

## EMPORIKON TI PRAGMA

### Feest en economie in de antiek-Griekse wereld

*Frits Naerebout*

De openingszin van dit artikel schrijf ik in Rome op Witte Donderdag 2001.<sup>1</sup> De stad staat in het teken van het Paasfeest. In de winkels is een keur van grote en kleine paasgeschenken te vinden, zeker ook voor de kinderen. Het meest opvallend zijn de grote tot zeer grote chocolade paaseieren verpakt in bontgekleurd gemetalliseerd papier, en de *colombe* of paascakes, die torenhoog opgestapeld staan. Hier en daar heeft men wat al te hoog gestapeld en gaan op deze donderdag vóór Pasen de eieren en de cakes al in de aanbieding. Het is echter niet zozeer om die reden dringen in de supermarkt: er wordt namelijk ook ruim ingeslagen voor feestelijke maaltijden en voor de traditionele Paas-picknick. Maar niet iedereen doet boodschappen: de krant meldt dat circa twaalf miljoen Italianen in eigen land op pad zullen gaan.<sup>2</sup> De toeristenstroom wast ondertussen zeer merkbaar aan. Het aantal straatverkopers, bedelaars en dieven neemt navenant toe. Bij een enkel restaurant duikt een paasmenu op. Het Paasfeest is — zonder iets aan de religieuze betekenis van het feest af te willen doen — *big business*.

Enkele maanden eerder werd op een dorpsfeest in Noord-India een koe geslacht.<sup>3</sup> De koe was oud en onverdacht, maar bleek na de slacht toch drachtig te zijn. Vlees van een drachtige koe is aldaar taboe, voor iedereen, maar vooral voor vrouwen. De mannen die het dier geslacht hadden, besloten het feest, en de biefstukken, te redden door het kwalijke feit van de drachtigheid stil te houden. Het vlees werd verdeeld in vele porties en het feest nam een aanvang. Helaas lekte het feit van de drachtigheid van de koe alsnog uit omdat iemand zijn mond

---

<sup>1</sup> Ik dank het Nederlands Instituut te Rome van welks faciliteiten ik gebruik heb gemaakt tijdens het schrijven van dit artikel.

<sup>2</sup> *Metro*, editie Roma, 11-04-2001.

<sup>3</sup> Een voorval uit het zeer recente verleden, zoals op 16 maart 2001 verteld door A. Griffith van het Centrum voor Niet-Westerse Studies te Leiden. De weergave hier is geheel voor mijn rekening.

voorbij praatte, maar niet dan nadat een aantal families hun portie van de feestkoe al genuttigd hadden. Ontsteltenis alom. Verschillende mensen hadden het taboe geschonden, en vele families moesten hun nog niet opgegeten portie koe weggooien. Vervolgens werd op geheel mysterieuze wijze alles rechtgebred, vond het feest doorgang en at iedere familie met smaak haar lapje rundvlees. Dit Indiase dorp kon zich voor het feest één enkele oude koe permitteren waar ieder een heel klein stukje van kreeg — voor de straatarme bewoners toch een waar feestmaal. Als de koe vervolgens niet door de religieuze beugel blijkt te kunnen, moeten de regels wat worden opgerekt, want het feest afblazen is geen prettig vooruitzicht, en men kan het zich eenvoudigweg niet permitteren het feest te redden met behulp van een andere koe. Het feest als *small business*.

Deze twee geschiedenissen laten zien hoe economische overwegingen het religieuze leven doordringen, zeker ook, of beter: vooral ook, het feest, het specifieke religieuze fenomeen waar deze bijdrage aan gewijd is. Ik zeg ‘religieus fenomeen’ omdat in premoderne samenlevingen zoals de Griekstalige antieke wereld die hier het geografisch en temporeel kader vormt, de meeste, vermoedelijk alle, *public events* — zie voor de term direct hieronder — als religieus te benoemen zijn.<sup>4</sup> Dat een feest, ook een religieus feest, economisch beschouwd kan worden, behoeft nauwelijks verder betoog. Iedereen kan begrijpen dat een feest van enigerlei aard economische aspecten kent en dat die aspecten een legitiem onderwerp van onderzoek vormen.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Zie over dit punt R. Parker, *Athenian religion: a history* (Oxford 1996) 79. In het verleden zijn in de literatuur bepaalde (onderdelen van) feesten apart gesteld als niet-religieus, wat eerder iets zegt over de opvattingen van de betreffende auteurs over religie, dan over wat de Grieken zelf als religieus beschouwden.

<sup>5</sup> Ik heb mij hierover bij eerdere gelegenheden te defensief opgesteld. Ook de vele omhaal bij O.M. van Nijf, *The civic world of professional associations in the Greek cities of the Roman Empire* (Amsterdam 1997) 139-145 was onnodig, want er zijn *altijd* economische aspecten. Wat mogelijk wél nadruk verdient, is het feit dat de religie in de wereld van de Oudheid een belangrijker sector van de economie vormde, dan in de huidige westerse wereld veelal het geval is; zoals P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine* (Leiden 1982) 1, het stelt: ‘La religion dans l’Antiquité est, bien plus que de nos jours, le centre voir le moteur de l’activité matérielle.’

Ik wil mij hier met deze economische aspecten bezighouden, niet zozeer door een klein onderdeel uit te diepen, of door het aanvatten van een specifieke *case study*, maar door een eerste schets te geven van een mogelijke synthese. Een eerste schets: meer dan een globaal overzicht van de materie kan dit korte artikel niet zijn; in feite kan de economie van het feest niet los gezien worden van de economie van het gehele religieuze leven, en van de economie in haar totaliteit.

Zoals zojuist opgemerkt, heeft elk feest een economische zijde. Dat geldt voor alle feesten in alle perioden. Ik wil mij dan ook expliciet distantiëren van benaderingen waarin de ‘commercialisering’ van het ooit nog ‘echte’ gemeenschapsfeest als een vervalsverschijnsel wordt beschreven. Het authentieke, nog onbedorven feest bestaat niet, om de simpele reden dat ‘authentiek’ en ‘onbedorven’ niet bestaan — wat natuurlijk allerhande accentverschillen onverlet laat.<sup>6</sup> Vergelijk daartoe ook wat hieronder nog over motivatie zal worden opgemerkt.

