

## Rituele normen

*Inscripties in een cultische context*

Saskia Peels-Matthey

*Griekse en Latijnse Taal en Cultuur, Rijksuniversiteit Groningen*

s.peels@rug.nl

### Abstract

This article is an introduction to a group of Ancient Greek inscriptions that may be called ‘ritual norms’ (also known as *leges sacrae*, ‘sacred laws’). These are epigraphical documents concerning rituals that are performed in the context of specific cults, and which are of a prescriptive character. The article discusses three key questions. In the first part of the article I aim to answer a basic question: what are ritual norms? The second question concerns the function of ritual norms. The third part of the article is about the way in which ritual norms acquire authority. How were they considered legitimate and enforceable? A separate section concerning authority is reserved for the use of tradition (anchoring and anchoring innovation) in this genre.

**Keywords:** ritual norms, sacred laws, Ancient Greek religion, Ancient Greek epigraphy

### 1 Introductie

Dit artikel vormt een introductie op een groep inscripties uit de Griekse wereld die we ‘rituele normen’ kunnen noemen. Dat is de benaming van een groep documentaire teksten die ook wel als ‘heilige wetten’ (*leges sacrae*) worden bestempeld. Zoals in het vervolg duidelijk wordt, is het lastig om een goede omschrijving van deze teksten als groep te geven en is de benaming ‘heilige wet’ misleidend. We kunnen grofweg stellen dat het teksten betreft die gaan over rituelen die men uitvoert in het kader van de godsdienst, in het bijzonder in het kader van een bepaalde cultus, en die een prescriptief karakter hebben. In het artikel komen drie kernvragen aan bod. Het eerste deel van het artikel bespreekt de vraag wat rituele normen eigenlijk zijn.

Daarna kijken we naar de functies van rituele normen. Het derde deel gaat over de manieren waarop deze teksten autoriteit kregen. Waar was hun validiteit op gebaseerd en hoe werden ze bekrachtigd? Een discussie over het gebruik van traditie vormt onderdeel van de beantwoording van deze vraag.

## 2 Van heilige wetten naar rituele normen

Het genre van 'heilige wetten' werd in de secundaire literatuur geboren aan de vooravond van de 20<sup>ste</sup> eeuw. Hans von Prott en Ludwig Ziehen verzamelden voor het eerst een groep teksten die zij *leges sacrae* noemden, in twee delen (afkortingen: *LGS I* en *II*). Het eerste deel van de collectie, van de hand van Hans von Prott, richtte zich op offerkalenders (1896); het tweede deel, uitgegeven door Ziehen na het overlijden van Von Prott, had een meer geografische aanpak en richtte zich op 'heilige wetten' van het Griekse vasteland en de eilanden (1906). Een vervolg over Klein-Azië werd gepland, maar is nooit verschenen. Het werk van Von Prott en Ziehen bevatte geen theoretische reflectie op de gekozen naam voor het nieuwe 'genre' en dat gebeurde ook in de daarop volgende publicaties niet. Franciszek Sokolowski zette het werk van Von Prott en Ziehen een halve eeuw later voort. Hij publiceerde eerst het langverwachte werk over Klein-Azië met *Lois sacrées d'Asie Mineure* (afkorting: *LSAM*, 1955) en later nog twee delen: *Lois sacrées, Supplément* (afkorting: *LSS*, 1962) en *Lois sacrées des cités grecques* (afkorting: *LSCG*, 1969). Het corpus van Sokolowski is erg nuttig en wordt nog altijd veelvuldig geciteerd, aangezien het een zeer uitgebreide verzameling is.<sup>1</sup>

Na de publicatie van het driedelig werk van Sokolowski was het genre van de 'heilige wetten' duidelijk gevestigd. Maar de conclusies van recent onderzoek zijn dat deze teksten eigenlijk geen coherente groep vormen en, bovendien, dat de term 'heilige wet' misleidend is.<sup>2</sup>

De groep teksten die als heilige wetten wordt aangeduid vormt ten eerste niet echt een eenheid en de verzamelingen van Von Prott en Ziehen en van Sokolowski kenmerken zich door een grote verscheidenheid aan

1 Een overzicht van de gebruikte afkortingen voor epigrafische publicaties is te vinden in het bibliografisch en heuristisch overzicht aan het eind van dit Lampasnummer. Wie naar een inscriptie wil verwijzen die in een van Sokolowski's delen is gepubliceerd, kan verwijzen naar het inscriptienummer in Sokolowski, bijvoorbeeld: '*LSAM* 1', '*LSS* 90'. Enige voorzichtigheid bij gebruik van *LSAM*, *LSS* en *LSCG* is geboden. De aanvullingen en interpretaties kunnen soms fantasieerijk zijn, zie bijvoorbeeld Lupu (2009<sup>2</sup>: 3-4).

2 Robert Parker (2004) en, vrijwel gelijktijdig, Eran Lupu (2009<sup>2</sup>) bestudeerden de corpora van Von Prott en Ziehen en van Sokolowski analytisch als tekstgenre en kwamen tot deze conclusies.

onderwerpen. Het corpus bevat naast instructies over offeren en rituele reinheid ook contracten voor priesters, orakelspreuken, testamenten waarin een nieuwe cultus wordt ingesteld, regels over heiligdommen (zoals het verbod op kamperen in het heiligdom of het kappen van heilig hout), regels over begrafenissen en festivals en nog allerlei andere onderwerpen. Er is zelfs een inscriptie met voorschriften over hoe te handelen in geval van een spookverschijning.<sup>3</sup> Deze teksten zijn zeer gevarieerd in lengte – van één regel tot meer dan 300 regels lang – en komen uit alle delen van de Griekse wereld. De teksten zijn bovendien uitgevaardigd door heel diverse instanties, van privépersonen en families tot heiligdommen, van subdivisies en groepen in de *polis* tot de *polis* zelf of zelfs federale bonden.<sup>4</sup>

De rituele normen verschillen verder in hun 'legale' status.<sup>5</sup> Sommige inscripties kunnen we formeel als 'wet' beschouwen. Dit betreft documenten die zijn uitgevaardigd door een geaccepteerde autoriteit (zoals de raad en de volksvergadering, met een standaard formulering aan het begin van de tekst), met een straf en een procedure voor bekrachtiging van de wet.<sup>6</sup> Een voorbeeld van zo'n wet over een 'heilig' onderwerp, een festival voor Artemis, komt uit Eretria op Euboia (4<sup>e</sup> eeuw v.Chr.), waarvan ik hier het begin citeer (de gehele inscriptie is 45 regels lang).

[θ]εο[ί].

