niet overtuigend. De pest duurde van 430 tot 426,[203] terwijl de gevolgen ervan nog veel langer voelbaar bleven. Epidaurus was bovendien niet eerder dan na de Vrede van Nicias voor de Atheners met vreedzame middelen bereikbaar. Het was zeer goed mogelijk dat particuliere burgers een god invoerden. Misschien was hier sprake van een privé-gelofte van iemand die zijn genezing aan Asclepius te danken had.[204] De god kon dan later officieel worden geaccepteerd. De introductie van Aesculapius in Rome in 293 v.C. vanuit Epidaurus

---

198 Gomme, *HCT* II, 163 ad Th. II 56, 4 suggereert een mogelijke ouverture naar Argos, aartsrivaal van Sparta.

199 Aldus suggereert Mikalson (1984) 220: 'access to or control of the leading healing deity of the period must have been in the Athenians' minds'. Over Asclepius in het algemeen zie Edelstein (1945); Nilsson (1967) 805-808; Croon (1986); R. Herzog, *RAC* I (1950) 795-799 s.v. 'Asklepios'; J. Schouten, *The rod and serpent of Asclepios, symbol of medicine* (Amsterdam 1967); K. Kerényi, *Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten* (Darmstadt 1975[3]).

200 W.S. Ferguson, 'The Attic orgeones', *HThR* 37 (1944) 89 met n. 36.

201 *IG* II[2], 4960a; Edelstein (1945) T. 720, p. 374-375; *SEG* 32 (1982) 266.

202 Zie *supra* III 4.4, 231.

203 Zie *supra* III 2.2, 192-193.

204 Suggestie van H.S. Versnel

geschiedde, naar aanleiding van een pestilentie, eveneens door een particuliere burger.[205] Het getuigt van weinig begrip voor het karakter van het polytheïsme de verdrijving van de pest als een exclusieve prestatie van Apollo Alexicacus te zien. Eerbewijzen aan één god sloten eerbewijzen aan een andere niet uit.

De invoering van de Asclepius-cultus is tekenend voor de veranderingen in het religieuze klimaat in deze periode. De epidemie moet voor de cultus van Asclepius, een god die niet alleen genas, maar ook meevoelde, een *Sôtèr* «Redder», die in 420 officieel werd ingevoerd, een grote stimulans zijn geweest.[206] 'It was the plague at Athens which turned the healer of Epidaurus into a god of general helpfulness.'[207] Ten slotte verdrong hij Apollo als genezende godheid.

De aantrekkingskracht van Asclepius als genezende en reddende godheid, juist in crisistijd, kan zeker worden verklaard door zijn herkomst. Voor de gelovigen was hij de god, die mens was geweest, de geheroïseerde Thessalische arts uit Tricca, die zich niet had ontzien een mens van over de grens van de dood terug te halen (Pindarus, *Pyth.* III 55), die zelfs in zijn strafwonderen voor ongelovigen nog mild en vergevensgezind was.[208]

4.5.3 Toxaris

Ook uit het noorden kwam een redder in de nood. Lucianus vermeldt in zijn *Scythes sive hospes* 1-2 dat de Scyth Toxaris, die nog eerder dan Anacharsis naar Athene was gekomen «om ontwikkeling op te doen», naar aanleiding van een gebeurtenis tijdens de grote pest in Athene *(loimos megas)* als heros werd vereerd en een eigen heiligdom kreeg.

> «De vrouw van Architeles de Areopagiet droomde dat de Scyth Toxaris naast haar stond en haar verzocht de Atheners te zeggen dat zij verlost zouden worden van de pest, als zij hun stegen met veel wijn zouden besprenkelen. De Atheners deden wat zij zei en de pest hield op; de geur van de wijn heeft misschien de kwade dampen verdreven of de heros Toxaris, een medisch onderlegd persoon, heeft misschien over een bijzondere kennis beschikt. Tot op vandaag vergeldt men de genezing door een wit paard op zijn graf te offeren. Dimaenete [209] zei dat hij daar vandaan kwam toen hij haar instructies gaf voor het gebruik van de wijn. Men vond Toxaris

---

[205] PW 353; Fontenrose Q 229; Ovid., *Met.* XV, 718-744; Latte (1967) 225-227; I. Becher, 'Antike Heilgötter und die römische Staatsreligion', *Philologus* 114 (1970) 211-255, spec. 217-218.

[206] A. Burford, *The Greek temple builders at Epidaurus* (Liverpool 1969) 17-21; D.M. Lewis, *ABSA* 55 (1960) 193 e.vv.; Dodds (1951) 193.

[207] A.D. Nock, bespreking van Edelstein (1945) in *CPh* 45 (1950) 47.

[208] Vgl. Croon (1986) 1205-1207.

[209] Waarschijnlijk de naam van de vrouw die droomde.

daar begraven. De plaats was kenbaar aan een inscriptie, hoewel niet meer geheel leesbaar, en meer speciaal doordat er een Scyth op de pilaar was getekend. In de linkerhand van de figuur was een gespannen boog, in zijn rechter iets dat leek op een boek. Nu is de afbeelding kapot; het gezicht is weggesleten door de tand des tijds. Het graf bevindt zich niet ver van het Dipylon, aan je linkerhand als je naar de Academie gaat. De zuil ligt op de grond, maar is toch altijd van een krans voorzien en men zegt dat de heros verscheidene koortslijders heeft genezen. Dat is niet ongeloofwaardig, omdat hij de hele stad heeft genezen.»

Opvallend is in dit verhaal een aantal sjamanistische trekken in de figuur Toxaris. Net als Abaris en Anacharsis komt hij uit het Noorden. De afbeelding van de gespannen boog en het 'boek' (kan het misschien in plaats van een boekrol een trommel geweest zijn?) wijzen op typische sjamanenattributen. De boog werd gebruikt om de ziekte te beschieten en de trommel als begeleiding van de reis in trance naar de andere wereld. Evenals Aristeas en Hermotimus werd hij na zijn dood vereerd als heros,die bij machte was ziekte en onheil te verdrijven.

4.5.4 Adonis

De cultus van Adonis,[210] aan wie de Atheense vrouwen eer bewezen door uitbundig rouwmisbaar, bleef beperkt tot spontane vieringen in particuliere kring en werd in Griekenland nooit tot staatscultus verheven en kende daar evenmin een officieel heiligdom.[211]

Een precieze datum voor de invoering van de cultus van deze god van Westsemitische origine in Athene is niet te geven. In de Griekse wereld was hij in ieder geval al sinds de zevende eeuw bekend.[212] Uit Aristophanes' *Lysistrata* (vss. 387-398) wordt duidelijk dat de *Adonia* in 411, de datum van de eerste opvoering van de komedie, gevierd werden met dansen bij dreunende trommels en extatisch rouwbeklag van de vrouwen op de platte daken van de huizen. Twee plaatsen bij Plutarchus geven nadere aanwijzingen over de aard van de riten. Aan de vooravond van de expeditie naar Sicilië (415) kon men in Athene het volgende tafereel waarnemen. De vrouwen vierden de Adonia. Op veel plaatsen in de stad waren beeltenissen van Adonis opgesteld. Om die beelden volvoerden vrouwen begrafenisriten waarbij zij zich op de borst sloegen en hymnen van rouwbeklag zongen (Plut., *Alcibiades* 18, 5 en *Nicias* 13, 11).

---

210 Nilsson (1967) 727, n. 3 geeft de oudere litteratuur. De nieuwere bij Versnel (1989b); Freyburger-Galland (1986) 92-97. De diverse plaatsen in de litteratuur behandelt W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs* (Parijs 1966).

211 *Schol., ad Aristoph., Lysistrata* 388-398 onderstreept het spontane karakter van de cultus. Van staatswege werd niets gefinancierd of georganiseerd.

212 Sappho 140a,168 ed. E. Lobel en D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (Oxford 1955).

4.5.5 Cybele

Cybele, de Grote Moeder der Goden, was volgens de traditie al bij een eerdere pestilentie, een bestraffing wegens het doden van haar beschermeling, de *mètragurtès*, in Athene geïntroduceerd.[213] De Phrygische godin had op de *agora* in het met het *Bouleutèrion* samengevoegde *Metroön* een officieel heiligdom gekregen. Weldra was zij geassimileerd met Demeter en had haar cultus zijn orgiastisch karakter - nachtelijke fakkeloptochten begeleid door fluiten, castagnetten en cymbalen - verloren. Juist de mythe van Attis, die zich in wanhoop ontmande, stierf en herrees, en zijn priesters, de Corybanten, met hun extatische ceremonieën, werden in Athene verheimelijkt. Onderhuids leefde deze cultus echter wel degelijk voort. Particuliere cultusgenootschappen, zoals zij ons uit de derde eeuw uit Piraeus, blijkens epigrafische testimonia, zijn overgeleverd,[214] moeten ook in de vijfde eeuw bestaan hebben. In perioden van grote spanning manifesteerde de oorspronkelijke vorm van de cultus zich. Aan de vooravond van de Siciliaanse expeditie (415) sprong plotseling een man op het altaar van de Twaalf Olympische Goden en ontmande zich met een stuk steen (Plut., *Nicias* 13, 2). Zonder twijfel behoorde de man tot één van de sectarische cultusgenootschappen van Cybele en Attis. Aan Cybele werd later ook genezende kracht toegeschreven.[215]

4.5.6 Cotys

De evenals Bendis uit Thracië afkomstige godin Cotys of Cotytto[216] werd al spoedig na de Perzische Oorlogen in Athene bekend, zoals blijkt uit een fragment van Aeschylus' *Edones* (fr. 57 Nauck), overgeleverd bij Strabo (X 3,16 C 470). De cultus van Cotys werd gekenmerkt door de ons inmiddels vertrouwd geworden orgiastische elementen: opzwepende fluitmuziek, dreunende cymbalen, schallend koper, obsederende ritmen, obscene dansen.

---

213 Zie *supra* II 7.1.2, 145-146. Vgl. voor het volgende Versnel (1989b) en Freyburger-Galland (1986) 97-101.

214 *IG* II^2, 1273 en 1327; vgl. 1315 en 1316.

215 Diod. Sic. III 58, 2. In Augusteïsche tijd heet Cybele εὐάντητος ἰατρίνη «genadige arts» *IG* II^2, 4714. Vgl. Croon (1986) 1217.

216 Over Cotys - Cotytto algemeen: Kern (1926-1938) II 239; Nilsson (1967) 835 e.vv.; *Kleine Pauly* III 321 e.v.; Freyburger-Galland (1986) 87-92; Versnel (1989b). De litteraire traditie behandelt S. Srebrny, 'Kult der thrakischen Göttin Kotyto in Korinth und Sicilien' in: *Mélanges Fr. Cumont* (Brussel 1936) 423-447.

In Eupolis' komedie de *Baptae* (ca. 420)[217] werden de volgelingen van Cotys, onder wie Alcibiades, bespot. Dat is echter nog geen onomstotelijk bewijs dat Alcibiades ook inderdaad praktizerend vereerder van Cotys was. Misschien werd Cotys privé door Atheners vereerd. De godin werd echter nooit officieel toegelaten in Athene. De aanhangers van de sectarisch gebleven cultus stelden zich, zoals Alcibiades en de zijnen moesten ondervinden, zelfs aan vervolging bloot, omdat men de verering van de Thracische godin als een bedreiging en profanatie van de officiële staats-culten, in het bijzonder van de Eleusinische mysteriën ervoer.[218]

4.5.7 Sabazius

De god Sabazius,[219] van Thracische of Phrygische origine, kon in de vijfde eeuw in Athene op een talrijke aanhang rekenen, bijzonder onder de vrouwen. Zijn jaarlijkse 'wedergeboorte' was 's nachts aanleiding voor orgiën van wellust en dronkenschap. Overdag trokken de aanhangers van Sabazius, getooid met venkel en witte populier, planten gewijd aan chthonische godheden, met een slang of de huid van een reekalf in de hand, in wilde processie door de straten, dansend en kreten slakend als: *euoi saboi* of *huès attès attès huès* [220] (Demosthenes, *De Corona* 260), begeleid door Phrygische fluiten en trommels. Zoals Bendis en Cotys de ongetemde Artemis representeerden, zo was Sabazius de oervorm van de reeds lang officieel aanvaarde en geassimileerde Dionysus. Sabazius kreeg in de vijfde eeuw in Athene nooit officiële erkenning, zoals Bendis ten deel viel, maar werd blijkbaar wel getolereerd. Ook Sabazius zou zich in de Romeinse Keizertijd tot een genezende godheid ontwikkelen.[221]

Demosthenes geeft in zijn *De Corona* veel bijzonderheden over de Sabazius-cultus. De tegen Aeschines gerichte rede dateert van 330, maar de beschreven processies, waaraan Aeschines deelnam, dateerden van ca. 360. Oudere testimonia, waaruit bekendheid met de Sabazius-cultus blijkt, zijn te

---

217 De vertaling van de titel is onzeker. «De dopers» zou kunnen, maar het is onduidelijk of in het stuk een ritueel werd vertoond. Wel schijnt Alcibiades 'een nat pak' te hebben gekregen.

218 Zie hierover Versnel (1989b) en Freyburger-Galland (1986) 90-91.

219 Over Sabazius: H. Schaefer, *RE* II.Reihe I.2 (1920) 1540-1551; E. Ziebarth, *RE* Suppl. VIII (1956) 660 s.v. 'Sabadziastai'; Nilsson (1967) 567, 836 e.v.; W. Fauth, *Kleine Pauly* IV (1972)1478-1480; Dodds (1951) 194, 276; Ch. Picard, 'Sabazios, dieu thraco-phrygien. Expansion et aspects nouveaux de son culte', *Revue Archéologique* 2 (1961) 129-176; Freyburger-Galland (1986) 80-85; Versnel (1989b).

220 De kreten zijn onvertaalbaar, mogelijk Phrygisch, vgl. Strabo X 3, 18.

221 Zie Croon (1986) 1217.

vinden bij Aristophanes. Zowel de *Lysistrata* (vss. 387-388) als de *Vespae* (vss. 9-12) noemen de godheid en zinspelen op zijn cultus.[222] Deze komedies werden respectievelijk in 411 en 422 voor het eerst opgevoerd. Het lijkt niet te gewaagd te veronderstellen dat de Sabaziusriten ook al in Athene gevierd werden in de periode 430-426, toen de pest heerste.

4.5.8 Conclusie

Uit het bovenstaande blijkt wel hoe gastvrij Athene voor nieuwe goden was. In de tijd waarin de pest heerste, of kort daarna, mochten de culten van de goden Bendis, Asclepius, Adonis, Cybele en Attis, Cotys, Sabazius en de heros Toxaris zich in een zekere populariteit verheugen. Enkelen van hen, Bendis en Asclepius, kregen een officieel heiligdom. Enkelen werden, met meer of minder aarzeling, getolereerd. Eén (Cotys) werd formeel buitengesloten. Misschien achterhalen we een deel van de oorzaken van die religieuze vernieuwingsdrang als we ons realiseren wat de hierboven genoemde culten gemeen hadden.

Het opvallendst is dan wel dat vele culten gekenmerkt werden door orgiastische elementen. Dat gold in meerdere of mindere mate voor Bendis, Adonis, Cybele en Attis, Cotys en Sabazius. Bij Asclepius ontbraken die elementen; daar was echter wel sprake van een sterke persoonlijke, emotionele band tussen godheid en gelovige. Over Toxaris is te weinig bekend om een uitspraak te kunnen doen. De gegevens die er zijn wijzen echter ook op een emotionele betrokkenheid.

Kenmerkend mag men voorts de exotische herkomst van de nieuwe goden noemen: Thracië, Phrygië, Scythië en het Westsemitische Nabije Oosten waren de stamlanden van de goden evenals van de slaven en vreemdelingen die zich vooral in de Piraeus hadden gevestigd. Slechts één god kwam uit Griekenland: Asclepius.

Was de pest nu rechtstreeks oorzaak van de invoering van nieuwe goden? Bij Bendis viel het tijdstip van officiële introductie samen met het hoogtepunt van de pest. De officiële invoering van Asclepius vond plaats binnen zes jaar nadat de pest was uitgewoed. De relatie tussen Toxaris en de pest wordt door Lucianus *disertis verbis* gelegd. Bij Bendis, Asclepius en Toxaris acht ik verband tussen hun introductie in Athene en de pest niet uitgesloten. Van de andere goden kan niet worden aangetoond dat hun invoering of toegenomen populariteit in rechtstreeks verband met de pest stond. Wel zijn zij tekenend voor het religieuze klimaat in de tweede helft van de vijfde eeuw. Er zijn aanwijzingen dat de periode 430-426 zich kenmerkte door verschillende religieuze activiteiten zowel ten aanzien van

222 Sabazius wordt ook genoemd in Aristophanes' *Horae* fr. 566 Kock. Zie *supra* 233; zie voorts Diod. Sic. IV 4, 1-2.

vreemde als van traditionele goden.[223] Thucydides is dus niet volledig als hij beweert dat de Atheners gebeden in tempels tijdens de pest nutteloos achtten (II 47, 4) en zich niet meer om godsdienst of vroomheid bekommerden (II 52, 3). Dit gold wellicht voor de eerste golf van de pest, niet echter voor de periode 430-426 als geheel.

Bij de introductie van vreemde goden ging het steeds om particuliere initiatieven, die meestal op aanzienlijke weerstand stuitten, maar een enkele keer om politieke redenen van staatswege werden gesteund (Bendis). Die weerstand blijkt uit de spotternijen in de Attische komedie, uit de aantijgingen waarmee men tegenstanders in een proces in de ogen van de juryrechters trachtte te blameren en uit de processen wegens *asebeia*, waaraan doorgaans ook een aanklacht wegens het invoeren van nieuwe goden verbonden was. De weerstand bij de Atheense bevolking is zeer begrijpelijk. De traditionele staatsgoden werden bedreigd door allerlei sectarische goden en daarmee het zorgvuldig uitgebalanceerde stelsel van normen en waarden. Godsdienst en staat waren immers nauw met elkaar verbonden.

Het zou te ver gaan te beweren dat de pestepidemie in Athene de invoering van nieuwe goden heeft veroorzaakt. Wel werkte de pest als een katalysator. Processen van vernieuwing en van verstarring, die zich bijna ongemerkt voltrokken, werden virulent en traden aan het daglicht onder de druk van pest en oorlog.

4.6 Uitvaartgebruiken

In zijn beschrijving van de menselijke reacties op de pestilentie legt Thucydides sterk de nadruk op het verval van de uitvaartgebruiken.

> «De tempels waarin zij [224] onderdak hadden gezocht lagen vol lijken van hen die daar stierven. Want door leed overweldigd bekommerden de mensen zich niet meer om godsdienst en vroomheid. Alle gebruiken, die zij vroeger in acht namen bij de begrafenissen, werden nu veronachtzaamd. Ieder begroef zijn doden zo goed als hij kon. Want als zij eerder kwamen bij een brandstapel die door anderen was opgericht legden zij hun eigen dode daarop en staken die aan. Of als zij een andere brandstapel aantroffen die reeds brandde, wierpen zij het lijk dat zij droegen er bovenop en gingen heen.»
>
> (Th. II 52, 2-4)

Meermalen is al opgemerkt dat de Atheners zich volgens de geciteerde regels tenminste op drie punten aan sacrilegium schuldig maakten:[225]

---

223 Zie *supra* III 4-4.5.7, 219-241 en *infra* III 4.6-4.7, 242-246.

224 De evacué's uit Attica.

225 Parker (1983) 32-48, spec. 33 n. 5; Mikalson (1984) 118 met n. 3; Jordan (1986) 130-134.

- men liet toe dat mensen stierven in de heiligdommen[226]
- men liet de lijken onbegraven liggen[227]
- men respecteerde de uitvaartrituelen van anderen niet.[228]

De zorg voor de doden behoorde tot de fundamenten van de Griekse cultuur. De uitvaartrituelen droegen, samen met de dodencultus, bij tot het besef van continuïteit in familie en maatschappij. Als die zorg wordt verwaarloosd moeten normen en waarden diepgaand zijn ontwricht. Men geloofde immers dat het lijk bezield was. Zelfs bij crematiegraven ontbraken rijke grafgeschenken niet en plengde men regelmatig wijn als voeding voor de gestorvene.[229]

De doden en hun resten veroorzaakten in het algemeen bezoedeling, brachten onheil, waren onrein. Wie een graf verstoorde kon ziekte over een hele stad brengen.[230] Er bestonden in de Griekse wereld wettelijke bepalingen die geboden dat een lijk zo spoedig mogelijk werd begraven.[231] Sociale en religieuze sancties verhinderden dat een lijk onbegraven bleef liggen, zoals iedere lezer van Sophocles' *Antigone* weet.

Er zijn aanwijzingen dat het verval van de uitvaartgebruiken beperkt bleef tot de zomer van 430 en dat de gebruiken zich daarna spoedig herstelden.[232] Voordat Pericles zelf in de herfst van 429 (Th. II 65, 6) aan de pest ten offer zou vallen, verloor hij zijn zoons Xanthippus en Paralus, zijn zuster en tal van vrienden en verwanten. Plutarchus beschrijft hoe moedig Pericles de smart verwerkte:

---

226 Zie *supra* II 7.1.2, 144 en III 4.1, 221-222.

227 Zie *supra* II 7.1.2, 146; II 7.1.3, 152.

228 Zie *supra* III 3.1, 200 (Th. II 52, 4).

229 Nilsson (1967) 95-98; C.W. Neeft, 'De begrafenispraktijk der Atheners (Kerameikos)', *Lampas* 13 (1980) 290-292; Kurtz en Boardman (1971); Burkert (1977) 293-300.