### Het begrip ‘feest’

Alvorens verder te gaan, dienen we nog vast te stellen wat er in dit artikel onder ‘feest’ wordt verstaan.<sup>7</sup> Het Nederlandse woord ‘feest’ doelt van origine zowel op een vreugdevolle festiviteit als op zaken als plechtigheid of ceremonie, maar

<sup>6</sup> Zie F. Dunand, ‘Introduction,’ in: F. Dunand (ed), *La fête, pratique et discours* (Parijs 1981) 5-11 over dergelijke ‘théories de la dégradation,’ voorbeelden: P. Hugger, ‘Einleitung,’ in: P. Hugger, W. Burkert & E. Lichtenhahn (edd), *Stadt und Fest. Zur Geschichte und Gegenwart europäischer Festkultur* (Stuttgart 1987) 9-24, over de teloorgang van het feest in *Konsumfetischismus*, en G. Debord, *La société du spectacle* (Parijs 1967) 129: ‘pseudo-fêtes vulgarisées...[qui] incitent un surplus de dépense économique.’ Vgl. ook M. Ozouf, ‘La fête,’ in: *Faire l’histoire*, deel 3 (Parijs 1974) 256-275, die spreekt over ‘des fêtes appauvrées,’ onderdeel van een ‘néo-folklore chargé d’entretenir une fausse mémoire collective,’ wat vragen oproept over het moment waarop het collectief geheugen precies vals begon te zijn. In het algemeen over ‘authenticiteit:’ F.G. Naerebout, ‘Whose dance? Questions of authenticity and ethnicity, of preservation and renewal,’ in: A. Raftis (ed), *Dance beyond frontiers. Proceedings of the 8th international conference on dance research, Drama 1994* (Athene 1994) 77-86.

<sup>7</sup> De volgende passage steunt op een meer uitgewerkt betoog in F.G. Naerebout, *Attractive performances. Ancient Greek dance: three preliminary studies* (Amsterdam 1997) hoofdstuk 3.3, maar met enige aanscherpingen.

heeft in het recente verleden mijns inziens steeds krachtiger connotaties van vrolijkheid en blijdschap verworven.<sup>8</sup> Het woord heeft daarmee al gauw een wat al té ‘feestelijke’ connotatie. Mijn referentiekader is eerder een dorpsfeest in het huidige Griekenland, waarbij telkens weer opvalt hoezeer de uitgelatenheid wordt getemperd door het feit dat het feest, zeker ook de muziek en dans, wordt opgevat als een uiterst ernstige aangelegenheid.<sup>9</sup> Om een beeld van louter jolijt te vermijden, zou ik liever dan ‘feest’ het neutrale *public event* gebruiken, een concept dat ik ontleen aan het werk van de antropoloog Don Handelman.

Handelman geeft de volgende omschrijving van *public event*: ‘occasions that people undertake in concert to make more, less, or other of themselves, than they usually do.’<sup>10</sup> Een dergelijk *event* is dus een *collectieve* gebeurtenis, en wel een met een grote symbool-dichtheid, en dient om aan het leven in/van de gemeenschap die het *event* organiseert betekenis te verschaffen. Dat is de reden dat een samenleving *public events* nodig heeft, en tevens de reden waarom menswetenschappers zo dol zijn op feesten als object van onderzoek: het is gedurende het *public event* dat een samenleving haar culturele codes formuleert, etaleert, propageert en overdraagt. *Public events* zijn afwisselend vergrootglas, brandglas of (lach)spiegel, en met behulp van die lenzen en spiegels leren we wie we/ze zijn en welke plaats in welk bestel we/ze precies innemen.

Overigens zal ik het woord ‘feest’ hier wel hanteren, omdat het nu eenmaal het spraakgebruik is (zie bijvoorbeeld ‘Paasfeest’ en ‘dorpsfeest’ in de eerste twee alinea’s van dit artikel) en omdat het woord deel uitmaakt van de

---

<sup>8</sup> Het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, s.v. feest, definieert nog als ‘gedenktag die zich leent tot vreugdebedrijf of waarvan wijding uitgaat.’ Ook vinden we voor feest wel het begrip ‘viering,’ vgl. het Duitse *Fest*, het Engelse *festival*, het Franse *fête* enzovoort. Het oprukken van een exclusieve nadruk op het ‘vreugdebedrijf’ heb ik niet nader onderzocht: het is een indruk; ik zou verwachten dat een en ander samenhangt met de voortschrijdende secularisering van de Nederlandse maatschappij. Voor de antiek Griekse terminologie (*heortē*, *thusia*, *pannuchis* enzovoort) geldt ook dat ‘aus der sprachlichen Bezeichnungen ... sich keine klare Unterscheidungen zwischen Fest/Feier, Trauer/Freude, religiös/profan [ergeben],’ in de woorden van C. Auffarth, ‘Fest, Festkultur,’ s.v. in *Der Neue Pauly* 4 (Stuttgart 1998) 489.

<sup>9</sup> Mooie voorbeelden (uit een meer stadse context) in J.K. Cowan, *Dance and the body politic in northern Greece* (Princeton 1990).

<sup>10</sup> D. Handelman, *Models and mirrors. Towards an anthropology of public events* (Cambridge 1990) 3.

titel van dit themanummer van *Leidschrift*, maar ik bedoel er enerzijds uitdrukkelijk feest in de zin van zowel een vreugdevolle als een ernstige aangelegenheid mee, en anderzijds beperkt tot het collectieve *public event*.

### **Public events en publiek**

*Public events* zijn wijdverspreid: een gemeenschap heeft altijd wel iets te vieren of te gedenken. De Griekse en de Romeinse religie in hun publieke aspect zijn voor een groot deel te beschouwen als de som van de activiteiten die tijdens een reeks van *public events* door het jaar heen ontplooid werden. Het gaat daarbij bovenal om het terugkerende, met name het cyclisch terugkerende feest, al moeten de unieke, eenmalige gebeurtenissen natuurlijk niet buiten beschouwing blijven. Het terugkerende feest is echter vaak het meest grijpbaar voor de historicus, want het terugkerende feest was gereguleerd en dus serieel gedocumenteerd. Kalenders waren feest-kalenders. Men leefde van het ene feest naar het volgende, het zijn feesten die de onophoudelijk stromende tijd geleiden. Maar feesten zetten ook, vanuit een ander gezichtspunt bekeken, de tijd stil: het feest doorbreekt de sleur van alledag en kent een eigen tijd, een tijd van ontspanning. ‘Een leven zonder feesten is als een lange reis zonder herbergen,’ aldus Demokritos (B230).