Ἐξήκεστος Διοδώρου εἶπεν· ὄπωρ ἂν τὰ Ἄρ-  
τεμίρια ὡς κάλλιστα ἄγωμεν καὶ θύωριν ὡς π-  
λεῖστοι, ἔδοξεν τεῖ βουλεῖ καὶ τοῖ δήμοι·

....<sup>7</sup>

3 Recentelijk is een bruikbaar overzicht van de onderwerpen in de collecties van rituele normen, met verdere verwijzingen, gemaakt door Lupu (2009<sup>2</sup>: 3-112). De 'spookverschijning' verwijst naar *SEG* 9, 72 = *CGRN* 99, Cyrene, regels 110-121, zie hiervoor Parker (2004: 63). De afkorting *CGRN* staat voor: *A Collection of Greek Ritual Norms*. Deze database is te vinden op <http://cgrn.ulg.ac.be/> (Carbon *et al.* 2016-). Alle *CGRN*-nummers in de voetnoten verwijzen naar deze website.

4 Voor voorbeelden van inscripties op al deze niveaus, zie het uitgebreide overzicht in Harris (2015).

5 Parker (2004: 65) brengt grofweg een scheiding aan tussen twee soorten inscripties op basis van hun legale status. Het eerste type noemt hij een echte wet of decreet. Het tweede type is dat niet, maar bespreekt religieuze gewoonten of gebruiken. Parker noemt dit soort inscripties overigens de '*black tie will be worn*'-categorie, naar de frase op een uitnodiging voor een chic feest. Van beide types wordt in deze alinea een voorbeeld gegeven.

6 Voor een uitgebreide definitie van wat een 'wet' voor de oud-Griekse wereld inhield, zie Harris (2015: 55-58).

7 Het lokale dialect van Eretria wordt gekenmerkt door rhotacisme (σ wordt ρ), tussen klinkers in een woord (vandaar Ἀρτεμίρια in plaats van Ἀρτεμίσια), en ook aan wordeinde *vóor* een

Goden. Exekestos, zoon van Diodoros, stelde voor. Opdat we het festival van Artemis op de mooist mogelijke manier kunnen vieren en opdat zoveel mogelijk mensen een offer kunnen brengen, besloten de raad en de volksvergadering: ...<sup>8</sup>  
(IG XII.9, 189 = CGRN 91)

Dit soort inscripties verschillen eigenlijk niet van andere wetten of decreten, behalve dat ze toevallig een religieus onderwerp hebben. Er is dus niet echt een goede reden om ze een speciale aanduiding, 'heilige wet', te geven.<sup>9</sup> Andere documenten hebben niet de status van wet of decreet, maar specificeren wel normen of gewoonten ten aanzien van religieuze zaken. Dergelijke inscripties leggen uit wat de traditionele, lokale gebruiken zijn en bevatten over het algemeen géén sanctie of procedure voor bekrachtiging van de regel. Op Delos vinden we een sprekend voorbeeld van een korte, tweeregelige inscriptie (2<sup>e</sup> eeuw v.Chr.).

ἀπ' οἴνου μὴ προσιέναι  
μηδὲ ἐν ἀνθινοῖς

Ga niet naar binnen als je gedronken hebt,  
En ook niet met veelkleurige (letterlijk 'bloemige') kleren aan.  
(IG XI.4, 1300 = CGRN 173)

Ten slotte is er veel variatie in hoe de teksten er fysiek uitzien en waar zij zijn opgesteld. Het betreft niet alleen losstaande *stelai*, maar ook inscripties die in de natuurlijke omgeving (zoals een rots) of in de architectuur van een heiligdom zijn opgenomen. Zo hebben we inscripties gevonden op altaren of boven deurposten. Soms stond een inscriptie op de grens van het heilige gebied. Ten slotte stonden deze inscripties ook opgesteld op andere plekken in de *polis* dan het relevante heiligdom, zoals op de Agora of langs de doorgaande weg.

Op basis van deze grote diversiteit in onderwerpen, legale status van de inscripties en fysieke eigenschappen van de documenten, concluderen zowel Parker als Lupu dat de zogenaamde *leges sacrae* eigenlijk geen coherent genre

woord dat begint met een klinker (vandaar ὄπωρ ἄν in plaats van ὄπως ἄν). Zie Buck (1910: 52-53; 76).

8 Alle vertalingen van het Grieks zijn van de hand van de auteur.

9 Parker (2004: 58).

vormen.<sup>10</sup> De term *heilige wet* is bovendien ongelukkig. Zoals we hebben besproken valt maar een gedeelte van deze teksten als ‘wet’ aan te merken. Het is ook dubieus in welke mate je elke tekst in deze corpora ‘heilig’ zou kunnen noemen. Soms gaat eigenlijk maar een deel van een tekst over een religieus thema. Een voorbeeld is het dossier van de Attische *phratrie* van de Demotionidai. Deze inscriptie gaat in op verdiensten van de priester en offers, maar bevat bijvoorbeeld ook informatie over de procedure voor het introduceren van nieuwe leden in de gemeenschap.<sup>11</sup> In andere gevallen is het thema eigenlijk ‘werelds’. Lupu geeft als voorbeeld een ‘heilige wet’ uit Oropos, waarin verschillende maatregelen worden beschreven met betrekking tot reparaties aan de fontein en de baden van het Amphiareion en de manier waarop dit werk uitbesteed moet worden.<sup>12</sup> Het woord ‘heilig’ is hier misleidend, want voorbeelden van dit soort decreten vinden we ook buiten cultusplaatsen. De omschrijving ‘heilige wet’ (in het Grieks ἱερός νόμος) komt ten slotte niet overeen met een concept dat de Grieken zelf gebruikten.<sup>13</sup>

Parker en Lupu stellen geen vervangende naam voor. Sterker nog, Lupu continueert de aanduiding in zijn collectie van nieuwe documenten: *Greek sacred law: a collection of new documents* (afkorting: *NGSL*). Jan-Mathieu Carbon en Vinciane Pirenne-Delforge stelden voor om deze teksten rituele normen te noemen, aangezien het teksten betreft die op de een of andere manier normatief zijn en gaan over rituelen.<sup>14</sup> Deze term gebruiken we in dit artikel.

### 3 Een korte bloemlezing

Laten we nu eerst een aantal voorbeelden van ‘heilige wetten’ bekijken, te beginnen met een inscriptie behorend bij de cultus voor Herakles op Thasos (ca. 450-425 v.Chr.).

<sup>10</sup> Zie in het bijzonder Lupu (2009<sup>2</sup>: 4-9) en Parker (2004).

<sup>11</sup> *IG II<sup>2</sup>*, 1237a = *CGRN* 74 (gedeelte) (396/395 v.Chr.). Een ander voorbeeld is *NGSL* 14 (= Lupu 2009<sup>2</sup>: nummer 14), een wet die diverse regels van het gymnasium van Beroia bespreekt; slechts een beperkt deel van de inscriptie gaat over offers die moeten worden uitgevoerd (in het kader van een sportfestival).

<sup>12</sup> *I.Oropos* 290 (369-368 v.Chr.), zie Lupu (2009<sup>2</sup>: 6).

<sup>13</sup> De term ἱερός νόμος komt overigens in het genre wel voor, maar deze is uitzonderlijk, en refereert niet aan een bepaald tekstgenre. Zie Parker (2004: 66-67); Georgoudi (2010: 43-48); Carbon en Pirenne-Delforge (2017: 145-152).