230 Zie *supra* II 7.1.3, 149.

231 Nilsson (1967) 95-96.

232 Mikalson (1984) 219.

> «men zag hem zelfs niet wenen, noch bij de begrafenis, noch bij het graf van iemand van zijn verwanten, totdat hij ten slotte ook de enige hem nog overgebleven wettige zoon verloor, Paralus. Hoewel hij onder dat verlies diep gebukt ging, trachtte hij desalniettemin te volharden in zijn gewone manier van doen en zijn grootheid van geest te bewaren. Maar toen hij de dode bekranste, werd hij bij de aanblik zo overweldigd door smart, dat hij uitbarstte in jammerklachten en een stroom tranen vergoot, hoewel hij nooit eerder in zijn leven iets dergelijks had gedaan.»
>
> (Plut., *Per.* 36)[233]

Hieruit kan worden afgeleid dat er toch ook nog begrafenissen volgens het gebruikelijke ceremonieel plaats vonden. Voor volwassenen was begrafenis (inhumatie) de gebruikelijke methode van lijkbezorging in de klassieke tijd. Toch vindt men wel geïsoleerde crematies op begraafplaatsen uit die periode. Blijkbaar kwamen inhumatie en crematie naast elkaar voor. Bij massale sterfte gaf men de voorkeur aan crematie.[234] Voor Pericles en Phormio (gestorven ca. 428) werden grafmonumenten opgericht (Paus. I 29, 3). Mikalson veronderstelt dat de rijkelijk van sculptuur voorziene grafmonumenten, zoals zij sinds het begin van de Peloponnesische Oorlog weer verschenen, een reactie waren op de verwaarlozing van de begrafenisgebruiken tijdens de eerste aanval van pestilentie.[235] Bij die hypothese moet het blijven, daar geen betrouwbare datering van de grafsculptuur te geven is.

4.7 Overige religieuze verschijnselen

Er zijn, verspreid in de tekst van Thucydides zelf en in een grote verscheidenheid aan andere bronnen, diverse aanwijzingen te vinden dat de Atheners ook tijdens de pest doorgingen met het brengen van de gebruikelijke wijgeschenken als dank voor een overwinning.[236]

In 429/428 richtten op kaap Rhion de Atheners na een vlootoverwinning in de Corinthische Golf een zegeteken op en wijdden één oorlogsschip aan Poseidon.[237] De pest had de Atheners aanvankelijk

---

233 Anders bij Plut., *Consolatio ad Apollonium*, *Mor.* 118d-e (vgl. Val. Max. V 10, 1 en Ael. *VH* IX 6), waar Protagoras wordt geciteerd. Volgens diens beschrijving stierven Pericles' zonen binnen twee dagen na elkaar, maar droeg Pericles zijn verlies zonder smart. Direct na de jobstijding bekranste hij zichzelf (dus niet de dode) en sprak, in het wit gekleed het volk toe.

234 D.C. Kurtz en J. Boardman, *Greek burial customs* (Londen 1971) 190.

235 Mikalson (1984) 223-224.

236 In het hierna volgende ontleen ik veel aan het door Mikalson (1984) verzamelde materiaal. Zie ook Jordan (1986).

237 Vgl. Paus. X 11, 6.

gedwongen niet in te grijpen toen de bondgenoot Lesbus in opstand kwam.[238] In de zomer van 427 echter gaf het revolterende Mytilene zich over. Als dankoffer schonken de Atheners een speerschacht aan de Dioscuren met het opschrift «Van de Lesbiërs».[239] Buitgemaakte percelen land op Lesbus werden gereserveerd voor «de goden» (Th. III 50, 2). In de winter van 426/425 wijdde de veldheer Demosthenes driehonderd panoplieën, wapenbuit behaald op verslagen tegenstanders, in de Atheense tempels (Th. III 114, 1). De wijding van een beeld van Athena Nikè en twee gouden Nikai, als dank voor een reeks van overwinningen, sluiten hierbij aan.[240] Er is dus geen sprake van dat de Atheners alle religieus verkeer met de goden zouden hebben verbroken als gevolg van de pest.

Toen de epidemie was uitgewoed, in 425, begonnen de Atheners aan een intensief bouwprogramma. De bouw van de tempel van Athene Nike op de acropolis begon mogelijk in dat jaar. Aan de bouw van de *temenos*-muur van het heiligdom van Poseidon in Sunium, de bouw van de tempel van Apollo Delius op Delus, de renovatie van de theaters van Dionysus in Athene en Thoricus, alle religieuze bouwprojecten, werd begonnen omstreeks 425. Opvallend is de grote belangstelling voor Athena Nikè, die blijkt uit votiefgeschenken en litteratuur. Wij mogen in dit alles een bewijs zien van herwonnen zelfvertrouwen en vertrouwen in de traditionele goden.[241]

Misschien werd, als we de scholiast mogen geloven, een poging ondernomen om het gebeente van Themistocles binnen de muren van Athene te halen als een relikwie ter afwering van de pest.[242]

In de jaren van pest gingen in Athene de religieuze feesten, zoals de Grote Dionysia en de Lenaea, gedurende welke de komedie- en tragedieopvoeringen plaats vonden, gewoon door. Vermoedelijk in het voorjaar van 428 werd de *Hippolytus* van Euripides opgevoerd, in 429 of 426 de *Oedipus Tyrannus* van Sophocles.[243] Een beeld van Athena Hygieia, door Pyrrhus vervaardigd, werd op initiatief van Pericles bij de Propylaeën opgericht,

---

238 Zie *supra* III 2.4, 196.

239 *Hesperia* 47 (1978) 192-195.

240 *IG* I^2, 368, 369 (I^3 468, 469); *IG* II^2, 403; vgl. *SEG* 34 (1984) 261.

241 Aldus Mikalson (1984) 222-223. Zie voor de archeologische gegevens J.S. Boersma, *Athenian building policy from 561/0 to 405/4 B.C.* (Groningen 1970).

242 Zie *supra* II 6.1, 135.

243 Mikalson (1984) 221 suggereert dat wanhoop van de Atheners, die geen gehoor vonden bij hun goden op hun smeken om beëindiging van de pest, wordt gereflecteerd in de weigerachtigheid van Artemis en Aphrodite in de Hippolytus om op smeekbeden in te gaan. Dat moet een hypothese blijven. Voor een behandeling van de vraag in hoeverre de *OT* een reflectie bevat van de Atheense pest zie *infra* III 5, 250-260.

officieel als dank voor de genezing van een bij de bouwwerkzaamheden gewonde arbeider, maar mogelijk toch ook in verband met de pest.[244]

Ook uit andere delen van Griekenland die gelijktijdig met Athene door de pest werden getroffen zijn enkele religieuze reacties bekend. In Troezen, in het oosten van Argodis op de Peloponnesus, werd Pan vereerd als *Lutèrios* «Bevrijder», omdat hij aan de magistraten dromen zond die leidden tot genezing van de pest (Paus. II 32, 6).[245] Te Phigalia-Bassae werd door Ictinus een tempel gebouwd voor Apollo *Epikourios* «Helper», een naam die de god verwierf door de afwering van de pest, die ook de Atheners ten tijde van Pericles trof (Paus. VIII 41, 7-9).

Uit de hierboven genoemde gegevens moge blijken dat het religieuze leven, in Athene zowel als elders, tijdens de pest niet geheel werd stil gelegd. Wel lijkt er sprake te zijn van een herwonnen vertrouwen in de oude staatsgoden, nadat de pest was uitgewoed.

4.8 Politieke en strategische gevolgen

Zoals gezegd[246] behoorde de aantasting van de positie van Pericles tot de belangrijkste politieke gevolgen van de pest. Over de redenen waarom de volkswoede zich tegen Pericles keerde en de punten waarop hij werd aangeklaagd, zwijgt Thucydides of is hij heel vaag.

Toen ten gevolge van de strategie van Pericles aan het begin van de Peloponnesische Oorlog, in de zomer van 431, het platteland van Attica werd geëvacueerd en de akkers aan de schennende hand van de Spartaanse invallers werden prijsgegeven moest de bevolking haar toevlucht zoeken binnen de muren van de stad. Mogelijk geeft een in het Suda-lexicon bewaard gebleven fragment van de Attische redenaar Andocides[247] een indruk

---

244 Croon (1986) 1204-1205 volgt een suggestie van P. Wolters, *AM* 16 (1891) 153-165; *JDAI* 14 (1899) *Beiblatt Archäologischer Anzeiger* 134. Het bewijsmateriaal is zeer summier. Alleen de basis van het beeld is over. Voor de inscriptie zie *CIA* I 335, 96; vgl. Farnell (1896-1909) I, 316 en Rouse (1902) 189. Testimonia: Plinius *NH* XXII 43 en XXXIV 80; Plut., *Per.* 13.

245 Dit is in strijd met Thucydides' mededeling in II 54, 5 als zou de pest niet of nauwelijks naar de Peloponnesus zijn gekomen. Dus ook in dit opzicht verzwijgt Thucydides feiten of Pausanias laat zich door de naam van de architect en het epitheton tot onjuiste conclusies verleiden. Overigens speelt ook het *supra* II 9.4, 172 besproken offer van een bok door de inwoners van Cleonae zich op de Peloponnesus af. Vgl. H. Hitzig en H. Blümner in hun Pausaniascommentaar (Leipzig 1907) 267. Over de rol van dromen bij de verdrijving van pest zie *infra* III 4.5.3, 237-238 en I 4.5, 53.

246 Zie *supra* III 2.4, 195-196.

247 Suidas s.v. 'Σκάνδιξ', ed. A. Adler (Leipzig 1935). De tekst is ook opgenomen in: K.J. Maidment, *Minor Attic orators* I (Loeb Classical Library, New York en Londen 1953^2) 582-583; F. Blass en C. Fuhr, *Andocidis orationes* (Leipzig 1913) fr. 4; G.

achteraf van het gedrang en de ontberingen in de stad die de mensen van buiten toen veroorzaakten:

> «Mochten wij nooit meer de houtskoolbranders, kleinvee, runderen en wagens uit de bergen naar de stad zien komen, vrouwen en oude mannen en werklieden, die zich wapenen voor de strijd, mochten wij nooit meer wilde groenten en kervel eten.»
>
> (Andoc., fr. 4 Blass)[248]

Andocides zou in 430 op ongeveer tienjarige leeftijd hebben gezien hoe men zich tijdens de Archidamische Oorlog binnen de muren van Athene verdrong. De oligarchen gaven de schuld van de ontreddering aan de democratische en imperialistische krachten. De geciteerde passage kan deel hebben uitgemaakt van een aanval op de democraten, wier politiek in de ogen van de oligarchen immers tot het conflict met Sparta had geleid. De woorden van Andocides zouden de echo kunnen zijn van de kritiek, die Pericles te verwerken kreeg.[249] Hij had de stad opengesteld voor de vluchtelingen en dat werd hem verweten (Plut., *Pericl.* 34, 3). De aristocraten, landbezitters, verweten de handwerkslieden *(technitai)* dat zij, als de vijand binnenviel, het land prijsgaven en van achter de veilige beschutting van de stadsmuren toezagen hoe de akkers werden verwoest, terwijl echte hoplieten zich te weer zouden stellen (Xen., *Oec.* VI 6-7). Thucydides zwijgt over die beschuldiging. Als Pericles zich zou hebben moeten verdedigen omdat hij onvoldoende voorzorgsmaatregelen tegen de pest zou hebben genomen, omdat hij door het toelaten van evacué's uit Attica binnen de stad de snelle verbreiding van de pest in de hand zou hebben gewerkt, dan leren we dat niet van Thucydides. Voor de moderne lezer is het causale verband tussen de slechte huisvesting in de stad en de verbreiding van de epidemie boven elke twijfel verheven. Uit het verslag van Thucydides (II 52, 1) blijkt echter nergens dat de volte werd gezien als oorzaak van grotere sterfte, alleen van

---

Dalmeyda, *Andocide, Discours* (Parijs 1930) fr. 4, p. 131-132. Vgl. F. Blass, *Die Attische Beredsamkeit* I (Leipzig 1887²) 297; D. Mc Dowell, *Andokides, On the mysteries* (Oxford 1962) 191; A.D.J. Makkink, *Andocides' Eerste rede* (Amsterdam 1932) 20-21. Voor dit fragment volg ik de tekst van Dalmeyda en Blass-Fuhr. Het lijkt mij niet nodig achter γύναια een lacune aan te nemen.

248 μὴ γὰρ ἴδοιμέν ποτε πάλιν ἐκ τῶν ὀρῶν τοὺς ἀνθρακευτὰς ἥκοντας εἰς τὸ ἄστυ, καὶ πρόβατα καὶ βοῦς καὶ τὰς ἁμάξας καὶ γύναια καὶ πρεσβυτέρους ἄνδρας καὶ ἐργάτας ἐξοπλιζομένους, μηδὲ ἄγρια λάχανα καὶ σκάνδικας ἔτι φάγοιμεν.

249 De tekst is volgens A. Kirchhoff, 'Andocidea', *Hermes* 1 (1866) 1-20, spec. 2-4, klaarblijkelijk afkomstig uit een periode waarin zulk soort toestanden weliswaar nog in de herinnering leefden, maar niet actueel waren, al zouden zij dat wel weer kunnen worden. Hij concludeert tot 421-415. Voor de geringe bereidheid van de Attische bevolking om hun huizen te verlaten zie Th. II 14, 1 en II 16 en C.W. Fornara, 'The date of the Callias-decrees', *GRBS* 11 (1970) 185-196, ook in: Wirth (1979) 441-454.

een algemene verslechtering van de situatie. Diodorus Siculus (XII 45, 2) en Plutarchus (*Per.* 34, 3) zeggen wel met zoveel woorden dat het toelaten van de plattelandsbevolking Pericles werd verweten. We krijgen de indruk dat Thucydides opzettelijk dergelijke details achterwege laat, omdat ze niet stroken met de opzet van zijn werk. Voor roddel en laster, voor biografische bijzonderheden is geen plaats, net zo min als voor speculaties over de oorzaak van de pest (II 47, 3). Thucydides beschouwt de verwijten aan het adres van Pericles blijkbaar als irrationeel. De haat gold de persoon van Pericles. «Weest niet vertoornd op mij» laat Thucydides Pericles zeggen (II 64, 1). Men zocht een stok om de hond te slaan. Daarom specificeert Thucydides de aanklacht niet die tegen Pericles werd ingebracht en deelt hij niet mee wie de aanklagers waren.

In zijn laatste redevoering, zoals Thucydides die weergeeft (II 60-64), verdedigt Pericles zich tegen de beschuldigingen. Het is geen poging de aanklacht punt voor punt te ontzenuwen, maar een psychologische verklaring van de omslag *(metabolè)* [250] die de pest in de houding van de bevolking teweeg heeft gebracht.

> «Dat wat plotseling en onverwacht en tegen alle berekening in gebeurt verlamt het zelfvertrouwen.»
>
> (Th. II 61, 3)

In deze woorden is iets te herkennen van de angst die aan alle onverwachte gebeurtenissen demonische kracht toekende. *Paradoxos, aiphnidios* en *aprosdokètos* «onverwacht, plotseling» zijn woorden die in beschrijvingen van rampen, ook in inscripties, veelvuldig voorkomen.[251] Thucydides laat Pericles bij die denktrant aansluiten in zijn redevoering:

> «men moet wat de goden geven noodgedwongen dragen.»
>
> (Th. II 64, 2)[252]

Pericles' rede is niet alleen een poging de ommekeer bij de bevolking psychologisch te verklaren, maar ook een al even psychologische bemoediging.

Ook bij de expeditie die Pericles naar de Peloponnesus uitrustte in de zomer van 430 (Th. II 56) verzwijgt Thucydides de motieven. De tocht was ongetwijfeld mede bedoeld om bij de stadsbevolking de opgekropte gevoelens te ontladen en om de weerbare mannen buiten het bereik van de ziekte te brengen. Mogelijk had de tocht ook een religieus doel: contact

---

250 Zie *supra* III 3.3, 205-206, met n. 81.

251 Zie *infra* III 6.1, 263-264.

252 φέρειν δὲ χρὴ τά τε δαιμόνια ἀναγκαίως.

leggen met het centrum van de Asclepius-cultus in Epidaurus, om zich van de hulp van de heilgod tegen de pest te verzekeren.[253]

4.9 Waarom Thucydides verzwijgt

Wat is nu de reden dat Thucydides aan deze verschijnselen zo weinig aandacht schenkt? Hij vermijdt blijkbaar in zijn werk alles wat naar bijgeloof zweemt. Voor speculaties over de oorsprong van de pest (II 48), die natuurlijk in de richting van de goden gingen en «het raadplegen van orakels en dergelijke dingen» (II 47, 4) heeft Thucydides geen geduld, om niet te zeggen minachting. De belangrijkste reden voor het selectieve karakter van Thucydides' pestbeschrijving moet zijn dat veel aandacht voor religieuze verschijnselen en voor wat wij 'mentaliteitsgeschiedenis' zouden noemen niet in overeenstemming is met de conceptie van zijn geschiedwerk. Hij concentreert zich op de machtspolitiek. De pestbeschrijving is voor hem van belang als markering van het keerpunt in de stijgende lijn van Athenes groeiende macht en als uitbeelding op voorhand van de totale ondergang van de stad. Thucydides selecteert de feiten bewust en volgens een vast plan. Door zijn concentratie op de machtspolitieke ontwikkeling is er in zijn conceptie weinig plaats voor reacties van religieuze en morele aard. Zijn werk doet zich aan de argeloze lezer realistisch voor, maar blijkt bij nadere beschouwing een vertekening op te leveren die het gevolg is van een pessimistisch wereldbeeld.[254]

Er kan nog een reden zijn waarom Thucydides bepaalde verschijnselen in zijn beschrijving overbelicht en andere in de schaduw laat. Bij rampen zijn autoriteiten geneigd de kans op paniek onder de bevolking te overschatten. Aan die taxatie ligt een bepaalde opvatting over 'de massa' ten grondslag. 'De massa' zou redeloos zijn. Het lagere volk zou zich door zijn driften en lusten laten leiden, agressief worden, de dunne laag van de beschaving van zich afschudden. 'Nowhere in the research literature can one find confirmation that panic is a common reaction to disaster situations' zegt een modern sociologisch onderzoeker.[255] Het aanpassingsvermogen van de mens in crisissituaties is in het algemeen groot. Paniek, plundering en massale vlucht zijn zeldzaam. Modern historisch onderzoek naar massareacties in Parijs en Londen in de achttiende eeuw, maar ook bijvoorbeeld naar die van de

---

253 Zie *supra* III 4.5.2, 235-236.

254 Over Thucydides' geschiedopvatting zie *supra* III 3, 196-211; zie voorts Strasburger (1966) 57-61.

255 R.R. Dynes, *Organized behaviour in disaster* (Lexington, Mass. 1970) 7-8 en 71-72, alwaar het citaat. Het idee dat men mogelijk is opgesloten veroorzaakt paniek. Zodra men weet dat men is opgesloten volgt er geen paniek, maar lethargie. Zie N.J. Smelser, *Theory of collective behaviour* (Londen 1970^3) 136, 139, 160.

bevolking in Rome in de Late Republiek tonen aan dat de bronnen niet zo betrouwbaar zijn. Zij geven doorgaans de opvattingen van de elite weer, en geven een te ongunstig beeld van het collectieve gedrag van de stadsbevolking.[256] Een dergelijke vooringenomenheid is ook Thucydides niet vreemd geweest, zoals blijkt uit de manier waarop hij oordeelt over de democratie en de Atheense politici.[257]

5 Sophocles. 'Ik geef gods bescherming nooit op!'[258]

Er is een tweede belangrijke Atheense auteur die een pestbeschrijving op zijn naam heeft staan. Ook hij beleefde de pest van Athene zelf: de tragicus Sophocles (ca. 496-406). Er heeft zich een discussie ontsponnen over de historische waarde van zijn beschrijving van een pest waarmee de *Oedipus Tyrannus* opent. Alvorens op die discussie in te gaan laat ik eerst Sophocles zelf aan het woord.

Voor het paleis van koning Oedipus heeft zich een menigte inwoners van de stad Thebe verzameld. Aan de met witte wollen banden omwonden olijftakken zijn zij duidelijk herkenbaar als smekelingen. Onder leiding van een grijze priester van Zeus vragen zij de koning om hulp in hun grote nood:

> «daarbij nog treft de fakkeldragende god, de gehate Pest, de stad met zijn schichten.»
>
> (Soph., *OT* 27-28)[259]

---

256 G. Rudé, *The crowd in history* (Londen en Sydney 1964) 237-258; Id., *Paris and London in the 18th century* (Londen 1970) 17-34; W. Nippel, 'Aufruhr und Polizei in der späten römischen Republik und in der frühen Kaiserzeit', *Humanistische Bildung* 6 (1983) 85-136; F.J. Meijer, 'Ordehandhaving in Rome tijdens de republiek', *Lampas* 16 (1983) 155-173; P.J.J. Vanderbroeck, *Popular leadership and collective behavior in the Late Roman Republic* (ca. 80-50 B.C.), (Diss. Nijmegen, Amsterdam 1987) spec. pp. 187-188.

257 Zie *supra* III 3, 198.

258 Soph., *OT* 882. Zie *supra* 255, met n. 272.

259 ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς
σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν
Eigen vertaling. Voor de vertaling van Pieters van deze verzen zie *supra* II 9.1, 161.

De godheid, de gepersonifieerde *loimos*,[260] zendt pestschichten[261] af op de inwoners van de stad en verspreidt zo de zengende koortsgloed.[262] Een plaag heeft Thebe getroffen: een ziekte en onvruchtbaarheid voor mens en vee.

Evenals in Homerus' *Ilias* ontketent de pest in de proloog van Sophocles' meesterwerk *Koning Oedipus* het drama. De nood dwingt de Thebanen naar de oorzaak te zoeken van het *miasma*, «de bezoedeling» (vs. 97) die op het land rust. Evenals in het door de pest geteisterde Athene wenden sommigen zich tot de tempels en orakels (vss. 14-21), anderen tot de koning. Niemand twijfelt aan de goddelijke oorsprong van de ziekte.[263] De pest is de katalysator, waardoor de tragedie zich onverbiddelijk gaat voltrekken.

In de *parodos* uit het koor schrille jammerklachten over de rampzalige pest en roept de heilgoden smekend aan:

---

260 λοιμός wordt hier als godheid gezien, zie Dodds (1951) 58, n. 74 en Fraenkel en Groeneboom (1949) *ad loc.*; het is niet noodzakelijk zoals Knox (1956) doet in de πυρφόρος θεός al direct Ares te zien; zie Müller (1984) 32-33.

