



‘Mijn dood zal ik afwachten dan’

Veranderende opvattingen over de dood in de archaïsche periode

Masterscriptie door Babette R. Dessing

Universiteit Utrecht
Master Antieke Cultuur
Juli 2009

Begeleider: drs. Diana E. Kretschmann

Inhoudsopgave

	Pagina
<i>Voorwoord</i>	ii
Inleiding	1
1. De collectieve dood in de achtste eeuw	3
2. De opkomst van de polis en de individualisatie van de dood	14
3. Casus: De veranderende natuur van de Eleusinische cultus	27
Conclusie	45
<i>Bibliografie</i>	48
<i>Illustraties</i>	54

Voorwoord

Door middel van deze scriptie rond ik mijn master Antieke Cultuur aan de Universiteit Utrecht af. Wie me vijf jaar geleden had gezegd dat ik een master aan een universiteit zou afronden, had ik verbaasd aangekeken. Nadat ik mijn studie Journalistiek aan de School voor Journalistiek te Utrecht had afgerond, had ik echter het gevoel nog niet klaar te zijn met studeren. Mijn interesse in geschiedenis en vooral de klassieke geschiedenis bleef kriebelen waardoor ik besloot om een switch te maken en me aan te melden voor de master Antieke Cultuur.

Na eerst een jaar een premaster te hebben gevolgd, was het tijd om te beginnen aan het echte werk. Ik mocht me bezighouden met archeologie, burgerschap, mythen, klassieke theorieën, Mesopotamië en met het werk van Pausanias. Als kers op de taart vond ook een reis naar Griekenland plaats; kon het jaar mooier zijn. Na vier maanden intensief en hard werken, maar vol enthousiasme, is mijn scriptie over de veranderende opvattingen over dood in de archaïsche periode af. Hiermee komt ook een einde aan mijn studie die ik met veel plezier heb gevolgd.

Nu rest mij nog een aantal mensen te bedanken. De eerste tot wie ik mij wil wenden, is mijn scriptiebegeleider Diana Kretschmann. Mijn hartelijke dank gaat uit naar haar tijd en inspanning en het vertrouwen dat ze me gaf. Daarnaast wil ik mijn moeder en zusje bedanken voor hun liefde, vrolijkheid en opbeurende woorden. Als laatste wil ik mijn vriend bedanken, voor wie ik de laatste vier maanden weinig tijd heb gehad en die moest leven met mijn zeer drukke schema, maar er altijd voor me was en me hielp relativeren.

Inleiding

In het archaïsche Griekenland kan de wereld van de doden gezien worden als een weerspiegeling van de wereld van de levenden. Hoewel deze reflectie verstoord was: de onderwereld van Hades leek immers fysiek niet op de wereld van de levenden. In het begin van de achtste eeuw geloofden de Grieken dat iedereen na de dood naar het schimmenrijk van Hades ging. Hades was een nevelachtig rijk van duisternis dat zich van de wereld van de levenden scheidde door een rivier. Tussen de twee werelden bevond zich een niemandsland. De schimmen in het dodenrijk leken niet meer op de mensen die ze ooit waren geweest. Ze zwierven treurig en doelloos rond. In de loop van de archaïsche periode kwam er een verandering in het geloof ten opzichte van de dood. Naast het schimmige rijk van Hades was er de mogelijkheid op een individueel lot na de dood. De ziel werd in het hiernamaals gestraft of beloond voor zijn daden tijdens het leven. In de zevende eeuw zien we daarnaast ook de opkomst van mysterieculten die een gelukkig hiernamaals garanderen. Waardoor veranderde de opvattingen over de dood in de archaïsche periode? En wat voor rol speelde de opkomst van de polis hierin?

Christiane Sourvinou-Inwood was de eerste die stelde dat er in de archaïsche periode een verandering in de opvatting over de dood was in vergelijking met de houding tegenover de dood in de vroege achtste eeuw.¹ Sourvinou-Inwood stelt dat het beeld van een vertrouwde dood plaats maakte voor een gevreesde en onbekende dood. Deze verandering zorgde volgens haar voor een andere houding ten opzichte van de dood en voor het ontstaan van een nieuwe eschatologie. Sourvinou-Inwoods hypothese heeft veel reacties losgemaakt. Zo heeft Ian Morris forse kritiek op haar stelling.² Het laatste woord in deze discussie is zodoende nog niet gesproken.

In deze scriptie wordt onderzocht hoe de Griekse opvattingen over de dood in de archaïsche tijd (circa 750-480 v. Chr.) veranderden. Zo kan worden gekeken hoe het discours van de Griekse dood veranderde. Er is sprake van een geleidelijke verschuiving waardoor oude en nieuwe geloven naast elkaar konden bestaan. Deze geloven konden van elkaar verschillen en waren soms tegenstrijdig met elkaar. Zo waren de Homerische doden onnozel en zonder intelligentie, maar konden ze soms ook over enig verstand beschikken.

¹ C. Sourvinou-Inwood, 'To die and enter the house of Hades: Homer, before and after', in: J. Whaley, *Mirrors of mortality: studies in the social history of death* (Londen 1981) 16-17.

² I. Morris, 'Attitudes toward death in archaic Greece', *CA* 8 (1989) 302-303.

Door de schaarsheid en de problematische natuur van bronnen over de vroege Griekse geschiedenis is het moeilijk om onweerlegbare conclusies te trekken. Door systematisch onderzoek aan de hand van literaire, iconografische en archeologische bronnen wordt echter geprobeerd om de antieke realiteit te reconstrueren. Hoewel het lastig is om een duidelijk en volledig beeld te geven dat van toepassing is op een enkele plaats en tijd, ligt de voornaamste focus op Athene in de archaïsche tijd. Daar kunnen we de opvattingen en de opkomst van de polis het beste evalueren door het bestuderen van de Homerische epen, antieke literaire bronnen, de locatie van graven, grafmonumenten en het heiligdom van Eleusis.

Deze scriptie steunt onder andere op de Homerische epen, daarom dient gezegd te worden dat de epen zeer zorgvuldig bestudeerd moeten worden. De rituelen en voorbeelden uit de epen kunnen immers niet gedateerd worden in een historische periode. Het is daarom van belang de antieke literaire bronnen in de juiste context te plaatsen. Het doel is echter niet om te laten zien of de Atheners in deze periode echt geloofden in de onderwereld van Hades of een individueel hiernamaals; dit kan immers niet worden bewezen. Daarnaast beschrijven antieke auteurs als Homerus en Hesiodos de onderwereld wel, maar dit hoeft niet te betekenen dat iedereen dit literair geschetste beeld ook daadwerkelijk geloofde.

Voor we kunnen nagaan in hoeverre de houding tegenover de dood in de loop van de archaïsche periode veranderde, wordt eerst een overzicht gegeven van de opvatting over de dood in de achtste eeuw. Dit beeld is zeer beïnvloed door de Homerische epen. Ging iedereen naar het schimmenrijk van Hades of konden sommigen hier ook aan ontsnappen? Vervolgens kijken we naar de opkomst van de Atheense polis en de veranderingen die deze ontwikkeling (mogelijk) te weeg bracht in de ruimtelijke ordening, begrafenisriten en eschatologie. Kunnen we tijdens dit veranderende wereldbeeld ook een verandering in het geloof ten opzichte van de dood zien? Daarna wordt in een casus de rol van de Eleusinische cultus en de opkomst van de Atheense polis weergegeven. De relatie tussen het Eleusinische heiligdom en de polis werd in de archaïsche periode steeds sterker. Duidelijk is dat Eleusis een belangrijke plaats innam in de Atheense polisreligie. Was de Eleusinische mysteriecultus een bijzondere versie van de nieuwe eschatologie die in de loop van de archaïsche periode ontstond? En wat voor rol speelde de Atheense polis hierin? Om hier een antwoord op te geven, wordt in de casus de rol van de Eleusinische cultus in de Atheense religie bestudeerd en wordt gekeken wat voor invloed de ontwikkeling van de polis had op Eleusinische cultus.

1. De collectieve dood in de achtste eeuw

*‘Mijn dood zal ik afwachten dan, wanneer Zeus en de andere eeuwige goden hem willen voltrekken. Ook de kracht van een Herakles ontkwam niet aan het noodlot, al was hij het meest geliefd aan Zeus, de machtige zoon van Kronos. Ook hem bedwong de dood door de bittere wrok van Hera. Zo zal ook ik, als het niemand sparende noodlot tot mij komt, neerliggen in de dood.’*³

In de *Ilias* spreekt Achilles droevige woorden nadat zijn vriend Patroklos is vermoord door Hektor. Kort daarvoor vertelt zijn goddelijke moeder Thetis hem dat hij spoedig zal sterven nadat hij Hektor heeft gedood. Duidelijk voor Achilles is dat hij, ondanks zijn heldendaden, dood zal gaan. Ook in de *Odyssee* kan niemand aan de dood ontsnappen. Zo vertelt een vermomde Athene aan Telemachos (*Od.* 3.236-238) dat de dood voor ieder mens gelijk is en dat zelfs de goden degenen die zij liefhebben niet kunnen redden van de dood.

De rijkste bron voor opvattingen over de dood van elitaire Grieken in de achtste eeuw v. Chr. zijn de *Ilias* en *Odyssee*.⁴ Beide Homerische epen gaan over bijzondere en spectaculaire avonturen van imposante helden waarin de dood een centrale rol speelt. Ondanks de superieure heldendaden wordt er in de epen het beeld gegeven van het collectief noodlot: ieder mens sterft en de dood maakt onderdeel uit van de levenscyclus van de wereld en de gemeenschap. De Homerische epen zijn het product van een eeuwenlange traditie van mondelinge overdracht, die waarschijnlijk begon in de Myceense tijd of in de vroege Donkere Eeuwen. Hoewel chronologische precisie onmogelijk is, wordt er over het algemeen van uitgegaan dat de epen in het midden van de achtste eeuw hun definitieve vorm hebben gekregen.⁵ De epen waren zeer waarschijnlijk tot de late zevende en vroege zesde eeuw aan verandering onderhevig.⁶ De *Ilias* en *Odyssee* kunnen door hun eerdere ontstaansgeschiedenis daarom niet als correct historisch beeld van de Griekse gemeenschap in de achtste eeuw worden beschouwd, maar sluiten wel aan bij de opvattingen over de dood in deze periode.

³ *Il.* 18. 115-121 (vert. M.A. Schwartz).

⁴ Alle data in deze scriptie zijn afkomstig uit de periode voor Christus. Indien dit anders is, staat dit vermeld.

⁵ De meningen van historici zijn hierover verdeeld. Zo menen Geoffrey Kirk en Sourvinou-Inwood dat de Homerische epen hun definitieve vorm in de achtste eeuw in Ionië verkregen, zie: G. S. Kirk, *The songs of Homer* (Cambridge 1962) 301-302, 320; C. Sourvinou-Inwood, *‘Reading’ Greek death to the end of the classical period* (Oxford 1995) 12-13. Echter gaan er ook stemmen op dat de Homerische epen veel ouder zijn en uit de Myceense tijd afkomstig zijn.

⁶ G. Nagy, ‘Homeric Questions’, *TAPA* 122 (1992) 52; R. Seaford, *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state* (Oxford 1994) 1-10, 144-145; S. I. Johnston, *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece* (Berkeley 1999) 7.

De Homerische epen zijn zeer waarschijnlijk beïnvloed door de opkomst van de polis. Over de opkomst van de polis bestaat echter discussie. De polis, zoals we hier vandaag de dag aan refereren, bestaat uit een ideale samenstelling van meerdere politieke, culturele, geografische en economische elementen die voor het eerst is benoemd door Jacob Burkhardt in zijn *Griechische Kulturgeschichte*.⁷ De beschrijving van Burkhardt wijkt echter af van de werkelijke ontwikkelingsgang van de individuele poleis. Geconfronteerd met echte maatschappijen kunnen historici het niet eens worden over de vraag wanneer de opkomst van de polis geplaatst moet worden.⁸ Het is gevaarlijk om de opkomst van de polis exact te dateren, omdat het een lange en complexe ontwikkeling is geweest. Over het algemeen wordt deze ontwikkeling in de achtste eeuw geplaatst.⁹

Woonden de gemeenschappen die in de Homerische epen worden beschreven ook al in poleis? De meningen hierover lopen uiteen.¹⁰ Aangezien we niet met zekerheid kunnen stellen wanneer de epen hun definitieve vorm hebben gekregen, is het lastig om uit te gaan van een specifieke chronologie. Geloofd wordt dat de heldendaden die in de Homerische epen worden beschreven, in de Myceense periode hebben plaatsgevonden. De Homerische wereld vormde echter geen daadwerkelijke historische gemeenschap. Hoewel er sommige constituties in de Homerische epen worden beschreven die overeenkomen met aspecten van een polis – zoals een stedelijk centrum met publieke gebouwen¹¹, een gemeenschappelijk ritueel¹² en een raad met publieke bezigheden¹³ – kan er niet daadwerkelijk van een polis worden gesproken. Wel zien we hier mogelijk de invloed die de ontwikkeling van de polis op de epen had. Dit komt overeen met het denkbeeld dat de Homerische epen tot stand kwamen door een eeuwenlang proces en in de achtste eeuw hun definitieve vorm kregen, maar tot de late zevende en het begin van de zesde eeuw aan verandering onderhevig waren. De gemeenschappen die in de Homerische epen worden beschreven, woonden kortom niet in poleis, zoals wij die nu kennen.

⁷ J. C. Burkhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (Berlijn 1898).

⁸ Een duidelijk overzicht van het debat over de opkomst van de polis geeft: H. van Effenterre, *La cité grècque: des origines à la défaite de Marathon* (Parijs 1985) 39-41. Over de relatie tussen Homerus en de polis zie: Seaford, *Reciprocity and ritual*, 1-10.

⁹ Seaford, *Reciprocity and ritual*, 144-147; Sourvinou-Inwood, 'To die and enter the house of Hades', 15.

¹⁰ Historici die er van overtuigd zijn dat poleis in de Homerische epen bestonden zijn o.a.: J. V. Luce, 'The polis in Homer and Hesiod', *PRIA* 78 (1979) 1-15; M. B. Sakellariou, *The polis-state: definition and origin* (Athene 1989) en S. Scully, *Homer and the sacred city* (Ithaka, New York 1990). Degenen die er van overtuigd zijn dat gemeenschappen in de Homerische epen niet in poleis leefden zijn o. a.: M. Finley, *The world of Odysseus* (Londen 1977); R. A. Posner, 'The Homeric version of the minimal state', *Ethics* 90 (1979) 27-46 en J. Halverson, 'Social order in the Odyssey', *Hermes* 113 (1985) 129-145.

¹¹ *Od.* 6.269-311. De agora als ontmoetingsplaats zie: *Od.* 17.52-53.

¹² *Il.* 6.269-311; *Od.* 3.5-67, 20.276-278.

¹³ *Il.* 1.54-305, 2.94-394, 7.345-379; *Od.* 2.6-257, 24.420-463.

Duidelijk is dat er een omslag plaatsvond in de achtste eeuw waar door veranderende demografische, socio-economische en politieke omstandigheden ook de houding tegenover de dood anders werd. Naast het beeld van een collectief lot dat ieder mens na de dood naar Hades ging – een opvatting die in de Homerische epen de boventoon voert – ontstond er met de ontwikkeling van de polis geleidelijk aan ook een andere opvatting over de dood. Hoe deze denkbeelden over de dood in de archaïsche periode veranderen, beginnend bij het geloof uit de Homerische epen, wordt hieronder onderzocht. Het rijkste bronnenmateriaal zijn de *Ilias* en *Odyssee*, maar ook het werk van Hesiodos bevat informatie over opvattingen over de dood. Hesiodos schreef zijn werken *Theogonie* en *Werken en dagen* rond 700. Dit is later dan wordt aangenomen dat de Homerische epen hun definitieve vorm verkregen.

De reis naar Hades

Wat gebeurde er in de achtste eeuw als iemand stierf? In de Homerische epen verlaat de *psyche* het lichaam van degene die is overleden en gaat naar het huis van *Ais*, dat ook wel *Aides*, *Aidoneus* en in het Attisch *Hades* wordt genoemd.¹⁴ Wie of wat er precies met de *psyche* bedoeld wordt, is niet duidelijk. De *psyche* bestond zowel tijdens het leven als na de dood, maar verscheen alleen als diegene was overleden.¹⁵ De *psyche* was dan ook geen synoniem voor het leven, bewustzijn of activiteit.¹⁶ Ook was de *psyche* geen reflectie van de overleden persoon of een dubbelganger, zoals Erwin Rohde beschrijft.¹⁷ De *psyche* kunnen we dan ook beter zien als (onderdeel van) de ziel.¹⁸

Heeft de *psyche* het lichaam verlaten dan wordt het ook wel het *eidolon*, een geestbeeld, genoemd.¹⁹ Dit geestbeeld had de vorm van de overleden persoon en kon in specifieke gevallen door levenden worden gezien. In *Il.* 23.99-101 en *Od.* 11.204- 222 wordt de *psyche* omschreven als een schim van rook. Zo probeert Achilles Patroklos te omhelzen en Odysseus zijn moeder, maar beiden glijpen door de handen van de helden als rook. Duidelijk is dat doden wel door levenden konden worden gezien, maar niet door hen konden worden aangeraakt. Uit *Il.* 16.856, waarin Patroklos' ziel zijn lichaam verlaat, blijkt dat de *psyche* met

¹⁴ W. Burkert, *Greek religion: archaic and classical* (Oxford 1985) 195.

¹⁵ J. Bremmer, *The early concept of the Greek soul* (Princeton 1983) 13-19, 66-89.

¹⁶ R. Garland, *The Greek way of death* (Londen 1985) 18.

¹⁷ E. Rohde, *Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks* (Londen 2000) 6-8.

Rohde's these dat de *psyche* een dubbelganger is – een tweede ego – is onder meer verworpen door: B. Snell, *The discovery of the mind in Greek philosophy and literature* (New York 1982) 33-38. Meer over de *psyche*: Burkert, *Greek religion*, 195; J. P. Vernant, *Mortals and immortals: collected essays*, ed. F. I. Zeitlin (Princeton 1991) 186-192.

¹⁸ Johnston, *Restless dead*, xix; Garland, *The Greek way of death*, 1.

¹⁹ Burkert, *Greek religion*, 195.

grote snelheid naar Hades vliegt: ‘Zijn ziel vlood heen uit het lichaam en ging naar de Hades, weeklagend over haar lot, verlatend jeugd en mannelijke kracht.’²⁰ Sourvinou-Inwood stelt dat het Homerische beeld van vliegen naar Hades uitdrukt dat de overgang naar de onderwereld onopvallend vlug gebeurt.²¹ Deze vliegensvlugge overgang ligt volgens haar ten grondslag aan de iconografische afbeeldingen van overledenen met vleugels.²² Waren de schimmen eenmaal in Hades dan konden ze niet terugkeren naar de wereld van de levenden. Een rivier scheidde de onderwereld hiervan af. Tussen de twee werelden bevond zich een niemandsland.²³ De rivier was een niet te doorkruisen grens; was een schim eenmaal in Hades dan kon hij de onderwereld niet meer verlaten.

Levenden en doden die niet waren begraven, mochten Hades niet binnen gaan. Wanneer Patroklos’ psyche voor Achilles verschijnt (*Il.* 23.65) smeekt hij zijn vriend om hem te begraven:

‘Begraaf mij, zodra ge kunt, opdat ik de poorten van Hades kan ingaan. Ver houden de zielen, de schijngestalten der doden en laten mij nog niet toe in hun midden over de rivier; doelloos dwaal ik rond in de brede poorten van Hades. En geef mij – in droefheid smee ik het u – uw hand. Want niet meer zal ik keren uit de woning van Hades, nadat ge mij in het vuur hebt verbrand.’²⁴

Hieruit blijkt dat Patroklos’ psyche dwalende was, omdat zijn lichaam niet was gecremeerd. Pas als het begrafenisritueel was voltooid en de fysieke overblijfselen van de dode ceremonieel waren geëerd en verbrand, mocht de psyche de rivier voor de poort van Hades oversteken en de onderwereld betreden. Deze grens tussen de onder- en bovenwereld werd bovendien versterkt door de poorten van Hades.²⁵ Deze werden zowel in de Homerische epen als in Hesiodos’ *Theogonie* door Cerberos, de hellepoorthond, bewaakt. Hesiodos beschrijft dat de meerkoppige hond van Hades degenen verslindt die de onderwereld willen verlaten, maar vriendelijk was tegen degenen die de onderwereld binnenkwamen.²⁶ Ook de schimmen zelf bewaakten de poort van Hades, zodat doden die niet begraven waren de onderwereld niet konden betreden.²⁷

²⁰ *Il.* 16.856 (vert. Schwartz).