<sup>14</sup> Deze term werd voor het eerst aangekondigd in Carbon en Pirenne-Delforge (2012) en gebruikt door Carbon *et al.* in de *Collection of Greek Ritual Norms database*.

[Ἡρα]κλειῖ Θασίωι  
 [αἴγ]α οὐ θέμις οὐ-  
 [δέ] χοῖρον· οὐδέ γ-  
 [υ]ναικι θέμις· οὐ-  
 [δ']ἔνατεύεται· οὐ- 5  
 δὲ γέρα τέμνετα-  
 ι· οὐδ' ἀθλῆται.<sup>15</sup>

Voor de Thasische Herakles  
 is een geit niet geoorloofd  
 en ook geen biggetje,  
 en vrouwen zijn niet toegestaan,  
 en er wordt niet in negen stukken gedeeld,  
 en er worden geen ereporties verdeeld,  
 en er worden ook geen wedstrijden gehouden.  
 (*IG XII Supp.*, 414 = *CGRN* 27)

Deze inscriptie, gevonden op de Agora van de stad Thasos, gaat over offer-rituelen zoals die moeten worden uitgevoerd in het kader van de cultus voor de lokale Herakles. Er wordt een aantal regels opgesomd. De eerste norm die omschreven wordt betreft het offerdier voor Herakles. De keuze voor een offerdier hing vaak af van beschikbaarheid van dieren en van economische redenen, maar goden of helden hadden regelmatig een specifieke voor- of afkeur voor bepaalde dieren. Biggetjes behoorden tot de meest gangbare (goedkope) offerdieren;<sup>16</sup> dat Herakles die niet prefereerde kon dus handig zijn om te weten.<sup>17</sup> De tweede regel betreft een bepaalde groep deelnemers, namelijk vrouwen: zij mogen niet meedoen.<sup>18</sup> Rituele normen gingen regelmatig in op de vraag wie er mocht deelnemen en op welke manier; niet iedere cultus stond open voor iedereen. Vervolgens vinden we het enigmatische 'er wordt niet in negen stukken gedeeld' en een verbod op ereporties. Deze regels gaan beide in op de verdeling van het vlees. Bij een standaard offer werd het offerdier verdeeld onder de godheid, onder speciale deelnemers zoals de priester, en ten slotte de andere aanwezigen.

<sup>15</sup> ἀθλῆται wordt geïnterpreteerd ἀθλεῖται.

<sup>16</sup> Van Straten (1995: 171). Geiten waren minder gangbaar.

<sup>17</sup> Op Thasos werden geiten of biggen vaker verboden, cf. *CGRN* 17, *CGRN* 23 en *CGRN* 27.

<sup>18</sup> Voor een discussie over de ingewikkelde kwestie van vrouwendeelname, die hier verder niet in detail wordt besproken, zie Peels-Matthey (2016: 198-205).

Voor de godheid werd een klein deel van het dier verbrand;<sup>19</sup> de priester kreeg een eredeel; de rest van het beest werd gelijkelijk verdeeld onder de andere deelnemers.<sup>20</sup> Maar de lezers van deze inscriptie verwachtten hier — blijkbaar — een speciale rituele variant. Het ‘in negen stukken delen’ slaat op het ritueel van een *moirocaust*,<sup>21</sup> waarbij een veel groter deel van het dier dan normaal, namelijk één negende deel, voor de god werd verbrand.<sup>22</sup> Een dergelijke procedure was dus, zo meldt de inscriptie, verboden, en de priester kreeg ook géén speciale ereportie.<sup>23</sup> Ten slotte gaat de inscriptie in op het houden van competities. Muzikale of atletische wedstrijden werden regelmatig gehouden in het kader van een offerritueel. Het verbod hierop bij de cultus voor Herakles op Thasos is dus vermeldenswaardig.

Om deze inscriptie te kunnen begrijpen heb je als lezer een behoorlijke hoeveelheid kennis van rituelen nodig, en daarmee illustreren de regels over de cultus van Herakles op Thasos een belangrijke eigenschap van dit type teksten. Erachter gaat altijd een wereld van ongeschreven kennis schuil. Daaronder valt algemene kennis over bovengenoemde onderwerpen, zoals de vraag welk(e) dier(en) men offerde aan de goden en helden, het idee van een verdeling van porties onder goden, speciale deelnemers en anderen, het idee dat een willekeurige cultus niet altijd voor iedereen toegankelijk was, dat er feestelijkheden als competities werden gehouden. Ook kun je denken aan andere aspecten van rituelen, zoals de manier waarop een offerdier geslacht moest worden, het in acht nemen van rituele

19 Namelijk de schenkelstukken gewikkeld in vet, het heiligbeen en de staart. De gedachte was dat de goden plezier hadden in het inademen van de dikke rook die vrijkwam bij de verbranding (zie Van Straten 1995: 118-144).

20 Bij de verdeling van de offerporties was er dus zowel een onderscheidend mechanisme als een egaliserend mechanisme. De beste delen van het dier – zoals de huid en bijzonder malse stukken vlees die kort gebraden konden worden – gingen naar bijzondere deelnemers, zoals de priester. Wat die eredelen (*gera*) precies waren, verschilde per cultus en maakte deel uit van de ‘arbeidsvoorwaarden’ van het priesterschap. De minder goede stukken vlees werden gestoofd; in de kookpot werden er soms nog andere dieren bij gestopt. Onherkenbaar geworden werden deze stukken vlees in gelijke porties (*moirai*) gesneden en verdeeld (zie Ekroth 2009).

21 Deze term komt niet voor in enige antieke bron, maar werd geïntroduceerd door Scott Scullion (2000: 165–166) en is sindsdien een gangbare term in secundaire literatuur over offerrituelen.

22 Deze regel konden wetenschappers pas begrijpen na de latere vondst van een inscriptie aan de andere kant van de Griekse wereld op Sicilië (*NGSL* 27, 5<sup>e</sup> eeuw v.Chr). Daar wordt voorgeschreven om ‘van de negen stukken er één te verbranden’ (τᾶν μοιραῶν· τᾶν ἑνᾶταν· κατακα-|ίεν· μίαν, regels 11-12). Voor een uitgebreidere discussie, zie Peels (2016: 198-200).