261 σκήψας «zich omlaag stortend»; σκήπτειν wordt gebruikt voor het inslaan van de bliksem. Voor de voorstelling van de pest veroorzakende projectielen zie *supra* I 4.6.1, 55-66. Ook in vs. 892 wordt gesproken van de θυμοῦ βέλη «de pijlen van de (goddelijke) toorn» of volgens een andere lezing θεῶν βέλη «de pijlen van de goden» die de goddeloze zullen treffen. Zie *infra*. Fraenkel en Groeneboom (1949) wijzen in hun commentaar *ad loc.* op Aesch., *Pers.* 717: λοιμοῦ τις ἦλθε σκηπτός en op Hdt. I 105 over de vrouwelijke ziekte waardoor de Scythen werden getroffen als straf voor de plundering van de tempel van Aphrodite: τοῖσι ... συλήσασι τὸ ἱρὸν ... ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλεαν νοῦσον «de godheid wordt vergeleken met een boze herder, die met grimmige roede de uitgeputte kudde voor zich uit drijft.» Zie voor de vrouwelijke ziekte ook *supra* III 7.1.3, 148. Ook Th. II 47, 3 gebruikt σκήπτειν om het uitbreken van de ziekte weer te geven: λεγόμενον μὲν καὶ πρότερον πολλαχόσε ἐγκατασκῆψαι καὶ περὶ Λῆμνον καὶ ἐν ἄλλοις χωρίοις «Men zegt dat al eerder Lemnus en vele andere plaatsen daardoor werden getroffen.» Er is echter geen enkele reden om uit deze overeenkomst af te leiden dat Sophocles zelf een pest moet hebben ervaren, laat staan dat Sophocles en Thucydides dezelfde pest hebben beleefd, evenmin dat Thucydides litterair van Sophocles afhankelijk is of Sophocles van Thucydides.

262 πυρφόρος «fakkeldragend». Ook in de pestvoorstellingen uit het Nabije Oosten (Resjef zie *supra* I 4.6.1, 65-66) schiet de godheid brandende pijlen af. Vgl. ook vss. 165 φλόγα πήματος, 176 πυρός en 191 φλέγει με. Van Erp Taalman Kip en Kegel (1976) 23 wijzen er op dat ook de tegenkrachten die het koor in de *parodos* aanroept voor een groot deel uit vuur bestaan: vss. 200/201 πυρφόρων ἀστραπᾶν, 202 κεραυνῷ, 206/207 πυρφόρους αἴγλας, 213 φλέγοντ' en 215 πεύκᾳ. Evenzo 470 πυρὶ καὶ στεροπαῖς, gezegd van Apollo.

263 Ook in *Antig.* 1141-1145 beschrijft Sophocles een epidemie, die de stad Thebe teistert. De priester eist de hulp van een god of van een mens. Oedipus en het koor prefereren de hulp van een god, omdat zij ervan overtuigd zijn dat menselijke hulp niet kan baten, daar een sacrilegium verzoend moet worden. Zie voor het motief van het tekort schieten van menselijke hulp Inl., 1, 2, met n. 3; zie ook register s.v. 'machteloosheid'.

strofe I

«Zeus' welluidend bericht, hoe kwam
uw klank uit goudrijk Delphi in Thebe over? -
Gefolterd mijn arme hart
en sidderend van vrees
- o genezer Apollo van Delos! -
ben ik angstig bezorgd welke nieuwe of
na jaren weer kerende taak
gij mij op gaat leggen.
Zeg het mij kind van de gouden verwachting,
onsterf'lijke godsstem!

tegenstrofe I

Eerst roep ik Zeus' dochter u aan,
onsterf'lijke Athena, en uw zuster, verknocht aan dit land,
Artemis zeet'lend in 't midden
van de oud-eerwaardige marktkring.
Ook u heer van het feilloze schot,
u Phoibos: o drie doodsbezweerders
treedt tevoorschijn als ge eerder al eens
de gloed van de koorts die bedreigde
onze stad uit het land hebt gedreven,
komt zo ons te hulp nu!

strofe II

Wee wee! - zonder eind is het leed dat ik draag:
zo ziek is mijn volk en zo deerlijk ontbreekt
elk wapen ten afweer; er komt
geen veldgewas op, geen verlossing
doet vrouwen haar weeën doorstaan;
zien kunt ge den een na den ander
als wiekvlugge vogels zich reppen,
een verslindende brand nog te snel,
naar het westelijk strand van de doden.

tegenstrofe II

En hun stad wordt ontvolkt zonder eind, onbarmhartig de dood die ook kind'ren genadeloos treft
met besmetting die zij verder dragen;
de vrouwen en de oudjes zij klagen
aan de altaartreden om redding
uit gruw'lijke kwalen, een smeeklied
laait op als een vlam uit hun klaag'lijk geschrei.
Doe verlossing daaruit, blonde dochter van Zeus,
ons met blij-ogend licht toekomen!

strofe III

En felle doodsgod die
met brons van schilden niet,
maar wel met luide schreeuw en brand genaakt,
dat die rug'lings geslingerd wordt
voorbij Thebe's verste grenzen
in de schoot van den oceaan
of op Thracië's barre kusten. -

Als nacht haar prooi loslaat
grijpt dag weer toe. - Gij Zeus
die als enige uw bliksem hanteert,
laat hèm die toch, vader, treffen!

tegenstrofe III

En vorst Apollo, van
uw gouden boogpees moogt gij
uw schichten strooien waar niets tegen
bestand is, ons ter beschutting;
en Artemis flitsen van vuur
waarmee gij strepen trekt door Azië's bergwoud. -
Ook gij goud-getooide, gij blozende, omzongen,
's lands naamgever Bakchos die
van Mainaden omzworven zijt,
treed ons ten afweer met uw fakkellicht toe
om dien ongod te keren!»

(Soph., *OT* 158-215)

Heeft het Atheense publiek dat de *Oedipus Tyrannus* voor het eerst opgevoerd zag zichzelf geïdentificeerd met het lijdende volk van Thebe en de op het toneel verbeelde pest als de eigen rampspoed herkend? Ging de identificatie zelfs zo ver dat het in Oedipus de trekken van Pericles ontwaarde? En was die schok der herkenning ook door Sophocles bedoeld? Hoe actueel waren, toen zij voor het eerst klonken, de door Oedipus uitgesproken verzen:

«Mijn arme kind'ren, al te goed bekend
is mij uw wens: ik weet maar al te goed
hoe ziek ge zijt, gij allen; maar van die
zieken is niemand half zo ziek als ik.»

(Soph., *OT* 59-61)[264]

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, zal in de allereerste plaats de datum van de eerste opvoering van het stuk moeten worden vastgesteld. Er bestaat vrijwel consensus over de datering van de *OT* tussen de *Antigone* (ca. 440) en de *Electra* (ca. 415?). Valt de eerste opvoering van de *OT* vóór 430/429, dan kan van een door de auteur bedoelde herkenning geen sprake zijn. Valt deze na de eerste aanval van de epidemie in het voorjaar van 430, dan moet het Atheense publiek in de vertwijfelde Thebaanse burgers in de proloog van de *Oedipus Tyrannus* zichzelf hebben herkend. Dan moet men ook wel aannemen dat deze herkenning door Sophocles was beoogd. In theorie bestaat nog de mogelijkheid dat het stuk vóór 430/429 is geschreven en opgevoerd, zonder dat de auteur kennis kon hebben van de epidemie die Athene zou treffen, en dat de schok der herkenning pas door een her-

264 εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι
νοσεῖτε πάντες, καὶ νοσοῦντες ὡς ἐγὼ
οὐκ ἔστιν ὑμῶν ὅστις ἐξ ἴσου νοσεῖ.

opvoering teweeg werd gebracht. Reprises werden in Athene echter pas in de vierde eeuw gebruikelijk,[265] zodat we die mogelijkheid gevoegelijk buiten beschouwing kunnen laten.

Over de kwestie van de datering van de *Oedipus Tyrannus* is al veel inkt gevloeid,[266] evenals over de mogelijkheid van identificatie van de Thebaanse pest met de Atheense en, in nog sterker historiserende interpretatie, van Oedipus met Pericles. Sinds Musgrave hebben vele geleerden overeenkomsten gezien tussen de plaag van Thebe en die van Athene. Op grond van die overeenkomsten is de datering van de *OT* dan ook herhaaldelijk op 430 of kort daarna[267] gesteld. Het gevaar van de *circulus vitiosus* is dan echter levensgroot.[268] Omdat de pestbeschrijving in de *OT* overeenkomsten zou vertonen met die bij Thucydides acht men zich gerechtigd om deze te gebruiken als testimonium voor de menselijke reacties op de epidemie. Ehrenberg maakt zich aan cirkelredenering schuldig als hij stelt dat de pestbeschrijving van Sophocles zo realistisch is dat men wel moet aannemen dat zij op eigen ervaring is gebaseerd.

Knox komt met een objectiever argumentatie. Hij concludeert op grond van argumenten *e silentio* dat Sophocles de pestbeschrijving, die in geen van de oudere bekende versies van de Oedipus-mythe expliciet wordt genoemd, aan de mythe heeft toegevoegd en gecombineerd met sterfte van het vee, miskramen en ziekte van het te velde staand gewas. Knox neemt aan dat Sophocles dit heeft gedaan op grond van zijn persoonlijke ervaringen bij

---

265 Over de wijze van opvoering zie in kort bestek C.M.J. Sicking e.a., *De Attische tragedie*, Stichting Televisie Academie Teleac (Leiden z.j. (1966)) en, uitvoeriger, H.C. Baldry, *The Greek tragic theatre* (Londen 1971) speciaal pp. 23, 29, 130-131.

266 Een grondig onderzoek, met *status quaestionis*, *Forschungsgeschichte* en alle relevante litteratuur bij Müller (1984). Ik geef hier alleen de litteratuur die voor mij van bijzonder belang was. Identificatie van de pest in de *Oedipus Tyrannus* met die in Athene, in meerdere of mindere mate, veronderstellen S. Musgrave, *Sophoclis tragoedia septem* I (Oxford 1800) 9, 209 e.v.; F. Schachermeyr, 'Sophokles und die perikleische Politik'; *Wiener Studien* 79 (1966) 45-63 = Wirth (1979) 359-378; Ehrenberg (1954) 96, 141 e.vv.; A. von Blumenthal, *RE* III A (1927) 1085 e.vv. s.v. 'Sophokles'; M. Pohlenz, *Die griechische Tragödie* (Göttingen 1954) 220; W. Schadewaldt, *Hellas und Hesperien* (Zürich 1960) 282 e.vv.; Knox (1956), samengevat in: B.M.W. Knox, *Oedipus at Thebes* (New Haven 1957, 1966[2]); J.C. Kamerbeek, *The plays of Sophocles. Commentaries* IV, *The Oedipus Tyrannus* (Leiden 1967) 28. Er zijn ook sterk afwijkende dateringen geopperd, zoals door C. Diano, 'Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica', Dionisio 43 (1969) 119-136, spec. 125 e.vv., die voor 411 kiest. Twee Spaanstalige artikelen waren voor mij onbereikbaar: E. Vintró, 'Tucidides y Sófocles ante la peste', *Boletin del Instituto de Estudios Helénicos* (Barcelona) 2 (1968) 57-64 en A. Martinez-Fernández, 'El pensiamento médico de Sófocles', *Tabona* 5 (1984) 257-283, spec. 276-279.

267 De meesten kiezen voor 429. Thucydides verklaart immers dat de pest in de vroege zomer van 430 uitbrak, op een tijdstip dus, waarop de Grote Dionysia (maart-april) al voorbij waren. Hierop wijst Müller (1984) 32.

268 Zie Delcourt (1938) 16 e.vv. en Mikalson (1984) 219-220.

de pest in Athene. In hoofdstuk II meen ik te hebben aangetoond dat *loimos* een topisch gegeven was in de Griekse litteraire traditie. Het is dus niet uitgesloten dat de pest in vroegere vormen van de Oedipus-mythe voorkwam, die ons toevalligerwijze niet zijn overgeleverd. Belangrijker is echter het volgende: zo men al aanneemt dat de toevoeging van de hand van Sophocles is, dan kan men deze zeker niet als een opmerkelijke innovatie beschouwen, maar eerder als een aansluiting bij de traditie. Men mag derhalve uit een eventuele toevoeging geenszins concluderen dat Sophocles de pest persoonlijk moet hebben beleefd.[269] Het woord *loimos* betekent immers zeer algemeen: «plaag» in de zin van «straf die door de goden aan een collectiviteit wordt opgelegd.» De vorm die de plaag kan aannemen is secundair: een hongersnood, pestilentie, onvruchtbaarheid, misoogst, misgeboorten, nederlaag in de oorlog.[270]

Müller wijst erop dat de pest in de loop van de handeling verder geen rol meer speelt en concludeert daaruit dat het pestmotief niet meer dan een litteraire functie vervult. Müller ziet daarbij over het hoofd dat nog tweemaal op de pest wordt gezinspeeld. Als Iocaste uit het paleis te voorschijn komt voegt zij de twistende Creon en Oedipus toe:

> «...en schaamt je niet je eigen veten op
> te raak'len in een door en door ziek land?»
>
> (Soph., *OT* 635-636)[271]

Ook in het tweede *stasimon* is nog een verwijzing naar de pest te vinden, die erop duidt dat de pest voor Sophocles meer is dan alleen een handig instrument om de dramatische handeling te exponeren. Het is een pleidooi van verontruste burgers voor het in ere houden van de traditionele goden en de door hen ingestelde wetten. Het koor vreest dat het geloof in de onfeilbaarheid van de orakels is aangetast, ja: «het is uit met de goden.»[272] Wie de bescherming van de goden loslaat (vs. 882) stort niet alleen zichzelf, maar de

---

269 Zie ook de argumentatie van Müller (1984) 34-36.

270 Zie G. Daux, 'Oedipe et le fléau', *REG* 53 (1940) 97-122. Zie LSJ s.v. 'λοιμός' en de *Thesaurus Linguae Graecae* s.v. Daarop gaf X. Facal (Madrid) mij nog de volgende aanvullingen: *Ep. Barn.* 10, 4; Ign. *Polyc.*, 2. 1; *Act. Ap.* 24, 5; Ael., *VH* 14, 11; Liban., *Or.* 1, 186 e.v.; Call. 229, 2; Call. v.L. III 125 (Pf.); *Ev. Luc.* 21, 11; Aret. 62, 8; 168, 2; 8, 22 (Hude); λοιμικός Aret. 113, 1; λοιμώδης Aret. 22, 8; 10, 27; 8, 24; Galenus I 530 Kühn; Sor., *Vita Hippoc.* 176, 13 (Ilberg); Ph. IV 145, 11; 204, 3; VI 111, 5; λοιμώδης II 234, 6; IV 31, 16; 151, 16; 1778; IV 129, 2; λοιμικός IV 151, 17; IV 40, 20; 183, 12; II 43, 23 (index Leisegang); *Corpus Herm.* 414, 9. Zie ook *supra* Inl. 2, 6.

271 οὐδ' ἐπαισχύνεσθε γῆς
οὕτω νοσούσης ἴδια κινοῦντες κακά;

272 ἔρρει δὲ τὰ θεῖα (Soph., *OT* 910). Mogelijk is hier nog een toespeling te horen op het decreet van Diopeithes: τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας zie *supra* 220, n. 155.

gehele gemeenschap in de afgrond. Wie niet de tempels der goden vereert (vss. 885-886) stelt zich bloot aan de *thumou belè* «de pijlen van de (goddelijke) toorn» (vs. 892).

Gezien het belang van dit koorlied citeer ik *in extenso*:

strofe I

«Heel mijn leven blijve mij bij
vroom ontzag, rein in woorden en daden,
waar heilige wetten voor gelden
die Olympus in hemelse sfeer heeft verwekt
- geen mens droeg daar ooit iets toe bij -;
die luiken ook nimmer hun waakzaam oog,
god doet sluimeren die noch vergrijzen!

tegenstrofe I

Verwatenheid kweekt den tiran;
als de maat van verwatenheid vol is
met ongepast, schadelijk hand'len,
stort zij neer van haar duizelingwekkende top
afgrondelijk diep waar geen voet meer houvast vindt. -
Maar edele strijd voor het welzijn der stad
doe mijn helper, mijn god nooit verflauwen!
Ik geef gods bescherming nooit op!

strofe II

Wie echter in woord of in daad
eigenzinnige koers vaart, het recht
niet achtend, de goden niet vrezend,
boos lot kome over hem
om zijn onzalige waan:
is zijn handel niet eerlijk,
zijn niet zuiver zijn handen,
hij aan 't heil'ge vergrijpt zich,
wie zal dan nog durven beweren
dat hij afwendt de schicht van gods woede? -
Als zo'n levensstijl ingang vindt,
waartoe dan nog dansen?

tegenstrofe II

Dan ga naar de Navel van de Aarde ik niet meer,
ongenaakbaar, om die te vereren;
ook naar Abai niet, naar Olympia niet,
als niet blijkt met de vinger aanwijsbaar
dit orakel voor mensen waarachtig. -
O machthebber gij koning Zeus,
als uw werk'lijke naam Vader Zeus is,
laat uw eeuwig bewind daarop acht slaan.
Want gaandeweg doet men verlopen
de spreuken aan Laios gegeven. -
Als Apollo zo nergens meer telt,
is het uit met de goden!»

(Soph., *OT* 863-910)

Bij de «de schicht van gods woede»[273] moet men zeker aan de dood en verderf zaaiende pestpijlen denken, waarmee de god de stad bestookt. Als die verbinding eenmaal is gelegd is het verleidelijk ook bij de door het koor aan de kaak gestelde goddeloosheid te denken aan het verval van normen en vroomheid die Thucydides in zijn pestbeschrijving signaleert (II 47 en 53): gebeden in tempels en orakelraadplegingen werden gestaakt; men meende dat het op hetzelfde neerkwam de goden wel of niet te vereren. Zou de *Oedipus Tyrannus* door Sophocles bedoeld kunnen zijn als een waarschuwing aan de door de pest geteisterde Atheense bevolking: verlaat de bescherming van de goden niet; volhardt in Uw gebeden; blijft vertrouwen op de godspraak van de orakels; houdt u aan de goddelijke wetten? 'If the play was written, as has been thought, soon after the plague at Athens, it is possible that Sophocles noted the irreligion which it engendered and was careful to draw a different lesson from his own plague.' Aldus C.M. Bowra, die met instemming door V. Ehrenberg wordt geciteerd.[274] Ook in dit geval moeten we echter, gezien het *supra* in hoofdstuk II verzamelde materiaal, laten prevaleren dat pest als goddelijke straf voor menselijk gedrag zo topisch is dat uit de overeenkomst in situatie geen vergaande conclusies mogen worden getrokken. Er is trouwens nog een belangrijk verschilpunt: de goddeloosheid, die Sophocles in aansluiting bij de traditionele pestbeschrijvingen vermeldt, gaat vooraf aan de uitbarsting van de goddelijke toorn in de vorm van een pestilentie, terwijl Thucydides goddeloos gedrag beschrijft als reactie op een pestilentie.

Gesteld dat wij toch zouden aannemen dat Sophocles de pest van Athene persoonlijk heeft ervaren en daarop in zijn tragedie zinspeelt, dan zou de volgende stap zijn te zoeken naar de bedoeling die de dichter met deze identificatie zou hebben. Zijn er zekere overeenkomsten tussen de protagonisten in elk van beide drama's: Pericles en Oedipus? Zou er, zoals Ehrenberg veronderstelt, een gegons van herkenning door het publiek zijn gegaan, toen de priester zich tot koning Oedipus wendde met de woorden:

> «...u als eerste van de mannen beschouwend bij de lotgevallen van het leven en bij de verstandhouding met de goden...»?
>
> (Soph., *OT* 33-34)[275]

---

[273] θυμοῦ βέλη (Soph., *OT* 892). Zie voor een andere lezing *supra* III 5, 251 met n. 261.

[274] C.M. Bowra, *Sophoclean tragedy* (Oxford 1944) 171, geciteerd door Ehrenberg (1954) 114, n. 2, die Bowra's woorden zo opvat, alsof deze ervan overtuigd is dat Sophocles in de *OT* de door hemzelf beleefde Atheense pest weergeeft. Dat behoeft echter niet uit Bowra's woorden te volgen. Hij schrijft immers '*If* the play was written...'(cursivering van mij H.F.J.H.).

[275] ἀνδρῶν δὲ πρῶτον ἔν τε συμφοραῖς βίου
κρίνοντες ἔν τε δαιμόνων συναλλαγαῖς·

Dacht men aan Pericles? Aan de man die de schuld kreeg toen ziekte en oorlog tegelijk de stad teisterden (Th. II 59, 2), op wie de volkswoede zich concentreerde (Th. II 64, 1)? De man ook aan wie men later toch weer alles toevertrouwde (Th. II 65, 4), wiens politieke leiding Thucydides kenschetste als:

> «in naam een regering door het volk, maar in de praktijk een regering door de eerste man»?
>
> (Th. II 65, 9)[276]

Een aanknopingspunt voor een dergelijke herkenning zou men gevonden kunnen hebben in de overeenstemming tussen het *agos* der Labdaciden, het geslacht van Oedipus, en het *agos* der Alcmeoniden, waartoe Pericles behoorde.[277] Op grond van dit *agos* hadden de Spartanen al voor het begin van de oorlog aangedrongen op de verbanning van Pericles (Th. II 127). Schachermeyr wijst nog op de overeenkomstige 'verlichte' houding die Laius en Iocaste enerzijds, en Pericles en Aspasia anderzijds tegenover orakels zouden hebben aangenomen. 'Dass die Athener bei dieser Tragödie, *wenn sie bald nach 429 aufgeführt wurde*, mit an Perikles dachten, war wohl ganz unvermeidlich.' [278] Uit de door mij gecursiveerde woorden blijkt wel dat Schachermeyr zich hier aan *petitio principii* schuldig maakt. De hele theorie van de overeenkomsten tussen de tragedie en de historische situatie in Athene ca. 430 is een cumulatie van hypothesen. Zelfs aangenomen dat Sophocles een tragedie met duidelijke politieke toespelingen en wellicht zelfs een politieke tendens had willen schrijven, dan zou de vergelijking tussen Oedipus en Pericles wel heel sterk in het nadeel van de laatste zijn uitgevallen. Sophocles' *Oedipus Tyrannus* is dan een vroom antwoord op de godvergeten reacties van het verlichte deel van de Atheense intelligentsia, dat, geïnspireerd door de sofisten, zich niets meer aan vroomheid of godsvrucht gelegen liet liggen. Voor een vijandige houding van Sophocles tegenover Pericles ontbreken echter verdere aanwijzingen.