²¹ Sourvinou-Inwood, ‘*Reading’ Greek death*, 59. Voor voorbeelden uit de epen over de psyche die naar Hades vliegt, zie: *Il.* 6.19, 20.62-66, 23.100-101; *Od.* 10.560.

²² Sourvinou-Inwood, ‘*Reading’ Greek death*, 59.

²³ In de Homerische epen heeft de rivier niet altijd dezelfde naam. Zo wordt hij in *Il.* 8.369 de *Styx* genoemd en in *Il.* 23.71-74 simpelweg *potamos*.

²⁴ *Il.* 23.65-76 (vert. Schwartz).

²⁵ *Il.* 5.456, 8.367, 13.415, 23.71; *Od.* 11.277, 14.156.

²⁶ Hes. *Th.* 767-73; 311.

²⁷ *Il.* 23.71.

Het geloof in de poort van Hades en de aanwezigheid van Cerberos zijn volgens Sourvinou-Inwood duidelijke voorbeelden van de scheiding tussen de onder- en bovenwereld en waren een uiting van het geordende universum.²⁸ Deze fysieke grenzen behoorden bij de doorgang van de ene naar de andere wereld. De overgang naar de dood vormde zodoende een belangrijk onderdeel van de kosmische orde.²⁹ Ook het concept van de psyche die alleen verscheen als diegene was overleden en de rivier van de onderwereld zijn duidelijke voorbeelden van de scheiding tussen de doden en de levenden.³⁰ Doordat de grenzen tussen de wereld van de doden en die van de levenden definitief waren, konden doden midden in de leefruimte van de gemeenschap worden begraven zonder dat men zich daar zorgen om maakte.

Onbegraven doden kenden geen rust. Zo vertelt Patroklos' schim aan Achilles dat andere schimmen hem ervan weerhouden Hades binnen te gaan. Elpenor smeekt Odysseus (*Od.* 11.72-73) om een gepaste begrafenis, omdat hij anders de goden zou vragen hun wraak op Odysseus te richten. Hieruit blijkt dat dwalende schimmen de bovenwereld wel konden bereiken, hoewel Elpenor zich op het moment dat hij Odysseus sprak in het niemandsland bevond. Bovendien konden goden schimmen die de onderwereld niet mochten betreden, dwingen om levenden kwaad te doen.³¹

Deze dwalende doden waren degenen die te vroeg waren gestorven om te voldoen aan de plichten van de samenleving. Mannen die nog niet waren getrouwd, vrouwen die geen kinderen hadden en kinderen die stierven, hadden een abnormale status en leefden tussen de twee werelden. Zij vielen door hun vroege dood buiten de samenleving en ook na de dood pasten ze niet in het 'normale' patroon. Deze dwalende doden waren een bron van mogelijk gevaar voor levenden. In latere bronnen uit de archaïsche tijd konden deze ongelukkige zielen de wereld van de levenden betreden om daar levenden kwaad te doen.³²

De natuur van de doden

Over de natuur van de schimmen in de onderwereld bestaan twee tegenstrijdige opvattingen. Aan de ene kant zijn er schimmen die onnozel, verwaasd en zonder intelligentie zijn.³³ Hoewel de doden er nog net zo uitzagen als toen ze levend waren, kon er niet met hen gepraat worden. Ze hadden niet het vermogen om zelf na te denken en iemand te herkennen. Teiresias

²⁸ Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek death*, 65

²⁹ Ibidem.

³⁰ Burkert, *Greek religion*, 197.

³¹ Johnston, *Restless dead*, 9-11.

³² Ibidem, 10-12, 84, 127-199.

³³ *Od.* 10.493-495, 11.

vertelt aan Odysseus dat hij van een dode niets kan leren tot de schim het bloed drinkt wat Odysseus hem aanbiedt: ‘Ieder van de schimmen, die ge toestaat het bloed te naderen, zal u de waarheid verkondigen. Maar wie ge dat misgunt, die wendt u af en keert terug.’³⁴

Alleen door het drinken van bloed kon een dode in de *Odyssee* tijdelijk weer als levende communiceren. Zo herkent Antikleia (*Od.* 11.140-144) haar zoon pas nadat ze het bloed heeft gedronken wat Odysseus haar aanbiedt. Dit geldt echter niet voor dwalende schimmen. Zo kan Odysseus met Elpenor praten, omdat zijn scheepsmakkers zijn lichaam niet hadden begraven.³⁵ Sarah Johnston beschrijft het karakter van de doden als zwak en *aphradeis*: ze beschikten niet over de kwaliteiten van *phradē* waardoor ze niet intelligent waren. De schimmen leefden in een schemeringswereld waar ze geen betekenisvolle interactie met levenden kunnen ondergaan.³⁶

Sourvinou-Inwood onderscheidt echter een tweede type schimmen.³⁷ Deze schimmen beschikten over enige intelligentie en konden nog deels dezelfde activiteiten uitvoeren als toen ze leefden. Zo beschikken de schimmen die de poort van Hades bewaken tegen dwalende doden ook over enige intelligentie. Hoe zouden ze anders dwalende doden kunnen herkennen? Daarnaast wordt in de epen ook de indruk gewekt dat doden de levenden konden horen. Zo vraagt Achilles aan Patroklos (*Il.* 24.591-595) – die intussen begraven en in de onderwereld is – om niet kwaad op hem te zijn als hij hoort van het vrijgeven van Hektors lichaam. Bovendien moesten de schimmen om offers te kunnen ontvangen enige mate van intelligentie bezitten.³⁸ Deze schimmen moeten immers geweten hebben dat deze offers voor hen bedoeld waren.³⁹ Ook het geloof in de Erinyen, die de doden in de onderwereld straffen voor het maken van valse beloften tijdens het leven, komt niet overeen met het geloof in geesten zonder intelligentie. Waarom zouden de Erinyen schimmen straffen die niet zouden beseffen wat de straf zou inhouden?

Daarnaast konden sommige schimmen wel iemand herkennen zonder dat ze bloed hadden gedronken. Zo antwoordt de schim van Aias, Telemachos’ zoon, niet op Odysseus’ verzoenende woorden, omdat hij nog steeds verbitterd was over een overwinning die Odysseus op hem had behaald (*Od.* 11.541-564). Aias overwon zijn trots niet en volgde zonder te antwoorden de andere schimmen naar het land van de doden. Mogelijk komt het geloof in schaduwen die over intelligentie bezitten, uit de tijd dat de Homerische epen hun

³⁴ *Od.* 11.146-149.

³⁵ *Od.* 11.56-85.

³⁶ Johnston, *Restless dead*, 8.

³⁷ Sourvinou-Inwood, ‘*Reading*’ *Greek death*, 77-83.

³⁸ Johnston, *Restless dead*, 7-14.

³⁹ Schimmen die offers ontvangen: *Od.* 10.517-537.

definitieve vorm kregen. Dit komt overeen met de trend van een meer individueel lot wat zich in de loop van de archaïsche periode ontwikkelde. In de epen zijn kortom meerdere visies vertegenwoordigd, waardoor er geen eenduidig beeld van het hiernamaals geschetst wordt.

Het lot van de doden

In de Homerische epen is het dominante beeld dat iedereen na de dood naar Hades ging. Daar had iedereen hetzelfde collectieve hiernamaals. Sourvinou-Inwood gebruikt een versie van het ‘Tamed death’-model van de Franse historicus Philippe Ariès om de houdingen tegenover de dood van de Grieken in de Donkere Eeuwen te verklaren.⁴⁰ In dit model was er na de dood maar een weg: die naar Hades. Dit collectief lot stond vast en behoorde tot de geordende kosmos. Contact met de doden werd niet vermeden en er was geen grote bezorgdheid over iemands dood. De dood was zodoende vertrouwd en werd gehaat, maar er was geen angst voor. Ariès gebruikt dit model om de opvattingen tegenover de dood in de elfde en twaalfde eeuw in het middeleeuwse Frankrijk te verklaren.⁴¹ Volgens Sourvinou-Inwood kan Ariès’ model echter ook worden toegepast op de Griekse maatschappij in de achtste eeuw.⁴² Volgens haar werd de dood in deze periode gezien als iets waar niet aan ontsnapt kon worden. De dood was immers een onomkeerbare overgang van het leven op aarde naar een plaats in het schimmenrijk van Hades.

Ian Morris heeft forse kritiek op de these van Sourvinou-Inwood.⁴³ Volgens Morris is Sourvinou-Inwoods model niet overtuigend, omdat de demografische en intellectuele context van het archaïsche Griekenland niet overeenkomt met die van het middeleeuwse Frankrijk. Volgens Morris kunnen we in de Homerische epen wel een individueel lot en een idyllisch hiernamaals zien.⁴⁴ Hij volgt hierin Anthony Edwards die stelt dat de Grieken al in de achtste eeuw in een gelukkig leven na de dood geloofden.⁴⁵

In de Homerische epen zien we inderdaad dat uitzonderlijke mensen een individueel hiernamaals krijgen. Zo worden in *Odysee* 11 de vreselijke ontberingen beschreven die de kosmische zondaars, Sisyphos, Tantalos en Tityos, moeten doorgaan. Ook het geloof in Minos – die met zijn gouden scepter recht sprak over de doden – en de Erinyen komt niet

⁴⁰ C. Sourvinou-Inwood, ‘A trauma in flux: death in the 8th century and after’, in: R. Hägg, *The Greek renaissance of the eighth century: tradition and innovation* (Stockholm 1983) 34.

⁴¹ P. Ariès, *Western attitudes towards death, from the Middle Ages to the present* (Baltimore 1974) 2-25; P. Ariès, *L’homme devant la mort* (Parijs 1977) 13-287.

⁴² Sourvinou-Inwood, ‘A trauma in flux’, 34.

⁴³ Morris, ‘Attitudes toward death in archaic Greece’, 302-303.

⁴⁴ Ibidem, 309-314.

⁴⁵ A.T. Edwards, ‘Achilles in the underworld: *Iliad*, *Odysee* and *Aethiopis*’, *GRBS* 26 (1985) 215-227.

overeen met een collectief hiernamaals.⁴⁶ Verder zijn er uitzonderingen te vinden van Grieken die niet doodgaan. De opvallendste uitzondering wordt beschreven in *Odyssee* 4 waar Proteus Menelaos vertelt dat hij niet zal sterven en aan de dood zal ontsnappen.

‘Wat u betreft Menelaos, gij gunsteling van Zeus, de goden hebben beschikt, dat gij in het paardenvoedend Argos niet zal sterven en uw lot niet vervult, maar de onsterfelijken zullen u levend zenden naar de einden der aarden en de Elysische velden, waar de blonde Rhadamanthys vertoeft en waar een gemakkelijk leven de mensen wacht. Daar ligt geen sneeuw, blaast geen storm, nooit valt er regen, maar altijd zendt Okeanos zacht ruisende winden om de mensen koelte te brengen. Dit is weggelegd voor de echtgenoot van Helena en de schoonzoon van Zeus.’⁴⁷

Daarnaast ontkomt ook Ganymede (*Il.* 20.232-235) aan de dood. De mooiste jongen op aarde werd door Zeus gekidnapt en mocht te midden van de goden leven om hen wijn te schenken. Ook anderen in de Homerische epen ontsnappen aan de dood. Zo was Ino (*Od.* 5.333-335) eerst een gewone sterveling, maar werd ze later Leukothea, een godin van de zee. Kleitos (*Od.* 15.250-251) mocht vanwege zijn schoonheid te midden van de onsterfelijken leven en Circe bood Odysseus meerdere malen aan om hem onsterfelijk en voor eeuwig jong te maken als Odysseus bij haar zou blijven (*Od.* 5.135-136; 5.209-210; 23.335-336). Ook de Dioskouren, Kastor en Polydeukes, kregen deels een onsterfelijk leven (*Od.* 11.300-304). Beurtelings waren ze één dag bij de goden op de Olympos en één dag in Hades.

Niet alleen in de Homerische epen wordt er gesproken over mensen met een bijzonder lot. Ook Hesiodos (*Werken en dagen* 157-169) – die de vijf generaties van mensen beschrijft – stelt dat een deel van het heroïsche ras mocht leven op de eilanden van de gezegenden. Hesiodos beschrijft echter niet wat er gebeurde met de ‘gewone’ doden. Daardoor is voorzichtig te concluderen dat er bij Hesiodos voor de gewone Griek geen uitzonderlijk lot na de dood was, maar dat hij net als alle anderen naar Hades zou gaan. Deze voorbeelden, uit zowel het werk van Hesiodos als de Homerische epen, zijn voor Erwin Rhode redenen genoeg om te stellen dat een mens van de dood gered kon worden door een sterke relatie met een god, omdat deze hem onsterfelijk kon maken.⁴⁸

Zowel Johnston als Sourvinou-Inwood laten zien dat degenen die in de Homerische epen werden gestraft en aan de dood ontsnapten, uitzonderlijke mensen waren.⁴⁹ Sisyphos, Tantalos en Tityos hadden met hun misdaden de goden beledigd en de kosmos misleid. Daarom kregen ze specifieke straffen opgelegd die een reflectie waren voor hun individuele

⁴⁶ *Od.* 11.568- 600.

⁴⁷ *Od.* 4.561-569 (vert. Schwartz.)

⁴⁸ Rohde, *Psyche*, *supra* n.75, 60-61.

⁴⁹ Johnston, *Restless dead*, 11-13; Sourvinou-Inwood, ‘Reading’ *Greek death*, 67-70, 87-89.

misdaden. De verhalen over de zondaars hielpen om het (normale) gedrag te omschrijven dat van de Grieken in de achtste eeuw werd verwacht. Mogelijk verklaarden de eeuwige straffen die Sisyphos, Tantalos en Tityos voor hun misdaad kregen opgelegd ook de grenzen tussen mensen en goden en legden ze tevens de kosmos uit.⁵⁰

De wereld van de doden vormde een weerspiegeling van de wereld van de levenden. De grenzen tussen de doden en levenden waren definitief en de doden zelf inactief. Daardoor hoefden de levenden zich geen zorgen te maken over interactie met de doden waardoor de doden binnen de stadsmuren konden worden begraven. De buitengewone zondaars en uitzonderlijke mensen waren uitzonderingen en stonden geen model voor wat er met gewone Grieken na de dood zou gebeuren. In zekere mate droegen ze juist bij aan het collectieve lot. Het schimmige bestaan in Hades was datgene waar iedereen na de dood heen ging. Het model van de vertrouwde dood en het collectief lot van Ariès dat door Sourvinou-Inwood is gebruikt, is zodoende bruikbaar te noemen. Hoewel het Griekenland van de achtste eeuw zeker niet kan worden vergeleken met het middeleeuwse Frankrijk. Beiden moeten in de juiste context worden bestudeerd.

Het Elysium

Opvallend is de rol van het Elysium in de Griekse onderwereld. In *Odyssee* 4 is te lezen dat de schoonzoon van Zeus, Menelaos, naar de Elysische velden wordt gestuurd en aan de dood ontsnapt. Hieruit blijkt dat het Elysium niet bij de onderwereld hoorde, maar een apart paradijs was.⁵¹ Mogelijk beschreven ook Hesiodos (*Werken en dagen* 157-169) en Pindarus (*Olympische oden* 2.51-85) het Elysium en was het eiland van de gezegenden hier een synoniem voor. Het Elysium lijkt haaks te staan op het schimmige rijk van Hades uit de ‘normale’ Homerische eschatologie. Het is daarom niet verwonderlijk dat historici van mening verschillen over zowel de naam als het concept van het Elysium. Is het Elysium een Grieks verschijnsel of is zij overgenomen uit een Oosterse cultuur?

Sommige historici zijn van mening dat de Elysische velden tegenstrijdig aan het duistere Hades zijn en stellen dat het Elysium een volledig Minoïsche oorsprong kent.⁵² Ook Martin Nilsson meent dat de visies op een paradijselijke Elysium en een rijk van Hades elkaars tegengestelden zijn.⁵³ Volgens Nilsson is het Elysium afkomstig uit een andere

⁵⁰ Johnston, *Restless dead*, 67-68.

⁵¹ In latere perioden maakt het Elysium wel deel uit van de onderwereld.

⁵² Zie onder andere: Edwards, ‘Achilles in the underworld’, 218; S. West, *A commentary on Homer's Odyssey. Volume I. Books I-VIII* (Oxford 1998) 227, 563.

⁵³ M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* (Lund 1950) 623-633.

cultuur. Hij concludeert dat Egypte via het Minoïsche Kreta hiervoor de bron was. Garth Alford en R. Drew Griffith zijn het met Nilsson eens en stellen tevens dat de Elysische velden van Egyptische afkomst zijn.⁵⁴ Zij concluderen uit de etymologie dat het Elysium overeenkomt met een Egyptische frasering (duidend op een vlakte van riet) en menen dat zowel de naam als het idee van de Elysische velden afkomstig uit Egypte zijn. Volgens Erwin Cook waren het Elysium en Hades geen tegenstrijdige visies, maar konden deze opvattingen naast elkaar in hetzelfde geloof bestaan, zoals ook te zien is in het Mesopotamische Gilgamesh-epos.⁵⁵ Sourvinou-Inwood meent dat het Elysium een nieuw geloof was dat ontstond vlak voor de periode dat de Homerische epen hun definitieve vorm aannamen.⁵⁶ In deze nieuwe eschatologie waren er uitzonderlijke mensen die na hun dood een bijzonder lot kregen. Dit bood hoop voor de gewone mens en komt overeen met het geloof in een gelukkig hiernamaals dat zich in de loop van de archaïsche tijd ontwikkelde. Een element dat hierbij hoorde, was de associatie van een Minoïsche koning, Rhadamanthys, met een land van de doden dat mogelijk ontstond in de Minoïsche tijd. Deze opvatting werd echter aangepast en vernieuwd in de achtste eeuw.⁵⁷

De verschillende theses die door historici werden gesteld over het Griekse Elysium bieden geen van allen overtuigend bewijs over de herkomst. Zeer waarschijnlijk is het Elysium in de achtste eeuw of eerder ontstaan. De Elysische velden vormden (hoewel op het eerste gezicht tegenstrijdig met het schimmige hiernamaals in Hades) een onderdeel van de Homerische eschatologie. Als het Elysium inderdaad in deze periode is ontstaan dan is het niet verwonderlijk dat de Elysische velden naar mate de tijd vorderde steeds uitvoeriger werden beschreven. Het bestaan van het Elysium uit de Homerische epen is een belangrijke aanwijzing voor de mogelijkheid op een individueel hiernamaals uit de archaïsche tijd.

Conclusies uit het Homerische geloof

In de vroege archaïsche tijd was de dood niet iets om bang voor te zijn, maar werd algemeen aanvaard. Aan de dood kon geen normaal mens ontkomen. Het hoorde bij de levenscyclus die

⁵⁴ Voorbeelden zijn: G. Alford, ‘‘Ἠλύσιον’’: A foreign eschatological concept in Homer’s *Odyssey*, *The Journal of Indo-European Studies* 19 (1991) 151-161; R. Drew Griffith, ‘Elysium revisited’, *The Journal of Indo-European Studies* 27. 1-2 (1999) 79-85. In recentelijk werk heeft Drew Griffith de hypothese gesteld dat de Egyptische invloed niet alleen in het Homerische hiernamaals is op te merken, maar ook in Eleusis, zie: R. Drew Griffith, *Mummy wheat: Egyptian influence on the Homeric view of the afterlife and the Eleusinian mysteries* (Lanham 2008).

⁵⁵ E. Cook, ‘Ferryman of Elysium and the Homeric Phaeacians’, *The Journal of Indo-European Studies* 20 (1992) 257-262.

⁵⁶ Sourvinou-Inwood, ‘Reading’ Greek death, 54-55.