23 Hoe het offer er dan wél uit zou moeten zien (een ‘gewoon’ offer waarbij een klein deel werd verbrand, of juist een *holocaust*, waarbij het hele offerdier wordt verbrand?) wordt uit de tekst niet duidelijk, maar deze *shorthand* manier van opschrijven was voor de Thasische lezers blijkbaar wel helder.

stille (εὐφημία), andere bijbehorende rituelen zoals plengen, het houden van optochten en de betekenis van cruciale begrippen als ‘heilig’ (ἱερός) en ‘rituele verontreiniging’ (μίασμα). Dergelijke zaken behoorden tot de ongeschreven kennis van bezoekers, die individuele culten oversteeg. Een oud-Griekse term die vaak wordt gebruikt voor die traditionele, collectieve, van generatie op generatie overgeleverde kennis over het vereren van goden in rituelen is τὰ πάτρια ‘de voorvaderlijke normen’.<sup>24</sup> Angelos Chaniotis stelt dat elke inscriptie die rituele normen codificeert een soort gelaagdheid heeft. De onderste laag, die vaak niet expliciet in de tekst wordt uitgedrukt, maar een essentieel referentiekader vormt voor een correct begrip van de tekst, bestaat uit τὰ πάτρια.<sup>25</sup>

Het voorbeeld van Herakles op Thasos valt bovendien te begrijpen in een breder kader, namelijk dat van reciprociteit. De perceptie van een wederkerige relatie tussen mensen en goden was een van de meest kenmerkende eigenschappen van het Grieks polytheïsme.<sup>26</sup> De communicatie tussen goden en mensen werd gekenmerkt door een wederzijdse uitwisseling van geschenken en gunsten. Geschenken van de kant van mensen waren bijvoorbeeld gebeden, hymnen of allerlei vormen van offers. Elke godheid had daarbij eigen specifieke voor- en afkeuren, zoals we hierboven zagen met betrekking tot de Thasische Herakles. Men communiceerde met elke god om een bepaalde gunst te verkrijgen op een manier die bij die godheid paste. Dat was een essentiële voorwaarde voor een succesvolle communicatie en dus belangrijk om bijvoorbeeld een goede oogst, een veilige reis, vrede in de *polis* te verkrijgen of in elk geval de toorn van een god af te wenden of te voorkomen.

Offerkalenders geven een goede indruk van de veelheid aan goden waarmee een gemiddelde Griek te maken had. Zulke kalenders werden uitgevaardigd door een groep, zoals een *polis*, een *deme* of een *phratrie* en bespreken de geplande offers aan alle goden vereerd in die groep voor een langere periode, meestal een jaar. Een voorbeeld is de oudste offerkalender die men heeft teruggevonden, een fragmentarisch overgeleverde tekst uit Korinthe, uit de 6<sup>e</sup> eeuw v.Chr., geschreven in *boustrophedon*.<sup>27</sup>

24 Inscripties melden gewoonlijk dat bepaalde rituelen moeten worden uitgevoerd κατὰ τὰ πάτρια ‘volgens de voorvaderlijke normen’, zie voor voorbeelden *CGRN* 4; 24; 31; 78; 84; 90; 96; 136; 191; 205.

25 Chaniotis (2009); zie deze publicatie voor een uitgebreide beschrijving van de voorgestelde stratigrafie, en Carbon en Pirenne-Delforge (2017) voor een kritiek.

26 Over reciprociteit in Griekse religie, zie Pulleyn (1997); Bremer (1998); Parker (1998).

27 Zie De Bakker (2021) elders in dit themanummer voor uitleg over *boustrophedon*.



Φοινικ[αίο---] ←  
 [--- τ]ρῆς χο- →  
 ἱρου[ς ---] ←

[---] ←  
 ΡΙΑΔ[---] ←  
 [--- Ἀθάναι Πολ]ἰαδι β- →  
 ὄν ἰ ΗΕ[---] ←  
 [---]( vac. ) →

In de maand Phoinikaios  
 drie biggetjes  
 [...]

[...]  
 Voor [Athena] Polias  
 Een rund.  
 IG IV, 1597 = CGRN 1 (600-575 v.Chr.)

In deze zeer fragmentarische tekst vinden we de kernonderdelen van een offerkalender. Genoemd worden: de godheid voor wie het offer bestemd is, de maand waarin het offer plaatsvindt en de aard van het offerdier. Maar sommige documenten bevatten veel meer informatie. Een beroemd voorbeeld van een kalender die heel specifieke offerinstructies bevat is de kalender van de Attische *deme* Erchia (375-350 v.Chr.), meer dan 300 regels lang. Een klein stukje ervan vindt u hieronder.

ν Μ]εταγειτιῶ-  
 ν νος δωδεκάτ-  
 ν ει, Διὶ Πολιε(ῖ)  
 ν ἐμ πόλε(ι) ἐν ἄσ-  
 ν τε(ι), οἷς, οὐ φορ-  
 ν ά, ΔΗ. vacat  
 ν ἔκτηι φθίνο-  
 ν ντος, Διὶ Ἐπω-  
 ν πετεῖ, ἐμ Πάγ-  
 ν ωι Ἐρχιασι, χ-  
 ν οἶρος, ὀλόκα-  
 ν υτος, νηφάλι-  
 ν ος, ΗΗ. Νννν

In Metageitnion: op de 12<sup>e</sup>, voor Zeus ‘Waker over de Stad’ (Polieus), op de Akropolis in de stad, een schaap, (het vlees) mag niet worden meegenomen, 12 drachmen; op de 25<sup>e</sup>, voor Zeus ‘Die over ons Waakt’ (Epopetes), op de heuvel in Erchia, een biggetje, in zijn geheel verbrand, een offer zonder wijn, 3 drachmen.

(SEG 21, 541 = CGRN 52, Γ13-25)<sup>28</sup>

In dit uittreksel worden twee offers besproken, op respectievelijk de 12<sup>e</sup> en de 25<sup>e</sup> van de maand Metageitnion (augustus/september). Het gaat om offers voor twee verschillende manifestaties van Zeus: Zeus Polieus en Zeus Epopetes. Het soort offerdier, de prijs van het dier en de locaties worden gespecificeerd. Ook worden speciale rituelen voorgeschreven. Bij het offer voor Zeus Polieus moet al het offervlees ter plekke worden geconsumeerd. Dit is een afwijking van de gangbare procedure dat deelnemers een stuk vlees mee naar huis mochten nemen (soms na een gezamenlijk maal na het offer). Bij het offer voor Zeus Epopetes wordt het dier in zijn geheel verbrand (in plaats van een klein deel van het dier) en wordt aan het plengoffer geen wijn toegevoegd. Op andere plekken in de kalender vinden we veel andere speciale karakteristieken van offers.<sup>29</sup>

Een succesvolle communicatie met de godenwereld ging niet alleen over het op de juiste manier offeren aan goden, maar bijvoorbeeld ook over het zorgdragen voor rituele reinheid. Bepaalde gebeurtenissen en activiteiten leidden tot een tijdelijke rituele verontreiniging (μίαισμα), en dan moest men een specifiek aantal dagen afwachten en/of zich reinigen voordat men weer met goden in contact kon komen.<sup>30</sup> Een voorbeeld van een inscriptie over rituele reinheid komt uit Metropolis (dichtbij Efese, 4<sup>e</sup> eeuw v.Chr.).

[ἀγνεύ]εται ἀπὸ

[κῆδους]<sup>31</sup> ἡμέρας

[δῶδεκα], ἀπὸ

28 Een lege ruimte wordt aangeduid middels een  $\nu$ , van *vacat*.

29 Sommige offerdieren moeten zwanger zijn (E20), een bepaalde leeftijd (Γ46-47), kleur (A10) of geslacht hebben (E52). Soms voert een bepaalde groep het offer uit (B50-51), en we vinden ook instructies voor het eredeel van de priester (A50-51).