De bekende historicus van de antieke religie Walter Burkert betitelde de antieke stad als een *Festgemeinschaft* — ik zou zeggen dat hetzelfde ook voor andere samenlevingsverbanden dan de stad met vrucht beweerd kan worden.<sup>11</sup> Dit moet niet worden opgevat als een indicatie dat alle inwoners van de gemeenschap aan alle *public events* deelnamen, dat was zeker niet het geval (we komen nog terug op dit punt), maar als een aanduiding dat het minstens het bewustzijn van de collectief gevierde feesten is dat de identiteit van de gemeenschap in hoge mate vormt. Men is werkelijk een gemeenschap als men ook als gemeenschap optreedt, en dat is tijdens *public events*. Een lijfelijke aanwezigheid van ieder lid van de gemeenschap is daar niet voor nodig.

---

<sup>11</sup> W. Burkert, ‘Die antike Stadt als Festgemeinschaft,’ in: P. Hugger, W. Burkert & E. Lichtenhahn (edd), *Stadt und Fest* (Stuttgart 1987) 25-44; vgl. idem, ‘Athenian cults and festivals,’ in: *Cambridge Ancient History*, deel 5 (Cambridge 1992)<sup>2</sup>.

Maar een zeker aantal mensen moet natuurlijk wel aanwezig zijn wil men nog van een collectieve gebeurtenis kunnen spreken. *Public* impliceert dat het *event* georganiseerd wordt voor een bepaald publiek (ik bedoel dan actieve deelnemers, passieve toeschouwers en alles daar tussenin). Dat publiek moet komen opdagen. Het is, zeker voor de polytheïstische context waar we hier over spreken — maar ook in een monotheïstische context is sprake van een ‘religious market place’ —, geen vanzelfsprekendheid dat voor elk *event* een publiek aanwezig is. Een publiek dient te worden gemobiliseerd.<sup>12</sup> Als het publiek zich niet laat mobiliseren, dan is het feest mislukt. Dat is om velerlei redenen ongewenst. Een van die redenen is het feit dat van de uitgaven gedaan ten behoeve van het feest, en van de inkomsten genoten ter gelegenheid van het feest, de rekening wordt opgemaakt, letterlijk of figuurlijk, en dat die rekening liever geen negatief saldo moet vertonen, al helemaal niet over de langere termijn. En zo zijn we terug bij de economische aspecten die hier centraal staan.

### **Feest, economie en motivatie**

Tot op heden is binnen de geschiedschrijving van de antieke religie zeker wel de nodige aandacht aan de economische thematiek geschonken.<sup>13</sup> Maar de onderzoeksresultaten lijken weinig geïntegreerd te worden in niet-specifiek economische beschouwingen inzake de antieke religie in het algemeen of het

---

<sup>12</sup> Voor de uitdrukking ‘religious market,’ zie R. Finke, A. M. Guest, & R. Stark, ‘Mobilizing local religious markets: religious pluralism in the Empire State 1855 to 1865,’ *American Sociological Review* 61 (1996) 203-218. Voor een uitwerking van een dergelijke *rational choice*, of *supply side* benadering, en van het begrip mobilisatie, zie F.G. Naerebout, *Attractive performances* (Amsterdam 1997), alwaar aan allerlei *performances* de grootste mobiliserende kracht wordt toegekend; zie ook R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven 1981) ch. I.2 (‘Attracting crowds’).

<sup>13</sup> Bovenal P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine* (Leiden 1982), handelend over alle aspecten; de mooie bundel onder redactie van T. Linders en B. Alroth, *Economics of cult in the ancient Greek world* (Uppsala 1992) en het omvangrijke artikel van de hand van A.S. Evans, ‘A social and economic history of an Egyptian temple in the Greco-Roman period,’ *Yale Classical Studies* 17 (1961) 143-283, bieden een goed overzicht van de plaats van de economie in het religieuze leven, maar spreken niet expliciet over feest. Zie verder ook verschillende van de meer gespecialiseerde bijdragen die in de volgende noten genoemd worden.

feest in het bijzonder.<sup>14</sup> Wat betreft het feest blijft de aandacht meer uitgaan naar de feestkalender en naar het verloop en de betekenis van individuele feesten. Het een en ander heeft zich zelfs tot een quasi-specialisatie ontwikkeld die de naam ‘heortologie’ draagt.<sup>15</sup> Ook de literatuur waarin het fenomeen feest in het algemeen aan de orde komt, betreft zelden de praktische kanten van de feestorganisatie, maar veelal ‘het wezen’ van het feest. Dat is een mijnenveld met loopgraven bemand door denkers als Rousseau, Nietzsche, Durkheim, Huizinga en Caillois, en nadien ook door vele semiotici, met name De Marinis: gevaarlijk terrein waar ik hier met een ruime bocht omheen ga.<sup>16</sup> Ondanks het feit dat ik in genoemde literatuur veel inspiratie heb opgedaan, deel ik de zorg van Clifford Geertz dat ‘cultural analysis...will lose touch with the hard surfaces of life — with the political, economic, stratificatory realities within which men are everywhere contained.’<sup>17</sup>

Voor wie het ‘Wesen des Festes’<sup>18</sup> wil inruilen voor de ‘hard surfaces of life’ is gelukkig ook mooi comparatief materiaal voorhanden voor andere tijden en plaatsen dan hier centraal staan — ook al wordt de economische

<sup>14</sup> Een mogelijk teken van verandering is C. Auffarth, ‘Fest, Festkultur,’ s.v. in *Der Neue Pauly* 4 (Stuttgart 1998) deel III: Griechenland, waar de economie als vanzelfsprekend wordt meebehandeld.

<sup>15</sup> Enkele heortologische klassiekers: A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum: geordnet nach attischem Kalender* (Leipzig 1898), (een nieuwe editie van idem, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener* (Leipzig 1864); M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen* (Leipzig 1906); L. Deubner, *Attische Feste* (Berlijn 1932); H.W. Parke, *Festivals of the Athenians* (London 1977); E. Simon, *Festivals of Attica: an archaeological commentary* (Madison 1983). Heortologie is ook de benaming van dat deel van de liturgiek dat zich bezighoudt met de christelijke feestdagen.