⁵⁷ Ibidem, 17-56.

weer onderdeel uitmaakte van de geordende kosmos. Er zijn duidelijke verschillen in de Homerische eschatologie op te merken. Dit is onder andere te zien bij het karakter van de schimmen. Zo geloofden de Grieken enerzijds in relatief zwakke doden; schimmen beschikten immers pas na het drinken van bloed over enige intelligentie. Daarnaast waren er echter ook schimmen die niet stompzinnig waren, maar nog over enig verstand beschikten. Zowel de schimmen als de dwalende doden, die de onderwereld van Hades niet bereikten, konden levenden geen kwaad doen. De grenzen tussen de onder- en bovenwereld waren immers definitief en de doden konden de wereld van de levenden niet bereiken. Door dit geloof is het dan ook niet verwonderlijk dat deze inactieve doden in de Donkere Eeuwen en in de achtste eeuw midden in de gemeenschap werden begraven. Zo konden de doden worden verzorgd door de gemeenschap en konden levenden erop toezien dat de doden in de onderwereld bleven.

In de epen kunnen we daarnaast twee verschillende opvattingen over de dood onderscheiden. Ten eerste ging iedereen dood. De gewone Griek had geen kans op een gelukkig leven na de dood, maar ging naar het schimmige en sombere rijk van Hades. Het verblijf in Hades was het collectief lot van iedereen. Daarnaast zien we in de epen echter een opvatting die hiermee in tegenspraak lijkt te zijn. Zo werden buitengewone mensen gestraft (de zondaars- Sisyphos, Tantalos en Tityos). Daarnaast straffen de Erinyen degenen die een valse eed hadden afgezworen en sprak Minos recht over de doden. Ten tweede groeide in de loop van de achtste eeuw het besef dat sommige uitzonderlijke mensen niet dood gingen, maar beloond en onsterfelijk werden. Zij beschikten zodoende over een bijzonder lot. De belangrijkste figuur was Menelaos die aan de dood ontsnapte en voor eeuwig mocht leven in het Elysium, omdat hij een schoonzoon van Zeus was. Ook Ganymede, Ino en Kleithos kenden een uitzonderlijk lot en werden beloond. Zodoende is het prille begin van een individueel lot na de dood in de Homerische epen te zien in de belichaming van deze buitengewone mensen. Het Elysium is eveneens een belangrijke aanwijzing voor een individueel hiernamaals. Dit groeide in de archaïsche tijd uit tot een nieuwe eschatologie waarin ook de gewone Griek de mogelijkheid had op een gelukkig hiernamaals.

2. De opkomst van de polis en de individualisatie van de dood

In de vroege archaïsche tijd kwam er een veranderende houding ten opzichte van de dood die door historici veelal wordt verbonden met de opkomst van de polis. In de archaïsche periode ontstond een toenemende scheiding van sferen tussen de wereld van levenden, goden en doden, werden begrafeniswetten afgekondigd en werden grafmonumenten geïndividualiseerd. Bovendien zien we in de zevende eeuw de opkomst van mysterieculen. Kan er in deze periode, waarin een nieuw wereldbeeld werd gevormd en de Griekse maatschappij zich ontwikkelde, naast het collectief lot na de dood sprake zijn van een nieuwe eschatologie?

Het scheiden van de wereld

In de archaïsche tijd ontstaat er met de opkomst van de polis functionele scheidingen in ruimten.⁵⁸ Volgens Tonio Hölscher was het creëren van publieke ruimten bij de ontwikkeling van de polis cruciaal.⁵⁹ Deze waren bestemd voor de drie belangrijkste elementen in de gemeenschap. Ten eerste was er de agora voor de burgers, daarnaast waren er de heiligdommen voor de goden van de polis en als laatste de begraafplaatsen voor de doden.⁶⁰ De polis werd op deze manier afgebakend en er kwam een duidelijke onderscheiding in ruimten voor de levenden, de doden en de goden.

In deze periode zien we ook voor het eerst een afzonderlijk gebied voor religieuze activiteit, ofwel het ontstaan van een aparte ruimte voor het Griekse heiligdom.⁶¹ Tussen 750 en 650 werden honderden heilige gebieden afgezet met *horoi* (grensstenen) of *periboloi* (muren) die het heiligdom beschermden en omsloten.⁶² François de Polignac stelt daarnaast dat er ook een ruimtelijke scheiding ontstond met de opkomst van de Griekse polis: die tussen leefruimten en gespecialiseerde werkplaatsen in bijvoorbeeld de pottenbakkerswijken.⁶³

In het kader van scheiding van sferen is te zien dat de grenzen tussen de wereld van de doden en die van de levenden werden versterkt. Tussen 750 en 700 werden in Athene, Argos

⁵⁸ F. de Polignac, 'Forms and process: some thoughts on the meaning of urbanization in early archaic Greece', in: R. Osborne en B. Cunliffe (eds.), *Mediterranean urbanization 800-600 BC* (Oxford 2005) 47-48.

⁵⁹ T. Hölscher, *Klassische Archäologie: Grundwissen* (Darmstadt 2006) 109, 117.

⁶⁰ T. Hölscher, '5 (a) Urban spaces and central places: the Greek world', in: S. E. Alcock en R. Osborne (eds.), *Classical Archaeology* (Oxford 2007) 168.

⁶¹ I. Morris, *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state* (Cambridge 1987) 193.

⁶² Morris, *Burial and ancient society*, 193.

⁶³ De Polignac, 'Forms and process', 45-46.

en Korinthe graven buiten het centrum van de polis geplaatst.⁶⁴ Dit was in contrast met de vroegere praktijk tijdens de Donkere Eeuwen toen de doden zowel binnen als buiten de leefruimte van de gemeenschap werden begraven. Het begraven van doden buiten de stadsmuren wordt door sommige historici toegeschreven aan een veranderde houding ten opzichte van de dood.⁶⁵ Doordat de doden letterlijk verder van de levenden werden geplaatst en de verschillende werelden sterker van elkaar werden gescheiden, werd de dood mogelijk minder vertrouwd en iets om voor te vrezen.

De verplaatsing van graven kan daarom ook gezien worden als afscheiding tussen de doden en levenden.⁶⁶ Iemand die recentelijk onder de levenden was, werd uit deze groep verbannen en naar de buitenrand van de leefruimte van de gemeenschap verplaatst. Het lichaam van de overleden persoon werd door de stadspoorten gedragen. Dit markeerde de symbolische afscheiding; hij hoorde immers niet meer bij de levenden. De doden vormden buiten de stad hun eigen afgezonderde gemeenschap. Derhalve verplaatste de focus zich (onder aanmoediging van de polis) van kleine familiegraven binnenin de polis naar grotere, algemene graven aan de buitenrand van de polis.⁶⁷

Sanne Houby-Nielsen heeft recentelijk aangetoond dat Atheners werden begraven op basis van status, leeftijd en sekse.⁶⁸ Familieverbanden speelden, in tegenstelling tot wat eerder werd aangenomen, geen grote rol in de grafgebruiken. Zowel mannen, vrouwen als kinderen hadden in de archaïsche periode een eigen (burger)rol en werden afgezonderd van elkaar begraven. Deze afgezonderde begraafplaatsen droegen bij aan de ideologie van de ideale polis. De basisstructuur van het Atheense begrafenisplan was zodoende niet gebaseerd op familieverwantschap, maar op de individuele relatie met de polis in termen van status, leeftijd en sekse.⁶⁹ Zo zien we dat er gedurende de archaïsche periode kinderbegraafplaatsen in Athene kwamen.⁷⁰ Aangezien het vooral vrouwen waren die de zorg voor kinderen op zich namen, hadden zij hierbij een belangrijke rol. De dood van kinderen werd door vrouwen gebruikt om hun betekenis als verzorgster van de Atheense maatschappij aan te tonen. Houby-Nielsen meent dat vrouwen daarom een grote invloed hadden op het stadsplan van Athene.⁷¹

⁶⁴ Morris, *Burial and ancient society*, 62-69, 183-196.

⁶⁵ Sourvinou-Inwood, 'Reading' *Greek death*, 413-444; Seaford, *Reciprocity and ritual*, 79-84; Johnston, *Restless dead*, 95-98.

⁶⁶ Johnston, *Restless dead*, 96.

⁶⁷ Ibidem, 30-35.

⁶⁸ S. Houby-Nielsen, 'Burial language in the archaic and classical Kerameikos', *Proceedings of the Danish institute at Athens* 1 (1995) 152-163.

⁶⁹ S. Houby-Nielsen, 'Women and the formation of the Athenian city-state: the evidence of burial customs', *Métis* 11 (1996) 236.

⁷⁰ Houby-Nielsen, 'Women and the formation of the Athenian city-state', 246.

⁷¹ Ibidem.

Kinderbegraafplaatsen lagen vooral op wegen die naar heiligdommen en cultusplaatsen van godinnen – als Demeter in Eleusis en Artemis Brauronia – toeliepen. Vrouwen waren hiermee bekend geworden door hun religieus-politieke activiteiten.⁷²

De locatie van kinderbegraafplaatsen onthult de speciale status van kinderen ten opzichte van volwassenen. Kinderen waren nog geen volgroeide leden van de volwassenenmaatschappij en lieten na hun dood niets na aan de samenleving. Mogelijk werden daarom sommige rituelen die zich vooral richten op het herdenken bij kinderbegrafenissen niet uitgevoerd. Volgens Houby-Nielsen gebeurde dit mogelijk omdat de familie niet de aandacht van een grote groep mensen op zich wilde vestigen: de dood van een kind was immers al dramatisch genoeg.⁷³ Zodoende zien we tot de vierde eeuw ook weinig herdenkingsmonumenten voor kinderen.

Naast begraafplaatsen aan de buitenrand van de polis, waren er ook uitzonderingen waar doden binnenin de polis werden begraven, zoals op de begraafplaats in Athene op de voet van de Areopagusheuvel. Desalniettemin werden de werelden van de levenden en de doden ook in deze begraafplaats duidelijk van elkaar gescheiden doordat de graven door een muur werden omringd.⁷⁴ Alleen helden en oprichters van een stad mochten in het stadscentrum worden begraven. Dit gebeurde meestal op de rand van de Agora en was zeer bijzonder.⁷⁵ De helden werden mogelijk binnen de stadsmuren begraven, omdat ze goddelijke krachten bezaten en zij vanuit hun graf het welzijn van de polis moesten beschermen en bevorderen.

De ontwikkeling van de polis hield zodoende een toenemende scheiding van sferen in. De verplaatsing van begraafplaatsen buiten de stadsmuren moet dan ook in deze context worden gezien. De sterkere classificatie van ruimte en de plaats van de mens werd beïnvloed door de plaats van de burger in de nieuwe sociale orde.⁷⁶ Met de ontwikkeling van de polis als politieke, sociale en religieuze samenleving werden daarom niet alleen de grenzen tussen goden en mensen versterkt, maar ook de scheiding van levenden en doden.

Veranderende begrafenisriten met de opkomst van de polis

De Griekse begrafenisriten werden niet uitgevoerd door professionele priesters, maar door naaste verwanten van de overleden persoon. Deze waren publiekelijk. Het rouwen en

⁷² Ibidem, 246-250, 253.

⁷³ Ibidem, 250-251.

⁷⁴ De Polignac, 'Forms and process', 47-48.

⁷⁵ Morris, *Burial and ancient society*, 68, 193.

⁷⁶ Morris, *Burial and ancient society*, 192-193; Morris, 'Attitudes toward death in archaic Greece', 318-320.

begraven voerde tijdens de rituelen de boventoon. Het rouwgedrag van mannen en vrouwen was zeer verschillend. De moeder en/of echtgenote van de overleden persoon stortte zich op het lichaam, sloeg zichzelf op de borst, trok de haren uit haar hoofd en krabde haar wangen open. Mannelijke verwanten maakten zichzelf vuil en sloegen zich op het hoofd. Zowel de mannen als de vrouwen zongen hierbij *thrênoi* (rituele klaagliederen).⁷⁷

De dode werd opgebaard (de *prothesis*) door de vrouwelijke familieleden. Tijdens de *prothesis* kwam de gemeenschap langs om de overleden persoon een laatste groet te brengen.⁷⁸ Op iconografisch materiaal van archaïsche en klassieke grafscènes van de *prothesis* is te zien dat de vrouwelijke familieleden de overleden persoon aanraakten, terwijl de mannen aan de voet van het lichaam stonden zonder lichamelijk contact te maken. Het iconografisch materiaal biedt echter een selectieve weergave van de verschillende rollen van mannen en vrouwen bij begrafenisrituelen; het hoeft niet zo te zijn dat mannen nooit fysiek contact maakten met de doden. Tijdens de *ekphora* (de processie naar het graf) haalden familie en vrienden de dode uit zijn huis – de gemeenschappelijke leefruimte – en begeleidden hem naar de plek waar hij begraven of gecremeerd zou worden. Dit vond plaats na zonsopgang.⁷⁹

Het afsluiten van de tombe markeerde de definitieve afscheiding van de dode van de wereld van de levenden. De psyche had het lichaam verlaten en de gemeenschap van levenden hergroepeerde zich zonder de overleden persoon, waarna het normale leven weer kon beginnen. De rite werd afgesloten met een begrafenisdiner bij het graf en bij uitzonderlijke doden met begrafenissspelen. Het diner en de begrafenissspelen kunnen worden gezien als uitingen van de terugkeer naar het normale en de re-integratie van de sociale groep.⁸⁰ Een juiste begrafenis en de daarbij horende rituelen waren zeer belangrijk. De doden waren zodoende afhankelijk van nabestaanden voor het krijgen van de juiste begrafenis. De levenden waren ook verplicht bij te dragen aan de juiste begrafenisriten, omdat er anders rituele verontreiniging kon ontstaan. In de klassieke tijd groeide dit concept uit tot de verplichting van het bezoeken van de tombe van zijn of haar ouders tijdens jaarlijkse rituelen (*eniausia*), de *Genesia* en een nachtelijk festival genaamd de *Nemeseia*.⁸¹

Volgens Cicero en Plutarchus zou Solon in de zesde eeuw in Athene diverse wetten ten aanzien van begrafenis hebben uitgevaardigd.⁸² Niet alleen in Athene werden in de

⁷⁷ Sourvinou-Inwood, 'A trauma in flux', 37-38.

⁷⁸ Ibidem, 39.

⁷⁹ Ibidem, 41-43.

⁸⁰ Ibidem, 39-42.

⁸¹ Garland, *The Greek way of death*, 104-106.

⁸² De begrafeniswetten zijn toegeschreven aan Solon hoewel het vrijwel onmogelijk is om te weten welke wetten Solon heeft uitgevaardigd. De verwijzingen naar Solons begrafeniswetten dateren van tweeënhalftot tien

archaïsche tijd begrafeniswetten opgesteld, maar ook andere poleis kenden tussen de zevende en vijfde eeuw overeenkomende begrafenisregels, zoals de decreten in Ioulis (op Keos) en de reglementen van Labyadai in Delphi. Ook zijn er fragmenten van de wetten van Gortyn gevonden.⁸³

De archaïsche maatregelen zorgden ervoor dat het gedrag van Atheners tijdens begrafenisrituelen werd gereguleerd. De begrafeniswetgeving beperkte zich vooral tot de prothesis en ekphora. Zo moest de prothesis voortaan binnenshuis worden gehouden en moest de ekphora de dag na de prothesis voor zonsopgang plaatsvinden. Tijdens de ekphora mochten vrouwen die jonger dan zestig jaar en geen naaste familie waren het huis van de dode niet binnengaan en niet meelopen. Daarnaast mocht de dode in niet meer dan drie stuks lijkwaden worden opgebaard, moesten graven ongehinderd blijven en mochten er geen thrênoi worden gezongen of worden geweeklaagd in het bijzijn van anderen. Ook was het verboden om een *enagizein* (bloedoffer) van een os naar een graf te brengen en mochten mannen en vrouwen geen vormen van extreem rouwgedrag vertonen.

Waarom zijn de archaïsche begrafenisregels ingesteld? De meningen hierover zijn verdeeld. Sommige historici stellen dat Solons begrafeniswetten de macht van de aristocratie moest beperken.⁸⁴ In Solons tijd zou de elite grafrituelen gebruiken om hun rijkdom te tonen. Deze historici menen dat Solon met de begrafeniswetten de gelijkheid van de samenleving wilde bevorderen en dit poogde te bereiken door een halt toe te roepen op het vertoon van rijkdom. Anderen stellen echter dat de wetten van Solon gericht waren om het gedrag van vrouwen tijdens de begrafenis aan banden te leggen.⁸⁵

Naast deze historici, die menen dat Solons wetten tegen maatschappelijke groepen waren gericht, kan er ook een andere stroming worden onderscheiden. Zij menen dat de begrafeniswetten een manifestatie zijn van de veranderende houding ten opzichte van de dood.⁸⁶ Zo meent Sourvinou-Inwood dat de ontwikkeling van de polis een nieuwe houding ten opzichte van de dood met zich meebracht en dat de begrafeniswetten onderdeel

eeuwen na Solon. De belangrijkste verwijzingen naar de wetten van Solon zijn: Cicero, *Over de wetten*, 2.56-66; Plutarchus, *Leven van Solon*, 21.5.7; [Demosthenes], *Tegen Macartatus*, 43.62.

⁸³ Seaford, *Reciprocity and ritual*, 82; J. H. Blok, 'Solon's funerary laws: questions of authenticity and function', in: J. H. Blok en A. P. H. M. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: a new historical and philological approaches* (Leiden 2006) 206-217; J. H. Blok, 'Solons begrafeniswetten', *Lampas* 39 (2006) 115, 117-118.

⁸⁴ Onder meer: M. Toher, 'Greek funeral legislation and the two Spartan funerals', in: M. A. Flower en M. Toher (eds.), *Georgica: Greek studies in honour of George Cawkwell* (Londen 1991) 160; Garland, *The Greek way of death*, 30-34, 112-113.

⁸⁵ Seaford meent dat door de begrafeniswetten zowel het gedrag van de elite als van vrouwen aan banden moest worden gelegd, zie: Seaford, *Reciprocity and ritual*, 78-86.

⁸⁶ Tot deze stroming behoren o. a.: Sourvinou-Inwood, 'A trauma in flux', 45-48; Morris, 'Attitudes toward death in archaic Greek society', 316-319; Houby-Nielsen, 'Women and the formation of the Athenian city-state', 246-250; Johnston, *Restless dead*, 95-98; Blok, 'Solons begrafeniswetten', 113.

uitmaakten van deze algemene verschuiving.⁸⁷ Johnston ziet echter de scheiding in sferen als oorzaak voor de veranderende opvatting over de dood.⁸⁸ Josine Blok is van mening dat de begrafeniswetten vooral een religieuze en politieke dimensie hadden.⁸⁹ De wetten moesten ervoor zorgen dat de levenden en doden van elkaar werden gescheiden. Hierin speelde rituele verontreiniging, *miasma*, een rol. Blok stelt: 'Een lijk was een bron van rituele verontreiniging die rampen kon veroorzaken als er niet op juiste wijze mee werd omgegaan.'⁹⁰ Kregen de doden niet de juiste begrafenisrituelen dan zouden ze kunnen gaan dwalen en mogelijk een bron van kwaad vormen voor levenden. Solons wetten moesten zorgen dat dit niet zou gebeuren en de kans op (doods)miasma verkleinen.

Of de scheiding van leefsferen en de vrees voor (doods)miasma voor een veranderende opvatting over de dood zorgde of dat er eerst een ander geloof ontstond dat zorgde voor een ruimtelijke scheiding in sferen en voor angst op miasma is niet te achterhalen. Duidelijk is dat tijdens de ontwikkeling van de polis archaische begrafeniswetten zijn afgekondigd in een periode waarin de houding tegenover de dood veranderde en vrees voor miasma een belangrijke rol speelde in de maatschappij.

Miasma en praktische vervuiling

De Grieken geloofden dat op het moment van sterven het huis van de overleden persoon fysiek en ritueel was verontreinigd. Doodsmiasma hoorde bij de ontwikkeling dat leefsferen (van de goden, doden en mensen) van elkaar gescheiden moesten blijven.⁹¹ Hoewel de naaste familie bij doodsmiasma in ieder geval was besmet, moesten anderen hiertegen worden beschermd. Een aanraking of het betreden van de ruimte waar de dode lag opgebaard, kon verdere verontreiniging veroorzaken. Aangezien vrouwen traditioneel verantwoordelijk werden gehouden voor de doodsrutuelen waren zij het meest ontvankelijk voor rituele verontreiniging. Gevaarlijk was het daarom dat juist vrouwen degenen waren die zorgden voor de kinderen en geboorte.⁹²

Doordat vrouwen uit de naaste familie zeer waarschijnlijk al waren verontreinigd, waren zij uitermate geschikt om miasma van de dood tegen te gaan. Daarom waren ze verantwoordelijk voor het wassen en aankleden van de dode, waarna het lichaam in een lijkbaar werd gelegd. Miasma kon alleen worden tegengegaan door reiniging van de

⁸⁷ Sourvinou-Inwood, 'A trauma in flux', 47.