30 Een standaardwerk over dit complexe onderwerp is Parker (1996<sup>2</sup>). Voor een recente bloemlezing over dit onderwerp, zie Carbon en Peels (2018).

31 Het woord κῆδους (genitivus van κῆδος ‘begravenis’) is in het geheel aangevuld, maar wel waarschijnlijk gezien het aantal letters en als we kijken naar vergelijkbare inscripties. Rituele onreinheid ten gevolge van contact met de dood werd vaak benoemd (zie voor een overzicht Parker 1996<sup>2</sup>: 37, noot 17). Een andere mogelijkheid is ἀπὸ λέχους ‘van het baren van een kind’.

[γυν]αϊκὸς τῆς  
 [ιδί]ας ἡμέρας δύ[ο],  
 [ἀπὸ ἐ]ταίρας τρεῖς.

Men is rein van  
 een begrafenis na twaalf  
 dagen, van  
 een vrouw, als het  
 zijn eigen vrouw is, na twee dagen,  
 Van een prostituée na drie dagen ...<sup>32</sup>  
 (*I.Ephesos* 3401 = *CGRN* 71)

De standaard Griekse terminologie om te beschrijven dat men ‘puur’ of ‘rein’ was van een bepaalde gebeurtenis of activiteit, met andere woorden dat de rituele verontreiniging (μίασμα) voorbij was, is: ἀγνὸς ἀπὸ + genivitus.<sup>33</sup> Zoals we zien was μίασμα niet alleen gelieerd aan heel ernstige zaken als moord of het verzuimen een verwant te begraven (denk aan Sophocles’ *Antigone*), maar deze ontstond bijvoorbeeld ook door het bijwonen van een begrafenis of door seksuele activiteit (in het Grieks uitgedrukt met de frase ἀπὸ γυναικός). Andere gangbare oorzaken voor een tijdelijke rituele verontreiniging waren het krijgen van een miskraam, bevallen (onreinheid van de kraamvrouw zelf) en het bijwonen van een bevalling (onreinheid van degenen die erbij waren).<sup>34</sup> Het aantal dagen waarop men daarna onrein was wisselde sterk en was afhankelijk van de specifieke oorzaak en de cultus. Na de begrafenis van een familielid ontstond er in de regel een langere onreinheid dan na de begrafenis van iemand anders (maar blijkbaar dus niet in Metropolis). Soms, en zo ook hier, wordt er een onderscheid gemaakt tussen seks met de eigen huwelijkspartner en seks met een ander. We kunnen dit interpreteren als een geval waarin moraliteit invloed heeft op het idee van reinheid. Meestal is die morele component er niet.<sup>35</sup>

Om de diversiteit van teksten over dit thema te laten zien, bespreken we nog een andere inscriptie over rituele reinheid. Op het kleine eiland

32 Waarschijnlijk is dit een cultus voor Moeder Galesia, genoemd in regels 13-14 (hier niet geciteerd).

33 In de inscriptie hierboven gaat het (als de aanvulling correct is) om een variant, namelijk ἀγνεύεται ἀπὸ.

34 Onreinheid veroorzaakt door menstruatie wordt weinig genoemd (zie het commentaar op *CGRN* 155, regels 8-9).

35 Voor de relatie tussen morele overwegingen en de notie van reinheid, zie Chaniotis (1997); Petrovic en Petrovic (2016); Peels (2018).

Astypalaia, in de eilandengroep Dodekanesos, vinden we het volgende voorschrift (in het kader van welke cultus is onbekend), uit ca. 300 v.Chr.

{ἐ}ς τὸ ἱερόν μὴ ἐσέρπεν ὄσ-  
τις μὴ ἄγνός ἐστι, ἢ τελεῖ  
ἢ αὐτῶι ἐν νῶι ἐσσεῖται.

Wie niet rein is, mag het heiligdom niet betreden.

Anders moet hij (een boete) betalen, of het zal voor hem in zijn gedachten zijn.

(IG XII.3, 183 = CGRN 224)

Opvallend genoeg gaat deze tekst niet in op wat ἀγνεία precies inhoudt. Die informatie wordt bekend verondersteld, of misschien was er nog een andere inscriptie (nu verloren gegaan) waarin de normen wel werden gepreciseerd. Verder zien we dat de normen worden bekrachtigd door middel van een soort tweetrapsraket aan sancties: een boete en een beroep op het geweten.<sup>36</sup> De persoon die onrein binnen was getreden en vervolgens ook nog eens de boete niet had betaald, zou die dubbele overtreding 'niet meer uit zijn gedachten' krijgen.

Fraseringen als 'laat het [scil. de overtreding] in zijn/haar gedachten zijn' of 'laat dat op zijn gemoed drukken', zijn niet gangbaar, maar komen we toch af en toe tegen, in diverse formuleringen in het Grieks. Wetenschappers zijn het erover eens dat deze een *religieus* gevoel van ongemak veroorzaakten – dat wil zeggen: het beoogde effect was dat de lezer zou vrezen dat goden hem of haar wel zouden straffen op basis van de overtreding.<sup>37</sup>

36 De hoogte van de boete wordt niet gepreciseerd, wellicht was het aan de priester om deze vast te stellen.

37 Parker (1996<sup>2</sup>: 253 noot 105; 2004: 69-70), een verzameling wordt gegeven door Karila-Cohen (2010). De goden worden er in dit voorbeeld niet expliciet bij genoemd, maar in vergelijkbare teksten wel, wat de aannahme dat de initiatiefnemers een religieuze angst wilden inboezemen verder ondersteunt. De relatie tussen iemands bezwaarde geweten en een verstoorde relatie met de goden wordt bijvoorbeeld expliciet gemaakt in IG XII.4.1, 91 (Kos), waar wordt gesteld dat een overtreding op iemands geweten zal drukken, met de toevoeging in regel 15 'aangezien hij onrechtvaardig jegens de god heeft gehandeld', ὡς ἀδικεῦντι τὸν θεόν, en in IG XII.4.1, 72 = CGRN 148 (Kos), vergelijkbare formulering, met de toevoeging in regel 14 'aangezien hij goddeloos heeft gehandeld', ὡς ἀσε[βήσασιν], deels aangevuld.

#### 4 Wat was de functie van deze inscripties?

Er is geen aanwijzing voor dat rituele normen zelf werden geciteerd tijdens de uitvoering van rituelen.<sup>38</sup> De inscripties werden wel opgesteld in de publieke ruimte, met verschillende doelen. Het publiceren van wetten en decreten op steen zorgde voor bekendheid met de regelgeving en diende als doel gehoorzaamheid af te dwingen. Parker stelt dan ook dat een belangrijk doel van inscripties van zijn eerste type (dus wetten en decreten) was om gedrag te reguleren en ongewenste gedragingen aan banden te leggen. Een essentieel doel van het tweede type inscriptie, het soort 'draag geen bloemetjesjurk', was volgens Parker om advies te geven.