De aanroeping van de Delische Apollo Paean (vs.154) wordt door Knox beschouwd als een verwijzing naar de reiniging van Delus in de winter van 426/5 door de Atheners naar aanleiding van de pestilentie.[279] De

---

276 λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

277 De vss. 96-102, die spreken van de noodzaak het *miasma* te verdrijven, zouden in die zin kunnen worden geïnterpreteerd. Voor het *agos* der Alcmeoniden zie *supra* II.5.6, 118-124; vgl. Huxley (1969) 235 e.vv.

278 Zie Ehrenberg (1954) en Schachermeyr *apud* Wirth (1979) 359.

279 ἰήϊε Δάλιε Παιάν (Soph., *OT* 154), Knox (1956) 140; zie *supra* III 4.1, 221-222.

woorden zijn echter zo algemeen geformuleerd, dat zij niet noodzakelijk met deze reinigingsmaatregelen in verband behoeven te worden gebracht.

Een laatste punt van discussie is het feit dat Sophocles Ares in de *parodos* tot pestgod maakt.[280] Ik vat de argumentatie van Knox samen. Sophocles begaat een ongerijmdheid als hij het koor van Thebanen laat bidden voor de verdrijving van Ares (vss. 190-202). Ares is namelijk de beschermgod van Thebe. Bovendien is hij als oorlogsgod op dit moment in Thebe niet op zijn plaats, daar er geen sprake is van oorlog. Er zijn geen parallellen voor een identificatie van Ares met de pest. Knox concludeert hieruit dat Sophocles bij de beschrijving van de door de pest geteisterde stad niet Thebe, maar Athene voor ogen stond. Hij 'vergeet' dat Thebe de plaats van handeling is. Voor de Atheners was de pest een deel van de oorlog. In het eerste jaar van de oorlog overvielen immers beide rampen hen tegelijkertijd. Als Ares wordt aangeduid als:

> «die nu zonder brons van schilden mij verzengt, temidden van luide kreten mij tegemoet komend»
>
> (Soph., *OT* 190-192)[281]

dan moet dit worden verstaan als een aanduiding van het hernieuwde uitbreken van de pest in de winter van 427/426,[282] toen de pest niet met een invasie van de Lacedaemoniërs gepaard ging. De aanroeping van Athena, Artemis en Phoebus op grond van het feit dat zij al eerder onheil hebben verdreven (vss. 164-167) beslecht het pleit. Dat is volgens Knox een verwijzing naar de hulp die deze drie goden hebben gegeven bij de verdrijving van de eerste aanval van de pest. Deze redenering leidt tot een waarschijnlijke opvoeringsdatum van voorjaar 426.

Müller weerlegt echter beide argumenten van Knox. In de eerste plaats is Ares in deze verzen niet uitgebeeld als oorlogsgod, maar als belichaming van de blinde gewelddadige dood. Ten tweede is de verwijzing naar de vss. 164-167 niet steekhoudend. Deze verzen zijn formulair van karakter en doen een beroep op eerder bewezen goddelijke gunsten. Ter ondersteuning van de argumentatie van Müller kan worden verwezen naar het gebed van Chryses tot Apollo in *Il.* I 453-455: *da quia dedisti* «geef, omdat gij gegeven hebt.» Het is een gebruikelijk motief in een verzoek om hulp aan een godheid.[283] Het is een aanwijzing te meer dat Sophocles de pestbeschrijving gebruikt op

---

280 Over Ares zie Nilsson (1967) 517-519.

281 ὃς νῦν
ἄχαλκος ἀσπίδων
φλέγει με περιβόητος ἀντιάζων

282 Zie *supra* III 2.2, 192.

283 Zie *supra* I 4, 2, 38-39 en Müller (1984) 34, n. 83.

een traditionele manier, die aansluiting zoekt bij de vele legendarische en quasi-historische pestilenties die in hoofdstuk II zijn vermeld.

De argumenten voor de datering die worden ontleend aan veronderstelde toespelingen op de Oedipus in andere tragedies (onder andere Euripides' Hippolytus) en komedies (Aristophanes' *Acharnenses* 27 en *Equites* 177-178) zijn voor zoveel interpretaties vatbaar, dat ik deze verder buiten beschouwing laat.

Geen van de hierboven aangevoerde argumenten kan zonder de interpretatie geweld aan te doen als bewijs gelden voor een door de auteur beoogd verband tussen de plaag in Thebe en die in Athene.

Alles wijst erop dat Sophocles *Oedipus Tyrannus* uit traditionele elementen heeft gecomponeerd. Men kan instemmen met de conclusie van Delcourt: 'Vouloir à tout prix trouver des allusions historiques dans l'un des poèmes les plus inactuels qu'on ait jamais écrits, c'est s'exposer à en fausser le sens pour y introduire de force ce qu'on est décidé à y découvrir en suite.'[284]

Toch is het wel mogelijk een historisch relevant gegeven aan de *Oedipus Tyrannus* te ontlenen. Het hele stuk ademt een religieuze mentaliteit die wel zeer sterk afwijkt van die welke, zoals door Thucydides in II 47 en 53 geschilderd, ten gevolge van de pest duidelijker dan ooit zichtbaar werd. We mogen aannemen dat Sophocles, voor of na 430/429, bewust op de risico's van de 'verlichte' denkbeelden heeft willen wijzen. Op dit punt was hij zeker geen medestander van Pericles.

De enige conclusie die zonder reserve kan worden getrokken is dat in Athene in de tweede helft van de vijfde eeuw bij een deel van de bevolking wel degelijk het geloof in de goden centraal stond en dat Thucydides dus in dit opzicht een vertekend beeld geeft.

6 De pest oorzaak van normloosheid?

Nu ik zowel de door Thucydides uitgesproken als verzwegen menselijke reacties op de Atheense pest heb geanalyseerd wil ik een poging doen de in mijn inleiding geformuleerde vraag[285] te beantwoorden: in hoeverre heeft de pest van Athene normloos gedrag veroorzaakt? Ik maak daartoe gebruik van de conceptualisering van Wolfenstein,[286] die ik met name op de Thucydideïsche pestbeschrijving toepas.

---

284 Delcourt (1938) 16.

285 Zie *supra* Inl. 6, 23.

286 Wolfenstein (1957). Ik heb haar terminologie slechts in zoverre aangepast dat ik i.p.v. 'God' 'goden' of 'goddelijke machten' heb gelezen.

Wolfenstein onderscheidt in haar op onderzoek van menselijke reacties bij rampen in vredestijd in de Verenigde Staten gebaseerde sociaal-psychologische studie drie fasen:
1. dreiging *(threat)*
2. inwerking *(impact)*
3. nawerking *(aftermath)*.

6.1 Dreiging

In normale omstandigheden, aldus Wolfenstein,[287] voelt een mens zich onkwetsbaar. Ook al worden berichten over rampen rationeel verwerkt, er gaapt nog een grote kloof tussen rationele en emotionele aanvaarding van de kwetsbaarheid van eigen leven en goed. Dit geldt niet alleen voor het individu, maar ook voor de gemeenschap. Legenden versterken nog het geloof in de eigen onkwetsbaarheid. Vanuit dit gevoel van onkwetsbaarheid is ook te verklaren waarom de bevolking van een door een ramp bedreigd gebied doorgaans weinig bereidheid vertoont tot evacuatie. Wie voorzorgsmaatregelen neemt, erkent immers de realiteit van het dreigende gevaar en daarmee de eigen kwetsbaarheid. De heersende opvatting vóór een ramp, ook als deze is voorspeld, is in het algemeen dat de ramp niet zal plaats vinden en dat, mocht de ramp toch geschieden, men zelf niet zal worden getroffen. De realiteit van de ramp wordt ontkend en de illusie van de onkwetsbaarheid wordt in stand gehouden.

Als de dreiging van de ramp zo nabij is, dat deze niet alleen rationeel, maar ook emotioneel als reëel wordt erkend, is men bereid voorzorgsmaatregelen te nemen. Wie het dreigende gevaar voelt als een dreiging met straf voor slecht gedrag, neemt maatregelen om de straffende machten gunstig te stemmen. Voor deze maatregelen is het geloof in de theodicee, die goed gedrag beloont en slecht gedrag bestraft, nu of in het hiernamaals, bij het huidige of bij komende geslachten, onontbeerlijk.

Op het eerste gezicht lijkt er een groot verschil te bestaan tussen het door Wolfenstein beschreven gevoel van onkwetsbaarheid en de antieke mentaliteit, zoals wij die in de bovenstaande hoofdstukken hebben leren kennen. De antieke mens werd immers gekenmerkt door een fundamenteel besef van machteloosheid en kwetsbaarheid tegenover rampspoed. Terwijl in de Westeuropese en Noordamerikaanse cultuur van de tweede helft van de twintigste eeuw onkwetsbaarheid het normale levensgevoel is, was juist in de Griekse Oudheid kwetsbaarheid en afhankelijkheid van goddelijke machten het uitgangspunt. Zo zou dan de conclusie moeten luiden.

Die redenering kan echter geen stand houden om twee belangrijke redenen. Ten eerste zijn, voor wie de uitingen van de hedendaagse westerse cultuur in ogenschouw neemt, gevoelens van existentiële onzekerheid,

---

287 Wolfenstein (1957) Part I 'Threat'.

rusteloos zoeken naar nieuwe normen en kwetsbaarheid betere typeringen dan zekerheid en onkwetsbaarheid. Ten tweede kan ook in de Oudheid een maatschappij niet eeuwenlang in machteloosheid en onzekerheid hebben verkeerd. Geen maatschappij is daar zo lang tegen bestand. Perioden van crisis wisselden dan ook af met perioden van betrekkelijke stabiliteit. Gedurende de gehele hierboven beschreven periode vormden epidemieën een reële dreiging. De voorzorgsmaatregelen die men nam om de straffende goden gunstig te stemmen, zoals orakelraadplegingen, offeren en andere religieuze activiteiten ter afwending van goddelijke toorn, behoorden tot het normale gedragspatroon. Men behoefde niet te geloven in de rechtstreekse effectiviteit van de religieuze handelingen om toch de heilzame effecten ervan te ervaren. Rituelen, zo zagen we eerder,[288] formuleren een emotionele situatie, zoals een epidemische ziekte die oproept, zodanig dat zij door de menselijke geest kunnen worden verwerkt. Dergelijke rituelen gaven de ervaring zin en incorporeerden ze in een coherent systeem van normen en waarden: een symbolisch universum. Dat gaf, bij alle angst, toch een gevoel van zekerheid. Wolfenstein[289] vergelijkt anticiperend gedrag bij naderend gevaar met een injectie. Door zich korte tijd denkbeeldig aan gevaar bloot te stellen kan men het beter verwerken als het zich werkelijk aandient.

Zo automatisch als religieuze handelingen werden volvoerd, zo moeizaam kwamen praktische maatregelen ter afwending van een dreigende ramp tot stand. We herkennen in de weerstand van de bewoners van Attica om hun woningen en landerijen op te geven en binnen de Atheense muren te vluchten (Th. II 13-17) de door Wolfenstein gesignaleerde ontkenning en verdringing van het dreigende gevaar. Evenals Themistocles moeite had om de bevolking van Athene te evacueren bij de nadering van het verwoestende Perzische leger in 480, maar daarin door zijn staatsmanschap toch slaagde,[290] evenzo moet het staatsmanschap van Pericles worden geprezen,

---

288 Zie *supra* I 4.4, 49-50.

289 Wolfenstein (1957) 26. Aelius Aristides' imitatie van een schipbreuk in een roeibootje alvorens een grote zeereis aan te vangen is daarvan een duidelijk voorbeeld (*Hieroi Logoi* II 13-14). Vgl. Versnel (1977) 31.

290 Dit is niet de plaats om in te gaan op de waarde van de befaamde Themistocles-inscriptie die te Troezen is gevonden. Als de inscriptie authentiek is moet onze waardering voor het staatsmanschap van Themistocles nog groter zijn, omdat dan de beslissing tot evacuatie al voor de slag bij Artemisium moet zijn genomen, dus op een moment dat de dreiging voor de Perzische invasie nog minder reëel was. Ik volsta hier met een verwijzing naar de tekst van de inscriptie bij R. Meiggs en D.M. Lewis, *A selection of Greek historical inscriptions to the end of the fifth century B.C.* (Oxford 1969) no. 23, p. 48-52, een vertaling en litteratuuroverzicht bij C.W. Fornara, *Archaic times to the end of the Peloponnesian War* I (Baltimore 1977) no. 55, p. 53 e.v.; W. den Boer, 'Themistocles in fifth century historiography', *Mnemosyne* 15 (1962) 225-237 = Den Boer (1979) 54-66 voor de politieke en B. Jordan, *Servants of the gods* (Göttingen 1979) 17 voor de religieuze implicaties.

dat de bewoners van Attica wist te bewegen tot medewerking aan zijn strategische concept, dat zijn kracht ontleende aan de vloot en Attica aan de Lacedaemoniërs overliet. De dreiging van de oorlog wist Pericles nog aanvaardbaar te maken. De volkomen onverwachte ramp van de pest overweldigde de Atheners echter, zodat hij de schuld kreeg van alle leed (Th. II 21-22; 59-64).

Wolfenstein wijst ook op een andere reactie op de dreiging van een ramp: men wil gemiste kansen inhalen in het besef dat er nog maar weinig tijd over is om te genieten; daar de straf onvermijdelijk is wil men zoveel mogelijk profiteren om althans iets te ontvangen in ruil voor het onafwendbare leed. Degenen die zo denken twijfelen aan de theodicee, ervaren de goddelijke machten als onberekenbaar, als slecht, of zelfs als non-existent. Losbandigheid wordt dan de heersende moraal, hoop op een beloning voor goed gedrag, nu of in de toekomst, ontbreekt. Welke factoren bepalen nu of men bij een dreigend gevaar verzoeningsmaatregelen neemt of juist tot normloos gedrag vervalt? Volgens Wolfenstein vergroot onzekerheid over iemands lot de bereidheid hogere machten te verzoenen. Zekerheid over iemands lot maakt dat men eerder bereid is toe te geven aan onbevredigde driften en verlangens. Wie gelooft dat zijn gedrag de afloop kan beïnvloeden is eerder geneigd tot verzoeningsmaatregelen dan wie dat geloof heeft opgegeven. Ook de houding die men gewoonlijk ten aanzien van hogere machten aanneemt is van belang voor het gedrag bij de nadering van een ramp. Wie zich gedwee naar de hogere machten schikt aanvaardt ook rampspoed gemakkelijker en is eerder tot verzoening geneigd dan wie tegen de goden rebelleert.

De genoemde reacties zijn gemakkelijk in de Thucydideïsche pestbeschrijving te herkennen. Nabije dreiging en onmiddellijke inwerking van de ramp zijn hier echter moeilijk te onderscheiden. Wolfenstein gebruikt voornamelijk door bombardementen, branden, overstromingen en tornado's aangerichte rampen als materiaal. Het onverwachte karakter daarvan is evident, zodat een duidelijker scheiding tussen dreiging en inwerking kan worden aangebracht. Moeilijker is dat in geval van een pestilentie. Hoewel ook daarvan het onverwachte karakter in de teksten wordt benadrukt[291] zal het duidelijk zijn dat bij een pestilentie toch niet iedereen tegelijk ziek wordt, zodat de inwerking van de ramp bij de één een zeer nabije dreiging voor de ander betekent. Er moet dus een andere verklaring zijn. Dat het uitbreken van de ziekte als volkomen onverwacht werd ervaren kan veroorzaakt zijn doordat zij inderdaad veel meer slachtoffers eiste dan andere pestilenties die tot het achtergrondgeruis van de antieke wereld behoorden. Het kan ook zijn dat door de combinatie met de rampspoed die de oorlog, en met name de Spartaanse invasie, met zich meebracht de psychologische veerkracht kleiner

---

[291] Th. II 48, 2: ἐξαπιναίως; 49, 2: ἐξαίφνης; 61, 2: ἐξ ὀλίγου; 61, 3: τὸ αἰφνίδιον καὶ ἀπροσδόκητον καὶ τὸ πλείστῳ παραλόγῳ ξυμβαῖνον.

was geworden. Zonder iets aan de waarschijnlijkheid van de beide vorige verklaringen af te doen wil ik wijzen op een derde mogelijke verklaring. Men zou de mogelijkheid kunnen overwegen dat juist degenen die door de ramp waren getroffen haar achteraf als volkomen onverwacht kwalificeerden, omdat zij de tekenen die op de nadering van de ramp wezen hadden ontkend of verdrongen. *Aiphnidios* «plotseling» wordt in zogenaamde troostbesluiten in inscripties veelvuldig gebruikt om de door de dood van een individu ontstane situatie te typeren.[292] 'Volkomen onverwacht is van ons heengegaan ...' is ook in onze uitvaartcultuur een nog veelvuldig gebruikte gemeenplaats. Wat voor individuen geldt, geldt in dit geval zeker ook voor een gemeenschap. Wie Thucydides' verslag er nog eens op naleest zal ontdekken dat de Atheners toch niet zonder enige waarschuwing vooraf door de ziekte waren overvallen.

> «Men zegt dat ook vroeger op veel plaatsen pestilenties uitbraken, zo ook op Lemnus en op vele andere plaatsen, maar men herinnerde zich niet dat ergens anders een zo hevige pest is voorgekomen en zoveel mensen ten grave heeft gesleept.»
>
> (Th. II 47, 3)[293]

Is hier nog sprake van pestilenties in een verder verleden, in II 48, 1 is Thucydides ondubbelzinnig over de oorsprong van de Atheense pest:

> «Het onheil begon - zo zegt men - in Ethiopië, ten zuiden van Egypte, en verbreidde zich daarna over Egypte en Libië en naar het grootste deel van het gebied van de (Perzische) koning.»

De nadruk op het onverwachte karakter van de pest in het verslag vanThucydides bevestigt dat ook in de Atheense maatschappij de gedachte van onkwetsbaarheid voor rampspoed heerste en dat de tekenen die wezen op naderend onheil werden genegeerd.

Voor de door Wolfenstein gesignaleerde reactie van normloos gedrag bij het op handen zijn van een ramp biedt Thucydides' pestbeschrijving ampel materiaal. Al direct bij het uitbreken van de ziekte werden orakelconsultaties en gebeden in tempels opgegeven (II 47, 4).

---

292 Verwijzingen bij L. Robert, *AC* 37 (1968) 419. Zie ook *supra* III 4.8, 248.

293 λεγόμενον μὲν καὶ πρότερον πολλαχόσε ἐγκατασκῆψαι καὶ περὶ Λῆμνον καὶ ἐν ἄλλοις χωρίοις, οὐ μέντοι τοσοῦτός γε λοιμὸς οὐδε φθορὰ οὕτως ἀνθρώπων οὐδαμοῦ ἐμνημονεύετο γενέσθαι. De tekst is hier problematisch. De vertaling van Schwartz: «Men zegt dat al eerder Lemnus en andere plaatsen daardoor werden getroffen» is onverdedigbaar. In II 48, 1 laat Th. de ziekte immers uit Ethiopië komen en ook om grammaticale redenen is deze interpretatie niet aannemelijk: λεγόμενον zou moeten terugslaan op ἡ νόσος uit de vorige zin. Ik sluit mij aan bij Classen-Steup *ad loc.* en lees λεγόμενον μὲν καὶ πρότερον, met dien verstande dat de pestilenties waarvan hier sprake is ook veel langer geleden kunnen hebben gewoed. Overigens heb ik over een pestilentie op Lemnus geen gegevens kunnen vinden.

«Door geen vrees voor de goden, geen menselijke wetten liet iemand zich weerhouden.»

(Th. II 53, 4)

Men twijfelt aan de theodicee. Het heeft geen zin meer zich in te spannen voor een schoon doel. Men laat zich leiden door de lusten van het moment. Juist de zekerheid over het naderend lot, het ontbreken van toekomstperspectief, slaakt alle maatschappelijke en religieuze bindingen. Dat deze reactie zo'n omvang kon krijgen - want wij hebben geen aanleiding gevonden om Thucydides' verslag op dit punt te wantrouwen - was zonder twijfel mede het gevolg van de discussies over de waarde van de *nomos* en de religieuze scepsis die de sofisten in de Atheense samenleving hadden veroorzaakt.[294] De rituele hulpmiddelen om rampspoed af te wenden of te verwerken functioneerden blijkbaar niet meer, althans niet bij allen. In het bovenstaande[295] hebben wij gezien dat Thucydides juist deze reacties overbelicht en de andere in de schaduw laat. Wij hebben immers ook een andere zijde belicht: offers en orakelraadplegingen gingen door. Er lijkt geen onderbreking te zijn in de introductie van nieuwe culten. Enkele (?) werden mogelijk tijdens de pest en haar naweeën geïntroduceerd. Waarzeggers beleefden gouden tijden. Juist degenen die aan de voortekenen van de ramp geen aandacht hadden geschonken vertoonden wat Wolfenstein noemt 'a tardy obedience.'[296] Wie voor zijn eigen gevoel van veiligheid tot op het laatste moment het gevaar heeft ontkend, toch wordt getroffen en de ramp overleeft kan zich daarna juist uiterst gehoorzaam aan de waarschuwende en straffende machten betonen. Over die reacties berichten andere bronnen.

6.2 Inwerking

Wie door een ramp wordt getroffen denkt aanvankelijk dat alleen hij het slachtoffer is en dat de anderen ongedeerd zijn. Wolfenstein noemt dit gevoel, 'the illusion of centrality.'[297] Het gevoel van onkwetsbaarheid ('Dat kan mij niet overkomen') verkeert in het volstrekte tegendeel. Het slachtoffer meent niet alleen dat hij als enige is getroffen, maar ook dat hij het doelwit van de ramp was. Wolfenstein noemt ter verklaring van dit gevoel de volgende factoren:

---

294 Zie *supra* III 1, 183-188.

295 III 4-4.9, 219-250.

296 Wolfenstein (1957) 26.

297 Wolfenstein (1957) 51-56.

1. Een slachtoffer verliest zijn emotionele belangstelling voor de wereld om zich heen en concentreert zich op zichzelf omdat zijn eigen persoon wordt bedreigd.
2. De ramp wordt geïnterpreteerd als straf van een hogere macht, naar analogie van de relatie tussen kinderen en ouders. De straf treft juist diegene die heeft gezondigd.
3. De ramp wordt geïnterpreteerd als een straf voor een bepaald geslacht ten gevolge van een vloek die daarop rust.