⁸⁸ Johnston, *Restless dead*, 95-98.

⁸⁹ Blok, 'Solons begrafeniswetten', 123.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ R. Parker, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion* (Oxford 1989) 35-39.

⁹² Houby-Nielsen, 'Women and the formation of the Athenian city-state', 239.

overleden persoon, zowel voor als na de begrafenis. De dode werd naar een plek buiten de stad gedragen, ver van de heiligdommen en er mocht geen priester bij zijn. Het heilige diende zo van miasma gescheiden te worden. Na de begrafenis werd het huis van de overleden persoon gereinigd en moest ook de familie zich uitgebreid wassen.⁹³

Miasma werd in de zevende en zesde eeuw gevreesd door de gehele polis. De hele gemeenschap kon immers onder rituele verontreiniging lijden, waardoor rampen zich konden voltrekken. Zodoende was het van belang om de kans op doodsmiasma zo klein mogelijk te houden. Het is daarom niet vreemd dat Solons begrafeniswetten zich richten op het voorkomen van rituele verontreiniging. Zijn maatregelen treffen daarom vooral vrouwen en de naaste familie aangezien zij het meest met miasma te maken hadden. De familie moest miasma voorkomen door het uitvoeren van de juiste rituelen, die in de begrafeniswetten waren voorgeschreven.⁹⁴

Verontreiniging door de dood was naast een religieuze zorg, ook van praktische aard. Doden zorgden immers voor daadwerkelijke vervuiling als ziekten, epidemieën en stank.⁹⁵ Hoewel het de taak van de (naaste) familie was om de overleden persoon de juiste begrafenisrituelen te geven, waren er ook doden die geen familie hadden waardoor de begrafenisriten niet konden worden uitgevoerd. Ongewenste doden konden achtergelaten worden op straat om daar verder te rotten. Deze lijken vormden een gevaar voor levenden, omdat ze de aandacht van wilde dieren trokken en zorgden voor ziekten. Een onbegraven dode zorgde niet alleen voor religieuze miasma, maar ook voor onhygiënische praktijken.⁹⁶ In de vierde eeuw waren in Athene daarom – naast de familie – *demarchoi* verantwoordelijk voor achtergelaten lichamen en voor de rituele reiniging van besmette demen.⁹⁷

Hoe een dode werd behandeld en begraven was een belangrijke taak van de levenden. De verplaatsing van graven in de archaïsche periode naar de buitenrand van de gemeenschap kan daarom ook vanuit praktisch standpunt worden geduid.⁹⁸ Door doden buiten de stadsmuren te begraven en de werelden verder van elkaar te scheiden, werd de kans op hygiënische problemen verkleind en werden levenden voor miasma beschermd.

⁹³ Parker, *Miasma*, 35-36.

⁹⁴ Voor een uitgebreide analyse dat Solons maatregelen waren bedoeld om miasma tegen te gaan, zie: Blok, 'Solons begrafeniswetten', 123-127.

⁹⁵ V. Hope, 'Contempt and respect: the treatment of the corpse in ancient Rome', in: V. Hope en E. Marshall (eds.) *Death and disease in the ancient city* (Londen 2000) 106.

⁹⁶ Hope, 'Contempt and respect', 110-115.

⁹⁷ J. Bodel, 'Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter's fields in ancient Rome', in: V. Hope en E. Marshall (eds.), *Death and disease in the ancient city* (Londen 2000) 130, 134-135.

⁹⁸ Hope, 'Contempt and respect', 106.

Nieuwe eschatologie

In de loop van de archaïsche periode werd de dood iets om bezorgd over te zijn. Geleidelijk verdween de vertrouwdheid die eerder vanzelfsprekend was en ontstond er vrees voor de dood. Ook was er een grotere zorg voor (de overleving van) de herinnering aan de overleden persoon. Naast de opvatting dat iedereen na de dood naar Hades ging, ontstond er een nieuwe eschatologie waarin de gewone mens kans had op een individueel hiernamaals. Het gaan naar het schimmige Hades was zodoende niet meer de enige mogelijkheid, want steeds meer uitzonderlijke mensen konden aan de dood ontsnappen. Het gemeenschappelijke hiernamaals veranderde in de mogelijkheid op individuele verlossing en een gelukkig hiernamaals door het juiste gedrag en/of door initiatie in mysteriën.⁹⁹ Zodoende maakten Atheners zich tijdens het leven zorgen over het hiernamaals.

Niet voor niets zien we in de zevende eeuw de opkomst van mysterieculten, zoals de mysteriecultus van Demeter en de Dionysische mysteriën. Mysterieculten waren een vorm van persoonlijke religie die naast de collectieve burgerreligie ontstonden.¹⁰⁰ De mysteriecultus werd niet voorgeschreven voor of beperkt tot een familie, stam of klasse, maar iedereen kon hieraan deelnemen door individuele keuze.¹⁰¹ Echter waren mysterieculten geen afzonderlijke religie buiten het publieke om, maar representeerden een speciale mogelijkheid om met goden van de polis om te gaan op vrijwillige, persoonlijke en individuele basis.¹⁰²

De ontwikkeling van het Griekse individualisme in de zevende en zesde eeuw hangt nauw samen met de opkomst van de mysterieculten. Naast participatie in polisfestivals verscheen de interesse in iets wat speciaal was en door iemand zelf gekozen werd. Door individuele initiatie werden ingewijden lid van een bevoorrechte gemeenschap die een persoonlijke verbintenis had met de godheid. Het privilege bestond uit deelname aan een geheim dat niet mocht worden onthuld, persoonlijke veiligheid door de individuele verbintenis met de godheid en een plek in een gelukmakend hiernamaals. Hierin kunnen we ook het beeld van de individuele en angstige waarneming van de dood plaatsen.¹⁰³ De dood werd een persoonlijk probleem en de belofte op een gelukkig hiernamaals was zeer aantrekkelijk. Na initiatie waren ingewijden bevrijd van angst voor de dood doordat ze het

⁹⁹ Johnston, *Restless dead*, 30-35.

¹⁰⁰ W. Burkert, *Ancient mystery cults* (Cambridge 1987) 12.

¹⁰¹ Burkert, *Ancient mystery cults*, 11.

¹⁰² M. B. Cosmopoulos, *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults* (Londen 2003) xii.

¹⁰³ Burkert, *Greek religion*, 278.

geheim van de eeuwige waarheid wisten, iets waarvan verder alleen de goden op de hoogte waren.¹⁰⁴

Daarnaast zien we twee nieuwe goddelijke figuren verschijnen die een hoofdrol spelen in de overgang tussen de twee werelden. Waar de zielen in de Homerische epen zonder enige begeleiding naar Hades vlogen, traden in de archaïsche tijd Hermes Chtonios en Charon als *psychopompoi* (zielenleiders) op. Zij begeleiden de zielen na de dood naar hun bestemming. Hermes wordt als gids van de zielen voor het eerst genoemd in *Odyssee* 24 (de jongste van de epen en mogelijk een latere toevoeging uit de archaïsche periode).¹⁰⁵ In het epos *Minyas* wordt Charon beschreven als een oude veerman die de doden in zijn boot van de wereld van de levenden naar de wereld van de doden brengt.¹⁰⁶ Het is onmogelijk om een exacte datering van de *Minyas* te geven, maar aangenomen wordt dat het epos in de late zevende of het begin van de zesde eeuw verscheen.¹⁰⁷

Johnston suggereert dat de toevoeging van de psychopompoi Hermes Chtonios en Charon benadrukt dat de wereld van de doden ruimtelijk was gescheiden van die van de levenden.¹⁰⁸ Het proces van de overgang van de ene naar de andere wereld was zo gecompliceerd geworden dat de hulp van een gids vereist was om de overgang succesvol te laten verlopen. Door de zielen te begeleiden, herhaalden de psychopompoi de integriteit van de afscheiding van de sferen. Het is echter ook mogelijk om de toevoeging van de psychopompoi te bekijken in het kader van angst voor de dood. De dood werd steeds meer gevreesd en de begeleiding van psychopompoi gaf mogelijk iets geruststellends. Zo hoefden doden de reis naar het hiernamaals niet meer alleen te maken.

Daarnaast zien we een andere opvallende ommekeer in de eschatologie. De relatief zwakke doden uit de Homerische epen veranderden in actieve doden. Doden konden op de wereld ronddwalen om levenden kwaad te doen. Zo noemt Sappho in fragment 178 (editie Barnstone) het demonische wezen Gello (dat in latere klassieke bronnen zeer bekend werd).¹⁰⁹ Deze dode maagd dwaalde in de wereld van de levenden rond om jonge kinderen en zwangere

¹⁰⁴ Cosmopoulos, *Greek mysteries*, xii-xiii.

¹⁰⁵ Over de mogelijke toevoeging van *Odyssee* 24 heerst onder historici debat. Er zijn grofweg drie groepen te onderscheiden. De eerste groep meent dat *Od.* 24 altijd een integraal onderdeel was van de *Odyssee*, zie: Alfred Heubeck in: J. Russo, M. Fernández-Galiano en A. Heubeck, *A commentary on Homer's Odyssey. Volume III. Books XVII-XXIV* (Oxford 1992) 352-354. Daarnaast zijn er historici die menen dat de Homerische *Odyssee* eindigt bij 23.296 en dat *Od.* 24 aan dit complete gedicht later is toegevoegd. Een laatste groep meent dat *Od.* 24 een herschrijving is van een oudere en kortere epos en dat deze later door de zogenaamde B-dichter is toegevoegd, zie: S. West, 'Laertes revisited', *PCPS* 35 (1989) 121-130. Voor een overzicht van het debat: Sourvinou-Inwood, 'Reading' *Greek death*, 94-106.

¹⁰⁶ *Minyas* fr.1, Davies (= Paus. 10.28.2).

¹⁰⁷ Sourvinou-Inwood, 'Reading' *Greek death*, 303.

¹⁰⁸ Johnston, *Restless dead*, 96.

¹⁰⁹ W. Barnstone, *Complete poems of Sappho* (Boston 2009) 20.

vrouwen te vermoorden. Daarnaast konden dwalende doden een bron van kwaad vormen voor levenden, omdat ze niet de juiste begrafenisrituelen hadden gekregen.¹¹⁰ Pindarus (*Pythische Ode* 4. 159-64) beschrijft dat levenden de omstandigheden van doden konden veranderen door het uitvoeren van rituelen.

De doden waren machtig en actief. Levenden konden doden manipuleren door het leggen van offers in graven en het bezweren van de doden (necromantie). Het contact met de doden werd zodoende intensiever en het is dan ook geen wonder dat de doden werden gevreesd. Door de instelling van de Genesia, een festival waarbij iedereen op een vastgestelde dag de doden herdacht, moest de interactie tussen de levenden en (kwade) doden worden gereguleerd.¹¹¹ Felix Jacoby suggereert dat Solon de Genesia in Athene heeft veranderd van een aristocratisch festival tot een festival waarbij de gehele polis betrokken werd.¹¹² De hypothese van Jacoby zou goed aansluiten bij een mogelijk doel van de archaïsche begrafeniswetten. Door deze begrafeniswetten werd de interactie tussen de levenden en doden gereguleerd. Door het bezoeken van graven op een vastgestelde dag werd het manipuleren van de doden in toom gehouden en werd de grens tussen de wereld van de levenden en die van de doden bewaakt.¹¹³ Na de aanpassing van de Genesia als een polisfestival bleven individuele bezoeken aan graven echter zeer waarschijnlijk voorkomen.

Zorg voor de doden werd zowel een publieke als een private noodzaak. Het ongenoegen van de dode kon zich immers niet alleen richten op één persoon of familie, maar kon de hele polis treffen. Levenden waren daarom gedwongen tot het uitvoeren van de juiste rituelen voor de doden. Bovendien moesten levenden hen helpen tegen dreigingen zoals een demonische tussenkomst of om de veilige doorgang naar de onderwereld te garanderen.¹¹⁴ Deze nieuwe individuele waarneming van de dood wordt weerspiegeld in de individualisering van grafmonumenten en grafinscripties.

Geïndividualiseerde grafmonumenten

Graven werden in de archaïsche tijd geïndividualiseerd door middel van inscripties en door het afbeelden van de overleden persoon op grafmonumenten.¹¹⁵ Hoewel de dode op een grafmonument werd weergegeven als levend persoon, was dit eerder een geïdealiseerd type en zeker geen realistisch portret. Grafmonumenten vertoonden een persoonlijk karakter en waren

¹¹⁰ Johnston, *Restless dead*, 111-115.

¹¹¹ Ibidem, 45.

¹¹² F. Jacoby, 'ΤΕΝΕΣΙΑ: A forgotten festival of the dead', *CQ* 38 (1944a) 67-70.

¹¹³ Johnston, *Restless dead*, 45.

¹¹⁴ Ibidem, 95-98.

¹¹⁵ Snodgrass, *Archaic Greece*, 185-186.

vooral gericht op het herdenken van de dode.¹¹⁶ Als iemand dood ging, verloor diegene de grip op de zichtbare wereld. Hij verloor de mogelijkheid om zichzelf te onderscheiden van anderen. Een grafmonument zorgde ervoor dat de dode niet werd vergeten. In de loop van de archaïsche tijd werden grafmonumenten door de elite ook gebruikt om rijkdom en roem van individuele leden van de familie te tonen.

Grafmonumenten in de archaïsche tijd varieerden zeer van vorm: van grafvazen, stelai (zie figuur 1) tot beelden (de kouroi, korai, leeuwen, sfinxen etc.).¹¹⁷ Een grafmonument had niet alleen de functie om de dode te herdenken, maar kende ook een functionele taak. Het grafmonument werd bezocht, waarbij de grafsteen werd versierd met kransen en banden (*taeniae*) en het monument soms ook geolied. Daarnaast werden er offers gebracht en rituelen uitgevoerd, waarbij levenden de doden zowel konden verzorgen als konden manipuleren (zie figuur 2).¹¹⁸ Over het algemeen werd er op een grafmonument slechts één persoon afgebeeld. Dit veranderde in de vijfde eeuw waar er steeds meer figuren naast elkaar kwamen te staan.¹¹⁹ De afbeeldingen van de overleden persoon als individu werden in de archaïsche periode dominant. Vooral de heroïsche voorstellingen waren op de stèle oververtegenwoordigd; de aristocratische mannen wilden zich als echte Griekse *heros* weergeven. Dit ging soms gepaard met het afbeelden van de bezigheden die de status of activiteit van de overleden persoon aangaven.¹²⁰

Op amfora's uit de achtste eeuw waar voorstellingen over de dood waren afgebeeld, speelde de gemeenschap een belangrijke rol. Scènes van begrafenisriten als de prothesis of ekphora waren geliefd, evenals vertoningen van krijgers op slagvelden (zowel op zee als op land) en op zegekarren.¹²¹ Op de amfora's was de gemeenschap in een actieve rol te zien en draaide het niet alleen om de overleden persoon, hoewel de dode wel altijd een onderdeel van de gemeenschap in de scène was. Robin Osborne toont aan dat het een taak van de gemeenschap was om waarde te geven aan het leven van een lid van die gemeenschap.¹²² Afbeeldingen van de prothesis en ekphora werden in de archaïsche tijd minder dominant, maar verdwenen zeker niet. Zo kwamen deze scènes in de vijfde eeuw nog veelvuldig voor op witgrondige *lekythoi*.¹²³

¹¹⁶ R. Osborne, 'Death revisited; dead revised. The death of the artist in archaic and classical Greece', *Art History* 11 (1988) 1-21.

¹¹⁷ Sourvinou-Inwood, 'Reading' Greek death, 144-167.

¹¹⁸ Ibidem, 141.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ B. S. Ridgeway, *The archaic style in Greek sculpture* (Princeton 1977) 149-177.

¹²¹ Sourvinou-Inwood, 'Reading' Greek death, 217.

¹²² Osborne, 'Death revisited', 5.

¹²³ Houby-Nielsen, 'Women and the formation of the Athenian city-state', 238-239.

De geïndividualiseerde archaïsche grafmonumenten kunnen gezien worden als manifestatie van de grotere angst voor de dood die zich in de loop van de archaïsche periode ontwikkelde. Er zijn echter ook andere verklaringen te bedenken voor deze individualisering. Grafmonumenten waren voor de aristocratie een goede gelegenheid om hun macht en rijkdom te tonen. Daarnaast moet ook het testamentaire aspect van het grafmonument niet worden vergeten. Laten zien tot welke afkomst iemand behoorde, vormde een belangrijk onderdeel van de eigen identiteit.

Het belangrijkste thema van de grafmonumenten en grafinscripties was toch wel het herdenken van de overleden persoon. De dood was iets tragisch en dit wekte gevoelens van medeleven op voor zowel de familie als voor de dode zelf. In de grafmonumenten werd de dood zodoende geassocieerd met berouw en verdriet en dit hield de herinnering aan de overleden persoon levend.¹²⁴ Hoewel in de archaïsche periode naast het collectieve geloof in Hades, ook een nieuwe eschatologie ontstond met een individueel en mogelijk gelukkig hiernamaals, is deze opvatting niet terug te zien in archaïsche Attische grafmonumenten. Zeer waarschijnlijk was het leven toen belangrijker dan het hiernamaals waardoor verlies van het leven erg betreurd werd.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat, toen de dood gezien werd als iets droevigs en angstaanjagend, we afbeeldingen tegenkomen van bovennatuurlijke bescherming (Charon en Hermes) op witgrondige lektyhoi (zie figuur 3). De lektyhoi werden als grafgiften bij het graf gelegd. De totstandkoming van de geïndividualiseerde grafmonumenten en grafinscripties gingen hand in hand met de individuele angstige en emotionele waarneming van de dood waardoor overlevering van iemands herinnering een grotere zorg werd.¹²⁵

Conclusie

De ontwikkeling van de polis zorgde voor zowel politieke, religieuze als ruimtelijke veranderingen. Zo ontstond er met de opkomst van de polis een scheiding van leefsferen en werden er ruimten voor burgers, goden en doden gecreëerd. De wereld van de levenden en die van de doden werden in dit kader sterker van elkaar gescheiden. Zo werden de doden buiten de muren van de polis begraven en kwamen er grote begraafplaatsen die werden ingedeeld op status, leeftijd en sekse. Alleen helden of oprichters van een stad mochten in het centrum van de polis worden begraven, omdat zij met hun goddelijke krachten het welzijn van de polis moesten beschermen en bevorderen.

¹²⁴ Sourvinou-Inwood, *'Reading' Greek death*, 180.

¹²⁵ Sourvinou-Inwood, *'A trauma in flux'*, 48.

Het scheiden van de wereld van de levenden en die van de doden hing samen met een nieuwe eschatologie die, naast de opvatting dat iedereen na de dood naar Hades ging, in de loop van de archaïsche periode ontstond. In deze eschatologie kon iemand na de dood gestraft of beloond worden voor zijn daden, waarna een mooier of slechter hiernamaals stond te wachten. Niet alleen was er kans op een individueel hiernamaals ook de doden zelf werden als individu gezien. Het herdenken van de overleden persoon stond bij grafmonumenten centraal. De geïndividualiseerde grafmonumenten waren mogelijk ook manifestaties van de grotere angst voor de dood. De dood werd in de archaïsche periode als een verlies beschouwd en medeleven werd getoond voor de overleden persoon. Hierdoor werd de behoefte aan herinnering groter. Zelfs bij een goed hiernamaals was het leven nog altijd belangrijker dan het hiernamaals.

De dood was zodoende geen vertrouwd fenomeen meer, zoals in de Homerische epen is te zien, maar werd gevreesd. De dood vormde voor burgers immers een onplezierig vooruitzicht voor wat hen na het leven te wachten stond. Ook waren de doden zelf een bron van angst. Doordat doden in contact konden komen met levenden, konden ze zowel een individu als de hele polis kwaad doen. Ook levenden konden door middel van offers en necromantie in contact met de doden komen en ze manipuleren. De neiging ontstond om de dood letterlijk weg te duwen. De twee werelden werden van elkaar gescheiden door de begraafplaatsen buiten het stadscentrum te plaatsen. De grenzen tussen de levenden en de actieve doden moesten worden gereguleerd evenals de manipulatie van doden door levenden. De archaïsche begrafeniswetten kunnen in deze context worden begrepen.