Waren dergelijke adviezen echt nodig? Veel normatieve informatie maakte deel uit van de traditionele en mondeling overgeleverde kennis van een gemeenschap en Grieken hadden een behoorlijke *know-how* op het gebied van rituelen. Diverse bronnen impliceren bijvoorbeeld dat een gewone Griek de benodigde kennis en vaardigheden bezat om zelf aan de goden te offeren.<sup>39</sup> Toch kon niet verwacht worden dat men alle regels altijd precies kende; de interactie met goden kon behoorlijk complex zijn. Zo zagen we in de cultus voor Herakles op Thasos een reeks onverwachte, niet-standaard normen. Complexiteit ontstaat ook door de veelheid aan interacties met goden. De kalender van de Attische *deme* Erchia, met haar schat aan precieze rituele normen en een heleboel goden, geeft ons een beeld van die complexiteit, en daar gaat het alleen nog maar om het niveau van de *deme*. Ed Harris geeft een overzicht van niveaus waarop een Griek offerde: dat gebeurde niet alleen in onderverdelingen van de *polis* zoals de *deme*, maar ook in het kader van interstedelijke bonden, de *polis* zelf, de *phratrie*, de *genos*, privéverenigingen en de familie.<sup>40</sup> En zelfs al was de gang van zaken bekend

38 Stavrianopoulou (2006: 131).

39 Een inscriptie uit Chios behorende bij de cultus voor Zeus Pelinaios geeft bijvoorbeeld aan hoe te handelen als de priester afwezig lijkt: ἦν ὁ ἱέρεως | μὴ πάρη, βωσάτω [ἔ]ς | τρις ὁ θέλων γεγῶ- | (10) νεῖν καὶ αὐτὸς π[ο-] εἴτω τὰ ἱερά. '... Als de priester er niet is, moet degene die zichzelf kenbaar wil maken tot drie keer hard roepen, en dan zelf het offer maar brengen' (SEG 17, 377 met Graf 1985: 429-430 = CGRN 36). Vergelijk ook het begin van CGRN 75 (Oropos, 4<sup>e</sup> eeuw v.Chr.). Chaniotis (2008: 18) concludeerde dat een 'expert op het gebied van rituelen' meestal niet nodig was. Dat heeft ook te maken met de invulling van het priesterschap. Priesterschapen in het oude Griekenland duurden meestal niet voor het leven, maar waren een tijdelijke functie (veelal verkregen door het lot, door te betalen, of gekozen te worden). In die gevallen waarin een priesterschap door generaties heen verbonden was aan een bepaalde familie of groep, was die priester wel in grotere mate een *ritual expert*. Ook voor speciale reinigingsrituelen was vaker een expert nodig (Chaniotis 2009, sectie 11).

40 Harris (2015).

aan de lokale bevolking, rituele normen verschaffen soms ook informatie aan bezoekers die van elders kwamen.<sup>41</sup> Het verduidelijken van ingewikkelde of onverwachte normen voor lokale en andere bezoekers lijkt dus een belangrijke functie te zijn van dit type inscripties.<sup>42</sup> In de woorden van Robert Parker was het doel: '[to be] a source of guidance to those who wish to be pious, to respect local ritual tradition in all its pernickety particularity.'<sup>43</sup>

Een vernieuwing of wijziging in het ritueel kon ook een reden zijn om een inscriptie op te stellen. Sommige specialisten benadrukken meer in het algemeen dat inscripties die rituele normen codificeren vaak een reflectie zijn van de 'veranderlijkheid van rituelen'.<sup>44</sup> Deze inscripties gaan inderdaad vaak over een ritueel dat aangepast, uitgebreid of hernieuwd werd, of over de introductie van nieuwe rituelen. Een rituele innovatie is soms een antwoord op veranderende politieke of culturele omstandigheden. Een voorbeeld vinden we op Kos. Tot het jaar 366 was er op het eiland een aantal onafhankelijke steden, maar in 366 vond er een *synoikismos* plaats en werd er één verenigde stad gecreëerd. In het kader van die nieuwe stad werd een nieuwe offerkalender uitgevaardigd.<sup>45</sup> In Athene vinden we een ander voorbeeld. Daar werden rond 335 de offers bij de Kleine Panathenaia uitgebreid, en deze werden bekostigd door extra inkomsten uit een nieuw verworven territorium, de *Nea*. Dat lijkt de aanleiding voor een inscriptie die de offers in detail beschrijft.<sup>46</sup>

In sommige (zeldzame) gevallen staan er op één steen twee achtereenvolgende decreten, en ook op die manier vangen we een glimp op van veranderende rituelen. Dat is het geval in een inscriptie uit Chios, die gaat

41 Op Rhodos vinden we bijvoorbeeld een inscriptie, die behoort bij de cultus van Alektrona (een dochter van Helios), met in de publicatie-instructies de aanwijzing dat er drie kopieën moeten worden vervaardigd en opgesteld op strategische plekken: ... θέμειν δὲ | τὰς στάλας μίαν μὲν ἐπὶ τᾶς ἐσό- | δου τᾶς ἐκ πόλιος ποτιπορευομέ- | νοις, μίαν δὲ ὑπὲρ τὸ ἱστιάτοριον, | ἄλλαν δὲ ἐπὶ τᾶς καταβάσιος τᾶ[ς] | ἐξ Ἀχαΐας πόλιος. '(besloten is) om de *stelai* op te stellen: één bij de ingang van het heiligdom vanaf de stadskant, één boven de centrale eetzaal, en één op de doorgaande weg die vanaf de *akropolis* van Achaia komt' (IG XII.1, 677 = CGRN 90, regels 13-18, eind 4<sup>e</sup> eeuw v.Chr.)

42 De offerkalender van Erchia diende deels als doel het in kaart brengen van de kosten van alle offers voor het hele jaar. Het document is opgedeeld in vijf kolommen, zo worden de offerkosten in vijf min of meer gelijke porties verdeeld, waarschijnlijk zodat functionarissen van de *deme* dan elk een 5<sup>e</sup> deel van de kosten op zich konden nemen. Toch is de kalender niet alleen een financieel document, maar raadpleegde men deze zeker ook in verband met de *ins and outs* van verschillende offers. Voor meer commentaar en bibliografie, zie CGRN 52.

43 Parker (2005: 63). Ik kom verderop in dit artikel op die formulering van het doel terug.

44 Bijvoorbeeld Stavrianopoulou (2006: 131); Chaniotis (2009).

45 IG XII.4, 274-278 = CGRN 86, zie Parker (2012: 22-23).

46 IG II<sup>3</sup>, 447 = CGRN 92, zie Parker (2012: 21-22).

over de ereportie van de priesteres van Eleithyia, de godin van geboorte.<sup>47</sup> Tekst A beschrijft dat de priesteres als eredeel bij officiële offers van de stad een hoeveelheid graan kreeg (een *hemiekteus*, ongeveer 4,5 liter). Op een gegeven moment voldeed die regel klaarblijkelijk niet meer, zoals we kunnen opmaken uit Tekst B. Die dateert men op basis van lettervormen iets, maar niet veel, later dan Tekst A. Volgens tekst B krijgt de priesteres datgene ‘wat al op de *stele* staat’ (dus het graan), maar daar komt nu het hoofd van het offerdier bij. Als ze nog méér neemt, zo stelt de inscriptie, dan krijgt ze een boete. Wat was er tussen Tekst A en Tekst B gebeurd? We kunnen er alleen maar naar raden. Wellicht had een priesteres van Eleithyia geklaagd over een te bescheiden beloning. Wellicht was zij haar rechten ‘vergeten’ en had ze zich op eigen houtje bepaalde ereporties toegeëigend. Wellicht liep de beloning teveel uit de pas met andere lokale priesterschappen. De codificatie van de eredelen in tekst B lijkt een gevolg van onduidelijkheid, ontevredenheid, of zelfs oneerlijk gedrag.