De ontdekking dat men niet als enige door een ramp is getroffen kan er in een latere fase toe leiden dat men zijn kracht herwint en zelf hulp gaat bieden aan anderen.

Een tweede overheersende emotie bij slachtoffers van een ramp is het gevoel van verlatenheid.[298] In rustiger tijden is men geneigd aan te nemen dat de goden, c.q. het lot of hogere machten aan zijn kant staan, tot op het moment van de ramp. «Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?» (*NT*, Mt. 27, 46) is een uiting van een universele menselijke ervaring. Dit sterke gevoel van verlatenheid verklaart volgens Wolfenstein de toegenomen hulpvaardigheid en solidariteit met anderen, alsook de intensivering van het geloof kort na een ramp. Iedere hulp, hoe gering ook, krijgt grote emotionele waarde voor de slachtoffers van een ramp en doet het gevoel van aanvankelijke verlatenheid vergeten. De verhevigde twijfel aan de theodicee op het moment waarop de ramp toeslaat kan leiden tot een intensiever geloof in goddelijke machten na de ramp.

De bevindingen van Wolfenstein zijn, zoals gezegd, klaarblijkelijk gebaseerd op verslagen van reacties op rampen die een duidelijk gemarkeerd begin- en eindpunt hebben. Een epidemie, hoe plotseling ook, verloopt veel meer gefaseerd.[299] Toch zijn enkele verschijnselen die Wolfenstein signaleert goed in Thucydides' verslag te herkennen. Het gevoel van verlatenheid vinden we terug in II 47, 4: de Atheners zagen af van gebeden en orakelraadplegingen en gaven zich gewonnen aan hun ellende. Duidelijker nog lezen we uit II 51, 4 het verlies van belangstelling voor de omgeving:

> «het verschrikkelijkste van alles was de moedeloosheid die iemand aangreep, wanneer hij bemerkte dat hij ziek was; zij lieten dadelijk alle hoop varen en zij verloren te snel hun geestkracht en weerstand.»

De verlatenheid was niet alleen subjectief, maar ook objectief aanwijsbaar:

---

298 *Ibid.*, 57-64.

299 Zie III 2.2, 192-193 over de duur van de Atheense pest.

> «Want wanneer zij uit vrees elkander niet wilden bezoeken stierven de zieken in verlatenheid en vele families stierven uit door gemis aan iemand die hen verpleegde.»
>
> (Th. II 51, 5)

De hulpvaardigheid ontbreekt in het reactiepatroon echter evenmin:

> «Indien zij naar de zieken toegingen, stierven zij zelf, vooral zij die aanspraak maakten op moed. Uit eergevoel gingen zij zonder zich te sparen bij hun vrienden binnen op een ogenblik waarop zelfs de familieleden ten slotte overmand door de vele ellende hun weeklachten om hen die stierven niet hadden volgehouden.»
>
> (Th. II 51, 5)

De 'illusion of centrality' is noch in Thucydides' beschrijving noch in de overige bronnen duidelijk te herkennen. Waarschijnlijk heerst deze gedachte vooral bij diegenen die door een zeer plotseling optredende ramp worden getroffen, zoals een windhoos of vloedgolf en veel minder bij de slachtoffers van een weliswaar snel, maar toch veel geleidelijker invallende epidemie.

6.3 Nawerking

De persoonlijke verwerking van het leed[300] laat ik hier nu buiten beschouwing. Aan de demografische, politieke, strategische en religieuze gevolgen van de pest van Athene is in het bovenstaande reeds aandacht geschonken.[301] Nu houdt de vraag ons nog bezig in hoeverre de ramp in haar nawerking de verhouding van het volk tot de autoriteiten en tot de goden in meer algemene zin kan hebben beïnvloed.[302]

Er zijn drie hoofdstromen in de menselijke reacties aan te wijzen:

1. een toegenomen dociliteit ten opzichte van menselijke en goddelijke machten, geneigdheid om de ervaren ramp als een les te zien en voortaan minder waarde te hechten aan materiële zaken.
2. verslapping van morele normen, verzet tegen menselijke en goddelijke autoriteiten, ontkenning van het bestaan van goden.
3. fatalisme, onverschilligheid.

De conceptualisering van Wolfenstein helpt ons hier niet veel verder dan een ruwe rubricering, die bovendien nog te zeer gebonden is aan tijd (ca. 1955), plaats (Noord-Amerika en West-Europa), aard van de rampen (tornado's e.d.) en cultuur (Westerse cultuur, gestempeld door het christendom). Ik zal van haar bevindingen dan ook slechts in zeer algemene zin gebruik maken.

---

300 Wolfenstein (1957) 135-150.

301 Zie *supra* III 2.3-5, 193-250.

302 Wolfenstein (1957) 199-221.

In deze algemene zin blijkt de opvatting dat een ramp een straf is overheersend te zijn. De tweede reactie treedt op als herhaling van de ramp kan worden verwacht en het perspectief op langere termijn ongunstig is.

In de Thucydideïsche pestbeschrijving is niets terug te vinden van een toegenomen dociliteit tegenover menselijke autoriteiten. Integendeel. Pericles kreeg zware kritiek te verduren. De voortdurende religieuze activiteit,[303] na een aanvankelijke lethargie, zou men wel als een 'trage gehoorzaamheid' kunnen verklaren. De verhevigde afkeer van verlichte denkbeelden[304] past daarin evenzeer.

Uit Thucydides' woorden blijkt dat de ramp als een straf werd beschouwd en dat het toekomstperspectief ontbrak:

> «niemand verwachtte lang genoeg te zullen leven om voor zijn vergrijpen terecht te staan en gestraft te worden. Zij voelden dat een veel zwaarder vonnis over hen geveld was en hun boven het hoofd hing, zodat het begrijpelijk was dat zij voor de voltrekking daarvan nog iets van het leven wilden genieten.»
>
> (Th. II 53, 4)

Waarschijnlijk was de kritiek op Pericles daarom zo fel, omdat men van hem hulp verwachtte, die hij niet kon bieden. De zorgzame vader bleef in gebreke.

Wat betreft de kritiek op de goden: Wolfenstein gaat uit van een monotheïstisch christelijk wereldbeeld. In dat geval zijn de volgende vier redeneringen te onderscheiden:

1. God is goed, maar de mensen hebben gezondigd en worden dus gestraft.
2. De ramp is niet de schuld van menselijke zonde, maar de God, die de mensen zou beschermen, heeft hen in de steek gelaten.
3. Noch God, noch de mensen dragen schuld aan de ramp. De ramp is veroorzaakt door natuurkrachten waarvoor God niet verantwoordelijk is. Volgens deze redenering zijn zowel God als de mensen goed.
4. De bovennatuurlijke machten (God, het noodlot) zijn kwaadaardig, onverschillig, of bestaan niet en de menselijke natuur is verdorven. Volgens deze opvatting zijn zowel God als de mensen slecht.

Hierbij moet worden opgemerkt dat de polytheïst aanmerkelijk meer mogelijkheden heeft om rampspoed te verklaren, namelijk evenzovele als er goden zijn. Er behoeft maar één god beledigd te zijn of de ramp is een feit. Ook kent hij niet het probleem van de goddelijke almacht. Een god die rampen laat geschieden en niet vertoornd is, is per definitie niet almachtig. Het concept van de almachtige godheid komt echter pas op in Hellenistische

---

303 Zie *supra* III 4.1-4.7, 221-246 *passim*.

304 Zie *supra* III 4.3, 224-228.

tijd[305] en is in de hier besproken periode nog niet van kracht. Als men dit in aanmerking neemt zijn de vier hierboven genoemde redeneringen in de Thucydideïsche pestbeschrijving te herkennen.

Zeer duidelijk beschrijft Thucydides, die zelf aan de ziekte leed en ervan herstelde, hoe iemand zich voelt die aan de dood is ontsnapt: Meer nog hadden medelijden met de zieken en de stervenden zij die van de ziekte hersteld waren: zij wisten wat het was en voelden zich zelf veilig; want voor de tweede maal greep de ziekte niemand aan, althans niet met dodelijke afloop (II 51, 6). We lezen hieruit de behoefte om te helpen en medeleven te betonen aan de overlevenden. Wolfenstein geeft verschillende elkaar aanvullende verklaringen voor dit opmerkelijke verschijnsel. We zagen reeds dat het gevoel van verlatenheid één van de meest op de voorgrond tredende emoties is bij degenen die door een ramp zijn getroffen. Iedere ervaren hulp krijgt in die fase grote betekenis. Die ervaring stimuleert tot altruïsme na herstel.[306] Ook een schuldgevoel kan tot altruïsme leiden. De overlevende die zelf vrienden of familieleden heeft verloren wil delen in hun leed en 'betaalt' zijn schuld jegens de doden door zijn hulpvaardigheid. Zo hoopt hij de goddelijke machten te verzoenen en zichzelf te vrijwaren voor vergelding, voor een omslag van het lot.[307] In het verlengde van deze verklaring voor altruïstisch gedrag na een ramp geeft Wolfenstein nog de volgende: in het normale leven koestert men tegenover anderen bewust of onbewust negatieve gevoelens. Als deze verwensingen plotseling in vervulling blijken te zijn gegaan voelt de overlevende zich schuldig en compenseert zijn schuldgevoel door hulpvaardigheid.[308]

Duidelijk herkenbaar is in Thucydides' beschrijving hoe de overlevenden hun gevoel van onkwetsbaarheid herwinnen en zich zelfs van toekomstige ziekten gevrijwaard wanen:

> «zij werden door de anderen gelukgewenst en zelf in hun ogenblikkelijke vreugde koesterden zij de lichtvaardige hoop in de toekomst nooit meer aan een andere ziekte te zullen sterven.»
>
> (Th. II 5, 6)

Samenvattend moeten we allereerst opmerken dat de diversiteit aan menselijke reacties op de rampspoed van de pestilentie niet in één grondpatroon kan worden uitgedrukt. Iedere poging in die richting doet onrecht aan het

---

[305] H.W. Pleket, 'Religious history as the history of mentality: the "believer" as servant of the deity in the Greek world' in Versnel (1981b) 152-192.

[306] Wolfenstein (1957) 59-60.

[307] Voor de gedachte van compensatie zie Versnel (1981a) 163 e.vv. en *supra* III 3.3, 208.

[308] Over dit hele complex Wolfenstein (1957) 189-198.

brede spectrum van emoties en overwegingen dat zelfs al in één individu, in elkaar opvolgende fasen, aanwezig is. We hebben gezien dat er - in grote lijnen - twee typen reacties aantoonbaar zijn. De ene is de overheersend 'anomische', zoals door Thucydides beschreven. Het is ondenkbaar dat Thucydides een dergelijke beschrijving aan de contemporaine lezer zou hebben voorgelegd als deze niet op reële waarneming zou zijn gebaseerd. De ontregeling die uit deze reactie blijkt was geen op zichzelf staand verschijnsel. Zij maakte deel uit van en wordt verklaard door één diep insnijdende ontwikkeling in het intellectuele klimaat van Athene, de verbreiding van rationele, verlichte, antropocentrische ideeën die men kan samenvatten onder de naam 'sofistiek', ook al kunnen niet alle vernieuwingen onder deze noemer worden gebracht.

In iedere maatschappij zijn er mensen die doen alsof er geen moraal bestaat. Er is echter nog een groot verschil tussen zich niets aantrekken van de algemeen aanvaarde moraal en openlijk verkondigen dat er van nature geen moraal bestaat en dat deze slechts een masker of een slimme uitvinding is. De amorele opvattingen van een klein aantal intellectuelen, de sofisten, bleef niet tot de elite beperkt. De gewone man in Athene kon er kennis van nemen in de volksvergadering, voor de rechtbanken en bij 'show'-redevoeringen van sofisten. Dat die opvattingen algemeen bekend moeten zijn geweest, blijkt uit de toespelingen in tragedies en komedies. Ogenschijnlijk veranderde er weinig door het optreden van de sofisten, dat samenviel met de opkomst van het Atheense imperium en leidde tot de formulering van de 'macht is recht'-ideologie die de Atheners bij hun expansiestreven zo uitstekend te stade kwam. Hoe zeer door dit alles het normen- en waardensysteem was uitgehold, hoe wankel oude legitimaties waren geworden, bleek pas toen de Atheense samenleving onder dubbele druk kwam te staan van oorlog èn pest.[309] Eén van de belangrijkste pijlers van moraal en godsdienst was voor velen het besef dat goed gedrag werd beloond en slecht gedrag gestraft. De ervaring dat niet alleen de oorlog, maar ook de pest rechtvaardigen en onrechtvaardigen even zwaar trof, bracht sociale, morele en religieuze waarden, die toch al door de sofisten ter discussie waren gesteld, in discrediet en deed in brede kring het amoralisme hoogtij vieren:

> «Alwat voor het ogenblik aangenaam was en wat hoe dan ook daartoe kon bijdragen gold voor schoon en nuttig.»
>
> (Th. II 53, 2)

Eigenlijk kan men niet van een crisis van de traditionele waarden spreken, alleen van een geleidelijke uitholling, gepaard aan een voortschrijdende ontwikkeling van de amorele machtsideologie.

---

309 Over de crisis ten tijde van het uitbreken van de Peloponnesische Oorlog en de invloed van de sofistiek: E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise ideologique* (Parijs 1976). Deze conclusie: p. 168.

Maar daarnaast - wellicht deels ook daarna - was er een tweede reactie op de pest. Algemeen wordt als één van de opmerkelijkste verschijnselen van de late vijfde en vroege vierde eeuw gesignaleerd dat de verlichtingstendensen allerwegen een hernieuwd religieus elan opriepen. Die religieuze herleving nam tweeërlei gestalte aan: ten eerste terugkeer naar het beeld van de conventionele *polis*-religie, ten tweede het omarmen van nieuwe culten rondom nieuwe goden van een meer 'piëtistisch' karakter. Dit is uiteraard een langdurig proces geweest, dat reeds vroeg begon. Beide stromingen, de intellectualistisch-sofistische en de religieuze reactie daarop, bestonden lange tijd naast elkaar. Van de religieuze reacties op het verlichtingsdenken, de regressieve en de alternatieve, horen we ook uit disparate gegevens over de periode waarin de pest viel. Thucydides schenkt aan deze verschijnselen echter weinig aandacht. Alles wat wij daarover vernemen moeten wij ontlenen aan wat Thucydides ons tussen de regels door meedeelt, of aan andere bronnen. Anomische reacties deden zich niet bij de gehele bevolking voor. Een deel ervan - hoe groot onttrekt zich aan onze waarneming - wenste zich niet aan de traditionele goddelijke bescherming te onttrekken.

Helaas is niet met zekerheid uit de bronnen af te lezen in hoeverre de religieuze reacties gelijktijdig met de pest of juist na het uitwoeden van de epidemie hebben plaats gevonden. En, zoals gezegd, één individu kan verschillende fasen doorlopen. Het model van Wolfenstein laat daartoe ruimte. Iemand die is grootgebracht in de traditionele *polis*-religie en zich heeft laten meevoeren op de golf van modieuze scepsis ten aanzien van de goden kan, geconfronteerd met het massale sterven, tot anomie vervallen, om vervolgens, als hij het geluk heeft de epidemie te overleven, uit zijn lethargie te ontwaken en zich aan een piëtistische stroming over te geven. Met name de nieuwe uitheemse culten boden voor dit laatste ampel gelegenheid.

7. De plaats van de Thucydideïsche pestbeschrijving in de litteraire traditie

De invloed van de Thucydideïsche pestbeschrijving is uitzonderlijk groot geweest en is merkbaar tot in de litteratuur van onze dagen.[310]

Van zuiver medische zijde is de belangstelling in de Oudheid betrekkelijk gering geweest. Er is een plaats bij de tot de pneumatische school behorende arts Aretaeus van Cappadocië (eerste eeuw n.C.), waaruit blijkt dat de pestbeschrijving van Thucydides hem bekend was.[311] Een

---

[310] Ik volsta hier met enkele opmerkingen om het belang van het onderwerp aan te geven. Op een andere plaats hoop ik hierover een afzonderlijke studie te publiceren.

[311] Aretaeus, *De acut.* I 7, 3, ed. C. Hude, CMG II (Leipzig en Berlijn 1923) herhaalt de bij Th. II 48, 2 vermelde beschuldiging dat de Peloponnesiërs de waterputten in Athene zouden hebben vergiftigd en zo de pest zouden hebben veroorzaakt.

geschrift van Galenus dat aan de Atheense pest was gewijd is niet bewaard gebleven.[312]

De concepten van infectie en immuniteit die uit Thucydides' pestbeschrijving konden worden afgelezen[313] werden door lateren niet gebruikt, laat staan geformuleerd. Livius vermeldt dat degenen die tijdens een pestilentie zieken verzorgden zelf ook ziek werden (XXV 26, 8). Procopius merkt op dat degenen die zich het lot van de pestlijders aantrokken en de slachtoffers begroeven vaak niet ziek werden (*Bell. Pers.* II 22-23), hetgeen impliceert dat hij dit wel verwachtte. Men had dus wel oog voor het proces van infectie en immuniteit, maar zette niet de volgende stap: de conclusie dat infectie de oorzaak van de epidemie was.

Belangrijker is dat de pestbeschrijving sinds Thucydides voorgoed tot het domein van de litteratuur moet worden gerekend. Zij ontwikkelt zich tot een vast litterair thema met bepaalde zich steeds herhalende gegevens. De uiterste consequentie daarvan was dat zij als een typisch voorbeeld van een *ekphrasis* ging gelden en als zodanig op de retorenscholen werd behandeld en bestudeerd. Dat blijkt uit de *Progymnasmata* 2, 7 en 11 van Aelius Theon van Alexandrië (eerste-tweede eeuw n.C.), het oudste ons bewaard gebleven leerboek met retorische oefeningen.[314] De *ekphrasis* moet namelijk de feiten naakt weergeven, terwijl in het verhalende gedeelte de mening van de auteur naar voren kan worden gebracht. De pestbeschrijving van Thucydides was werkelijk niet slecht als voorbeeld gekozen!

Bij zeer vele dichters en geschiedschrijvers in de antieke litteratuur, en ook daarna, heeft Thucydides' pestbeschrijving haar invloed doen gelden. De voortdurende navolging leidde er toe dat in wedijver *(aemulatio)* met de voorgangers een steeds zorgvuldiger bewerkte versie ontstond, die echter steeds verder van de werkelijkheid vervreemdde en invloed van eigen waarneming en beleving al bij voorbaat uitsloot. Vanuit medisch en historisch oogpunt is de invloed van Thucydides zelfs noodlottig geweest omdat vele latere auteurs de voorkeur hebben gegeven aan imitatie boven het weergeven van eigen ervaringen.

---

312 Dräseke (1915); Kudlien (1971).

313 Zie *supra* III 2.1.2, 190-192.

314 Zie *supra* Inl. 5, 19-20 en II 9.2, 164-165. Aelius Theon van Alexandrië, *Progymnasmata* ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci* II (Leipzig 1854). Vgl. verder: W. Stegemann, *RE* V A 2 (1934) 2037-2054; W. Schmid en O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur* (München 1920-1948) II 1, 460-461; I. Lana, *I Progimnasmi di Eleo Teone* I (Turijn 1959); Dräseke (1915) 320; R.W. Smith, *The art of rhetoric in Alexandria* (Den Haag 1974) 133-140. Voor andere verwijzingen naar de gewoonte om pestilenties en de reacties daarop als retorische *topos* te behandelen zie Petron., *Sat.* 1, 3; [Quint.], *Decl.* 326; Tac., *Dial.* 35, 11; Lib., *Decl.* 41. Zie ook *supra* II 9.2, 164.

7.1 De Griekse traditie

In de Griekse litteratuur loopt de lijn van Thucydides via Diodorus Siculus,[315] Dionysius van Halicarnassus[316] en Procopius door tot aan Cantacuzenus. Procopius beleefde de pest van Justinianus (542/3 n.C.) in volle hevigheid en hij doet daarvan uitvoerig en aangrijpend verslag (*Bell. Pers.* II 22-23).[317] Het zou een uitvoeriger behandeling verdienen. Hij is in sterke mate van Thucydides afhankelijk, zoals trouwens in zijn hele geschiedwerk, maar geeft toch een eigen verwerking van deze verschrikkelijke gebeurtenis. Wat de medische kant betreft: de beschrijving van Procopius laat geen twijfel over de aard van de ziekte, builenpest.

Cantacuzenus, keizer en geschiedschrijver, beschrijft de pest van 1347/8 in Byzantium (IV 8).[318] Ook zijn verslag vertoont duidelijk de sporen van Thucydides-lectuur, hoewel hij de ziekte zelf beleefde en zijn zoon Andronicus daaraan verloor.

Lucianus (*De hist. conscrib.* 15 = Jacoby, *FGrH* II 208) ridiculiseert een fanatiek Thucydides-epigoon, die zijn geschiedwerk over de Parthische oorlog van Verus (161-165 n.C.) begint met zijn eigen naam: Crepereius Calpurnianus van Pompeiopolis. Alsof de aanhef nog niet genoeg naar Attische tijm ruikt neemt hij behalve een redevoering nog de hele pestbeschrijving van Thucydides over en past die toe op de pest in Nisibis, *mutatis mutandis*. Lucianus zegt dat hij het begin nog heeft gelezen, maar

---

315 In Diodorus Siculus' verslag van de pestilentie die in 396 v.C. heerste in het Carthaagse leger, dat het beleg voor Syracuse had geslagen (XIV 70-71) is duidelijk de invloed van Thucydides te herkennen. Zie Seibert (1983).

316 Dion. Halic., *Antiq. Rom.* X 53. Vgl. Livius III 32, 1-4. Het is de grootste plaag sinds mensenheugenis (Dion. 53, 1-Th. 47, 3), de medische hulp faalt (Dion. 53, 1-Th. 47, 4), door de besmettelijkheid van de ziekte worden ook de helpers ziek (Dion. 53, 2-Th. 47, 4 en 51, 4), door gebrek aan verpleging worden alle zieken alleen gelaten (Dion. 53, 2-Th. 51, 2 en vooral 51, 5), de besmetting van de verplegenden is het ergste van alles (Dion. 53, 2-Th. 51, 4), verval van de begrafenisgebruiken (Dion. 53, 3-Th. 52, 3-4), aanvankelijk, als men nog hoop stelt op de goden, worden nog offers gebracht, maar later ziet men er van af (Dion. 53, 6-Th. 47, 4).