‘Solons’ begrafeniswetten moesten de kans op doodsmiasma beperken. De rol van de naaste familie, vooral van de vrouwelijke familieleden, werd door de archaïsche begrafeniswetten aangescherpt om rituele en daadwerkelijke verontreiniging te verkleinen door het uitvoeren van de juiste rituelen. De angst voor miasma kan ook worden gekoppeld aan de verplaatsing van graven buiten de stadspoorten, hoewel deze verandering geen onomstotelijk bewijs biedt voor het ontstaan van een nieuwe houding ten opzichte van de dood. Een maatschappij kan immers vrezen voor verontreiniging door de dood, maar die angst hoeft niet te leiden tot de verplaatsing van graven buiten de gemeenschap. De dood werd door de ontwikkeling van de polis zowel een private als publieke zaak en was een belangrijke zorg in de archaïsche maatschappij. Als reactie op de angst voor de dood en de individualisering werden alternatieven gezocht die ervoor konden zorgen dat de dood niet meer zo gevreesd werd. In dit kader kan de opkomst van mysterieculen worden geplaatst.

3. Casus: De veranderende natuur van de Eleusinische cultus

Het geloof dat iedereen na de dood een individueel hiernamaals kon krijgen, was in de archaïsche periode wijdverspreid. Mogelijk droeg dit concept bij aan onzekerheid en vrees voor de dood. Wie kon immers weten of hij na zijn dood beloond of gestraft zou worden? Parallel aan de periode waarin deze eschatologie zich ontwikkelde, zien we in de zevende eeuw de opkomst van mysterieculen waarin een gelukkig hiernamaals voor ingewijden werd gegarandeerd. Kan de Eleusinische mysteriecultus een bijzondere reactie zijn geweest op de onzekerheid en angst voor het leven na de dood dat zich in de Atheense polis in de loop van de archaïsche eeuw ontwikkelde?

Hoewel over het algemeen wordt aangenomen dat de mysteriën al sinds het begin van het Eleusinische heiligdom bestaan, is het mogelijk dat het karakter van de Eleusinische cultus is veranderd. Om dit te onderzoeken wordt eerst een overzicht gegeven van de materiële ontwikkeling van het heiligdom van Demeter en Kore in Eleusis en de relatie van de cultus met de opkomst van de Atheense polis. De cultus in Eleusis was niet voor iedereen toegankelijk, maar alleen voor geïnitieerden. Aan de ingewijden werden tijdens een meerdaags festival de geheimen van Demeter medegedeeld en zij moesten zweren dat ze de mysteriën geheim zouden houden.¹²⁶ Op het onthullen hiervan stond in de klassieke periode zeer waarschijnlijk de doodstraf.¹²⁷ Aangezien geïnitieerden de mysteriën niet bekend mochten maken, is er weinig met zekerheid te zeggen over de Eleusinische cultus. Toch kan aan de hand van literair en archeologisch bronnenmateriaal een reconstructie worden gemaakt, hoewel het onmogelijk is om uit dit schaarse en problematische bronnenmateriaal een onomstotelijke conclusie te trekken.

Materiële ontwikkeling van Eleusinische heiligdom

Volgens George Mylonas en John Travlos stond er vanaf de late bronstijd op de plek van het latere Eleusinische heiligdom van Demeter een gebouw genaamd het *Megaron B*.¹²⁸ Volgens de twee archeologen gaat het hier om de tempel van Demeter, al kunnen zij hun bewering niet onderbouwen met archeologisch bewijs. Sindsdien wordt aangenomen dat er vanaf de

¹²⁶ Isokrates, *De begis*, 6; Sophokles, *Oid. Kol.* 105off.; Aischylos, *Fragm.* CCCII, 228; Ar. *Ridders*, 282.

¹²⁷ Andokides is beschuldigd van het onthullen van de mysteriën en de Atheners zetten een prijs op zijn hoofd: Ar. *Vogels*, 1073-1074; Ar. *Kikkers*, v. 320. Andokides kon net aan de doodstraf ontsnappen: Andokides I; [Lysias] VI.

¹²⁸ G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries* (Princeton 1974) 38-49; J. N. Travlos, *Bildlexikon zur topographie des antiken Attika* (Tübingen 1988) 91 met fig. 108-124.

Myceense periode een cultus van Demeter en Kore in Eleusis heeft bestaan.¹²⁹ Vanaf de jaren tachtig wordt deze visie echter verworpen. Pasqual Darcque heeft aangetoond dat de eerste archeologische bewijzen voor een religieuze cultus dateren uit het midden van de achtste eeuw en zodoende is de hypothese dat de Eleusinische mysteriën al vanaf de Myceense tijd bestonden hoogst onwaarschijnlijk.¹³⁰ In de achtste eeuw stond er op de plaats van het Megaron B een apsidiaal gebouw met daarvoor een terras.¹³¹ Aangenomen wordt dat dit de eerste tempel voor Demeter was.¹³² Voor het terras zijn terracottafiguren, aardewerkscherven en een put met asresten en hout gevonden. Deze vondsten duiden op het brengen van rituele offers en bevestigen dat het Eleusinische heiligdom is terug te dateren tot de achtste eeuw.

In de archaïsche tijd werd de tempel van Demeter vervangen door een *telesterion*. Dit wordt over het algemeen toegeschreven aan Solon, al kan niet worden aangetoond dat Solon ook daadwerkelijk bij de bouw betrokken was. Solons telesterion wordt gedateerd aan het einde van de zevende en het begin van de zesde eeuw.¹³³ Een paar duidelijke veranderingen vallen op als het telesterion wordt vergeleken met de apsidale tempel van Demeter uit de achtste eeuw. Ten eerste werd de apsidale tempel geheel vervangen door Solons telesterion en werd het geometrische terras aan de voorkant van het heiligdom vergroot naar het oosten en zuiden toe. Daarnaast werd het telesterion in dezelfde lijn van het terras gebouwd. Hierdoor kwam de oriëntatie van het heiligdom op het noorden te liggen. Voor de ingang van het telesterion bevond zich een grote driehoekige ruimte.¹³⁴ Het heiligdom werd daarnaast omringd door een muur, die iets afstond van de oudere vestingmuur. Deze peribolos was waarschijnlijk bedoeld om de *temenos* (het heilige gebied) en de tempel af te bakenen. Ook werd er een altaar en een podium opgericht ten zuidwesten van de tempel.¹³⁵

De vorm van Solons telesterion (zie figuur 4a) lijkt op een traditionele Griekse tempel uit die tijd. Het heiligdom had één ingang en een *naos* (binnenruimte). De grote uitbreiding van het terras aan de voorkant van het heiligdom en de relatie tussen het heiligdom en het terras vertonen echter geen overeenkomsten met andere archaïsche heiligdommen.¹³⁶

¹²⁹ Mylonas, *Eleusis*, 34; J. N. Travlos, 'Athina ke I Elefsina ston 8 ke 7 p.Chr. aiona', *ASathene* 61 (1983) 338.

¹³⁰ P. Darcque, 'Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Eleusis', *BCH* 105 (1981) 593-605.

¹³¹ Mylonas, *Eleusis*, 57-58.

¹³² Darcque, 'Les vestiges mycéniens', 604-605; A. Mazarakis Ainian, *From rulers' dwellings to temples: architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 B.C.)* (Jonsered 1997) 347-348.

¹³³ C. Sourvinou-Inwood, 'Reconstructing change: the ideology and the Eleusinian mysteries', in: M. Golden en P. Toohey (eds.), *Inventing ancient culture: historicism, periodization, and the ancient world* (Londen 1997) 136.

¹³⁴ Mylonas, *Eleusis*, 68-69.

¹³⁵ Ibidem, 67-76.

¹³⁶ Sourvinou-Inwood, 'Reconstructing change', 138-140.

Opvallend is de aanwezigheid van de achterste kamer, het *anaktoron* (de heiligste kamer die alleen de *hierophant*, de hogepriester, mocht betreden).

Uit latere antieke literaire bronnen blijkt dat de ruimte voor de ingang van het telesterion tijdens de mysteriën een belangrijke rol speelde bij het initiatieritueel. Zo beschrijft Aristophanes (*Wolken* 302-304) dat de ingewijden pas na een ceremoniële opening van de poorten van het telesterion de initiatieruimte mochten binnen gaan. Uit Plutarchus (*Moralia* 81DE) kunnen we opmaken dat het telesterion op een specifiek ritueel moment werd geopend. Plutarchus beschrijft een deel van de initiatierituelen waarin degenen die werden ingewijd zich in de eerste fase in het donker bevonden. Er waren harde geluiden en er heerste chaos. Daarna volgde een periode van stilte en verbazing totdat het licht werd gezien. Deze beschrijving laat zien dat de bijna ingewijden zich in de eerste fase in de avond voor het telesterion bevonden, voordat ze probeerden binnen te komen. In het tweede stadium, nadat het licht werd gezien, werden de deuren van het telesterion open gedaan en kon de menigte naar binnen.¹³⁷ Blijkbaar was het gebied voor het telesterion zodoende van belang tijdens de initiatierituelen vanaf de vijfde eeuw, zoals blijkt uit Aristophanes' *Wolken* tot minimaal in de tijd van Plutarchus.

Ten oosten van de Eleusinische tempel bevond zich een grot. De Grieken geloofden dat dit de ingang naar de onderwereld van Hades was.¹³⁸ Naast de architectonische verandering van het telesterion werd er in de archaïsche tijd bij deze grot een tempel gebouwd. De tempel ter ere van Hades bevond zich binnen de heilige ruimte van het Eleusinische heiligdom. Hoewel er debat heerst of de tempel aan Solon of aan Peisistratos kan worden toegeschreven, is gebleken dat de tempel een belangrijke functie had met een eigen cultus. Het is denkbaar dat in de periode waarin het Eleusinische heiligdom zichtbaar veranderde ook het cultische karakter veranderde. Deze hypothese wordt onderbouwd doordat het Eleusinische heiligdom *an sich* in deze periode geen overeenkomsten kende met andere archaïsche heiligdommen. Mogelijk kende de Eleusinische cultus geen eschatologisch begin, maar veranderde de cultus tijdens het einde van de zevende en het begin van de zesde eeuw – de periode dat het geloof in een individueel hiernamaals zich wijd verspreidde – in een mysteriecultus.¹³⁹

¹³⁷ Mylonas, *Eleusis*, 264-265.

¹³⁸ Mylonas meent dat de tempel door Peisistratos en zijn zonen is gebouwd, zie: Mylonas, *Eleusis*, 99-100. Travlos meent echter dat de tempel bij de grot van Hades uit de tijd van Solon afkomstig is, zie: Travlos, *Bildlexikon*, 115 met figuur 125.

¹³⁹ Sourvinou-Inwood, 'Reconstructing change', 140.

Onder de heerschappij van Peisistratos en zijn zoons werd het heiligdom in de tweede helft van de zesde eeuw hervormd en naar het westen toe vergroot (zie figuur 4b).¹⁴⁰ Solons telesterion werd afgebroken en er kwam een grote hal waarin vermoedelijk 25 zuilen stonden waar de rituelen tijdens de mysteriën werden uitgevoerd. Het telesterion kreeg een – voor deze periode ongebruikelijke – vierkante vorm. Deze vorm hield verband met de initiatieriten van de cultus. Iedere Eleusinische ingewijde moest het midden van de initiatiehal goed kunnen zien. Hier speelde zich een zeer belangrijk ritueel af.¹⁴¹ Het anakoron uit Solons telesterion bleef echter op dezelfde plaats bestaan, zoals we ook zien in latere telesteria (zie figuur 4a-e). Er is hier dus sprake van een zekere continuïteit. Daarnaast werden de vestingmuren verbreed zodat deze ook om de korenmagazijnen liepen, welke een belangrijk onderdeel waren van de tempelschat. Door het plaatsen van verdedigingstorens op de vestingmuren en een toegangspoort zag het heiligdom er van buiten uit als een fort.¹⁴² De toegang was gericht naar Athene en vormde tevens het einde van de Heilige Weg, die van Athene naar Eleusis liep.

Hoewel er duidelijke architectonische veranderingen waren in het telesterion van Solon en van Peisistratos veranderde de functie van het heiligdom zeer waarschijnlijk niet. Mogelijk was Solons telesterion sinds het midden van de zesde eeuw te klein en reflecteerde de vergroting van het telesterion onder Peisistratos en zijn zonen de steeds groter wordende groep deelnemers.¹⁴³ Anneembaar is dat Athene de Eleusinische cultus in deze periode promootte wat de toename van de groep deelnemers kan verklaren. De verandering in grootte tussen Solons telesterion en Peisistratos' telesterion zijn zodoende vergelijkbaar met die tussen Peisistratos en zijn Griekse opvolgers Perikles en Kimon en de Romeinse consul Appius Claudius Pulcher en keizer Hadrianus.¹⁴⁴ Peisistratos' vergroting van het telesterion maakte echter zeer waarschijnlijk deel uit van zijn bouwprogramma in Athene waarmee hij alles groter en mooier wilde maken om Athene zo ook de uitstraling van leider van de Helleense wereld te geven.¹⁴⁵ Het hoeft daarom niet zo te zien dat de uitbreiding van Peisistratos' telesterion een toename van de Eleusinische deelnemers reflecteert.

¹⁴⁰ Mylonas, *Eleusis*, 77.

¹⁴¹ Ibidem. Zeer waarschijnlijk werd in het midden van de hal tijdens het hoogtepunt van de rituelen van het meerdaagse festival het geheim van de cultus getoond. Volgens Mylonas werd dit geheim geuit in een maïskolf, Mylonas, *Eleusis*, 261-279. Sourvinou-Inwood meent echter dat de hiera op dit moment werden getoond, zie: C. Sourvinou-Inwood, 'Festival and mysteries: aspects of the Eleusinian cult', in: M. B. Cosmopoulos, *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults* (Londen 2003) 36-41.

¹⁴² Mylonas, *Eleusis*, 78-105.

¹⁴³ Ibidem, 77-78.

¹⁴⁴ Sourvinou-Inwood, 'Reconstructing change', 138-139.

¹⁴⁵ R. Parker, *Athenian religion: a history* (Oxford 1996) 67, 72, 98.

Relatie tussen Eleusis en Athene

Het Eleusinische heiligdom lag binnen de periferie van Athene op de grens met Megara en Boeotia. Over het algemeen wordt gesteld dat de cultus van Demeter in Eleusis tot in de vroege zesde eeuw onafhankelijk was van Athene. Aangenomen wordt dat Athene Eleusis in de hierop volgende periode annexeerde, waarna de polis de controle kreeg over het Eleusinische heiligdom.¹⁴⁶ Deze opvatting is vooral gebaseerd op de *Homerische hymne aan Demeter*, die wordt gezien als de belangrijkste bron voor de Eleusinische mysteriën. In deze hymne wordt wel over Eleusis gesproken, maar wordt Athene niet genoemd. Hoewel niet met zekerheid is vast te stellen wanneer de Homerische hymne is samengesteld, wordt deze aan het einde van de zevende eeuw gedateerd.¹⁴⁷ De afwezigheid van Athene in de hymne heeft historici doen vermoeden dat Eleusis zodoende tot het begin van de zesde eeuw onafhankelijk was. Ook Herodotos (1.30.5) wordt door historici gebruikt om aan te tonen dat Eleusis onafhankelijk van Athene heeft bestaan. In de passage wordt gerefereerd aan een slag die in Solons tijd bij Eleusis werd gehouden tussen Athene en haar bureu. Aangetoond is echter dat Herodotos refereert aan een slag die bij Eleusis is gehouden tussen Athene en Megara en niet verwijst naar een slag tussen Eleusis en Athene.¹⁴⁸

Er zijn goede redenen om aan te nemen dat het Eleusinische heiligdom al eerder bij Athene hoorde dan voorheen werd aangenomen.¹⁴⁹ Eleusis lag in een zeer vruchtbaar gebied in een heuvelachtige omgeving aan de rand van een beschutte baai aan de Attische kust op de grens met de vijandige buur Megara. Het heiligdom bevond zich voor de Atheners op een strategisch goede plek. De stad werd dan ook vanaf de periode van Solon, samen met twee andere vestigingen, verantwoordelijk voor de verdediging van West-Attika.¹⁵⁰ Daarnaast was de vruchtbare grond een uitermate goede basis voor een polis in ontwikkeling en een groeiende populatie. Het Eleusinische heiligdom lag zodoende op een vruchtbare en beschermende plaats voor de Atheense polis. Denkbaar is dat Eleusis al sinds de opkomst van

¹⁴⁶ J. Camp, *Archaeology of Athens* (New Haven 2001) 25-26.

¹⁴⁷ J. Binder, 'The early history of the Demeter and Kore sanctuary at Eleusis', in: R. Hägg (ed.), *Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence. Proceedings of the fourth international seminar on ancient Greek cult, organized by the Swedish institute at Athens, 22-24 October* (Stockholm 1998) 131-139. Voor de hymne zie: J. H. Richardson, *The Homeric hymn to Demeter* (Oxford 1974) en H. Foley, *The Homeric hymn to Demeter: translation, commentary, and interpretive essays* (Princeton 1994).

¹⁴⁸ W. W. How en J. Wells, *A commentary on Herodotus* (Oxford 1912) 67; K. Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', in: N. Marinatos en R. Hägg (eds.), *Greek sanctuaries: new approaches* (Londen 1993) 110.

¹⁴⁹ De these dat Eleusis mogelijk altijd onderdeel was van Athene is voor het eerst gesteld door Sourvinou-Inwood tijdens een lezing in Oxford (1987) en is uitgewerkt in haar artikel: 'Reconstructing change'. Zie ook: Parker, *Athenian religion*, 25-26 en R. Osborne, *Demos: the discovery of classical Attika* (Cambridge 1985) 154-182.

¹⁵⁰ Oxford Classical Dictionary (Oxford 2003) 'Eleusis' 520.

de Atheense polis in de achtste eeuw onderdeel uitmaakte van de Atheense religie. Door heiligdommen in de periferie te bezitten, kon de polis haar grondgebied beter beheersen. Parker neemt aan dat Atheners al in de achtste eeuw goden op diverse plaatsen in heel Attika vereerden.¹⁵¹

Daarnaast kunnen literaire argumenten onderbouwen dat Eleusis mogelijk al tijdens de opkomst van de polis deel uitmaakte van Athene.¹⁵² Zo bespreekt Thucydides (2.15.1-2) de Atheense eenwording en de vroege geschiedenis van Attika, maar zegt hij niets over een mogelijke annexatie van Eleusis door de Atheners in de zevende eeuw. Thucydides beschikte waarschijnlijk niet over informatie waaruit bleek dat Eleusis in de zevende eeuw onafhankelijk was.¹⁵³ Ook Russel Meiggs stelt: 'Had Eleusis remained independent into the seventh century Thucydides should have mentioned it.'¹⁵⁴

Er zijn ook antieke mythen die wijzen op een lange relatie tussen Eleusis en Athene. Zo worden de oorlogen tussen koning Erechtheus van Athene en Eumolpos uit Eleusis beschreven waarin Eleusis door Athene werd geannexeerd. Hierdoor werden Athene en Eleusis verbonden met de opkomst van een van de meest belangrijkste polisculten, die van Poseidon Erechtheus. Deze cultus was weer sterk verbonden met die van Athena Polias.¹⁵⁵ In Euripides' *Erechtheus* maakte Eleusis al onderdeel uit van de Atheense polis. Zowel historiografische als mythologische bronnen tonen aan dat Eleusis mogelijk al vanaf het begin bij de Atheense polis hoorde, hoewel de mythologische bronnen zeer waarschijnlijk geen historische werkelijkheid kenden. Aangezien het Eleusinische heiligdom terug te dateren is tot in de achtste eeuw is het goed mogelijk dat de cultus vanaf het begin onderdeel uitmaakte van de Atheense polisreligie.

De rol van de polis in de Eleusinische cultus

De relatie tussen het Eleusinische heiligdom en de polis werd in de loop van de archaïsche eeuw steeds sterker. Dit wordt bevestigd door meerdere politieke instituties en Atheense wetten. Zo maakte de rol van de *archôn basileus* duidelijk dat de Eleusinische cultus was geïntegreerd in de Atheense polisreligie. In de *Athenaion Politeia* (57.1-2) staat beschreven dat de archôn basileus de controle had over de administratie van de Eleusinische mysteriën.

¹⁵¹ Parker, *Athenian religion*, 25.