<sup>16</sup> Een goed overzicht in P. Hugger, ‘Einleitung,’ in: P. Hugger, W. Burkert & E. Lichtenhahn (edd), *Stadt und Fest* (Stuttgart 1987) 9-24, en in C. Auffarth, ‘Feste als Medium antiker Religionen: methodische Konzeptionen zur Erforschung komplexer Rituale,’ in: C. Batsch (ed), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum / Conflict et normalité. Religions anciennes dans l’espace méditerranéen* (Stuttgart 1999) 311-42. Zie verder: M. De Marinis, & R.J. Smith, ‘Festival,’ s.v. in: T.A. Sebeok (ed), *Encyclopedic dictionary of semiotics*, deel 1 (Berlijn 1986) 255-260.

<sup>17</sup> C. Geertz, *Interpretation of cultures*, zoals geciteerd door I. Morris, ‘Poetics of power. The interpretation of ritual action in archaic Greece,’ in: C. Dougherty & L. Kurke (edd), *Cultural poetics in archaic Greece: cult, performance, politics* (New York 1998) 15-45, citaat: 27.

<sup>18</sup> K. Kerényi, ‘Vom Wesen des Festes,’ *Paideuma* 1 (1938-1940) 59-74 (ook opgenomen in idem, *Die Antike Religion*, Darmstadt 1971).

invalshoek in de behandeling van religie relatief zelden expliciet aan de orde gesteld.<sup>19</sup> Ik wil hier gaarne de stelling staande houden dat een beschrijving van het religieuze leven in het algemeen en van de *public events* daarbinnen in het bijzonder niet compleet kan zijn, wanneer de economische aspecten daarbij niet aan de orde komen.

Teneinde misverstanden te voorkomen, beklemtoon ik dat ik primair geïnteresseerd ben in de economische voorwaarden voor en effecten van het organiseren van een *public event*, waarmee ik geen uitspraak doe over een eventuele economische *motivatie* van de zijde van organisatoren of van diegenen die die organisatoren (proberen te) beïnvloeden. Ik ga er vanuit dat economische beweegredenen niet zelden hebben meegewogen, soms zelfs zwaar hebben gewogen, maar dat deze altijd concurrentie hebben ondervonden van of zelfs zijn weggevallen tegen beweegredenen van andere aard, met name vroomheid, politieke manipulatie, en competitief vertoon. Zeker aan dat laatste aspect zal in vele gevallen een flink gewicht toekomen: ‘local patriotism can do strange things.’<sup>20</sup>

Ik spreek bij voorkeur over concurrentie tussen verschillende beweegredenen, omdat we niet gedwongen zijn een keuze te maken tussen de ene soort motivatie of de andere, zelfs niet noodzakelijkerwijs hoeven aan te geven waar de zwaartepunten liggen: het betreft hier namelijk zaken die uitstekend naast elkaar en gelijktijdig kunnen bestaan. In de *Handelingen van de Apostelen* (19, 24-26) lezen we dat ‘iemand genaamd Demetrios, een producent van zilverwerk die in zilveren Artemis-tempeltjes deed, aan de zilvermeden niet

<sup>19</sup> Enkele voorbeelden: W. A. Christian, Jr, *Person and God in a Spanish valley*, (New York 1972) en idem, *Local religion in 16th century Spain* (Princeton NJ 1981); M. Bax, *Religieuze regimes in ontwikkeling. Verhulde vormen van macht en afhankelijkheid* (Hilversum 1988), (en verschillende latere publicaties van Bax, met name over het bedevaartsoord Medjugorje); A. Koster, Y. Kuiper, & J. Verrips (edd), *Feest en ritueel in Europa, antropologische essays* (Amsterdam 1983), (vooral J. Boissevain over Malta — zie ook verschillende andere publicaties van diens hand). Christian spreekt zeer expliciet over het economisch aspect, met name in zijn prachtige *Local religion*. Ook Oost-Azië biedt fraai comparatief materiaal, bijvoorbeeld het tempelleven in Japan: ik heb er een ‘religious market place’ in bedrijf gezien die mijns inziens veel overeenkomsten vertoont met de antieke polytheïstische situatie; iets daarover in mijn journalistieke bijdrage ‘Japan,’ *Frons* 16.5 (1996) 9-13.

<sup>20</sup> D. Baker, ‘Popular piety in the Lodèveois in the early twelfth century: the case of Pons de Lérans,’ in: idem (ed), *Religious motivation: biographical and sociological problems for the church historian* (Oxford 1978) 39-47, citaat: 39.

weinig inkomsten bezorgde. Hij riep deze smeden en de andere werklieden van de smederijen bij elkaar, en sprak: “Mannen, jullie weten dat we aan dit werk onze welvaart danken; en jullie zien en horen dat deze Paulos een menigte mensen heeft overgehaald Artemis de rug toe te keren door te zeggen, dat goden die door mensenhand gemaakt zijn, geen goden zijn”.<sup>21</sup> Er volgen onlusten die slechts met enige moeite beteugeld kunnen worden. Dat is weinig verwonderlijk: de feestgangers die in Efesos het Artemis-heiligdom aandoen, kopen als wijgeschenk voor de godin of als souvenir een zilveren miniatuur van de tempel. De omzet daarvan is groot genoeg om de zilver-branche te hoop te doen lopen wanneer iemand door de verkondiging van nieuwerwetse christelijke ideeën die omzet lijkt te gaan aantasten. Maar niets belet ons in Demetrios en de zijnen ook mannen te zien met een diepgeworteld geloof aan hun grote godin. Dat, en hun *Lokalpatriottismus*,<sup>22</sup> maakt hun economische verontwaardiging groter, maar is geen met cynisme gehanteerde dekmantel voor puur zakelijk pragmatisme, wat de auteur van *Handelingen* mijns inziens ook niet probeert te suggereren (waarmee natuurlijk ook weer niet gezegd is dat manipulatief optreden zonder onderliggend geloof in de wereld van de Oudheid of in daarmee vergelijkbare samenlevingen per definitie zou ontbreken — maar bij de beoordeling van het een en ander hangt veel, te veel, af van het mensbeeld van de beoordelaar<sup>23</sup>).

Pogingen om een economische motivatie te ontkennen door er op te wijzen dat gemeenschappen in de antieke wereld kennelijk wel prestige nastreven door het publiek voor hun *public events* te vergroten, maar geen concrete maatregelen nemen om hun eigen handwerkers en handelaars te bevoordelen, zijn niet overtuigend. Weliswaar heeft Luuk de Ligt laten zien dat

---

<sup>21</sup> Mijn eigen, vrije en iets bekorte vertaling. Ik volg de interpretatie van verscheidene commentatoren, maar ik hou enkele bedenkingen inzake de aard van de produkten van Demetrios en de zijnen. Maar voor dit verhaal geldt *si non è vero, è ben trovato*. Voor een ander voorbeeld van vermeende schade aan een onderdeel van de lokale economie door het afwijkende bestedingspatroon van christenen: Plinius minor, *Epistulae* 10.96.10, waarin wordt gesproken over ofwel teruglopende verkoop van vlees afkomstig van offerdieren, ofwel wegvallende omzet van voer voor offerdieren, al naargelang de gekozen aanvulling van de nu juist op dit punt incomplete tekst.