317 Vgl. J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire* II, 62- 66 (New York 1958 repr.). Een vergelijking Procopius - Thucydides geeft B. von Hagen, *Die Pest im Altertum* (Jena 1939).

318 Teksteditie J. Schopen, CSHB (Bonn 1828-1832). De pestbeschrijving in III 49, 15-III 52, 19.Voor een Duitse vertaling en een vergelijking met Thucydides op acht punten zie Dräseke (1914). Zie voorts E.J. Schoten, 'Joannes VI Cantacuzenus over de pest in Constantinopel', *Hermeneus* 51 (1979) 153-157; T.S. Miller, 'The plague in John VI Cantacuzenus and Thucydides', *GRBS* 17 (1976) 385-397; C.S. Bartsocas, 'Two 14th century Greek descriptions of the Black Death (Nicephoros Gregoras and Emperor John Catacuzenos)', *JHM* 21 (1966) 394 e.vv.

toen de rest heeft overgeslagen, omdat hij wel wist hoe het verder zou gaan.[319]
Hij besluit met de mededeling dat het in die tijd heel gebruikelijk is te menen dat men Thucydides' stijl volgt, als men zijn woorden een beetje verandert en die opschrijft. Een duidelijker testimonium voor de bekendheid en de navolging van de Thucydideïsche pestbeschrijving is wel niet te vinden.

7.2 De Latijnse traditie

Ook in de Latijnse litteratuur is die navolging groot geweest. Lucretius, *De Rerum Natura* VI 1138-1286, Vergilius, *Georgica* III 478-566 en Ovidius, *Metamorphoses* VII 501-613 verdienen een afzonderlijke behandeling, die ik elders hoop te geven. Daarom hier niet meer dan een *Ausblick*.

De naam van Livius is reeds gevallen. Van de vele kortere of langere pestbeschrijvingen die ik heb kunnen ontdekken, vertonen er in ieder geval twee onmiskenbaar de sporen van Thucydides: III 6, 2-8,1 en XXV 26, 7-15 (pest in Syracuse 215 v.C.).[320]

De litteraire traditie in de Latijnse litteratuur loopt door tot en met Paulus Diaconus.[321]

Op voorhand kan ik zeggen dat voor de invloed van de Thucydideïsche pestbeschrijving vooral de volgende elementen van belang zijn:

1. Het historiografisch aspect. De pest wordt, ongeacht het litteraire genre (epos, leerdicht of geschiedwerk), beschrijvend behandeld tot en met Camus.
2. Het didactische aspect. De pestbeschrijving vervult dikwijls de functie van model, wil iets aantonen dat boven het toevallige uitgaat.
3. Het gegeven van de afgesloten stad.
4. De verandering van de morele normen als gevolg van de pest.

---

319 Een vergelijking maakt duidelijk hoe letterlijk de ontlening is:

Luc., *De hist. conscr.* 15	Th. II 48, 1
ἀπὸ Αἰθιοπίας ἤρξατο, ὡς τότε, καὶ ἐς Αἴγυπτον κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλὴν κτλ.	ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου, ἔπειτα δὲ καὶ ἐς Αἴγυπτον καὶ Λιβύην κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλὴν κτλ.

320 Ook op de vele belangwekkende gegevens die Livius verstrekt over de reacties van de mensen en de religieuze vernieuwingen, zoals het *lectisternium*, de invoering van de Romeinse Apollo, *religio*-uitbarsting, instelling van de *ludi scaenici* etc. kan ik hier niet ingaan.

321 Paulus Diaconus, *Hist. Langob.* II 4; III 23; VI 6; *Hist. Rom.* XIV 9. Vgl. hierover en over vele andere plaatsen bij andere schrijvers, zelden rechtstreeks in de Thucydideïsche traditie, Grimm (1965).

8 Samenvatting en conclusies

Wanneer wij samenvattend en concluderend de Thucydideïsche pestbeschrijving nog eens overzien, en vergelijken met de Homerische[322] en de testimonia uit de Archaïsche tijd[323] vallen de volgende punten op:

Terwijl bij Homerus en in de Archaïsche testimonia de inhoud van de pestbeschrijving van ondergeschikt belang was, blijkt de pestbeschrijving bij Thucydides verteltechnisch en paradigmatisch, zowel formeel als inhoudelijk, van direct belang te zijn voor de dramatische ontwikkeling van het gehele werk.

De Thucydideïsche pestbeschrijving is mogelijk beïnvloed door de Hippocratische ziektegeschiedenissen of heeft althans daarmee een gemeenschappelijke oorsprong, maar is toch als litteraire schepping zonder voorbeeld. Zelf heeft zij een enorme invloed uitgeoefend op de litteraire traditie tot in onze dagen.

Ter verklaring werden voor de pest, naast rationele, traditionele verklaringen aangevoerd: verkeerd menselijk gedrag ten opzichte van een goddelijke macht, zoals het *agos* der Alcmeoniden met Pericles als representant van dat geslacht (I 127), de bebouwing van het Pelargicum (II 17) en orakelspreuken (II 54). Deze traditionele verklaringen geeft Thucydides echter niet expliciet bij de pestbeschrijving. Zij moeten op andere plaatsen aan zijn werk worden ontfutseld. Bij de toeschrijving van de pest aan goddelijke machten is sprake van morele schuld van mensen tegenover goden.

De religieuze maatregelen die met het optreden van de epidemie gepaard gingen (mantiek, offers, gebeden, reinigingen, bouw van tempels, oprichting van beelden, invoering van nieuwe culten, raadpleging van orakels) tonen aan dat een deel van de bevolking niet twijfelde aan de goddelijke oorsprong van de ziekte. Er waren echter ook expliciete rationele verklaringen voor de pestilentie: vergiftiging van de waterreservoirs (II 48), evenals impliciete: de politiek van Pericles (II 59; 65), of natuurlijke oorzaken (II 48). Alle religieuze maatregelen waren erop gericht de verstoorde verhouding tussen goden en mensen te herstellen. Een bijzonder aspect was de toegenomen belangstelling voor uitheemse culten van extatisch karakter, een algemeen kenmerk van de religieuze ontwikkeling in de tweede helft van de vijfde eeuw. De hypothese dat de pest een extra stimulans heeft gevormd in dit proces lijkt verdedigbaar. De religieuze maatregelen worden door Thucydides alleen indirect vermeld.

---

322 Zie *supra* I 8, 92-94.

323 Zie *supra* II 10, 180-182.

De religieuze maatregelen werden genomen door burgers en magistraten. Religieuze specialisten, zoals waarzeggers, vonden emplooi. Artsen bestreden de ziekte, althans aanvankelijk, met hun medische kennis. Magistraten (Pericles) namen politieke, bestuurlijke en militaire maatregelen om de gevolgen van de pest zoveel mogelijk te beperken.

Als er één god genoemd moet worden die de pest veroorzaakt zou hebben komt Apollo het meest in aanmerking (II 54). Afweerders van de pest konden ook tal van andere goden of heroën zijn.

Over de achtergronden en invloeden van de ramp op maatschappij en mentaliteit kan het volgende worden geconcludeerd. Onder de druk van de pestilentie, die bovendien nog woedt tijdens een oorlogstoestand, treden de in de Atheense maatschappij van de tweede helft van de vijfde eeuw geldende waarden duidelijk op de voorgrond. Thucydides legt sterk de nadruk op de ontwrichtende werking die de pest uitoefende. De reacties op het uitbreken van de ziekte, zoals door Thucydides beschreven, vertonen duidelijk anomische trekken. Van de uitvaartgebruiken werd afgeweken en de houding tegenover de dood verschilde bij dit massale sterven van de houding bij een individueel sterfgeval. Deze anomie blijkt echter niet voor de gehele periode gedurende welke de pest woedde te gelden en evenmin voor de totale bevolking. Inderdaad traden bij de eerste aanval van de ziekte anomische verschijnselen op, die daardoor zo'n omvang konden aannemen doordat de traditionele normen en waarden ten gevolge van de relativerende sofistische kritiek waren uitgehold. Al spoedig hernam het religieuze leven echter zijn normale tred, ook toen de ziekte opnieuw uitbrak en slachtoffers bleef eisen. De continuïteit in de reacties, waarvan andere bronnen getuigen, en ook Thucydides zelf tussen de regels door, krijgt in verhouding bij Thucydides te weinig aandacht. Behalve de nieuwlichters en de sceptici, waren er de traditionelen, wier spreekbuis Sophocles is, die vasthielden aan de goddelijke bescherming. Ook waren er degenen die hun heil zochten in nieuwe culten. Bovendien moet rekening worden gehouden met variatie of afwisseling van reacties per individu. De ten gevolge van oorlog en pest ontstane crisis toont aan dat het gezag was geschokt: verzet tegen Pericles, normloos gedrag. De ontwrichting, door Thucydides geaccentueerd, bleef echter ook op dit gebied beperkt tot de eerste golf van de epidemie en strekte zich niet uit tot de gehele bevolking.

BESLUIT. VARIABELEN EN CONSTANTEN

De vraag welke elementen in reacties op pestilenties in de vroege Griekse wereld variabel waren en welke constant, is in het bovenstaande zeker niet uitputtend beantwoord, zelfs niet als men de schaarste aan bronnen in aanmerking neemt. Fatalisme en persoonlijk schuldbesef ontmoetten we naast elkaar in ieder van de behandelde perioden. Toch meen ik dat in de bronnen van Homerus tot en met Thucydides een ontwikkeling in de collectieve reacties op epidemieën is te bespeuren.

In de door Homerus beschreven maatschappij geldt pest als het vanzelfsprekende gevolg van de belediging van een godheid. Hoewel menselijke verantwoordelijkheid wel in zekere mate wordt erkend, ontbreekt toch een moreel schuldbesef. De hoogste verantwoordelijkheid ligt bij de goden, wier toorn de mensen als een amoreel noodlot ervaren. Eer en succes en niet intentie en geweten zijn de bepalende waarden, zowel bij goden als bij mensen.

Ook in de Archaïsche en Vroeg-Klassieke tijd wordt het godsbestuur wel als een amoreel functionerend noodlot ervaren, waarin de mens slechts kan berusten. De overheersende interpretatie van pestilenties wordt echter: goddelijke straf voor een hele mensengemeenschap als gevolg van de religieuze en morele schuld van die gemeenschap, of, vaker van een individu. Orakels antwoorden, wonderdoeners die de gemeenschap van de besmetting van de schuld reinigen hebben werk in overvloed. Stichting van culten is een veel beproefde remedie. Aan normen en waarden wordt een goddelijke oorsprong toegekend.

In de Klassieke tijd, met name in Athene, groeit het besef dat normen en waarden door mensen zijn ingesteld en door mensen kunnen worden veranderd. Als we op Thucydides afgaan lijkt deze periode zich van de voorafgaande perioden te onderscheiden door toegenomen secularisatie en tevens door grotere maatschappelijke ontwrichting als gevolg van een epidemie. Nauwkeuriger beschouwing leert echter dat Thucydides collectieve reacties met anomische tendentie scherp aanzet, maar andere, die meer gelijken op die in voorgaande perioden, verdoezelt. Bovendien blijkt niet zozeer de pest oorzaak te zijn van de anomische toestand, als wel de uitholling van normen en waarden die voordien al door andere oorzaken van

binnenuit was voortgeschreden. Er is onvoldoende grond voor de stelling dat de pest tot duurzame ontwrichting heeft geleid. Wel heeft zij als katalysator gewerkt, zodat het reeds begonnen proces van ontregeling zich versneld en verhevigd heeft voltrokken.

Variabel is dus de mate van ontwrichting die een epidemie teweeg kan brengen. Een maatschappij waarvan waarden en normen vrij algemeen worden geaccepteerd en die een gesloten wereldbeeld heeft is heel wat minder kwetsbaar dan een maatschappij, waarin normen en waarden in een voortdurende discussie zijn betrokken, zoals de Atheense in de vijfde eeuw v.C.

Een constante factor blijkt de zekerheid te zijn waarmee de meeste mensen in de vroege Griekse Oudheid de oorzaak van pestilenties aan goddelijke machten toeschreven. Zelfs Thucydides' verslag kan dat niet verhullen. Rampen vormden geen reden om het geloof in de goden voorgoed op te geven. Rampspoed kon worden verklaard uit goddelijke toorn wegens menselijke nalatigheid. De overheersende menselijke reactie was: nagaan welke god vertoornd was en hoe hij verzoend kon worden. Er bestonden in de Oudheid - en nog lange tijd daarna[1] - drie regelmatig terugkerende verklaringen voor epidemische ziekten, die, zoals we gezien hebben, ook met elkaar konden worden gecombineerd:

1. de ziekte is een zichtbaar gevolg van goddelijke toorn, opgewekt door menselijk gedrag.
2. de ziekte wordt veroorzaakt door een ongezonde omgeving, zoals klimatologische omstandigheden of verderfelijke dampen
3. de ziekte wordt opzettelijk door mensenhand verspreid.

In verreweg de meeste gevallen wordt de eerste oorzaak genoemd; de tweede en derde staan doorgaans in functie van de eerste.[2]

Eén van de fascinerendste aspecten van de geschiedenis van het Griekse denken[3] is dat wij zo van nabij kunnen volgen hoe mensen, door natuurgeweld, ziekte en dood, maar ook door alles overweldigende gevoelens van begeerte en wanhoop, waanzin en overmoed, geconfronteerd met hun onvermogen, de wereld niet als een gegeven aanvaardden, maar op zoek gingen naar de zin van dat alles. Aanvankelijk zochten zij die zingeving buiten zichzelf. Pestilenties veronderstelden zij te zijn veroorzaakt door Apollo die pijlen op hen afschoot; een schuldige begeerte moest het werk zijn van Aphrodite; een overmoedige daad duidde erop dat Zeus iemand het verstand had benomen. De enige manier om zin in de chaos te ontdekken leek

---

[1] Voor de tweede en derde eeuw n.C. zie Lane Fox(1986)34, 38, 575; voor de Nieuwe Tijd zie Delumeau (1978) 129.

[2] Zie b.v. Isidorus van Sevilla, *supra* Inl. 2, 6-7, met n. 19.

[3] Zie Guthrie, *HGPh* I, 26-38.

de mensen tot speeltuig te maken van op elkaar inwerkende goddelijke machten. Zelf meenden zij niet meer te kunnen doen dan te trachten door offers en gebeden deze machten gunstig te stemmen, althans hun toorn niet op te wekken. Allengs kwamen zij echter 'tot zichzelf' en ontdekten zelf verantwoordelijkheid te moeten dragen voor hun daden. Zij ontwikkelden rationele verklaringen voor natuurgeweld, ziekte en dood en daarmee de mogelijkheid zich doeltreffender te verweren. Dat behoeft niet te leiden tot het verdwijnen van ieder religieus besef, zoals blijkt uit de volgende tekst uit het *Corpus Hippocraticum:*

> «Het is wel een goede zaak om te bidden. Je moet echter ook zelf wat doen, als je de goden te hulp roept.»
>
> (Hippoc., *Reg.* IV 87, Jones IV p. 423)[4]

Natuurlijk gold dit groeiend inzicht niet voor iedereen. De traditionele verklaringswijze voor rampspoed handhaafde zich. Toch was de kiem gelegd voor het moderne denken.

Veel rampen uit de Oude Wereld zijn voor onze generatie geen realiteit meer. Natuurrampen en ziekten worden doorgaans niet meer geïnterpreteerd als goddelijke straf voor menselijke zonde, al is er bij iedere ramp weer een terugval naar atavistische denkpatronen.[5] Als we nu aan een ramp denken, komt ons,ondanks de niet te overschatten dreiging van AIDS, niet in de eerste plaats het spookbeeld van een epidemie voor ogen. We zijn minder bedacht voor de 'besmetting' die een mens zou kunnen oplopen ten gevolge van een religieus vergrijp dan, omgekeerd, voor de verontreiniging van de natuur, als de passieve, kwetsbare voorwaarde voor leven op aarde, door mensenhand. De vernietigende krachten die wij het meest vrezen zijn nu onze eigen menselijke krachten geworden.[6] De verantwoordelijkheid daarvoor kunnen we niet meer op goddelijke machten buiten ons afschuiven. Bescherming daartegen zullen orakels of wonderdoeners niet meer kunnen bieden, maar zal alleen van de mens zelf kunnen uitgaan door een vernieuwd besef van zijn plaats en taak in de wereld en van zijn diepe afhankelijkheid van ieder medemens.

---

[4] καὶ τὸ μὲν εὔχεσθαι ἀγαθόν. Δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν συλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλεῖσθαι.

[5] Zie *supra* Inl. 16-17.

[6] M. Douglas, 'Purity and danger revisited', *Times Literary Supplement* (19 september 1980) 1045-1046.

BIBLIOGRAFIE

Hieronder volgen alle titels die meer dan éénmaal in de noten zijn opgenomen. Zij worden daar alleen aangeduid met de naam van de auteur en het jaar van publikatie.

Adkins, A.W.H. (1960a). '"Honour" and "punishment" in the Homeric poems', *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 7, 23-32.

Adkins, A.W.H. (1960b). *Merit and responsibility*, Oxford.

Adkins, A.W.H. (1969a). 'Threatening, abusing and feeling angry in the Homeric poems', *Journal of Hellenic Studies* 89, 7-21.

Adkins, A.W.H. (1969b). 'Euchomai, euchôlè and euchos in Homer'. *CQ* 19, 20-33.

Adkins, A.W.H. (1970). *From the many to the one*, Ithaca en New York.

Adkins, A.W.H. (1972). *Moral values and political behaviour in ancient Greece, from Homer to the end of the fifth century*, Londen.

Archi, A. (1978). 'La peste presso gli Ittiti', *La Parola del Passato* 179, 81-89.

Baaren, Th.P. van (1976). *Het offer. Inleiding tot een complex religieus verschijnsel*, Utrecht z.j. (1976).

Baehrel, R. (1951). 'Epidémie et terreur: histoire et sociologie', *Annales Historiques de la Révolution Française*, 113-146.

Bailey, C. (1947). *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex. Edited with Prolegomena, critical apparatus, translation, and commentary* I-III, Oxford, 1947, 1963[4].

Bechtel, F. (1917). *Die historische Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle.

Berg, J.H. van den (1959). *Het menselijk lichaam* I, Nijkerk.

Bernhard, O. (1927). *Griechische und römische Münzbilder in ihre Beziehungen zur Geschichte der Medizin*, Zürich, Leipzig en Berlijn, herdr. 1971.

Biraben, J.-N. (1975-1976). *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, I *La peste dans l' histoire*, Parijs en Den Haag 1975, II *Les hommes face à la peste, ibid.* 1976.

Bloch, R. (1963). *Les prodiges dans l'antiquité classique*, Parijs.
Boer, W. den (1979). H.W. Pleket, H.S. Versnel en M.A.Wes (edd.), *ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. Studies in Graeco-Roman History*, Leiden.
Bolton, J.D. (1962). *Aristeas of Proconnesus*, Oxford.
Bouché-Leclerq, A. (1879-1882). *Histoire de la divination dans l'antiquité* I-IV, Parijs.
Brelich, A. (1969). 'Symbol of a symbol' in: J.M. Kitagawa en C.H. Long (edd.), *Myths and symbols. Studies in honour of Mircea Eliade*, Chicago en Londen 195-207.
Bremer, J.M. (1981).'Greek hymns' in: Versnel (1981b) 193-215.
Bremmer, J.N. (1979). *The early Greek concept of the soul*, diss.Amsterdam VU, Apeldoorn 1979, ook verschenen Princeton 1983.
Bremmer, J.N. (1983). 'Scapegoat rituals in Ancient Greece', *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 299-320.
Bürchner, L. (1927). *RE* 2.Reihe III A 1, 724-725 s.v. 'Sminthe-, Sminthos'.
Burkert, W. (1962a). *Weisheit und Wissenschaft*, Neurenberg.
Burkert, W. (1962b). 'ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"', *Rheinisches Museum*, N.S. 105, 36-55.
Burkert, W. (1975). 'Resep-figuren, Apollon von Amyklai und die "Erfindung" des Opfers auf Cypern, zur Religionsgeschichte der "Dunklen Jahrhunderte"', *Gräzer Beiträge* 4, 51-79.
Burkert, W. (1977). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart.
Burkert, W. (1979). *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Sather Classical Lectures 47, Berkeley.
Burkert, W. (1983). 'Itinerant diviners and magicians: a neglected element in cultural contact', *Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen* 30, 115-120.
Burkert, W. (1984). 'Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur', *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 1.
Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Parijs.
Connor, W.R. (1963). 'Two notes on Diopeithes the Seer', *Classical Philology* 58, 115-118.
Connor, W.R. (1984). *Thucydides* , Princeton.
Cook, J.M. (1973). *The Troad: an archaeological and topographical study*, Oxford.
Corlu, A. (1966). *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière d'Homère aux tragiques*, Parijs.
Crahay, R. (1956). *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Parijs.
Croon, J.H. (1986). s.v. 'Heilgötter', *Reallexikon für Antike und Christentum* XIII, 1190-1232.
Culianu, I.P. (1980). 'Iatroi kai manteis, sulle strutture dell' estatismo greco', *Studi Storico-Religiosi* 4, 287-303.

Delcourt, M. (1938). *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 83, Luik en Parijs.

Delebecque, E. (1964). 'Sur deux phrases de Thucydide 1.- Thucydide II 49,5', *Revue des Études Grecques* 78, 34-42.

Delumeau, J. (1978). *La peur en occident XIVe - XVIIe siècles*, Parijs.

Demandt, A. (1970). 'Verformungstendenzen in der Überlieferung antiker Sonnen und Mondfinsternisse', *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes - und sozialwissenschaftliche Klasse Mainz* 7, 469-527, Wiesbaden 1971.

Derenne, E. (1930). *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Vme et IXme siècles avant J.-C.*, Luik en Parijs 1930.

Deubner, L. (1932). *Attische Feste*, Berlijn 1932.

Diller, H. (1955). Recensie van: K. Weidauer, *Thukydides und die Hippokratischen Schriften* (Heidelberg 1954) in: *Gnomon* 27 (1955) 9-14.

Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the irrational*, Berkeley en Los Angeles, geciteerd naar de ed. 1964.