¹⁵² Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', 110-113; Sourvinou-Inwood, 'Reconstructing change', 145-153.

¹⁵³ K. Clinton, 'The Eleusinian mysteries and panhellenism in Democratic Athens', in: W. D. E. Coulson, O. Palagia, T. L. Shear, Jr., H. A. Shapiro en F. J. Frost (eds), *The archaeology of Athens and Attica under the democracy* (Osbow 1994) 162.

¹⁵⁴ J. B. Bury en R. Meiggs, *A history of Greece to the death of Alexander the Great* (Londen 1975) 525.

¹⁵⁵ Paus.1.36.4.

De archôn was er verantwoordelijk voor dat alles goed verliep tijdens de periode dat de *hiera* (heilige objecten) zich in het Eleusinion bevonden.¹⁵⁶ Daarnaast sprak de archôn basileus ook gebeden uit en bracht hij offers namens de voorouders voor het welzijn van de polis in het Atheense Eleusinion en in Eleusis ([Lysias] 6.4). Aangenomen wordt dat de rol van de archôn basileus in de vroege archaïsche periode ontstond.¹⁵⁷ Kevin Clinton stelt dat de archôn ook religieuze functies had bij de wedstrijden van de Grote Dionysia en dat deze gedateerd kunnen worden vanaf het midden van de zesde eeuw.¹⁵⁸ Hij meent dat de Atheense controle over het Eleusinische heiligdom gedateerd kan worden vanaf het moment dat de eerste jaarlijkse archôn werd aangesteld, 683/682.¹⁵⁹ Hoewel dit niet bewezen kan worden, kan hieruit mogelijk wel worden opgemaakt dat de controle van de Atheense polis over Eleusis in ieder geval terug gaat tot vóór de wetgeving van Solon.

Het Eleusinische heiligdom werd met het hart van de Atheense polis verbonden door middel van een processie, die een belangrijk onderdeel vormde van de mysteriën.¹⁶⁰ Deze cultische verbinding tussen een of meer heiligdommen in de polis en Attika kwam vaker voor. Zo zijn er parallellen te trekken met de culten van Dionysos Eleutheria en Artemis Brauronia.¹⁶¹ De verbinding tussen de polis en Eleusis werd zichtbaar gemaakt door de processie die begon bij het Eleusinion, dat zich aan de voet van de Akropolis bevond.

De dag voor de plechtigheden van het festival van de mysteriën werden de *hiera* uit het anakoron gehaald en in *kistai* (heilige korven) geplaatst. Atheense *ephebes* escorteerden de *hiera* over de Heilige Weg van Eleusis naar Athene tot het Eleusinion waar de *hiera* werden opgeborgen. Dit gebeurde onder leiding van de hierophant. Als de *hiera* in Athene waren aangekomen, stelde een Eleusinische priester (*phaidyntês*) de priesteres van Athena Polias op de hoogte van hun aankomst.¹⁶² Het Eleusinion functioneerde waarschijnlijk als Atheens alternatief voor het telesterion en was de fysieke manifestatie van de aanwezigheid van de Eleusinische cultus in het midden van de Atheense polis. De aanwezigheid van het Eleusinion in het centrum van de polis kan worden gezien als bevestiging van de Eleusinische cultus als belangrijke poliscultus.

¹⁵⁶ Mylonas, *Eleusis*, 229.

¹⁵⁷ Sourvinou-Inwood, 'Festival and mysteries: aspects of the Eleusinian cult', 44.

¹⁵⁸ Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', 112. Voor de beschrijving van de rol van de archôn bij de Grote Dionysia: *Ath. Pol.* 56.3-5.

¹⁵⁹ Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', 112.

¹⁶⁰ Parker, *Athenian religion*, 25-26, 73.

¹⁶¹ M. Miles, *Agora XXXI: The City Eleusinion* (Princeton 1998) 22.

¹⁶² Voor een uitgebreid overzicht van de mysteriën, zie: Mylonas, *Eleusis*, 229-285.

Het Eleusinion wordt door de vondst van een peribolos omstreeks het midden van de zesde eeuw geplaatst.¹⁶³ De hypothese dat het Eleusinische heiligdom mogelijk al vanaf het begin van de opkomst van de polis met Athene was verbonden en onderdeel uitmaakte van de Atheense religie wordt ondersteund door recentelijk onderzoek van Margaret Miles.¹⁶⁴ Miles toont aan dat er vanaf het midden van de zevende eeuw en mogelijk al eerder (er is archeologisch materiaal uit de achtste eeuw in het materiaal uit de zevende eeuw gevonden) een tempel van Demeter met een open heiligdom stond op de plek waar in de zesde eeuw het Eleusinion zich bevond.¹⁶⁵ Daarnaast is er een verandering in het gebouw in de eerste helft van de zesde eeuw op te merken. Het bovenste terras werd omringd door een peribolos. De aanwezigheid van de peribolos die de heilige grond moest afschermen, zou kunnen wijzen op een verandering van de natuur van de cultus. Miles stelt dat er (minstens) vanaf het midden van de zevende eeuw een verbinding tussen Athene en Eleusis moet zijn geweest.¹⁶⁶

De aanwezigheid van een tempel van Demeter die in de achtste eeuw op de plek stond van het latere Eleusinion levert geen onomstotelijk bewijs dat Athene en Eleusis vanaf de zevende eeuw met elkaar verbonden waren. De tempel van Demeter in Athene zou tot de vroege zesde eeuw simpelweg geen relatie kunnen hebben met het Eleusinische heiligdom. Tevens hoeft de gevonden peribolos niet te duiden op een verandering in het karakter van de cultus. De peribolos kon immers ook een verfraaiing van het heiligdom zijn. Uit archeologische vondsten blijkt dat de verandering bij het Eleusinion overeen komt met de architectonische verandering bij het Eleusinische heiligdom die plaatsvond tijdens de Solonische fase in de late zevende en vroege zesde eeuw.

Niet alleen het opbergen van de hiera in het Eleusinion gaf de religieuze verbinding tussen Athene en Eleusis aan. Op de eerste dag van de mysteriën (Boedromion 15) werd de proclamatie van de *hierokeryx* (een Eleusinische afgevaardigde) in de Stoa Poikile op de Agora gehouden.¹⁶⁷ Dit was de officiële uitnodiging tot initiatie. Op de vijfde dag vond de processie plaats van Athene naar Eleusis. De aspirant-ingewijden liepen samen met de Eleusinische priesters terug naar Eleusis. Hier liepen ook priesters van belangrijke Atheense polisculten bij. Clinton toont aan dat zeer waarschijnlijk was de priesteres van Athena Polias naast de hierophant liep.¹⁶⁸ Dit was een fysieke uiting van de rituele relatie tussen de meest

¹⁶³ J. N. Travlos, *Pictorial dictionary of Ancient Athens* (Londen 1971) 198 met figuur 260.

¹⁶⁴ Miles, *Agora XXXI*, 16-22.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem, 21-23.

¹⁶⁷ Mylonas, *Eleusis*, 247.

¹⁶⁸ K. Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian mysteries* (Philadelphia 1974) 247-248.

belangrijke Atheense poliscultus en de belangrijkste cultus in de periferie van Athene, Eleusis.

De Eleusinische cultus kende een dubbele natuur. De Eleusinische mysteriën bezaten het karakter van een poliscultus, maar initiatie vond plaats op basis van individuele keuze. Dit probleem werd echter opgelost door het bestaan van een speciale functionaris: de *pais aph' hestias* (letterlijk: het kind van de haard).¹⁶⁹ De *pais aph' hestias* was een jongen – pas in de tweede eeuw konden ook meisjes tot *pais* gekozen worden¹⁷⁰ – die behoorde tot een van de belangrijkste aristocratische families van Athene. De *pais* werd jaarlijks verkozen om tijdens het festival geïnitieerd te worden.¹⁷¹ De jongen die de ‘haard’ (het centrum) van de Atheense polis vertegenwoordigde, representeerde ook de hoop van de polis. Zijn deelname garandeerde de gunst van Demeter voor de stad en in zijn persoon was de hele polis symbolisch geïnitieerd. De *pais aph' hestias* komt mogelijk overeen met Demophoön, het koninklijke kind wat Demeter onsterfelijk wil maken, uit de *Homerische hymne aan Demeter* (231-255).¹⁷² Maar als de *pais aph' hestias* inderdaad symbolisch de gehele Atheense polis representeerde, waarom zouden Atheners dan nog individueel geïnitieerd willen worden?

Deze kwestie kan mogelijk worden beantwoord als wordt gekeken naar het belang van de Eleusinische geïnitieerden en het belang van burger zijn. Hoewel het burgerschap in de archaïsche periode nog niet volledig gedefinieerd was, werden in deze periode gemeenschappelijke deugden en waarden gevormd die voor iedere Athener van belang waren.¹⁷³ In de loop der tijd werd het concept burgerschap steeds belangrijker. In het antieke Griekenland was er geen duidelijke afbakening van de seculiere en religieuze wereld; de polis en religie waren nauw met elkaar verbonden. *Metachein tês poleôs* (deelhebben aan de polis) was voor burgers in de klassieke periode van het grootste belang.¹⁷⁴ Ook in de archaïsche periode zien we dat deelname aan de polis een centrale rol in de gemeenschap inneemt.

Religie vormde de centrale ideologie van de polis. De polis reguleerde en legitimeerde alle religieuze activiteiten van zijn leden.¹⁷⁵ Burgers hadden het privilege om volledig deel te nemen binnen de religieuze gemeenschap van de polis. Respecteerde iemand de religie niet dan benadeelde diegene de polis. Wie niet deelnam aan de culten kon dan ook worden

¹⁶⁹ Sourvinou-Inwood, ‘Reconstructing change’, 151-152.

¹⁷⁰ Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian mysteries*, 100.

¹⁷¹ Mylonas, Eleusis, 236-237; Clinton, *The sacred officials of the Eleusinian mysteries*, 98-114.

¹⁷² Foley, *Homeric hymn to Demeter*, 49-50.

¹⁷³ R. K. Balot, *Greek political thought* (Oxford 2006) 16-17.

¹⁷⁴ J. H. Blok, *Oude en nieuwe burgers* (Utrecht 2002) 12.

¹⁷⁵ C. Sourvinou-Inwood, ‘What is polis religion?’, in: O. Murray en S. Price (eds.), *The Greek city: Homer to Alexander* (Oxford 1990) 295-306,

veroordeeld voor *asebeia* (gebrek aan respect voor de goden).¹⁷⁶ Religie was een bepalende factor die aan de verschillende groepen in de samenleving vorm gaf.¹⁷⁷ Deelname in de Eleusinische cultus door initiatie en individuele keuze zorgde voor het lidmaatschap van een speciale groep. Sourvinou-Inwood stelt dat de Atheense *mystai* als een aparte categorie in de polis werden gezien: ‘those among the X who are initiates’.¹⁷⁸ Binnen de Atheense polis was er zodoende een groep die wel en een groep die geen ingewijden waren. De geïnitieerden hadden het voorrecht deel te nemen aan het Eleusinische geheim dat niet mocht worden onthuld. Bovendien hadden ze een persoonlijke verbintenis met Demeter. Door deel te nemen aan de Eleusinische cultus waren de ingewijden lid van een aparte subgroep in de polis en dit bepaalde tevens de sociale identiteit van de geïnitieerden.

Wie waren nu deze Eleusinische participanten? De Eleusinische cultus was in het begin van de archaïsche periode zeer waarschijnlijk alleen toegankelijk voor Atheners.¹⁷⁹ Met de uitzondering van de *pais aph’ hestias* mochten alleen volwassen Atheners geïnitieerd worden.¹⁸⁰ De hypothese dat in het begin van de cultus alleen Atheners mochten worden ingewijd, is gebaseerd op de mythe dat Herakles en de Dioskouri door Atheners moesten worden geadopteerd voordat ze geïnitieerd mochten worden.¹⁸¹ Geopperd is dat deze mythe rond het midden van de zesde eeuw ontstond.¹⁸² Als dit klopt, is het echter nog niet zeker of de vroegste versie van deze mythe ook het thema dat Herakles eerst geadopteerd moest worden voor hij geïnitieerd kon worden, bevatte. Hoewel deze opvatting geen historische realiteit kent, kan wel worden gesteld dat de betekenis van de mythe mogelijk een mythologisch paradigma was voor initiatie van niet-Atheners.

De vergroting van het Eleusinische heiligdom onder Peisistratos kan suggereren dat de groep geïnitieerden in het midden van de zesde eeuw groter werd.¹⁸³ Het is mogelijk dat vanaf deze periode ook niet-Atheners konden participeren in de cultus. Op basis van archaïsch bronnenmateriaal is het helaas niet vast te stellen wie deze niet-Atheners waren. Het is zelfs onmogelijk om te definiëren wie precies tot de Atheense participanten in de Eleusinische cultus in de archaïsche periode werden gerekend. Pas vanaf de vroege vijfde eeuw is met

¹⁷⁶ Blok, *Oude en nieuwe burgers*, 5.

¹⁷⁷ Sourvinou-Inwood, ‘What is *polis* religion?’, 297, 310-312.

¹⁷⁸ Sourvinou-Inwood, ‘Reconstructing change’, 145; over juryleden (Andokides 1.28-31) over leden van de Ekklesia (Andokides 1.12).

¹⁷⁹ Mylonas, *Eleusis*, 229.

¹⁸⁰ Burkert, *Greek religion*, 277.

¹⁸¹ Apollodorus 2.5.12. Herakles en de Dioskouri worden genoemd als de eerste *xenoi* in Xen. *Hell.* 6.3.6. Herakles wordt beschreven in Plut. *Thes.* 33.

¹⁸² H. Llyod-Jones, ‘Herakles at Eleusis’, *Maia: rivista di letteratura classica* 19 (1967) 206-229.

¹⁸³ Sourvinou-Inwood, ‘Reconstructing change’, 144-145, 151-152.

enige zekerheid te stellen dat de mysteriën open waren voor alle Grieken. Niet alleen mannen, maar ook vrouwen en zelfs slaven konden deelnemen aan de cultus. De Eleusinische cultus was in de klassieke periode open voor degenen die Grieks spraken en ‘zuivere’ handen hadden.¹⁸⁴ Dit hield in dat degenen die een moord hadden gepleegd of niet Grieks waren van deelname waren uitgesloten.

Van agrarische poliscultus naar mysteriecultus

Het is niet verwonderlijk dat in een van de beste graanstreken in Attika een vruchtbaarheidsgodin werd vereerd. Zodoende is het denkbaar dat de Eleusinische cultus in de achtste eeuw een agrarische cultus was die vooral gericht was op graan en dat de cultus geen eschatologisch begin kende. Het festival van de mysteriën werd gehouden in de maand Boedromion (september) waarbij het graan uit de kelders werd gehaald en werd gezaaid. Dit werd gezien als het begin van een nieuwe jaarcyclus. In dat opzicht week de cultus niet af van andere Griekse culten en dit verklaart de overeenkomsten tussen de Thesmophoria en de Eleusinische mysteriën.

Kevin Clinton stelt dat de cultus van Demeter in Eleusis een lokale aanpassing van de oudere Thesmophoria was waarmee in een latere periode de mysteriën werden verweven.¹⁸⁵ Rituele agrarische elementen uit de oudere cultus bleven bestaan en werden in de mysteriecultus (rouwen, vasten, het offeren van een varken, de geheime bron en de zoektocht naar Kore) gekoppeld aan de dood, het hiernamaals en de speciale band met Demeter.¹⁸⁶ Of Clintons these – dat de Eleusinische cultus een lokale aanpassing van de Thesmophoria is – correct is, is hier niet van belang. Duidelijk is dat de Eleusinische cultus in de achtste eeuw gericht was op de agricultuur en dat de mysteriën van latere komaf zijn.

De agrarische Eleusinische cultus maakte mogelijk reeds vanaf de opkomst van de Atheense polis onderdeel uit van de Atheense religie en was een poliscultus. De cultische verbinding tussen het Eleusinische heiligdom en het centrum van de polis was hierin belangrijk, omdat Eleusis tot de periferie van Athene behoorde. Als deze hypothese klopt, is het vanzelfsprekend dat graan de gift is die Demeter aan de Eleusinische bevolking schenkt, zoals blijkt uit de *Homerische hymne aan Demeter* (459-483). Agricultuur was immers van groot belang voor de polis. John Camp stelt dat er in 700 in Attika een grote droogte heerste

¹⁸⁴ Hdt. 8.65; Isocrates 4.517.

¹⁸⁵ Clinton, ‘The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis’, 115-120.

¹⁸⁶ Ibidem, 116-117.

waardoor een langdurige hongersnood ontstond.¹⁸⁷ De Atheners groeven in het midden van de achtste eeuw nieuwe waterbronnen, terwijl de oude langzaam verdroogden. Volgens Camp werden de bronnen die in de achtste eeuw nieuw werden gegraven rond 700 niet meer gebruikt en kwam dit door een langdurige droogte.¹⁸⁸

De meest gehoorde kritiek op Camps hypothese is dat waterbronnen om meerdere redenen kunnen opdrogen, zoals de waterbehoefte van een grote populatie of het anders indelen van de Agora waardoor bronnen niet meer nodig waren. Echter verwijst Camp naar het heiligdom van Zeus Ombrios op de berg Hymettos dat in de zevende eeuw een enorme groei in het aantal votieven kende. Bij dit heiligdom van Zeus Ombrios, ‘de bringer van regen’, is het aannemelijk om te stellen dat de meeste offers werden gebracht als de nood om regen het hoogst was. Dit gebeurde ook, zoals te zien is in de piek van votieven in de zevende eeuw.¹⁸⁹ Judith Binder stelt aan de hand van Camps these dat de Eleusinische agriculturele cultus een reactie was op de ernstige droogte en hongersnood.¹⁹⁰ In een periode waarin Attika getroffen werd door een langdurige voedselschaarste, is het aannemelijk dat een agriculturele cultus opbloede.

Door de ontwikkeling van de polis veranderde het wereldbeeld van de Atheense maatschappij. In de loop van de archaïsche periode nam de scheiding van leefsferen toe, werd de dood zowel een private als publieke zaak en werd de vrees voor miasma groter. Door het bestuderen van archeologisch materiaal blijkt dat in deze periode het Eleusinische heiligdom aan het einde van de zevende en het begin van de zesde eeuw (de Solonische fase) werd hervormd. De uitbreiding van het terras, de verandering in richting van het heiligdom en de relatie tussen het Eleusinische heiligdom en het terras zijn uitzonderlijk in vergelijking met andere archaïsche heiligdommen. Alles wijst erop dat hier mogelijk iets bijzonders gebeurde. De verandering van de apsidale tempel van Demeter in Solons telesterion komt zodoende overeen met de periode waarin de houding ten opzichte van de dood een verandering doormaakte. In deze periode was de dood niet meer vertrouwd, maar werd deze gevreesd, was (de overlevering van) een herinnering aan iemand belangrijk en was er een individuele visie van de dood.

¹⁸⁷ J. Camp, ‘A drought in the late eight century B.C.’, *Hesperia* 48 (1979) 398.

¹⁸⁸ Camp, ‘A drought in the late eight century B.C.’, 397-411

¹⁸⁹ De verspreiding van het aantal aardewerkvotieven tijdens de achtste, zevende en zesde eeuw is als volgt: 91 votieven zijn gedateerd tussen 800-760, 82 votieven uit 760-735, 294 votieven uit 735-700, 589 votieven dateren uit de zevende eeuw en 109 votieven uit de zesde eeuw. ‘The figures speak for themselves’, zie: Camp, A drought in the late eight century B.C.’, 398; M. K. Langdon, *A sanctuary of Zeus on mount Hymettos* (Princeton 1976) 89f., n. 49.

¹⁹⁰ Binder, ‘The early history of the Demeter and Kore sanctuary at Eleusis’, 138.

Gecorreleerd hieraan zien we een nieuwe eschatologie ontstaan waarin ook gewone Atheners kans maakten op een individueel hiernamaals. Deze individualisatie zorgde voor angst ten opzichte van de doden. Niet alleen was het contact met de doden intensiever door middel van necromantie en het brengen van offers, maar de doden konden ook zelf in contact met de levenden komen. Daarnaast was er vrees voor de dood zelf. Waar iemand eerst zeker wist dat hij of zij na zijn dood naar het schimmige rijk van Hades ging – daar was immers niet aan te ontkomen – kon diegene nu ook een individueel hiernamaals na de dood krijgen, maar wie gegarandeerde hem dat dit lot niet vreselijker was dan de onderwereld van Hades?