We zien in deze voorbeelden duidelijk de factor van ‘veranderlijkheid’ die maakt dat het nodig is de normen op schrift te verduidelijken. In veel gevallen weten we echter niet of de inscripties een weerslag zijn van een dergelijke dynamiek.<sup>48</sup> De politieke of culturele omstandigheden en de geschiedenis van een bepaald ritueel zijn ons lang niet altijd bekend en we weten vaak simpelweg niet waarom een bepaalde groep (of een individu) er op een bepaald moment voor koos om een bepaalde rituele norm op schrift vast te leggen.<sup>49</sup>

## 5 Diversiteit in normativiteit

Zoals we hebben gezien, worden rituele normen gekenmerkt door diversiteit. Parker stelt dat de aan- of afwezigheid van een sanctie en procedure voor bekrachtiging van de regel een belangrijk verschil is tussen inscripties van ‘type 1’ (een echte wet of decreet) of ‘type 2’ (een inscriptie die normen of gewoonten ten aanzien van religieuze zaken uitlegt). Hij impliceert ook dat het tweede type minder serieus genomen moet worden dan het eerste.<sup>50</sup>

47 *SEG* 35, 923 = *CGRN* 38 (ca. 400 v.Chr.).

48 De term *ritual dynamics* wordt gebruikt door Chaniotis (2009).

49 Een verstandige conclusie is geformuleerd door Carbon en Pirenne-Delforge (2017: 154, noot 68): ‘We should instead confess that in most cases we do not know the traditional or dynamic quotient of epigraphic ritual norms.’

50 Parker (2004; 2005).

Harris stelt dat het feit dat veel inscripties niet een autoriteit noemen die het document uitvaardigde, géén expliciete sanctie bij overtreding specificeren, en géén procedure voor handhaving vermelden, nog niet betekent dat die er allemaal niet waren. Wij missen de noodzakelijke contextuele informatie die een antieke lezer wel tot zijn of haar beschikking zou hebben gehad. Harris stelt voor om deze inscripties te vergelijken met moderne borden in de openbare ruimte, zoals verkeersborden. Weggebruikers begrijpen beknopte aanwijzingen in de context van het verkeer (zoals een verkeersbord met het woord '100'), en weten dat dergelijke snelheidslimieten serieus te nemen zijn: de sanctie staat in het wetboek vermeld en uit ervaring weet men dat men radarcontroles of politie kan verwachten.<sup>51</sup> De inscripties die Parker classificeert als teksten van 'type 2' zijn volgens Harris vergelijkbaar met dergelijke verkeersborden.<sup>52</sup>

Om de beoogde en daadwerkelijke uitwerking van rituele normen beter te kunnen begrijpen, heb ik voorgesteld om de *speech act theory* daarin te betrekken.<sup>53</sup> De *speech act theory*, voor het eerst geformuleerd door John Austin (1962) en later verder uitgewerkt door anderen,<sup>54</sup> stelt dat een spreker die een zin uitspreekt, daardoor iets doet. De opmerking 'ik heb het koud' is in eerste instantie een zin die de gevoelstemperatuur beschrijft zoals de spreker die ervaart. Het uiten van een zin met een bepaalde semantische inhoud noemt Austin de *locutionary act*. Maar door deze zin uit te spreken, verricht de spreker ook een taaldaad. Afhankelijk van context en intonatie, kan de zin 'ik heb het koud' bedoeld zijn als een protest ('ik heb geen zin meer in deze buitenactiviteit!'), een impliciet verzoek ('mag de verwarming hoger?'), de uitstraling hebben van een bevel ('doe de deur eens dicht!') of zelfs van een romantische uitnodiging ('kom je dichterbij me?'). De bedoeling van een spreker wordt door Austin de *illocutionary act* genoemd. Het is altijd te hopen dat de luisteraar een zin net zo interpreteert als die bedoeld is. Het is ongelukkig als iemand ineens dicht tegen je aan komt zitten als je eigenlijk alleen maar wil dat het raam dicht gaat. De *perlocutionary act* is de taaldaad gezien vanuit het perspectief van de ontvanger: het effect dat de zin daadwerkelijk

51 Harris (2015: 58-59).

52 Deze korte teksten, in hun boodschap *to the point*, vinden we volgens Harris (2015: 60) dan gewoonlijk ook niet op een grote openbare plek zoals de Agora, maar waren opgesteld bij de ingang van een specifiek heiligdom, geschreven op een altaar of op een grenssteen. De regels waren juist in de betreffende precieze context te begrijpen en waren dan niet meer of minder serieus te nemen dan bijvoorbeeld decreten. Zie ook het artikel van Heller (2021) in dit themanummer voor een vergelijkbaar mechanisme (inscripties die individuen of groepen eren, verwijzen naar decreten, maar zijn dat zelf niet).

53 Peels (2016: 181-182).

54 Met name door Searle (1969).



heeft op de ontvanger. Kort gezegd onderscheiden we in deze pragmatische benadering dus: semantische inhoud, de bedoeling en het effect van een zin.<sup>55</sup>

We kunnen met behulp van deze theorie de diversiteit van onze teksten in hun normatief karakter nog eens bekijken. Zoals gesteld is een belangrijke eigenschap van een wet dat er een sanctie in het vooruitzicht wordt gesteld voor wie de regel niet naleeft. Een dergelijke straf (zoals een geldboete, of een lijfstraf in het geval van slaven) kan expliciet in het document vermeld worden. Bij een bord in de openbare ruimte zijn eventuele sancties elders gespecificeerd, hoewel ze niet zichtbaar zijn op het document zelf. De bedoeling, de *illocutionary force* (dat de regel wordt nageleefd) en het daadwerkelijke effect, de *perlocutionary force* (correct gedrag door de afschrikwekkende werking van de tekst) van beide typen teksten, kunnen dan toch sterk overeenkomen, hoewel de tekstuele opbouw van de documenten verschilt.