Douglas, M. (1966). *Purity and danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londen. Ook Ned. vertaling: *Reinheid en gevaar*, Utrecht en Antwerpen 1976.

Dover, K.J. (1987). 'The portrayal of moral evaluation in Greek poetry' in: Id., *Greek and the Greeks. Collected papers I: language, poetry, drama*, 77-96, Oxford.

Dräseke, J. (1914). 'Thukydides' Pestbericht (II, 47-53) und dessen Fortleben', *Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin* 40, 181-189.

Dräseke, J. (1915). 'Nachtrag zu "Thukydides' Pestbericht (II, 47-53) und dessen Fortleben"' (Jahresberichte 1914)", *Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin* 41, 320.

Dräseke, J. (1916). 'Noch einmal "Thukydides' Pestbericht (II, 47-53) und dessen Fortleben"', *Wochenschrift für klassische Philologie* 33, 831-834.

Dubos, R. (1965). *Man adapting*, New Haven en Londen.

Edelstein, E.J. en L. (1945). *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies* I-II, Baltimore.

Ehrenberg, V. (1943). *The people of Aristophanes*, Oxford.

Ehrenberg, V. (1954) *Sophocles and Pericles*, Oxford.

Ehrenberg, V. (1968). *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during the sixth and fifth centuries B.C.*, Londen.

Eliade, M. (1972). *Zalmoxis, the vanishing God*, Chicago.

Eliade, M. (1974). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Parijs , 2e druk van de 2e herziene en vermeerderde ed., oorspronkelijke ed. 1951.

Erp Taalman Kip, A.M. van en W.J.H.F. Kegel (1976). *Sophocles Oedipus Tyrannus* , Culemborg.
Farnell, L.R. (1896-1909). *The cults of the Greek states* I-V, Oxford.
Fehling, D. (1974). *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*, München.
Finley, M.I. (1954). *The world of Odysseus*, New York 1954, geciteerd naar de herziene ed. 1956, herdr. Harmondsworth 1967.
Fohlen, G. (1948). 'Les circonstances de la mort dans les épitaphes grecques métriques' in: *Mélanges offerts a Victor Magnien* 43-67, Toulouse .
Fontenrose, J. (1968). 'The hero as athlete',*California Studies in Classical Antiquity*, 73-104.
Fontenrose, J. (1978).*The Delphic oracle*. Zie lijst met afkortingen.
Fränkel, H. (1976). *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1976³, herziene ed. 1962, oorspr. ed. 1950.
Fraenkel, J.M. en P. Groeneboom (1949). *Oedipus Rex* , Groningen en Batavia 1949⁴.
Frazer, J.G. (1907-1915). *The golden bough. A study in magic and religion*.3d ed. 7 parts. 12 vol., Londen.
Freyburger, G.; M.L. Freyburger-Galland en J.C. Tautil (1986). *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Parijs.
Frisk, H. (1970). *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
Gaster, Th.H. (1975). *Myth, legend and custom in the Old Testament* I-II, New York.
Gebhard, V. (1926). *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, München.
Gebhard, V. (1934). *RE* V A 1290-1304, s.v. 'Pharmakos'.
Gilliam, J.F. (1961). 'The plague under Marcus Aurelius', American Journal of Philology 82, 225-251.
Ginouvès, R. (1962). *ΒΑΛΑΝΕΥΘΙΚΗ. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 200, Parijs.
Gnoli, G. en J.-P. Vernant (edd.), (1982). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge en Parijs.
Goddijn, H.P.M. (1967). *Anomie*, Openbare les Leiden.
Gomme, A.W. Zie: Gomme *HCT*, lijst met afkortingen.
Graf, F. (1978). 'Die Lokrischen Mädchen', *Studi Storico Religiosi* 2 , 61-79.
Grégoire, H., R. Goossens en M. Mathieu (1949). 'Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra, études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde', *Verhandelingen Koninklijke Belgische Academie, Klasse der letteren en der morele en staatkundige wetenschappen*, 2e reeks, boek XLV, Brussel.
Griffin, J. (1979). *Homer on life and death*, Oxford, geciteerd naar de uitgave 1983².

Grimm, J. (1965). *Die literarische Darstellung der Pest in der Antike und in der Romania*, Freiburger Schriften zur romanischen Philologie 6, München.

Grmek, M.D. (1979). 'Les ruses de guerre biologiques dans l'antiquité', *Revue des Études Grecques* 92 , 141-163.

Grmek, M.D. (1983). *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, Parijs.

Gurney, O.R. (1977). *Some aspects of Hittite religion*, Oxford.

Guthrie, W.K.C. Zie: Guthrie *HGPh*, lijst met afkortingen.

Heitsch, E. (1980). 'Der Anfang unserer Ilias und Homer', *Gymnasium* 87, 38-56.

Henrichs, A. (1981). 'Human sacrifices in Greek religion: three case studies', in: *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité classique 27, 195-235, Vandoeuvres-Genève.

Heubeck, A. (1974). *Die Homerische Frage*, Erträge der Forschung 27, Darmstadt.

Honko, L. (1959). *Krankheitsprojektile, Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*, FF Communications 72/2, no. 178, Helsinki.

Hooker, Edna M. (1958). 'Buboes in Thucydides', *Journal of Hellenic Studies*78 , 78-83.

Horstmanshoff, H.F.J. (1979). 'Epidemieën in de antieke wereld', *Hermeneus* 51, 58-80.

Horstmanshoff, H.F.J. (1984). 'Pestilenties in de Griekse wereld', *Lampas* 17, 420-452.

Horstmanshoff, H.F.J. (1986a). Recensie van: R. Parker, *Miasma* (1983), *Mnemosyne* 39, 538-543.

Horstmanshoff, H.F.J. (1986b).'Herodotus, Thucydides en hun publiek', *Theoretische Geschiedenis* 13, 451-460.

Horstmanshoff, H.F.J. (1987). 'De antieke arts. Ambachtsman of man van wetenschap?', *Lampas* 20, 340-355.

Hunter, V. (1982). *Past and process in Herodotus and Thucydides*, Princeton.

Huxley, G. (1969). 'Nikias, Crete and the plague', *Greek , Roman and Byzantine Studies*10, 235-239.

Huxley, G. (1975). 'Cretan Paiawones', *Greek, Roman and Byzantine Studies*16, 119-124.

Jayne, W.A. (1925). *The healing gods of ancient civilisations*, New Haven.

Jordan, B. (1986). 'Religion in Thucydides', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 116, 119-147.

Keil, H. (1951). 'The louse in Greek Antiquity, with comments on the diagnosis of the Athenian plague as recorded by Thucydides', *Bulletin of the History of Medecine* 25, 305-323.

Kern, O. (1926-1938). *Die Religion der Griechen* I-III, Berlijn.

Kindstrand, J.F. (1981). *Anacharsis. The legend and the apophthegmata*, Uppsala.

Knox, B.M.W. (1956). 'The date of the Oedipus Tyrannus', *American Journal of Philology* 77, 133-147.
Körner, O. (1929). *Die ärtzlichen Kenntnisse in Ilias und Odysee*, München.
Krappe, A.H. (1936). 'Apollon Σμινθεύς and the Teutonic Mysing', *Archiv für Religionswissenschaft* 33, 40-56.
Krappe, A.H. (1941). ''Απόλλων Σμιντθεύς', *Classical Philology* 36, 133-141.
Kudlien, F. (1967). *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen von Homer bis Hippokrates*, Zürich en Stuttgart.
Kudlien, F. (1971). 'Galens Urteil über die thukydideische Pestbeschreibung', *Episteme* 5, 132-133.
Kudlien, F. (1979). 'Der griechische Arzt im Zeitalter des Hellenismus. Seine Stellung in Staat und Gesellschaft', *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 6, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz*, Wiesbaden .
Kümmel, H.M. (1967). *Ersatzrituale für den hethitischen König*, Wiesbaden.
Kümmel, H.M. (1968). 'Ersatzkönig und Sündenbock', *Zeitschrift für die Alttestamentische Wissenschaft* 80, 289-318.
Kullmann, W. (1960). *Die Quellen der Ilias (Troischer Sagenkreis)*, Hermes Einzelschriften 14, Wiesbaden.
Lanata, G. (1967). *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Rome.
Lane Fox, R. (1986). *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the second century A.D. to the conversion of Constantine*, Harmondsworth.
Lasaulx, E. von (1854). *Studien des classischen Alterthums. Akademische Abhandlungen*, Regensburg.
Latacz, J.(ed.), (1979). *Homer. Tradition und Neuerung*, Wege der Forschung 463, Darmstadt.
Latte, K. (1967). *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 1967[2].
Lattimore, R. (1942). *Themes in Greek and Latin epitaphs*, Urbana 1942, herdr. 1962.
Lichtenthaeler, Ch. (1965). *Thucydides et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Genève.
Lindeboom, G.A. (1985). *Inleiding tot de geschiedenis der geneeskunde*, Amsterdam 1985[6].
Lipsius, J. (1584). *De constantia in publicis malis*, Leiden; Ned. vert. P.H. Schrijvers, Justus Lipsius, *Over standvastigheid bij algemene rampspoed*, Baarn 1983.
Littman, Robert J. en M.L. Littman, (1969). 'The Athenian Plague: Smallpox', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 100, 261-275.
Lloyd, G.E.R. (1979). *Magic, reason and experience*, Cambridge.
Lloyd-Jones, H. (1971). *The justice of Zeus*, Sather Classical Lectures 41, Berkeley en Los Angeles 1971, geciteerd naar de second edition 1983.
Lobeck, C.A. (1819). *Aglaophamus*, Regimontii Prussorum.

Long, A.A. (1970). 'Morals and values in Homer', *Journal of Hellenic Studies* 90, 121-139.
McNeill, W.H. (1976). *Plagues and peoples*, Garden City N.Y. 1976, geciteerd naar de uitgave Oxford 1977.
Marinatos, N. (1981). *Thucydides and religion*. Beiträge zur klassischen Philologie 129, Königstein/Ts.
Martin, J. (1976). 'Zur Entstehung der Sophistik', *Saeculum* 27, 143-164.
Meuli, K. (1975). *Gesammelte Schriften* I-II, Basel en Stuttgart.
Mikalson, J.D. (1983). *Athenian popular religion*, Chapell Hill en Londen.
Mikalson, J.D. (1984). 'Religion and plague in Athens 431-423 B.C.' in: *Studies presented to Sterling Dow*, 217- 226, Durham.
Miller, T.S. (1976). 'The plague in John VI Cantacuzenus and Thucydides', *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17, 385-397.
Moravcsik, G. (1935-1939). 'Abaris, Priester von Apollon', *Körösi Csoma-Archivum*, Supplementary Volume I, herdr. Leiden 1967, 104-118.
Moulinier, L. (1952). *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Parijs.
Müller, C.W. (1984). 'Zur Datierung des sophokleischen Ödipus', *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz*, Nr. 5.
Murray, O. (1980). *Early Greece*, Fontana history of the Ancient World, Glasgow.
Neustatter, O. (1941). 'Mice in plague pictures', *The Journal of the Walters Art Gallery* 4, 104-113.
Nilsson, M.P. (1906). *Griechische Feste*, Leipzig.
Nilsson. M.P. (1942). 'Bendis in Athen', *From the collections of the Ny Carlsberg Glyptothek* 3, 168-188 = *Opuscula* III (1960) 55-80.
Nilsson, M.P. (1951). *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, Acta Inst. Atheniensis Sueciae I, Lund.
Nilsson, M.P. (1967), *Geschichte der griechischen Religion* I, Handbuch der Altertumswissenschaft V 11, 1, München 1967³. Verwijzingen zijn naar deel I.
Oestrup, J. (1906). 'Smintheus, zur homerischen Mythologie', in: C. Bezold (ed.), *Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag* II, 865-870, Giessen.
Oost, S.I. (1975). 'Thucydides and the irrational: sundry passages', *Classical Philology* 70, 186-196.
Otto, W.F. (1959-1961). 'Apollon', *Paideuma* 7, 19-34.
Page, D.L. (1953). 'Thucydides' description of the great plague at Athens', *Classical Quarterley* 3, 97-119.
Parke, H.W. (1933). 'The bones of Pelops and the siege of Troy', *Hermathena* 48, 153-162.
Parker, R.C.T. (1983). *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.

Parpola, S. (1983). 'Letters from Assyrian scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal', *Alter Orient und Altes Testament* 5, 22-33.

Parry, A. (1969). 'The language of Thucydides' description of the plague', *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 16, 106-118.

Peek, W. (1955). *Griechische Versinschriften* I, Berlijn. Zie lijst met afkortingen.

Pfister, F. (1909-1912). *Der Reliquienkult im Altertum.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten V 1-2, Giessen.

Podlecki, A.J. (1971). 'Cimon, Skyros and Theseus' bones', *JHS* 91, 141-143.

Podlecki, A.J. (1975). *The life of Themistocles. A critical survey of the literary and archaeological evidence*, Londen.

Pöschl, V. (1964). *Bibliographie zur antiken Bildersprache.* Unter Leitung von V. Pöschl bearbeitet von H. Gärtner und W. Heyke. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften. N.F. 1.Reihe, Bd. 1, Heidelberg.

Pollard, J. (1965). *Seers, shrines and sirens, the Greek religious revolution in the sixth century*, Londen.

Poole, J.C.F. en A.J. Holladay (1979). 'Thucydides and the plague of Athens', *Classical Quarterly* 29, 282-300.

Popper, K.R., (1945). *The open society and its enemies* I-II, oorspronkelijke uitgave Londen 1945, geciteerd naar de uitgave New York 1963.

Prinz, Friedrich (1979). *Gründungsmythen und Sagenchronologie.* Zetemata 72, München.

Raalte, M. van (1979). 'Morbidus aer. antieke opvattingen over de oorzaak van epidemische ziekten', *Hermeneus* 51, 105-117.

Reinhardt, K. (1948). 'Thukydides und Macchiavelli' in: *Von Werken und Formen*, 277-284, Godesberg = *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1966², 184-218, oorspronkelijke voordracht 1943.

Reverdin, O. (1945). *La religion de la cité platonicienne*, Parijs.

Robert, L. (1940-1965). *Hellenica* I-XIII. *Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques* I-XIII, Parijs.

Rohde, E. (1921). *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen, 7e-8e ed. bezorgd door F. Boll en O. Weinreich.

Rosebury, Th. (1971). *Microbes and morals: the strange story of venereal disease*, New York.

Rouse, W.H.D. (1902). *Greek votive offerings*, Cambridge.

Sadurska, A. (1964). *Les tables iliaques*, Warszawa.

Salway, P. en W. Dell (1955). 'Plague at Athens', *Greece and Rome* 2, 62-70.

Sandvoss, E. (1968). 'Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis', *Saeculum* 19, 312-329.

Scarborough, J. (1970). 'Thucydides, Greek medicine and the plague at Athens: a summary of possibilities'. *Episteme* 4, 77-90.

Schretter, M.K. (1974). *Alter Orient und Hellas. Fragen der Beeinflussung griechischen Gedankengutes aus altorientalischen Quellen, dargestellt an den Göttern Nergal, Rescheph, Apollon.* Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 33, Innsbruck.

Schwenn, F. (1915). *Die menschenopfer bei den Griechen und Römern.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XV, 3, Giessen.

Schwenn, F. (1927). *Gebet und Opfer. Studien zum griechischen Kultus.* Religionswissenschaftliche Bibliothek 8, Heidelberg.

Seibert, J. (1983). 'Heeresseuchen und Kriegsverlauf' in: H. Heinen, K. Stroheker en G. Walser (edd.), *Althistorische Studien Hermann Bengtson.* Historia Einzelschriften Heft 40, Wiesbaden.

Seitschek, R. (1976). *Die Pest in Athen. Eine medizinhistorische und philologische Studie,* Wenen.

Sicking, C.M.J. (1972). 'De Ilias: auteursintentie en compositie', *Lampas* 5, 406-443.

Sigerist, H.E. (1955-1961). *A history of medicine* I-II, New York.

Singer, Ch. en D. (1917). 'Knowledge of infection of the ancient Greek and Roman writers', *Annals of Medical History* 1, 13-15.

Singor, H.W. (1988). *Oorsprong en betekenis van de hoplietenphalanx in het Archaïsche Griekenland,* diss. Leiden.

Sittig, E. (1911). *De Graecorum nominibus theophoris,* diss. Halle.

Sontag, S. (1979). *Illness as metaphor,* New York.

Stettler, A. (1972). 'Die Vorstellungen von Ansteckung und Abwehr', *Gesnerus* 29, 260.

Stettler, A. (1977). 'Lepra und Pest in der Antike', *Antike Welt* 8, 42-44.

Sticker, G. (1908-1910). *Abhandlungen aus der Seuchengeschichte und Seuchenlehre* I *Die Pest,* Erster Teil, *Die Geschichte der Pest*; Zweiter Teil, *Die Pest als Seuche und als Plage,* Giessen.

Strasburger, H. (1966). 'Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung', *Sitzungsberichte der wissenschaftliche Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt/Main* 5 (1966) nr. 3, herdr. Wiesbaden 1975[3].

Straten, F.T. van (1981). 'Gifts for the gods' in: Versnel (1981b) 65-151.

Strauss, B.S. (1986). *Athens after the Peloponnesian War. Class, faction and policy 403-386 B.C.*,Londen en Sydney.

Temkin, O. (1953). 'An historical analysis of the concept of infection' in Id., *The double face of Janus,* Baltimore 1977, 456-471, oorspr. in: *Studies in intellectual history,* Baltimore 1953, 123-147.

Theopold, W. (1978). *Votivmalerei und Medizin,* München.

Trencsényi-Waldapfel, I. (1962). 'Apollon Smintheus in Innerasien?' *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 15, 343-352.

Trencsényi-Waldapfel, I. (1963). 'Der Mäusegott bei Homer', in: L. Varcl en R.F. Willets (edd.), *ΓΕΡΑΣ Thomson, Studies presented to George Thomson on the occasion of his 60th birthday,* Praag.

Tybout, R. (1979). 'Antieke en latere pest in beeld', *Hermeneus* 51, 81-104.

Ventris, M. en J. Chadwick (1973). *Documents in Mycenaean Greek*, 2nd ed., Cambridge.
Verdenius, W.J. (1985). *A commentary on Hesiod Works and Days, vv. 1-382*, Mnemosyne Supplementum 86, Leiden.
Vermeule, E. (1979). *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley, Los Angeles en Londen.
Versnel, H.S. (1976). 'Two types of Roman devotio', *Mnemosyne* 29, 364-410.
Versnel, H.S. (1977). 'Polycrates and his ring. Two neglected aspects'. *Studi Storico Religiosi* 1, 17-46.
Versnel, H.S. (1980). 'Destruction, devotio and despair in a situation of anomy: the mourning for Germanicus in triple perspective' in: *Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich*, 541-618, Rome.
Versnel, H.S. (1981a). 'Self-sacrifice, compensation and the anonymous gods', in: *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'Antiquité classique 27, 135-194, Vandoeuvres-Genève.
Versnel, H.S. (ed.), (1981b). *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden.
Versnel, H.S. (1981c). 'Religious mentality in ancient prayer' in: Versnel (1981b) 1-64.
Versnel, H.S. (1984). 'Gelijke monniken, gelijke kappen: Myth and Ritual, oud en nieuw'. *Lampas* 17, 194-246.
Versnel, H.S. (1989a). 'Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des "effective death"' in: J.W. van Henten e.a. (edd.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Studia Postbiblica 38, te verschijnen, Leiden.
Versnel, H.S. (1989b). *Ambiguities in Greek and Roman religion*, te verschijnen, Leiden.
Vogel, C.J. de (1950-1959). *Greek philosophy. A collection of texts with notes and explanations* I-III, Leiden.
Wace, A.J.B. en F.H. Stubbings (edd.) (1963). *A companion to Homer*, first edition 1962, reprinted 1963, Londen.
Weidauer, K. (1954). *Thukydides und die Hippokratischen Schriften. Der Einfluss der Medizin auf Zielsetzung und Darstellungsweise des Geschichtswerks*. Heidelberger Forschungen, Heidelberg.
Weinreich, O. (1909). *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VIII, 1, Giessen .
Weinreich, O. (1913). 'Heros Propylaios und Apollon Propylaios', *Mitteilungen des kaiserlich deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 38, 62-72 = O. Weinreich, *Ausgewählte Schriften* I Amsterdam 1969, 197-206.
West, M.L. (1978). *Hesiod, Works and Days*, Oxford.
Wirth, G. (1979). *Perikles und seine Zeit*, Wege der Forschung 412, Darmstadt.

Wittke, S.W. (1973). *Wöchnerinnen in griechischen Weihepigrammen*, diss. Erlangen.
Wolfenstein, M. (1957). *Disaster. A psychological essay*, Londen.
Wycherley, R.E. (1957). *The Athenian agora* III, Princeton.

SUMMARY

How did people in the Greek world in the period from ca. 800 to ca. 400 B.C. react to plagues? Are there differences between their reactions? And if so, how are these differences to be explained? Can we trace a historical development in the pattern of reactions - a change in mentality? Or is there a genuine continuity, while the differences are primarily to be explained in terms of the nature of our sources, tied as they are to the rules of the literary genres?

It is one of the aims of the present study to furnish answers to these questions. Another of its aims is to provide as comprehensive a list as possible of all the reports of reactions to epidemics in the area and period indicated. The inquiry regularly has recourse to both comparative material from other regions and periods and reactions to other disasters besides epidemics.

Pride of place among the sources is occupied by the accounts of plagues in Greek literature: Homer (*Il.* I 42-53), Sophocles *(Oedipus Rex)* and Thucydides (II 47-54). Further there are the numerous scattered brief references to legendary plagues which were the occasion for the consultation of an oracle, seeking assistance from miracle workers or the establishment of a cult. Finally, there are a few scanty inscriptions, papyri and archaeological sources.

'Plague' or 'epidemic' is used in the sense of an illness which affects a large number of people in a particular area within a relatively short period. The illness is usually an infection. The terms 'pestilence', 'epidemic', 'pest' and 'plague' are used interchangeably, as in the Greco-Roman tradition, without any strict medical implication. *Loimos*, *pestilentia* and *pestis* indicate an illness which is «common to all» (Hippoc. *Flat.* 6). The question of the exact diagnosis of a particular epidemic is not relevant to the present inquiry.