Tijdens dit veranderende wereldbeeld kunnen we mogelijk het eschatologische karakter van de mysteriën plaatsen. De Eleusinische cultus veranderde van een agriculturele cultus tot een mysteriecultus die gebaseerd was op een individuele keuze en de belofte op een gelukkig hiernamaals. Hoewel de mysteriën geheim dienden te blijven en niet te bewijzen is wat er tijdens de mysteriën werd beloofd, zijn er diverse antieke literaire bronnen waarin een suggestie wordt gegeven. Een belangrijke aanwijzing is te vinden in de Homerische hymne, waar staat: ‘Blessed is he amongst the mortal men who has seen the mysteries, but for those who are not initiated there is a wretched existence in the gloom of Hades’.¹⁹¹ Sophocles, die ook een ingewijde was, beschrijft dat mensen die de mysteriën hadden gezien voordat ze naar Hades gingen, waren gezegend, want alleen zij kregen een eerlijk leven in het rijk van de gestorvenen.¹⁹²

De Eleusinische mysteriën kunnen echter niet gezien worden als onafhankelijke ontwikkeling. Hoewel Eleusis de oudste mysteriecultus was, zien we in de zevende eeuw ook andere mysterieculen opkomen, zoals de Dionysische mysteriën. De opkomst van de Eleusinische mysteriecultus en andere mysterieculen moet gezien worden in het licht van de ontwikkeling van een individuele visie van de dood en de opkomst van het Grieks individualisme. Door individuele initiatie en individuele keuze werden ingewijden lid van een speciale bevoorrechte groep. Alleen zij waren op de hoogte van een geheim en hadden de garantie op een gelukkig hiernamaals. Mysterieculen bestonden echter niet buiten de polis om, maar waren een bijzondere mogelijkheid op een individuele band met de godheid.

De verandering van de Eleusinische agrarische cultus in een mysteriecultus kan ook vanuit de algemene ontwikkeling van mysterieculen worden verklaard. Hoe de Eleusinische mysteriën er ook uitzagen, ze garandeerden een gelukkig leven na de dood waar de

¹⁹¹ *Hymn to Demeter* (vert. Richardson), 480-487.

¹⁹² Fr. 753, in A. Nauck, *Tragicorum Graecorum fragmenta* (Leipzig 1889).

geïnitieerden een speciale band hadden met de goden.¹⁹³ De agriculturele natuur van de cultus werd in deze periode verbonden met de mysteriën. Zo werden op de zevende dag van de mysteriën (Boedromion 21) rituelen door de geïnitieerden uitgevoerd waarin de mythe van Demeter werd nagespeeld.

De mogelijke verandering in de aard van de cultus kan worden onderbouwd door literaire bronnen die laten zien dat er in de late zevende en het begin van de zesde eeuw iets belangrijks gebeurde in de Eleusinische cultus. Zo vertelt Andokides (*Over de mysteriën* 1.111) over een wet die Solon uitvaardigde en die gericht was op de regulering van de Eleusinische mysteriën.¹⁹⁴ De wet beschrijft dat de boule in het Eleusinion in Athene bij elkaar komt op de dag na het festival van de mysteriën.¹⁹⁵ Hieruit blijkt dat deze klassieke historicus een belangrijke fase in de geschiedenis van de Eleusinische cultus plaatste in dezelfde periode dat archeologisch bewijs een verandering in de bouw van het heiligdom aantoonde.¹⁹⁶

Daarnaast stelt Sourvinou-Inwood dat er in Athene aan het einde van de zevende en het begin van de zesde eeuw historische omstandigheden waren die mogelijk kunnen wijzen op een verandering in de natuur van de Eleusinische cultus.¹⁹⁷ Plutarchus (*Solon* 12) beschrijft dat Epimenides (een ziener, dichter en heler) vanuit Knossos naar Athene kwam om de polis te reinigen van de vervuiling die de tiran Kylon had veroorzaakt. Toen Kylon probeerde Athene te veroveren, werden zijn aanhangers gedood binnenin de tempel van Athena Polias onder leiding van de archont Megakles van de *genos* Alkmaeoniden. Door deze heiligschennis werden de Alkmaeoniden vervloekt en uit Athene verbannen.¹⁹⁸ De Kylonische vervuiling zorgde voor angst voor miasma en de crisis was vooral religieus en ideologisch van aard.¹⁹⁹

Volgens Plutarchus (*Solon* 12.1-6) voerde Epimenides cultische hervormingen uit, initieerde hij de burgers in geheime rituelen (*katorgiasas*) en maakte hij de weg vrij voor de begrafeniswetgeving van Solon. Volgens Sourvinou-Inwood is het goed mogelijk dat

¹⁹³ De ingewijden liepen richting Thea (Persephone) voor haar bescherming: Ar. *Kikkers* 399-401, 444-459.

¹⁹⁴ Hoewel de wet aan Solon is toegeschreven, bewijst dit niet dat Solon deze ook daadwerkelijk heeft uitgevaardigd.

¹⁹⁵ Sommige historici menen dat de Andokides toewijzing aan de wet van Solon incorrect is. Zie: D. MacDowell, *Andokides, on the mysteries* (Oxford 1962) *ad loc.* MacDowell acht dat de boule en het Eleusinion nog niet in Solons tijd bestonden. Hoewel de wet mogelijk niet door Solon is uitgevaardigd, is het bestaan van een boule en een Eleusinion in de periode van Solon niet ondenkbaar, zie: *Ath. Pol.* 4.3 en Miles, *Agora XXXI*, 16-25.

¹⁹⁶ Clinton, 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', 112; Sourvinou-Inwood, 'Reconstruction change', 154.

¹⁹⁷ Sourvinou-Inwood, 'Reconstruction change', 155-156.

¹⁹⁸ Thuc. 1.126; Hdt. 5.70-72.

¹⁹⁹ Parker, *Miasma*, 211.

Epimenides de oprichter van de Eleusinische mysteriën was.²⁰⁰ Epimenides kwam immers uit Kreta, werd geassocieerd met de Kretenzische Zeus, de oprichting van culten, profetie, initiatie en met gedichten die Orphistisch waren. Epimenides werd ook verbonden aan Bouzyges, de agrarische held die de ossenploeg uitvond, en wordt zodoende door middel van initiatie en Bouzyges met de Eleusinische cultus geassocieerd.²⁰¹ De Grieks-Romeinse auteur Pausanias geeft mogelijk een doorslaggevende beschrijving. Volgens Pausanias (1.14.4) stond er voor het Eleusinion in Athene een beeld van Triptolemos, Epimenides en een bronzen os. De ziener uit Knossos werd dus bij het Eleusinion door de Atheners zelf aan de Eleusinische mysteriën verbonden. Volgens Sourvinou-Inwood kan het daarom zo zijn dat Epimenides de agrarische Eleusinische poliscultus in een mysteriecultus veranderde.²⁰²

Hoewel de precieze omstandigheden van de antieke realiteit over Epimenides' religieuze reiniging niet bekend zijn, is het duidelijk dat de omstandigheden van de Kylonische vervuiling geen mythe waren. De vrees voor miasma werd in de zevende en zesde eeuw sterker en het voorkomen van miasma was een belangrijke maatschappelijke zorg. In deze angstige periode ontstond naast de andere geloven een nieuwe eschatologie waarin een individueel hiernamaals voor iedereen mogelijk werd. In deze periode zien we dat het Eleusinische heiligdom onder 'Solon' werd hervormd en vergroot. Het is zeer aannemelijk dat er toen een belangrijke innovatie van de Eleusinische cultus plaatsvond.

Evenals het mogelijk is om het begin van de Eleusinische agrarische cultus te zien als een reactie op de droogte en hongersnood die in de achtste eeuw ontstond, kunnen we de opkomst van de mysteriën plaatsen in een periode waarin angst voor miasma en de dood een hoofdrol in de maatschappij en de polis speelde. Om de angst te doen verdwijnen, was initiatie in de mysteriën een goede optie, omdat zij een gelukkig hiernamaals garandeerden. De Eleusinische mysteriën kunnen zodoende worden gezien als een bijzondere versie van een individueel noodlot na de dood. Ingewijden werden immers verzekerd van een gelukkig hiernamaals. Er kan echter geen enkele verandering, behalve die in de architectuur van het telesterion, worden bewezen.

De Eleusinische garantie voor na de dood

De Eleusinische mysteriecultus was in de zesde eeuw volledig geïntegreerd in de Atheense polisreligie. De Eleusinische cultus bezat echter een dubbele natuur. Het was een belangrijke

²⁰⁰ Sourvinou-Inwood, 'Reconstruction change', 157.

²⁰¹ Ar. fr. 342; Servius, *Georgics* 1.19.

²⁰² Sourvinou-Inwood, 'Reconstruction change', 159.

poliscultus, maar deze was gebaseerd op individuele keuze. Geleidelijk werden de Eleusinische mysteriën een belangrijk middel voor de zelfidentificatie van de Atheense burger. Door zich in te wijden maakten ze onderdeel uit van een bijzondere subgroep van de polis. Het is daarom denkbaar dat de Eleusinische mysteriën niet alleen een verzekering waren voor de ingewijden op een gelukkig hiernamaals, maar dat de cultus deelnemers ook garandeerden dat ze na hun dood nog onderdeel uitmaakten van een bevoorrechte gemeenschap binnen de polis.

Het belangrijkste in het leven van de burgers was om bij de polis te horen.²⁰³ ‘Deelhebben aan de polis’ kan worden gezien als datgene wat een burger gelukkig maakte. Atheners wilden echter niet alleen tijdens het leven deel uitmaken van de polis, maar ook na de dood bij deze gemeenschap horen. De dood was immers iets angstaanjagends en mogelijk werd deze vrees beteugeld doordat ingewijden ook na hun dood werden verzekerd van participatie in de polis. Zodoende kan het zo zijn dat de Atheense polis de Eleusinische mysteriën promootte in het kader van het Atheense burgerschap. Door een ingewijde te worden in de Eleusinische cultus hadden ze het privilege op deelname aan een geheim dat niet mocht worden onthuld, kregen ze een persoonlijke verbintenis met de godheid en verwierven ze tevens een garantie op een gelukkig hiernamaals. Eleusinische ingewijden behoorden zodoende tot een bijzondere groep binnen de polisgemeenschap terwijl degenen die niet ingewijd waren, werden buitengesloten.

In dat kader is het niet vreemd dat de mysteriën, hoewel deze niet onthuld mochten worden, voor een groot deel publiekelijk werden gehouden. De hiera werden in kistai van het telesterion van Eleusis naar het Eleusinion gebracht. Dit konden zowel ingewijden als niet-ingewijden aanschouwen. Ook delen van het festival, waaronder de processie, konden door niet-ingewijden worden gezien. De geïnitieerden uitten zich zo publiekelijk als aparte subgroep en waren daar trots op. Door zich in te wijden in de mysteriën namen ingewijden al voor hun dood maatregelen om ook na de dood tot deze subgroep van de polisgemeenschap te horen. Mogelijk functioneerde het hiernamaals waar de Eleusinische geïnitieerden na de dood naar toegingen zodoende als exclusieve polis.

De Eleusinische mysteriën werden in de tweede helft van de vijfde eeuw gebruikt voor politieke doeleinden, door de beschavende functie van de cultus te benadrukken. De Atheense polis promootte zowel de mysteriën als de introductie van het graan als cadeau van Demeter aan de polis Athene. Deze propaganda uitte zich in het zogenoemde ‘Eerste fruit decreet’ (*IG*

²⁰³ Blok, *Oude en nieuwe burgers*, 12.

I³ 78). In dit decreet werden niet alleen de Atheense demen, maar ook de Atheense bondgenoten gedwongen om het eerste fruit van het seizoen tijdens de grote mysteriën in de maand Boedromion aan Demeter te offeren.²⁰⁴ Isocrates (4.28-33) presenteert de Atheners dan ook als weldoeners voor de menselijkheid. De Atheense polis stelde immers de twee giften van Demeter – het fruit van de aarde en de mysteriën die hoop gaven in het hiernamaals – beschikbaar.

Cijfers over de precieze omvang van de Eleusinische ingewijden zijn in de archaïsche periode niet bekend. Herodotos (8.65) impliceert dat de groep geïnitieerden aanzienlijk was. Uit een *lex sacra* over voorschriften voor offers bij Eleusis kunnen we berekenen dat in 460 ongeveer drieduizend mensen waren ingewijd.²⁰⁵ Maureen Cavanaugh stelt echter dat er in 408-407 ongeveer 2.200 Eleusinische mystai waren.²⁰⁶ De correcte omvang van de deelnemers en ingewijden kan echter niet worden vastgesteld. Het is niet duidelijk of de cijfers uit de *lex sacra* betrekking hebben op het aantal deelnemers die in dat jaar werd ingewijd of dat het aantal alle Eleusinische ingewijden betreft.

Vastgesteld is dat Athene in de vijfde eeuw rond de 20.000 inwoners had en dat de totale populatie van Attika tussen de 120.000-150.000 inwoners bedroeg.²⁰⁷ Aangezien bekend is dat in de vijfde eeuw ook niet-Atheners werden ingewijd en de cultus een steeds belangrijkere plaats in de Atheense polisreligie innam, is het onwaarschijnlijk dat het totaal aantal ingewijden slechts een paar duizend was. Het is aannemelijk dat de *lex sacra* duidt op het aantal mystai die in dat jaar werden geïnitieerd. Terwijl de Atheense polis zich ontwikkelde en de mysteriën promootte in het kader van de beschaving, trokken de Eleusinische mysteriën steeds meer participanten aan. Dit kan de enorme vergroting van het telesterion in de klassieke periode onder Perikles verklaren (zie figuur 4d).²⁰⁸

Zeer waarschijnlijk veranderde Athene de Eleusinische cultus in de vijfde eeuw van een polis- tot een panhelleense cultus. Doordat Athene zelf het leiderschap over deze cultus had, werden de Eleusinische mysteriën het symbool van de Atheense macht. Waar de bevoorrechte groep ingewijden in het begin van de cultus alleen uit Atheners bestond, was de gemeenschap vanaf het midden van de zesde eeuw mogelijk niet meer gebonden aan de

²⁰⁴ De exacte datum van de uitgave van het decreet is niet bekend, maar 416-415 is de meest aanneembare datum, zie: B. Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Deltisch-Attischen Seebund* (Munich 1990) 167-298.

²⁰⁵ Smarczyk, *Untersuchungen zur Religionspolitik*, 255.

²⁰⁶ M. B. Cavanaugh, *Eleusis and Athens, documents in finance, religion and politics in the fifth century BC* (Atlanta 1996) 211.

²⁰⁷ I. Morris, 'The growth of Greek cities in the first millennium', *Princeton/Stanford working papers in classics* 1 (2005) 3, 11-12.

²⁰⁸ Mylonas, *Eleusis*, 113-126.

Atheense polis. Vanaf de vroege vijfde eeuw is echter pas met zekerheid te stellen dat ook niet-Atheners in de mysteriën mochten worden ingewijd. De Atheense polis promootte de Eleusinische cultus in deze tijd mogelijk niet meer in het kader van Atheens burgerschap, maar in panhelleense context. Door de beschavende functie van Eleusis te benadrukken en de cultus een gemeenschappelijke Griekse identiteit te verschaffen, waren participanten na hun dood niet alleen gegarandeerd van deelname in de polisgemeenschap, maar waren ze ook zeker van een gedeelde Griekse identiteit. Waar het Eleusinische hiernamaals mogelijk eerst een exclusieve polis voor de Atheense gemeenschap was, kon deze exclusieve polis in het hiernamaals nu een panhelleense gemeenschap kennen.

Conclusie

De opvattingen (tegen)over de dood veranderden in de archaïsche periode. In de Homerische epen en in de vroege archaïsche tijd werd de dood, hoewel radicaal, niet gevreesd, maar was deze vertrouwd. Aan de dood kon immers niemand ontsnappen. Het was een onomkeerbare overgang en hoorde bij de levenscyclus en de geordende kosmos. Hoewel er in de Homerische epen voorbeelden zijn van individuen die werden beloond of gestraft voor daden tijdens het leven, is het standaardbeeld in de epen dat iedereen na de dood naar Hades ging. Er was zodoende een collectief hiernamaals.

De doden zelf waren inactief en werden niet gevreesd. Ze konden alleen interactie met de levenden hebben door handelingen van levenden of omdat hen dit door de goden werd opgedragen. De werelden van de doden en van de levenden waren bovendien duidelijk van elkaar gescheiden. Waren de doden eenmaal in Hades, dan konden ze niet meer terugkeren. Aangezien de doden in de onderwereld bleven en inactief waren, was er geen vrees voor de doden. Hierdoor konden ze midden in de gemeenschap worden begraven, waar ze ook werden verzorgd. Hoewel er ook in deze tijd al dwalende doden waren, die door een onjuiste begrafenis de onderwereld niet konden bereiken, was er nog geen angst voor.

In de loop van de archaïsche tijd zien we een duidelijke verandering in de opvattingen over de dood. Deze verandering kan alleen worden begrepen als deze wordt geplaatst in het kader van de opkomst van de Atheense polis. Tijdens de ontwikkeling van de polis werden leefsfere gescheiden. Door deze ruimtelijke scheiding kreeg iedereen zijn eigen plaats en werden goden, levenden en doden van elkaar afgezonderd. Voor de doden resulteerde dit in begraafplaatsen buiten het centrum van de polis. De werelden van de doden en de levenden werden zodoende letterlijk van elkaar gescheiden. Doordat de doden zich niet meer binnen de stadsmuren bevonden en letterlijk van de levenden waren afgezonderd, werd de dood minder vertrouwd en werd zij iets om te vrezen.

Vrees voor de dood was ook het gevolg van angst voor miasma, dat in de zevende en zesde eeuw een belangrijke maatschappelijk zorg was. Miasma kon zowel een individu als een hele polis besmetten. Dit moest worden voorkomen door (onder andere) de juiste rituelen uit te voeren. In dat kader kunnen we ook de archaïsche begrafeniswetten plaatsen die de afstand tussen de doden en levenden intact hielden en er voor moesten zorgen dat de kans op miasma werd verkleind. Zorg voor de doden werd zowel een publieke als private zaak. De verplaatsing van graven kunnen dan ook uit vanuit dit standpunt worden bekeken. Door de

doden buiten de stadsmuren te begraven, werd de kans op miasma en daadwerkelijke vervuiling kleiner. Ook was er een verandering in het karakter van de doden. De doden waren niet meer inactief en zwak, zoals we in de achtste eeuw zagen, maar konden zelf in contact met levenden komen. De levenden konden daarnaast door middel van necromantie of offers doden dwingen om iemand kwaad te doen. Niet voor niets werden doden in deze tijd gevreesd en kan deze angst bijgedragen hebben aan de verplaatsing van graven buiten de leefruimte van de gemeenschap.

Parallel aan deze opvatting zien we naast het collectieve lot van het hiernamaals in het schimmenrijk van Hades een nieuwe eschatologie ontstaan waarin ook de gewone Athener een mogelijkheid had van een individueel hiernamaals. Na de dood kon iemand beloond of gestraft worden voor zijn daden tijdens het leven. Zo had iedereen kans op een gelukkig hiernamaals. Dit individuele noodlot en de kans op een gelukkig hiernamaals zien we niet terug in de Homerische epen. Hoewel in de epen wel de eerste voorbeelden te zien zijn van bijzondere individuen die werden gestraft of aan de dood ontsnapten en een individueel hiernamaals kregen. Uit deze nieuwe eschatologie blijkt dat de doden als individu werden gezien. Dit wordt weerspiegeld in de archaïsche grafmonumenten waarbij het herdenken van de overleden persoon centraal stond.

De Eleusinische mysteriecultus is te zien als bijzondere reactie op de onzekerheid en angst die zich in de loop van de archaïsche periode in Athene ontwikkelde. Hoewel de Eleusinische cultus vanaf de achtste eeuw bestond, garandeerde de cultus in deze periode nog geen gelukkig hiernamaals. De cultus van Demeter was in de achtste eeuw een agrarische cultus die vanaf het begin van de opkomst van de Atheense polis onderdeel uitmaakte van de Atheense religie. In de periode dat de polis zich ontwikkelde, de scheiding in sferen toenam, de vrees voor miasma groter werd, er een veranderende opvatting over de dood kwam en een nieuwe eschatologie ontstond, is er een architectonische verandering van het heiligdom van Eleusis waargenomen. Ook antieke literaire bronnen en historische omstandigheden in Athene wijzen erop dat er in deze periode iets bijzonders met de cultus aan de hand was. In dit veranderende wereldbeeld kunnen we het eschatologische karakter van de mysteriën plaatsen in de late zevende en het begin van de zesde eeuw. Geïnitieerden werden in deze periode waarin angst voor de dood de boventoon voerde immers verzekerd van een gelukkig hiernamaals.