<sup>22</sup> F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen 1909-1912) 221.

<sup>23</sup> Als een goede illustratie van het hier gestelde kan dienen: K. Hopkins, *A world full of gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman empire* (Londen 1999), die zich weinig illusies maakt over de werkelijk diepgewortelde overtuigingen van de mens, met name de mens die beschikt over macht. Vrij extreem, maar verfrissend.

*ateleia*, ofwel belastingvrijdom, niet bedoeld was om inkomsten te genereren voor de eigen gemeenschap door vergroting van de omzet, maar vermoedelijk om de voedselaanvoer ten tijde van een feest veilig te stellen.<sup>24</sup> Maar in de eerste plaats is dat ook economische politiek, zij het een politiek niet gericht op omzetvergroting voor de lokale ondernemers. In de tweede plaats denk ik dat bij *ateleia*, naast het veiligstellen van de bevoorrading, omzetvergroting wel degelijk een rol speelde, zij het niet alleen voor de *eigen* gemeenschap, en dat ook dat een *bedoeld* effect was.

Dat een drukbezocht *event* een stimulans vormde voor het economisch leven en leidde tot grotere omzetten, erkent iedereen<sup>25</sup>; en ook in de oudheid was men zich hier van bewust: zoals Strabo (10.5.4), laat in de eerste eeuw v.Chr., zegt over het feest op het heilige eiland Delos: *hē te panēguris emporikon ti pragma*, ‘het feest was een zaak van koop en verkoop.’ Maar dan is het vrijwel onmogelijk dat dat voor iedereen zichtbare feit *niet* werd omgezet in bepaalde economische motivaties. Ik geloof graag dat een uitgekiende economische politiek ter bevordering van lokale belangen ontbrak, omdat de veelvuldige vormen van economische regulering in de antieke wereld überhaupt niet erg *sophisticated* waren — gezien vanuit hedendaagse economische theorievorming. Maar wat is precies *sophisticated* onder welke omstandigheden? Mijns inziens wist men wel degelijk goed te beoordelen hoeveel regulering haalbaar was en welke effecten daarvan te verwachten waren — wat onder andere leidde tot het in de antieke situatie ongetwijfeld zinnige besluit het aanbod zo groot mogelijk te doen zijn, wat een maximale klandizie mobiliseert, eerder dan pogingen anderen dan de eigen ondernemers uit te sluiten, wat eerder averechts zal uitwerken op de mobilisering van het koperspubliek. De winsten zijn dan niet exclusief voor de eigen gemeenschap, maar wel degelijk gemaximaliseerd. Verschillende antieke bronnen jubelen er over, en er is geen reden dat af te doen

---

<sup>24</sup> L. de Ligt, *Fairs and markets in the Roman empire. Economic and social aspects of periodic trade in a pre-industrial society* (Amsterdam 1993) 229-234.

<sup>25</sup> L. de Ligt, *Fairs and markets*, 226-227, zet de argumenten op een rij. Hij had mijns inziens meer teksten kunnen aanhalen (vgl. de volgende noot) dan hij in deze context doet. Cf. het belangwekkende L. de Ligt & P.W. de Neeve, ‘Ancient periodic markets: festivals and fairs,’ *Athenaeum* NS 66 (1988) 391-416, en O.M. van Nijf, *The civic world of professional associations in the Greek cities of the Roman Empire* (Amsterdam 1997) 141-143.

als louter *wishful thinking*.<sup>26</sup> Dit gezegd zijnde moeten we proberen iets concreter te worden over ‘het economische plaatje’ van het antieke feest.

### **Uitgaven en inkomsten**

Een *public event* organiseren brengt onkostenposten met zich mee: er moeten uitgaven gedaan worden zonder welke het *event* in het geheel niet kan plaatsvinden. Daar moeten dus inkomsten van een of andere aard tegenover staan. Laten we proberen het een en ander op een rij te zetten, uitgaande van een terugkerend feest met een vaste plaats in de kalender. We hebben dan te maken met terugkerende, te voorziene kosten waar op geanticipeerd kan worden. Overigens: veel van wat hieronder genoemd wordt, is niet *exclusief* aan *public events* gebonden: een heiligdom investeert ook in een infrastructuur die niet, of niet exclusief, voor dergelijke *events* is bedoeld; heeft personele kosten die ook doorlopen in perioden waarin geen *events* plaatsgrijpen; enzovoort.

Een eerste vraag is wie de uitgaven doet, ofwel ‘de organisatoren,’ dat wil zeggen het heiligdom en/of de overheden binnen wier jurisdictie het feest valt, ofwel ‘het publiek,’ dat wil zeggen individuen of groepen die het feest bezoeken. De antieke bronnen onderscheiden tussen privaat en publiek gefinancierde religie, waarbij de financiën van heiligdom en overheid beide onder de publieke middelen worden gerekend — en door elkaar heen plegen te lopen, ook indien er een formeel onderscheid is.<sup>27</sup> Het gaat hier om op deze wijze publiek gefinancierde *public events* en om de bijdragen van het publiek aan diezelfde *events* (want die worden lang niet altijd geheel gefinancierd uit publieke middelen). De privaat gefinancierde religie, of dat nu *public events*

---

<sup>26</sup> Voor de relevante teksten in vertaling of parafraze, zie L. de Ligt, *Fairs and markets*, 243-259. Zo ben ik min of meer terug bij de interpretatie door T.R.S. Broughton, die door De Ligt wordt afgewezen, zij het met de nodige kwalificaties (zie op.cit. 225).

<sup>27</sup> Zie, ook voor de terminologie: R. Parker, *Athenian religion: a history* (Oxford 1996) 5-6. Met overheden bedoel ik zowel de *polis*, als kleinere, constituerende, en grotere, overkoepelende verbanden. Ik laat de complicaties van de hellenistische periode hier terzijde, wanneer het beeld ingrijpend verandert door een ‘privatisering’ van de financiering die voor een aanzienlijk deel in handen komt van enerzijds vorsten, anderzijds locale magnaten die als *euergetes*, evergeet, weldoener, de rol van een abstracte overheid steeds verder uithollen.

betreft of niet, staat hier niet centraal, om de eenvoudige reden dat we daar veel minder vanaf weten.