The question of which features in reactions to plagues in the early Greek world were variable and which were constant cannot be answered exhaustively. We encounter fatalism and personal feelings of guilt side by side throughout the whole of the period under consideration. Nevertheless, I

believe that a development in the collective reactions to epidemics can be detected in the sources from Homer to Thucydides.

I. In the society described in the Homeric epics, plague is the inevitable consequence of insulting a deity. Apollo is the god of plagues. He is the one who can cause and cure illness, or at least ward it off. As the god of plagues Apollo resembles functionally related deities like Nergal, Irra and Resjef. Apollo is the god of plagues as the archer, as the mouse god (Smintheus) and as Paean (by a blow).

We can draw the following conclusions with respect to the general social and mental reactions. The plague acts as a catalyst in the genesis of the conflict between Achilles and Agamemnon. The treatment of this central theme in the *Iliad* places the values of Homeric society in the limelight. These values can be seen to the characterised by the struggle for *timè* «prestige» and the competitive attitudes that are directly associated with it. The same values appear to hold between men and gods as between men and men. One of the best illustrations of this is the generally accepted interpretation of the cause of the plague. Although human responsibility is recognised to a certain extent, there is a lack of a personally experienced moral feeling of guilt comparable with the notion of sin that is to be found in Pre-Asiatic and Jewish Christian religions. Ultimate responsibility lies in the hands of the gods, whose wrath is experienced by mortals as amoral inevitability. In the case of both gods and humans, it is not intention and conscience which are the determinant values, but prestige and success.

It is striking that the crisis which results from the plague does not lead to any rupture in the accepted system of social values. If there is a call for cooperation, this is only for tactical purposes and not as the result of fresh reflection on the existing pattern of norms and values. The atmosphere in which the outbreak of the plague and the reactions to it are described is one of fatalism rather than of panic and *anomie*. Plague, war and disputes between leaders do not disturb the pattern of authority. While the authority of the leaders may be incidentally called into question, the essential point is that the status hierarchy emerges from the conflict with renewed strength: the *status quo* is never endangered. Nor are there any significant deviations to be detected in the funeral rites which accompany the emergency. There is no sign that the attitude toward death in the case of this mass demise differs in any way from the attitude toward individual death.

II. As for the context in which the origin of the epidemics in the Archaic and Early Classical periods is placed, we can conclude the following. As in Homeric society, a plague is generally attributed to the work of the gods. Within this context we find two different explanations for plagues. The first, which also typifies the Homeric attitude, sees divine justice as operating in a completely amoral way. The wrath of the gods is equivalent to immutable fate. 'The gods' refers to the immanent principle or the natural force which

governs poverty and riches, war and peace, sickness and health. The only regularity which the human eye can detect in the operation of this principle is the rule of compensation. An excess of good fortune means the accumulation of a debt to the gods. The penalty for this debt is paid in the form of catastrophes. The second explanation, on the other hand, which gains in appeal during the Archaic period, sees the gods as the restorers of moral balance. As in the *Iliad*, human mistakes, such as negligence in religious duties or the performance of activities which are insulting to the deity, lead to divine wrath, which affects not only the guilty but also the community of which the guilty are a part. There is a continual concern for justice, retribution and guilt, often formulated in moral terms and measured against a more internalised awareness of a moral code. More stress comes to be laid on the responsibility of the individual toward the community.

Plagues bring the accepted norms and values, which are assumed to have a divine origin, into the foreground. In the context of reactions to illnesses, especially epidemics, references to justice, the moral implications of acts, intention and cooperative values displaced prestige, success and the competitive values from the pride of place which they had enjoyed in Homeric society.

Plagues do not generally lead to an undermining of the authority of human rulers. The whole society appears to be convinced of the need to appeal to the divine authorities, and this applies to leading figures such as kings, tyrants and archons as well. Once the explanation of epidemic illnesses as divine correction for human acts had become established, it ran throughout the whole of Antiquity as the perpetual undercurrent to human reactions.

III. While the detailed description of the plague was of secondary importance in Homer and the Archaic testimonia, Thucydides' account of the plague is formally and materially of direct importance for the dramatic development of his entire work, both in terms of narrative technique and in terms of its function as a *paradeigma*. The Thucydidean description of the plague may have been influenced by the Hippocratic case studies of illnesses, or they may at least share a common ancestry, but it is still an unparalleled literary creation. It has excerted an enormous influence on the literary tradition up to the present.

Both traditional and rational explanations for the Athenian plague were advanced. However, Thucydides does not place these traditional explanations explicitly in the context of the description of the plague. They have to be detached from other parts of his work.

The religious measures which accompanied the outbreak of the epidemic (divination, sacrifices, purifications, the construction of temples, the erection of statues, the introduction of new cults and the consultation of oracles) indicate that a part of the population did not entertain any doubts as to the divine origin of the illness. All these religious measures were intended

to restore order to the disrupted relation between gods and men. A striking feature was the increased interest for exotic cults of an ecstatic kind, a general feature of the religious development of the second half of the fifth century. The hypothesis that the plague served as an additional stimulus in this process appears to be defensible. The religious measures are only indirectly recorded by Thucydides.

We can draw the following conclusions on the background and effects of the plague on society and mental attitudes. The accepted values of Athenian society in the second half of the fifth century were thrown into relief by the plague, accentuated by its outbreak during wartime. Thucydides strongly emphasises the disruptive effect of the plague. The reactions to the outbreak of the epidemic, as described by Thucydides, reveal evident symptoms of *anomie*. Deviations from the funeral customs took place and the attitude toward death on a mass scale differed from the attitude toward individual deaths. This *anomie* does not seem to have lasted throughout the period of the plague, however, nor did it apply to the whole population. It is true that symptoms of *anomie* made their appearance with the first outbreak of the plague, and that they were able to reach such proportions because the traditional norms and values had been eroded by the relativist arguments of the Sophists. Nonetheless, religious life soon resumed its normal course, even when the illness broke out again and continued to claim its victims. The continuity in the reactions, that is borne out by other sources and implied by Thucydides, receives relatively too little attention at the hands of Thucydides himself.

There are insufficient grounds for assuming that the plague led to a permanent change of relations. It certainly worked as a catalyst, so that the process of disruption which had already begun gained in tempo and impact.

The extent to which an epidemic can bring about disruption is thus variable. A society whose values and norms are virtually generally accepted and which has a closed world view is a good deal less vulnerable than a society in which the norms and values are a constant matter for discussion, as they were in fifth century Athens.

One constant factor appears to be the certainty with which most people in early Greek Antiquity attributed the origin of plagues to divine powers. Even Thucydides' account cannot disguise this fact. Disasters were not a reason to abandon belief in the gods definitively. They could be explained in terms of divine wrath due to human negligence. The dominant human reaction was to see which god was angry and how he could be appeased.

One of the fascinating aspects of the history of Greek thought is that we can closely follow human beings who, despite their being confronted with natural disaster, illness and death as well as being overwhelmed by overpowering feelings of desire and despair, madness and *hybris*, did not allow this demonstration of their weakness to lead them to accept the world as a fact, but tried to seek out the meaning of it all. Initially they sought the

meaning outside themselves. They thought that plagues were caused by Apollo when he shot arrows at them. The only way of making sense of chaos seemed to be to view human beings as toys caught up in the interplay of divine powers. They did not think that they could do anything except try to win the favour of these powers, or at least avoid arousing their wrath, by means of sacrifices and prayers. Gradually, however, they turned to themselves and discovered that they must bear the responsibility for their actions. They elaborated rational explanations for natural disaster, illness and death, and thereby the means of warding them off more effectively. Of course, not everyone shared in this growing awareness. The traditional explanation of disaster continued. Still, the seed of modern thought had been sown.

REGISTER

aardbeving 1, 3, 4, 27, 113, 115, 129, 138, 220, 222, 223, 224, 230.
agos 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 179, 220, 230, 258, 275.
AIDS 16, 17, 156, 279.
aiphnidios > plotseling.
anomia/anomie 20, 22, 23, 94, 207, 219, 270, 271, 275, 276, 277.
Apollo 3, 9, 24, 26, 27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 43, 44, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 93, 103, 112, 114, 115, 116, 117, 122, 125, 126, 129, 135, 138, 140, 144, 146, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 166, 170, 181, 222, 231, 232, 237, 253, 256, 259, 276, 278.
----- Agyieus 54.
----- Alexicacus 219, 231, 232, 236, 237.
----- Apotropaeus 172.
----- Carneus 151.
----- Delius 245, 252, 258.
----- Epicurius 11, 246.
----- Paean/Paeaon 10, 153, 232, 258.
----- Parnopius 78.
----- Propylaeus 57.
----- Smintheus/Sminthios 66, 70, 77, 78, 79, 80, 81.
----- Phoebus Apollo 24, 51, 117.
aprosdokètos > plotseling.
Artemis 55, 58, 63, 90, 126, 146, 147, 148, 153, 167, 169, 232, 233, 235, 240, 252, 253, 259.
----- Brauronia 64, 147, 169.
----- Ephesia 152.
----- Orthia 168.
----- Triclaria 153.
artsen 1, 5, 9, 15, 52, 54, 84, 85, 86, 87, 88, 93, 104, 106, 110, 125, 127, 184, 191, 200, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 237, 271, 276.
Asclepius/Aesculapius 83, 126, 146, 232, 235, 236, 237, 241, 249.
asiel 119, 144, 146, 154.
compensatie 44, 102, 147, 179, 181.
Coroebus 152, 153, 166.
Cybele 122, 143, 145, 233, 239, 241.
Cylon/Cyloniden 119, 120, 121, 122, 124, 130, 144, 151.
deisidaimonia 122, 228.
demografie 8, 13, 193-195, 267.

Diotima 123.
divinatie 41, 51, 52, 53, 93, 181, 224, 275.
Dionysus 143, 150, 168, 240, 245.
----- Aegobolus147, 168.
----- Smintheus 69, 78.
Diopeithes 226, 228.
Eiresionè 112, 114, 155.
epizoötie 91, 190.
ergotisme 5, 192.
evacuatie 221, 222, 229, 246, 247, 261, 262.
expositie 91.
fatalisme 3, 94, 103, 267, 277.
guilt-culture 31-32, 34, 36, 182.
heloten 3, 220.
Heracles Alexicacus 130, 219.
Hethieten 31, 40, 41, 54, 65, 161, 172, 174, 175.
Hippocrates/Hippocratisch/*Corpus Hippocraticum* 6, 14, 15, 64, 127, 211-219, 275, 279.
honger/hongersnood 1, 10, 62, 64, 72, 102, 107, 108, 112, 122, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 158, 160, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 194, 222, 230, 255.
immuniteit 15, 17, 190, 191, 272.
infectie 12-17, 19, 72, 75, 188, 190, 191, 193, 194, 272.
inscripties 11, 56, 57, 64, 65, 79, 83, 122, 128, 141, 232, 236, 238, 248, 264.
Joden/Joods 48, 156, 157, 180.
katharmos 160. > ook s.v. 'zondebok'.
Leocorae 132, 163, 164, 165.
levensverwachting 1.
limos 64, 112, 149, 230.
loimos 6, 87, 103, 112, 126, 128, 149, 151, 230, 237, 251, 255.
luizen 18.
maansverduistering 175, 224, 227.
machteloosheid 1, 2, 15, 91, 104, 176-177, 212, 261, 262.
mantiek > divinatie.
mensenoffer 124, 130, 157, 158, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 172, 178, 179.
nederlaag 3, 154, 202, 222, 255.
Nicias 121, 123, 194, 224, 230, 231, 236, 238, 239.
nomos 21, 96, 187, 188, 265.
onrein/onreinheid 40, 46, 47, 48, 49, 50, 89, 136, 170, 173, 243.
onverwacht > plotseling.
orakel 2, 3, 8, 9, 53, 57, 70, 78, 107-113, 117, 119, 122, 123, 127, 131, 132, 134, 137, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 160, 161, 165, 166, 167, 169, 181, 190, 201, 219, 220, 221, 222, 225, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 249, 251, 255, 256, 257, 258, 262, 265, 266, 275, 277, 279.
paean 27, 36, 81, 82, 83, 93, 106, 117, 153, 258.
paniek 91, 94, 249.
paradoxos > plotseling.
Pelargicum 229, 275.
Pericles 96, 171, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 206, 207, 225, 226, 227, 230, 231, 235, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 253, 254, 257, 258, 260, 262, 268, 275, 276.
pest van Londen 15, 156.
pestis Antoniniana 10, 13, 57, 83.

plotselinge karakter van rampen 4, 5, 6, 16, 19, 21, 22, 42, 61, 63, 64, 65, 105, 113, 205, 206, 207, 217, 248, 263, 264, 266, 267, 269.
Poinè 153.
pre-industriële maatschappij 1, 4, 5, 194.
profetieën 3, 26, 52, 54, 112, 117, 219, 225, 226, 230.
relikwieën 59, 60, 131, 133, 134, 136, 146, 245.
sacrilegium 50, 119, 120, 140, 148, 149, 153, 154, 242.
shame-culture 31-32, 34, 36, 95, 105, 182.
sjamanen, sjamanisme 85, 86, 109, 110, 113, 114, 115, 127, 128, 130, 238.
slag/slaan 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 81, 82, 83, 93, 118.
sofisten/sofistiek 21, 96, 183-187, 197, 198, 200, 258, 265, 270, 271, 276.
Sophocles, *Antigone* 243, 253.
steniging 162, 170, 174, 176-177.
symbolisch universum 21, 22, 50, 52, 93, 262.
theodicee 42, 97, 105, 107, 180, 261, 263, 265, 266.
zelfopoffering 41, 77, 108, 140, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 166, 174, 176, 178, 179.
zondebok 2, 41, 120, 124, 145, 147, 158, 159, 161, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179.
zonsverduistering 175, 222, 223, 224, 225, 227.

CURRICULUM VITAE

H.F.J. Horstmanshoff werd geboren op 15 augustus 1944 te Arnhem. Van 1956 tot 1962 doorliep hij het Stedelijk Gymnasium te Arnhem, waar hij eindexamen A deed. Van 1962 tot 1970 studeerde hij Klassieke Taal- en Letterkunde aan de Rijksuniversiteit te Leiden, waar hij op 15 januari 1971 het doctoraal examen *(cum laude)* aflegde met als hoofdvak Oude Geschiedenis en als bijvakken Latijnse taal- en letterkunde en Latijnse Taal- en Letterkunde van de Latere Oudheid, respectievelijk bij Prof. Dr. W. den Boer, Prof. Dr. J.H. Waszink en Dr. P.G. van der Nat. Van 1966 tot 1969 was hij als kandidaatsassistent verbonden aan de sectie Oude Geschiedenis te Leiden. Van 1970 tot 1976 was hij werkzaam als leraar Klassieke Talen aan het Eerste Christelijk Lyceum te Haarlem en de Christelijke Scholengemeenschap 'Groen van Prinsterer' te Vlaardingen. Sinds 1976 is hij verbonden aan de sectie Oude Geschiedenis van de Leidse Universiteit, eerst als wetenschappelijk medewerker eerste klasse en sinds 1988 als universitair docent. Van 1984 tot 1988 was hij tevens studiecoördinator, studie-adviseur en stagecoördinator bij de Vakgroep Geschiedenis.

plotselinge karakter van rampen 4, 5, 6, 16, 19, 21, 22, 42, 61, 63, 64, 65, 105, 113, 205, 206, 207, 217, 248, 263, 264, 266, 267, 269.
Poinè 153.
pre-industriële maatschappij 1, 4, 5, 194.
profetieën 3, 26, 52, 54, 112, 117, 219, 225, 226, 230.
relikwieën 59, 60, 131, 133, 134, 136, 146, 245.
sacrilegium 50, 119, 120, 140, 148, 149, 153, 154, 242.
shame-culture 31-32, 34, 36, 95, 105, 182.
sjamanen, sjamanisme 85, 86, 109, 110, 113, 114, 115, 127, 128, 130, 238.
slag/slaan 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 81, 82, 83, 93, 118.
sofisten/sofistiek 21, 96, 183-187, 197, 198, 200, 258, 265, 270, 271, 276.
Sophocles, *Antigone* 243, 253.
steniging 162, 170, 174, 176-177.
symbolisch universum 21, 22, 50, 52, 93, 262.
theodicee 42, 97, 105, 107, 180, 261, 263, 265, 266.
zelfopoffering 41, 77, 108, 140, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 166, 174, 176, 178, 179.
zondebok 2, 41, 120, 124, 145, 147, 158, 159, 161, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179.
zonsverduistering 175, 222, 223, 224, 225, 227.

960z
A27

STELLINGEN
behorend bij het proefschrift van H.F.J. Horstmanshoff,
De pijlen van de pest.
Pestilenties in de Griekse wereld (800-400 v.C.)

I

In de zin: οὔτε γὰρ ἰατροὶ ἤρκουν τὸ πρῶτον θεραπεύοντες ἀγνοίᾳ (Th. II 47, 4) moet τὸ πρῶτον als praedicatieve bepaling bij θεραπεύοντες worden opgevat en geeft ἀγνοίᾳ de reden aan waarom de artsen aanvankelijk de ziekte nog behandelden: «ook de artsen, die in hun onwetendheid aanvankelijk nog trachtten te behandelen, stonden machteloos.»

II

De geschiedenis van de muizen die de pijlkokers, bogen en draagriemen van de schilden van het leger van Sennacherib opvreten is een metafoor van een pestilentie (Hdt. II 141; vgl. Sch. Lyc. (Tzetzes) 1303 en Servius, *In Verg. Aen.* III 108).

III

De bewering van W.H. McNeill dat de 'pest' in Athene in het seizoen 430/429 was uitgewoed is onjuist.
contra: W.H. McNeill, *Plagues and peoples* (Oxford 1977) 105.

IV

Dion. Hal. X 53, 1 ... οὔτε τῶν ἰατρῶν ἀρκούντων ἔτι βοηθεῖν τοῖς καμάτοις is een duidelijke reminiscentie aan Th. II 47, 4 en als zodanig geen betrouwbare aanwijzing voor het optreden van professionele artsen in Rome in 303 v.C.
contra: J. André, *Être médecin à Rome* (Parijs 1987) 16-17; 19.

V

De vader van L. Minucius Anthimianus, het jongetje dat blijkens een grafinscriptie uit vermoedelijk de derde eeuw n.C. (*SEG* 29 (1979) 1003) na een vergeefse behandeling op 5-jarige leeftijd overleed, was arts.

VI

Artsen in de Grieks-Romeinse Oudheid ontleenden in het algemeen hun sociale status niet in de eerste plaats aan hun professie. In dit opzicht is er overeenkomst met de status van Europese en Noordamerikaanse artsen tot ca. 1850.

VII

Ten onrechte wordt Xenophanes fr. 18 *VS*:

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

door L. Edelstein en anderen beschouwd als een testimonium van het vooruitgangsgeloof in de Griekse Oudheid.
contra: L. Edelstein, *The idea of progress in Classical Antiquity* (Baltimore 1967) 3-18; 21-22.

plotselinge karakter van rampen 4, 5, 6, 16, 19, 21, 22, 42, 61, 63, 64, 65, 105, 113, 205, 206, 207, 217, 248, 263, 264, 266, 267, 269.
Poinè 153.
pre-industriële maatschappij 1, 4, 5, 194.
profetieën 3, 26, 52, 54, 112, 117, 219, 225, 226, 230.
relikwieën 59, 60, 131, 133, 134, 136, 146, 245.
sacrilegium 50, 119, 120, 140, 148, 149, 153, 154, 242.
shame-culture 31-32, 34, 36, 95, 105, 182.
sjamanen, sjamanisme 85, 86, 109, 110, 113, 114, 115, 127, 128, 130, 238.
slag/slaan 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 81, 82, 83, 93, 118.
sofisten/sofistiek 21, 96, 183-187, 197, 198, 200, 258, 265, 270, 271, 276.
Sophocles, *Antigone* 243, 253.
steniging 162, 170, 174, 176-177.
symbolisch universum 21, 22, 50, 52, 93, 262.
theodicee 42, 97, 105, 107, 180, 261, 263, 265, 266.
zelfopoffering 41, 77, 108, 140, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 166, 174, 176, 178, 179.
zondebok 2, 41, 120, 124, 145, 147, 158, 159, 161, 169, 170, 172, 173, 174, 178, 179.
zonsverduistering 175, 222, 223, 224, 225, 227.

VIII

Galenus vermeldt de namen van zijn patiënten alleen als zij tot de categorie «bekende Romeinen» behoren.

IX

De tekst van de *Vulgaat* bij 1 Petr. 2, 18: *servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis* is een aanwijzing voor de populariteit van Menanders *Dyskolos* in de latere Oudheid.

X

Er is geen reden om te twijfelen aan de betrouwbaarheid van de mededeling van Celsus, *De med.*, prooem. 23-24 over vivisectie op misdadigers in Alexandrië door Herophilus en Erasistratus.

contra: J. Scarborough, 'Celsus on human vivisection at Ptolemaic Alexandria', *Clio Medica* 11 (1976) 25-38.

XI

Het getuigt van reductionisme het ontstaan van de *Catholic Apostolic Church* in 1832 in Engeland uitsluitend te verklaren uit de desoriëntatie in de hogere sociale strata die het gevolg was van de maatschappelijke ontwikkelingen in West-Europa sedert de Franse Revolutie.

contra: J.W. Becker, *Het eeuwige heimwee. Chiliasme en sektarisme, een historisch-sociologische studie* (diss. Leiden, Alphen a/d Rijn 1976) 29-30.

XII

Stages zijn een doeltreffend middel om werkgevers te informeren over de bekwaamheden van doctorandi in de Letteren en vergroten de kans op het vinden van een geschikte werkkring aanzienlijk, met name in die beroepen die traditioneel in Nederland niet door deze categorie afgestudeerden worden beoefend.

XIII

Ten onrechte bestaat nog steeds wijd en zijd de mening dat het grote aantal slachtoffers en de aanzienlijke schade aan het milieu die het massa-automobilisme veroorzaakt op eenzelfde wijze als een onvermijdelijke natuurramp is te beschouwen als in de Oudheid epidemieën werden beschouwd.

XIV

Het verdient de voorkeur dat schrijvend Nederland in het algemeen en het College van *Decanen* van de Rijksuniversiteit te Leiden in het bijzonder zich aan de voorkeurspelling houden.