De Eleusinische ingewijden werd mogelijk ook wat anders beloofd. De Eleusinische cultus was vanaf het begin van de opkomst van de polis geïntegreerd in de Atheense religie en de cultus bezat een dubbele natuur. Het was een poliscultus, maar gebaseerd op individuele

keuze. Vanaf de zesde eeuw werd de cultus op verschillende manieren met het Atheense centrum verbonden en dit uitte zich fysiek in het Eleusinion. De ingewijden werden als een aparte groep in de polis beschouwd. Het is aannemelijk dat de Atheense polis de mysteriën in deze periode begon aan te prijzen. Aangezien het deelnemen aan de polis in de loop van de archaïsche periode steeds belangrijker werd voor de Athener, is het denkbaar dat de Eleusinische mysteriën de geïnitieerden ook verzekerden van deelname aan de polisgemeenschap na de dood. Door een Eleusinische ingewijde te worden, werd de kans op een gelukkig hiernamaals verzekerd en maakte men ook na de dood nog deel uit van het belangrijkste in de archaïsche maatschappij, de polis.

Mogelijk kunnen we de plek waar de Eleusinische ingewijden na de dood heen gingen zodoende zien als exclusieve polis, maar verder onderzoek is nodig om deze hypothese te bevestigen. In de vijfde eeuw, maar mogelijk al eerder, werd de Eleusinische cultus ook opengesteld voor niet-Atheners. Het heiligdom werd in deze periode door Athene gepromoot als panhelleense cultus. Als het Eleusinische hiernamaals inderdaad als exclusieve polis voor de Atheense gemeenschap kan worden gezien, kreeg deze gemeenschap in de vijfde eeuw een panhelleens karakter. Door het panhelleense aspect kon Eleusis ook na de bloeitijd van de Atheense polis een van de grootste culten van Griekenland blijven en kwam de cultus in de Romeinse periode onder de panhelleense keizers nogmaals tot bloei.

Bibliografie

- Alford, G., ‘Ἡλύσιον’: A foreign eschatological concept in Homer’s *Odyssey*, *The journal of Indo-European Studies* 19 (1991) 151-161.
- Ariès, P., *Western attitudes towards death, from the Middle Ages to the present* (Baltimore 1974).
- Ariès, P., *L’homme devant la mort* (Parijs 1977).
- Balot, R. K., *Greek political thought* (Oxford 2006).
- Barnstone, W., *Complete poems of Sappho* (Boston 2009).
- Basset, S. E., *The poetry of Homer* (Londen 1938).
- Binder, J., ‘The early history of the Demeter and Kore sanctuary at Eleusis’, in: R. Hägg (ed.), *Ancient Greek cult practice from the archaeological evidence. Proceedings of the fourth international seminar on ancient Greek cult, organized by the Swedish institute at Athens, 22-24 October* (Stockholm 1998) 131-139.
- Blok, J. H., *Oude en nieuwe burgers* (Utrecht 2002).
- Blok, J. H., ‘Solons begrafeniswetten’, *Lampas* 39 (2006) 110-130.
- Blok, J. H., ‘Solon’s funerary laws: questions of authenticity and function’, in: J. H. Blok en A. P. M. H. Lardinois (eds.), *Solon of Athens: new historical and philological approaches* (Leiden 2006) 197-247.
- Bodel, J., ‘Dealing with the dead: undertakers, executioners and potter’s fields in ancient Rome’, in: V. Hope en E. Marshall (eds.), *Death and disease in the ancient city* (Londen 2000) 128-151.
- Bremmer, J., *The early concept of the Greek soul* (Princeton 1983).
- Burkert, W., *Greek religion: archaic and classical* (Oxford 1985).
- Burkert, W., *Ancient mystery cults* (Cambridge 1987).
- Burkhardt, J. C., *Griechische Kulturgeschichte* (Berlijn 1898).

- Bury, J. B. en R. Meiggs, *A history of Greece to the death of Alexander the Great* (Londen 1975).
- Camp, J., 'A drought in the late eight century B.C.', *Hesperia* 48 (1979) 397-411.
- Camp, J., *Archaeology of Athens* (New Haven 2001).
- Cavanaugh, M. B., *Eleusis and Athens, documents in finance, religion and politics in the fifth century BC* (Atlanta 1996).
- Clinton, K., *The sacred officials of the Eleusinian mysteries* (Philadelphia 1974).
- Clinton, K., *Myth and cult: the iconography of the Eleusinian mysteries: the Martin P. Nilsson lectures on Greek religion, delivered 19-21 November 1990 at the Swedish Institute at Athens* (Stockholm 1992).
- Clinton, K., 'The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis', in: N. Marinatos en R. Hägg (eds.), *Greek sanctuaries: new approaches* (Londen 1993) 110-124.
- Clinton, K., 'The Eleusinian mysteries and panhellenism in Democratic Athens', in: W. D. E. Coulson, O. Palagia, T. L. Shear, Jr., H. A. Shapiro en F. J. Frost (eds), *The archaeology of Athens and Attica under the democracy* (Osbow 1994) 161-172.
- Cook, E., 'Ferryman of Elysium and the Homeric Phaeacians', *The Journal of Indo-European Studies* 20 (1992) 239-267.
- Cosmopoulos, M. B., *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults* (Londen 2003).
- Darcque, P., 'Les vestiges mycéniens découverts sous le Telestérion d'Eleusis', *BCH* 105 (1981) 593-605.
- Edwards, A. T., 'Achilles in the underworld: *Iliad*, *Odyssee* and *Aethiopis*', *GRBS* 26 (1985) 215-227.
- Effenterre, H. van, *La cité grèque: des origines à la défaite de Marathon* (Parijs 1985).
- Finley, M., *The world of Odysseus* (Londen 1977).
- Foley, H., *The Homeric hymn to Demeter: translation, commentary, and interpretive essays* (Princeton 1994).
- Garland, R., *The Greek way of death* (Londen 1985).

Griffith, R. Drew, 'Elysium Revisited', *The Journal of Indo-European Studies* 27. 1-2 (1999) 79-85.

Griffith, R. Drew, *Mummy wheat: Egyptian influence on the Homeric view of the afterlife and the Eleusinian mysteries* (Lanham 2008).

Halverson, J., 'Social order in the Odyssey', *Hermes* 113 (1985) 129-145.

Heinemann, W., *Hesiod: The Homeric Hymns and Homeric with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White* (vert. London 1914).

Hölscher, T., *Klassische Archäologie: Grundwissen* (Darmstadt 2006).

Hölscher, T., '5 (a) Urban spaces and central places: the Greek world', in: S. E. Alcock en R. Osborne (eds.), *Classical Archeology* (Oxford 2007) 164-181.

Hope, V. M., 'Contempt and respect: the treatment of the corpse in ancient Rome', in: V. Hope en E. Marshall (eds.), *Death and disease in the ancient city* (Londen 2000) 104-127.

Houbie-Nielsen, S., 'Burial language in the archaic and classical Kerameikos', *Proceedings of the Danish Institute at Athens* 1 (1995) 129-191.

Houbie-Nielsen, S., 'Women and the formation of the Athenian city-state: the evidence of burial customs', *Métis* 11 (1996) 233-55.

How, W. W. en J. Wells, *A commentary on Herodotus* (Oxford 1912).

Jacoby, F., 'ΤΕΝΕΣΙΑ: A forgotten festival of the dead', *CQ* 38 (1944) 65-75.

Johnston, S. I., *Restless dead: encounters between the living and the dead in ancient Greece* (Berkeley 1999).

Kirk, G. S., *The songs of Homer* (Cambridge 1962).

Langdon, M. K., *A sanctuary of Zeus on mount Hymettos* (Princeton 1976).

Llyod-Jones, H., 'Herakles at Eleusis', *Maia: rivista di letteratura classiche* 19 (1967) 206-229.

Luce, J. V., 'The polis in Homer and Hesiod', *PRIA* 78 (1979) 1-15.

MacDowell, D., *Andokides, on the mysteries* (Oxford 1962).

- Mazarakis Ainian, A., *From rulers' dwellings to temples: architecture, religion and society in early iron age Greece (1100-700 B.C.)* (Jonsered 1997).
- Miles, M., *Agora XXXI: The City Eleusinion* (Princeton 1998).
- Morris, I., *Burial and ancient society: the rise of the Greek city-state* (Cambridge 1987).
- Morris, I., 'Attitudes toward death in archaic Greek society', *CA* 8 (1989) 296-320.
- Morris, I., 'The growth of Greek cities in the first millennium', *Princeton/ Stanford working papers in classics* 1 (2005) 1-29.
- Mylonas, G. E., *Eleusis and the Eleusinian mysteries* (Princeton 1974).
- Nagy, G., 'Homeric Questions', *TAPA* 122 (1992) 17-60.
- Nauck, A., *Tragicorum Graecorum fragmenta* (Leipzig 1889).
- Nilsson, P. M., *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion* (Lund 1950).
- Osborne, R., *Demos: the discovery of classical Attika* (Cambridge 1985).
- Osborne, R., 'Death revisited; dead revised. The death of the artist in archaic and classical Greece', *Art History* 11 (1988) 1-21.
- Parker, R., *Miasma: pollution and purification in early Greek religion* (Oxford 1983).
- Parker, R., *Athenian religion: a history* (Oxford 1996).
- de Polignac, F., 'Forms and process: some thoughts on the meaning of urbanization in early archaic Greece', in: R. Osborne en B. Cunliffe (eds.), *Mediterranean urbanization 800-600 BC* (Oxford 2005) 45-70.
- Posner, R. A., 'The Homeric version of the minimal state', *Ethics* 90 (1979) 27-46.
- Richardson, J. H., *The Homeric hymn to Demeter* (Oxford 1974).
- Ridgway, B. S., *The archaic style in Greek sculpture* (Princeton 1977).
- Rohde, E., *Psyche: the cult of souls and the belief in immortality among the Greeks* (Londen 2000).

- Russo, J., M. Fernández-Galiano en A. Heubeck, *A commentary on Homer's Odyssey. Volume III. Books XVII-XXIV* (Oxford 1992).
- Sakellariou, M. B., *The polis-state: definition and origin* (Athene 1989).
- Schnell, B., *The discovery of the mind in Greek philosophy and literature* (New York 1982).
- Schwartz, M. A., *Homerus: Ilias* (vert. Amsterdam 2008).
- Schwartz, M. A., *Homerus: Odyssee* (vert. Amsterdam 2008).
- Scully, S., *Homer and the sacred city* (Ithaca 1990).
- Seaford, R., *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state* (Oxford 1994).
- Smarczyk, B., *Untersuchungen zur Religionspolitik und politischen Propaganda Athens im Deltisch-Attischen Seebund* (Munich 1990).
- Snodgrass, A. M., *The dark age of Greece* (Edinburgh 1971).
- Snodgrass, A. M., *Archaic Greece* (Londen 1980).
- Sourvinou-Inwood, C., 'To die and enter the house of Hades: Homer, before and after', in: J. Whaley, *Mirrors of mortality: studies in the social history of death* (Londen 1981) 15-39.
- Sourvinou-Inwood, C., 'A trauma in flux: death in the 8th century and after', in: R. Hägg, *The Greek renaissance of the eight century: tradition and innovation* (Stockholm 1983) 33-48.
- Sourvinou-Inwood, C., 'What is *polis* religion?', in: O. Murray en S. Price (eds.), *The Greek city: Homer to Alexander* (Oxford 1990) 295-322.
- Sourvinou-Inwood, C., *'Reading' Greek death to the end of the classical period* (Oxford 1995).
- Sourvinou-Inwood, C., 'Reconstructing change: the ideology and the Eleusinian mysteries', in: M. Golden en P. Toohey (eds.), *Inventing ancient culture: historicism, periodization, and the ancient world* (Londen 1997) 132-164.
- Sourvinou-Inwood, C., 'Festival and mysteries: aspects of the Eleusinian cult', in: M. B. Cosmopoulos, *Greek mysteries: the archaeology and ritual of ancient Greek secret cults* (Londen 2003) 25-49.

Toher, M., 'Greek funeral legislation and the two Spartan funerals', in: M. A. Flower en M. Toher (eds.), *Georgica: Greek studies in honour of George Cawkwell* (Londen 1991) 159-175.

Travlos, J. N., *Pictorial dictionary of Ancient Athens* (Londen 1971).

Travlos, J. N., 'Athina ke I Elefsina ston 8 ke 7 p.Chr. aiona', *ASAthene* 61 (1983) 323-338.

Travlos, J. N., *Bildlexikon zur Topografie des antiken Attika* (Tübingen 1988).

Vernant, J. P., *Mortals and immortals: collected essays*, ed. F.I. Zeitlin (Princeton 1991).

West, S., in: A. Heubeck, S. West en J. B. Hainsworth, *A commentary on Homer's Odyssey. Volume I. Books I-VIII* (Oxford 1988).

West, S., 'Laertes revisited', *PCPS* 35 (1989) 113-143.

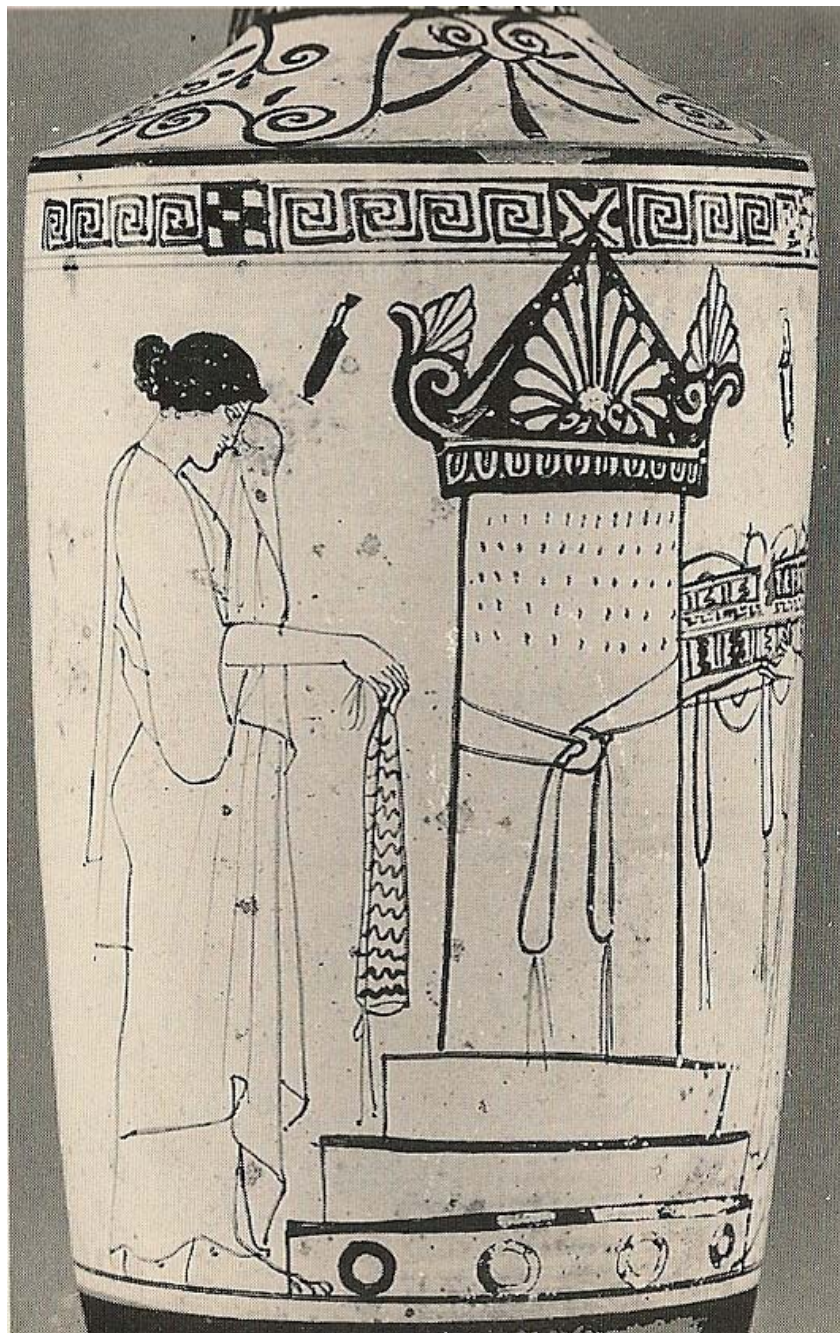
Illustraties



Figuur 1

Grafstèle van Aristion, circa 510.
Nationaal Museum 29, Athene.

Deze grafstèle is kenmerkend voor de archaïsche tijd en beeldde één figuur af op heroïsche wijze.



Figuur 2

Attische witgrondige lekythos.
Nationaal Museum 1958, Athene.

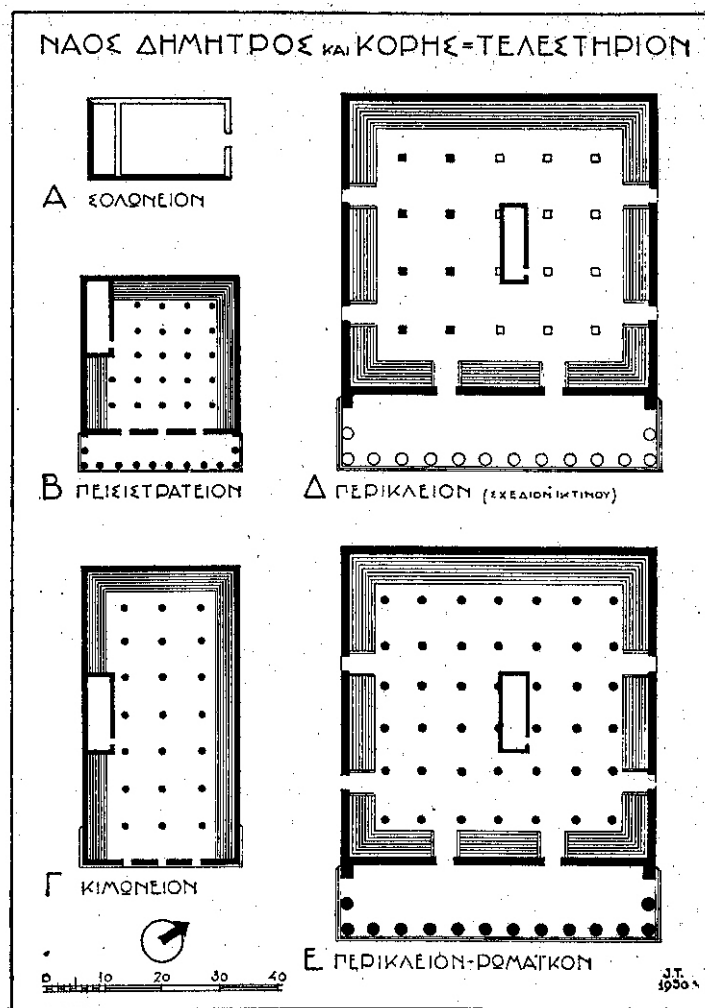
Op de vaas is te zien hoe een vrouw aan de linkerkant een offer neerlegt bij het grafmonument. In het midden van het grafmonument is een band geknoopt en de onderkant is versierd met kransen. Rechts van het grafmonument nadert een vrouw met in haar handen een mand die vol zat met banden en kransen.



Figuur 3

Witgrondige lekythos met Charon en Hermes scène.
Nationaal Museum 1926, Athene.

Charon staat in zijn boot en draagt een *pilos* (een type muts wat vooral in de lagere standen gebruikelijk was). De veerman wordt omgeven door zielen die gevleugeld zijn afgebeeld. Rechts van Charon staat Hermes Chthonios, herkenbaar aan zijn staf.



Figuur 4

Een plattegrond van het telesterion in verschillende perioden:

- a Ten tijde van Solon;
- b Ten tijde van Peisistratos;
- c Ten tijden van Kimon;
- d Ten tijde van Perikles;
- e In de Romeinse tijd.

Illustratieverantwoording

J. N. Travlos, in: G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries* (Princeton 1974).