Welke zijn zoal de uitgaven gedaan ten behoeve van het feest door de organisatoren?<sup>28</sup> Ten eerste investeringen, zowel bouw als onderhoud, in een ‘religieuze infrastructuur,’ waar in het geval van het terugkerende feest vanzelfsprekend meer geïnvesteerd wordt in een blijvende infrastructuur dan in het geval van een eenmalig *event*. Daarbij kunnen we denken aan publieksvoorzieningen die duidelijk voor periodieke festiviteiten bedoeld zijn, zoals gebouwen ten behoeve van *performances*, maar ook aan onderkomens voor publiek.<sup>29</sup> Ten tweede personeelskosten.<sup>30</sup> Ten derde de investering in offers, met name in offerdieren. Het offer is het hart van het public event en ook economisch is het belangrijk, namelijk een grote post op de onkostenrekening.<sup>31</sup> Het is interessant te zien dat het een financieel gegeven is welke dieren geofferd worden: een gemeenschap met minder mogelijkheden offert weinig of geen runderen, en individuen al helemaal niet. Runderen overheersen daar waar sprake is van uitzonderlijke welvaart, zoals Athene en Syracuse, en in de hellenistische periode op meerdere plaatsen dankzij locale evergeten. Maar wanneer we naar het offer kijken als voedselvoorziening — het offerdier wordt

---

<sup>28</sup> Zeer illustratieve voorbeelden van verschillende typen uitgaven in het inscriptiemateriaal van Delos, voorbeeldig gepresenteerd in: P. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Parijs 1970). Een compleet overzicht van onkostenposten en inkomstenbronnen in: P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine* (Leiden 1982).

<sup>29</sup> Zeer recente publicaties over religieuze bouwwerken en economie zijn J. Salmon, ‘Temples the measures of men: public building in the Greek economy,’ in: D.J. Mattingly & J. Salmon (edd), *Economies beyond agriculture in the classical world* (London 2001) 195-208, en J.K. Davies, ‘Rebuilding a temple: the economic effects of piety,’ *ibid.* 209-229. Hier blijkt al direct een probleem van de bronnen én van de moderne literatuur: een nadruk op tempelbouw ten koste van andere bouwprojecten. Een tempel is, als behuizing van de god, nu bij uitstek een gebouw *zonder* directe publieksfunctie.

<sup>30</sup> Zie T. Linders, ‘Sacred finances: some observations,’ in: eadem & B. Alroth (edd), *Economics of cult in the ancient Greek world* (Uppsala 1992) 9-13, vooral 10-11. Met name over het voor een speciale gelegenheid ingehuurde personeel is de informatie erg versplinterd. Een mooie poging tot synthese voor een specifieke categorie: G.C. Nordquist, ‘Some notes on musicians in Greek cult,’ in: R. Hägg (ed), *Ancient Greek cult practice from epigraphical evidence* (Stockholm 1994) 81-93.

<sup>31</sup> Zie F.T. van Straten, *Hiera kala. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece* (Leiden 1995), met vele verwijzingen, onder meer naar gepubliceerde Griekse offerkalenders.

in de meeste gevallen opgegeten — dan komt het vlees van alle offerdieren op ongeveer dezelfde kilo-prijs.<sup>32</sup> Ten vierde de investeringen in allerlei paraferalia, zoals brandhout voor het offervuur, bloemkransen voor de deelnemers aan processies enzovoort enzovoort. Ten vijfde de prijzen die worden uitgekeerd aan de winnaars in de veelvuldig aan feesten gekoppelde competities. Ten zesde het levensonderhoud van de deelnemers, voor zover dit een zorg van de organisatie is, dat wil zeggen de kosteloze verschaffing van spijs en drank — anders dan het vlees van het offerdier. De inscripties documenteren heel wat gesubsidieerde maaltijden.

Wat betreft de organisatoren worden de kosten bestreden uit bepaalde inkomstenbronnen anders dan het feest zelf, inkomstenbronnen die daarvoor (mede) bedoeld zijn. Ten eerste eigen bezit van het heiligdom, met name grondbezit, in directe exploitatie of verpacht. Ten tweede kudden in het bezit van het heiligdom, die behalve als inkomstenbron ook een directe bron van offerdieren kunnen vormen.<sup>33</sup> Ten derde de verhuur van onroerend goed anders dan landbouwgrond in het bezit van het heiligdom. Dat kan van alles zijn, huizen, werkplaatsen enzovoort, maar bijzonder interessant in de context van het feest is de verhuur van ‘winkelruimte’ binnen het heiligdom. Bekend is de nieuwtestamentische tekst: ‘En het Pascha van de Joden was ophanden en Jezus trok naar Jerusalem. In de tempel daar trof hij verkopers van runderen, schapen en duiven, en de wisselaars die daar hun plek hadden. En hij maakte uit touw een zweep en dreef hen allemaal uit de tempel’ (Johannes 2, 13-15). Maar ook een Grieks heiligdom had in veel gevallen winkelnering op het terrein. We hebben meerdere inscriptiesteksten die handelen over de verhuur van winkels of kramen op tempel terreinen. Een bijzonder aardige illustratie van de economische activiteit binnen heiligdommen is, dat de archeologen op die plaatsen bijzonder

---

<sup>32</sup> Overigens is qua voedingswaarde de hoeveelheid vlees afkomstig van offerdieren van weinig betekenis. Zie voor dit alles M.H. Jameson, ‘Sacrifice and animal husbandry in classical Greece,’ in: C.R. Whittaker (ed), *Pastoral economies in classical antiquity* (Cambridge 1988) 87-119, met name 94-96, 105.

<sup>33</sup> Dit klinkt aannemelijk, maar helemaal zeker is het niet; de moeilijk te interpreteren gegevens worden besproken door S. Isager, ‘Sacred animals in classical and hellenistic Greece,’ in: T. Linders & B. Alroth (edd), *Economics of cult in the ancient Greek world* (Uppsala 1992) 15-20.

veel in grond getrapte munten aantreffen.<sup>34</sup> Ten vierde een eigen ambachtelijke productie van het heiligdom, direct of via tussenhandel aan de man gebracht. Hiervoor stapelen de archeologische bewijzen zich de laatste jaren op. Ten vijfde de bankfuncties die veel heiligdommen vervullen.<sup>35</sup> Ten zesde overheidssubsidies, bijvoorbeeld het oormerken van de opbrengsten van een bepaalde belasting. Ten zevende giften van individuen (van de grote bijdrage van een rijke weldoener tot de losse muntjes in de offerblokken, de *thesauroi*). Ten achtste afdrachten als tienden of volgens een ander percentage. Ten negende allerlei heffingen: betaling voor allerlei dienstverlening door het heiligdom, en regelingen waarbij bepaalde delen van het offerdier aan de organisatie vervallen, met name het *dermatikon*, de inzameling en verkoop van de huiden van de offerdieren.<sup>36</sup> We spreken hier over de inkomstenbronnen in het algemeen. Maar natuurlijk kan ook het feest zelf inkomsten genereren voor de organisatoren. Zaken als de verhuur van ‘verkooppunten,’ de giften van bezoekers en in ieder geval heffingen als het *dermatikon* zullen juist tijdens het feest een hoge vlucht nemen.

Ook het publiek doet uitgaven: ten eerste de ‘eigen bijdrage’ (zie wat boven is gezegd over giften en heffingen), en ten tweede voor het eigen levensonderhoud, voor zover dit geen zorg van de organisatie is. Zoals we zagen zijn er ook maaltijden die aan de feestgangers worden aangeboden, en het is tevens de zorg van de organisatie dat er voldoende voedsel is voor betaalbare prijzen (zie wat boven over *ateleia* is opgemerkt), maar het is zeker niet zo dat alle feestgangers voor de duur van het feest volledig gevoed worden op kosten van de feestorganisatie. Kortom, het publiek moet meebetalen. Dergelijke uitgaven worden bestreden uit de besparingen van het individu, of ook wel uit

---

<sup>34</sup> J.E. Stambaugh, ‘The function of Roman temples,’ in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.16.1 (Berlijn 1987) 554-608, hier 585.

<sup>35</sup> Maar de winstgevendheid van het uitlenen van geld door heiligdommen staat ter discussie: zie T. Linders, ‘Sacred Finances,’ in: eadem & B. Alroth (edd), *Economics of cult* (Uppsala 1992) 11.

<sup>36</sup> Dit soort zaken vinden we ook genoemd als emolumenten van priesters en andere officianten. De vraag is dus wie van dergelijke zaken het meest profiteert, individu of heiligdom. R.S.J. Garland, ‘Religious authority in archaic and classical Athens,’ in: *Annual of the British School in Athens* 79 (1984) 75-123, stelt dat uiteindelijk heiligdom en overheid het meeste aan dit soort heffingen overhouden.

publieke middelen, bijvoorbeeld als een andere overheid dan de organiserende een delegatie zendt en de onkosten daarvan vergoedt.

Het publiek doet ter gelegenheid van een feest tevens uitgaven die inhoudelijk niet essentieel zijn voor de voortgang van ‘het eigenlijke feest.’ Feestgangers oefenen nu eenmaal een vraag uit naar allerhande producten en diensten, en om aan die vraag tegemoet te komen zijn er ‘side-shows:’ de kermis, de hoeren, de jaarmarkt, de kraampjes voor ‘de lekkere trek.’<sup>37</sup> De organisatoren kunnen hier een graantje meepikken, direct door eigen productie en/of verkoop, indirect door de verhuur van verkoopruimte. Het leeuwendeel van de inkomsten zal echter genoten zijn door derden die voor eigen rekening werkten. Overigens worden door organisatoren ook uitgaven gedaan ten behoeve van de ‘side-shows,’ want deze zaken maken mede de aantrekkelijkheid van het gehele *event* uit. Het is een bekend gegeven: hoe meer ergens te doen is, hoe meer publiek er toestroomt, en hoe meer publiek verwacht wordt, hoe meer er te doen is.<sup>38</sup> Genoemde overheidsuitgaven kunnen iets ongedocumenteerd zijn, zoals het egaliseren van een hobbelig veldje, maar ik doel hier met name op de reeds genoemde *ateleia*, belastingvrijdom, wat voor de overheid immers een verlies van inkomsten betekent. We hebben boven al gezien dat daar (veronderstelde) voordelen tegenover stonden: het publiek wordt gestimuleerd het geld te laten rollen, en ook ondernemers uit de eigen gemeenschap profiteren. Die winsten komen weer in de economie, en dankzij belastingheffing komt de overheid vermoedelijk uiteindelijk niet slecht uit de strijd.

---

<sup>37</sup> Voor het belang van vermaak, spijs, drank en seks, zie F.G. Naerebout, *Attractive performances*, 366-370. Wat betreft de seks doel ik hier niet op seksualiteit als onderdeel van het feest, en niet op de mogelijkheden die een gemengd nachtfeest biedt, maar op betaalde seks in de marge van het feest; om complicaties te voorkomen laten we de — zeldzame — sakrale prostitutie buiten beschouwing.

<sup>38</sup> Menig feest werd, vanwege de toestroom, ook de ideale plaats om velerlei zaken af te handelen. In een christelijke context spreekt men wel van ‘the mass-feast-meeting complex.’ U. Sinn, ‘The influence of Greek sanctuaries on the consolidation of economic power,’ in: P. Hellström & B. Alroth (edd), *Religion and power in the ancient Greek world* (Uppsala 1996) 67-74, beschrijft meer in het algemeen heiligdommen als plekken bij uitstek voor uitwisseling, want het is daar dat je op neutraal terrein altijd andere reizigers zal aantreffen.

## Conclusie

Wanneer we aan het eind van deze noodgedwongen zeer ruwe schets overwegen hoe we nu van dit alles de balans zouden moeten opmaken, dan dienen zich direct allerlei problemen aan. We moeten onderscheid maken tussen de effecten op de lokale economie en op de economie in breder verband, ons afvragen welk percentage van de uitgaven wordt teruggeploegd in de eigen economie, hoeveel wordt afgeroomd door de reizende exploitant, rekening houden met de redistributie die optreedt wanneer rijken een deel van het feest (mee)betalen, tegenover de stimulering van de handel en dienstverlening het verlies aan arbeidstijd plaatsen enzovoort. Hier laat ik het bij een opmerking over het verlies aan arbeidstijd: dat is misschien niet zo groot als men op grond van de voorgaande overwegingen inzake het mobiliseren van een maximaal publiek zou kunnen denken. Gezien het grote aantal feesten in de antieke samenleving en gezien het marginale bestaan van een groot deel van de werkende bevolking kan niet elk individu elk feest bijwonen. De bronnen tonen inderdaad dat zelfs tijdens belangrijke *public events* door bepaalde mensen wordt doorgewerkt. En we moeten de slaven niet vergeten: ‘er bestaat geen *scholè*, vrije tijd, voor slaven,’ stelt Aristoteles (1334a). Zo in zijn algemeenheid is dat niet waar, maar het is ongetwijfeld het dóórwerken van de slaaf dat in veel gevallen het feesten van diens eigenaar (mede) mogelijk maakt.

Het uur der waarheid: ondanks een veelheid aan gegevens, waaronder ritsen cijfers, zal het ons nooit lukken een dergelijke balans op te maken. We hebben individuele afrekeningen, we hebben informatie over de lichamen die zich met die afrekeningen bezig hielden, maar we hebben in geen enkel geval zoveel informatie dat zelfs maar een gedeelte van een ‘feesteconomie’ in beeld is te brengen — en een groot deel van de benodigde informatie is er ook nooit geweest.<sup>39</sup> Toch loont het mijns inziens de moeite om met de gegevens die we wel hebben de nodige sommen te gaan maken: er is voor deze thematiek nu eindelijk eens heel wat van het vaak zo driftig verlangde, maar meestal

---

<sup>39</sup> Ik verzwijg dan nog de menigvuldige interpretatieproblemen rond hetgeen we wél hebben. Zeer welsprekend daarover is J.K. Davies, ‘Finance, administration, and Realpolitik: the case of fourth-century Delphi,’ in: M. Austin, J. Harries & C. Smith (edd), *Modus operandi. Essays in honour of Geoffrey Rickman* (Londen 1998) 1-14.

ontbrekende kwantitatieve materiaal voorhanden. Aldus moet het mogelijk zijn een indruk te geven van de orde van grootte waar we over spreken. Ik heb nog geen voorbeeld gezien van een dergelijke poging om op basis van het wijdverspreide bronnenmateriaal zo'n gekwantificeerd totaaloverzicht te geven. Dat is dan ook een heel karwei dat naast oud-historische en epigrafische expertise ook het een en ander vraagt op het vlak van economisch onderzoek.<sup>40</sup> Ook uitstapjes naar de experimentele archeologie kunnen vrucht afwerpen.<sup>41</sup> Kortom, het dient zonder twijfel een multidisciplinaire onderneming te worden.

Eén bepaald vermoeden over de uitkomst durf ik wel uit te spreken: men wist wat men deed en de dingen werden goed gemanaged. Winst maken was niet nodig, al zal het meestal niet zijn afgewezen; maar zoals eerder gesteld moet een *public event* op termijn in ieder geval geen verliespost vormen, in de zin dat op vermogen wordt ingeteerd of de lokale economie blijvend wordt geschaad. Wat betreft het totale 'plaatje' kunnen we vermoeden dat *public events* die gedurende langere tijd levensvatbaar zijn gebleken, een publiek hebben weten te trekken van voldoende omvang om te bewerkstelligen dat de uiteindelijke effecten op de lokale economie positief geweest zullen zijn. Zowel de impressionistische schetsen in antieke teksten, als comparatief materiaal, als economische theorievorming lijken dit vermoeden te ondersteunen.

Het lijkt mij zelfs niet te vergezocht om te veronderstellen dat multiplier effecten gezorgd kunnen hebben voor effectieve *economische groei*, aangejaagd door *public events*.<sup>42</sup> Dan hebben we het dus niet over korte termijn

---

<sup>40</sup> Voor het inzichtelijk maken van de veelheid aan factoren waar mee gerekend moet worden, kan, in de niet-mathematische sfeer, worden gedacht aan *system dynamics*, zoals Jay W. Forrester van het MIT in 1972 ontwikkelde ten behoeve van het Rapport van de Club van Rome. In ieder geval is *system dynamics* sindsdien toegepast op 'food/monument allocation' in de klassieke Maya-samenleving, een toepassing die navolging verdient.

<sup>41</sup> Hoeveel daglonen kost het afwerken van een zuil of het polijsten van een vierkante meter marmer? Neem een aantal steenhouwers en zet ze aan het werk! Zo deed The American Center of Oriental Research in Amman, en liet een blok van 27 ton zandsteen aanslepen en door zes ervaren steenhouwers onder handen nemen. Ze hadden 40 dagen nodig, dus 240 mandagen in totaal, om één enkele manshoge zuilentrommel te produceren. En marmer neemt vijfmaal zoveel tijd. Intrigerende uitkomsten.

<sup>42</sup> De volgende passage leunt sterk op P. Millett, 'Productive to some purpose? The problem of ancient economic growth,' in: D.J. Mattingly & J. Salmon (edd), *Economies beyond agriculture in the classical world* (Londen 2001) 17-48. Versus T. Linders, 'Sacred Finances,' in: eadem & B. Alroth (edd), *Economics of cult* (Uppsala 1992) 11.

fluctuaties waarbij de *public events* een rol spelen, maar over reële groei. De antieke wereld vertoont overwegend weinig investeringsbereidheid, en indien er wordt geïnvesteerd, dan is dat vaak in onproductieve sectoren. Maar ook al is een investering in een *public event* zeker als een onproductieve investering te beschouwen, dankzij het multipliereffect resulteert een toename van de effectieve vraag naar goederen en diensten van x maal het oorspronkelijk ten behoeve van het *public event* uitgegeven bedrag. Hoe groot het effect is hangt af van welk deel van de bestedingen binnen de lokale economie blijft, welk percentage door de ontvangers wordt besteed en welk deel opgepot, en welk deel van die bestedingen binnen de eigen economie blijft enzovoort. Multipliereffecten leiden tot groei in een economie die niet op volle capaciteit draait, en dat was in de antieke economie ongetwijfeld het geval. Op die wijze kan het feest een veel belangrijker plaats in de antieke economie hebben ingenomen dan we op het eerste gezicht zouden denken.

Een synthese inzake de economische aspecten van het *public event* — en van het religieuze leven in de antieke wereld in het algemeen — waaraan wordt meegewerkt door specialisten uit verschillende richtingen, zeker ook economen, en die vervolgens wordt ingebed in de ruimere kaders van zowel de godsdiensthistorie als van de economische geschiedenis lijkt mij een belangrijk *desideratum*. De uitkomsten kunnen onze kijk op zowel de antieke religie als de antieke economie — en de religie en economie in andere perioden — ingrijpend wijzigen.