Ten slotte is het wellicht nuttig om het onderwerp ‘autoriteit in rituele normen’ breder te trekken en verder te kijken dan alleen naar instanties die regels uitvaardigen en straffen opleggen. Inscripties die rituele normen codificeren krijgen autoriteit (gezag, macht, invloed) wanneer ze als *legitiem* worden beschouwd (hier: op goede gronden steunend of gerechtvaardigd zijn) en *uitvoerbaar* (hier: afdwingbaar) worden geacht. Een rituele norm kan als legitiem worden beschouwd wanneer de regel is uitgevaardigd door een instantie die vertrouwen wekt. De formule ἔδοξε τῆ βουλῆ καὶ τῶ δήμῳ is een voorbeeld, maar de vertrouwenwekkende bron kan ook een orakel of een priester zijn. Zoals gezegd lezen we soms duidelijk in het document wie het heeft uitgevaardigd. Soms was dergelijke contextuele informatie, hoewel niet expliciet vermeld, bekend aan de lezer. Een rituele norm kan worden gezien als uitvoerbaar (afdwingbaar) wanneer de tekst een bepaalde straf bij overtreding noemt en een procedure voor handhaving, of wanneer die straf op basis van contextuele kennis bij de lezers bekend was, zoals bij ‘borden’.<sup>56</sup> Ik stel ten slotte voor dat een bepaalde legitimiteit óók kan ontstaan wanneer een regel wordt gepresenteerd als niet op zichzelf staand, maar als verankerd in een traditie.<sup>57</sup>

55 Merk op dat de syntaxis van een zin niet één op één gerelateerd is aan de bedoeling (een feitelijk gesteld statement kan de uitstraling hebben van een vraag, verzoek, bevel), en ook niet aan het daadwerkelijke effect.

56 Daarnaast kunnen talige uitingen dat iets niet in de haak is (zoals οὐ θέμις) of verboden (zoals het werkwoord ἀπαγορεύειν), of frases die nog het meest lijken op een dreigement (zoals in Astypalaia: als een overtreder niet betaalt zal de gedachte daaraan hem bijblijven) hetzelfde *perlocutionary effect* hebben.

57 Zie ook Chaniotis (2003) voor het refereren aan traditie in rituele normen als overtuigingsstrategie.

## 6 Het gebruik van traditie en dynamiek van rituele normen

Verschillende teksten benadrukken impliciet of expliciet een vorm van continuïteit tussen de norm die in de inscriptie wordt gecommuniceerd en het verleden. Met andere woorden, rituelen worden gepresenteerd als handelingen die al lange tijd op een bepaalde manier worden uitgevoerd. Dat gebeurt soms expliciet door het gebruik van sleutelwoorden als κατὰ τὰ πάτρια en de term ἀρχαῖος. We vinden die laatste bijvoorbeeld in de Piraeus, waar de restricties op het verzamelen van hout in acht moeten worden genomen, ‘volgens de oude gewoonten’ (ἀρχαίους νόμους).<sup>58</sup> De term ἀρχαῖος is hier goed gekozen. Dit woord voor ‘oud’ heeft een heel specifieke connotatie: het slaat namelijk op een gang van zaken in het verleden die nog steeds actueel is, op de een of andere manier verbonden is aan of nog steeds relevant is voor het heden.<sup>59</sup> Deze specifieke term benadrukt dus dat de manier waarop dingen in het verleden zijn gedaan de gang van zaken nu legitimeert. Met andere woorden, door het gebruik van de term ἀρχαῖος worden rituele gebruiken van nu verankerd in het verleden. Dat is in de context van de inscriptie uit de Piraeus niet verrassend. Regels ter bescherming van heilig hout waren talrijk in klassiek Griekenland. Deze waren deels een reactie op grootschalige problemen van ontbossing in de 5<sup>e</sup> en 4<sup>e</sup> eeuw. Anderzijds was dit soort documenten een poging om de grote impact van bezoekers op de natuurlijke omgeving te beperken.<sup>60</sup> In een dergelijke context is het begrijpelijk dat men de norm kracht bij wilde zetten, door te melden dat de huidige norm van oudsher geldende gebruiken volgt.

Soms worden *nieuwe* rituelen verankerd in een traditie, en ook in zulke gevallen van *anchoring innovation* vinden we het gebruik van ἀρχαῖος.<sup>61</sup>

58 IG II, 573b = LSCG 36 (midden 4<sup>e</sup> eeuw v.Chr.).

59 In de artikelen van Casevitz (2004 en 2006) en Levy (2007) wordt het semantische verschil tussen ἀρχαῖος en παλαιός uitgewerkt. Beide auteurs betogen dat deze twee termen een verschillende presentatie van gebeurtenissen in het verleden geven. ἀρχαῖος gaat om een verleden dat op de een of andere manier nog gerelateerd is aan het heden, maar παλαιός ‘refers to a past that is completed, radically distinct from the present and the subject’ (Casevitz 2006: 33).

60 Over de ecologische voetafdruk van bezoekers van heiligdommen en wat autoriteiten deden om die binnen de perken te houden, zie ook het interessante artikel van Dillon (1997).

61 *Anchoring Innovation* is de naam van een groot nationaal onderzoeksprogramma van de Nederlandse onderzoeksschool OIKOS. ‘Verankeren’ (*anchoring*) gaat over ‘de verschillende manieren waarop mensen het nieuwe verbinden aan het oude, het traditionele, het bekende’. De term *anchoring innovation* gaat over ‘de manier waarop mensen tegen vernieuwing aankijken en ermee omgaan, en over de vraag onder welke condities innovaties daadwerkelijk “verankerd” raken en daarmee succesvol zijn’ (<https://www.ru.nl/oikos/anchoring-innovation/anchoring-innovation-concept-history/dutch-het-concept-anchoring/>, geraadpleegd op 28 januari 2020).

In het kader van een cultus voor Asklepios, geïntroduceerd op Kreta vanuit Epidauros (dat stelt de inscriptie althans) aan het einde van de 4<sup>e</sup> eeuw, wordt gesteld dat de inwoners van Lebena ‘nu nog steeds (ἔτι καὶ νῦν), volgens het oude gebruiken (κ]ατὸς ἀρχαίος νόμος)<sup>62</sup> een biggetje aan Acheloös en aan de nimfen een bokje<sup>63</sup> offeren. De nieuwe cultus is gevestigd op de plek van de eerdere cultus voor Acheloös en de nimfen, en dat lijkt geen toeval. Nimfen worden namelijk vaak vereerd in de context van Asklepieia,<sup>64</sup> en dat heeft naar alle waarschijnlijkheid te maken met de centrale plaats van water en bronnen in heiligdommen van Asklepios: water speelde een cruciale rol bij het genezingsproces. Asklepieia zijn daarom vaak gesitueerd langs rivierbeddingen of aan de kust, met toegang tot een bron van zoet water.<sup>65</sup> Ook de riviergod Acheloös werd vereerd in combinatie met de nimfen, en in de context van genezingsculten, bijvoorbeeld in het Amphiareion in Oropos.<sup>66</sup> In dit geval lijkt het erop dat de oude, traditionele verering voor de nimfen en Acheloös een gelegenheid tot verankering biedt voor de cultus voor Asklepios op dezelfde plek. De link tussen het verleden en het heden wordt versterkt door het woordgebruik: de frase [κ]ατὸς ἀρχαίος νόμος.

De proef op de som is de vergelijking met een ander woord dat ‘oud’ betekent: παλαιός. Dat woord refereert juist aan een verleden dat afgesloten is, dat losstaat van het heden en daarvan is gedissocieerd.<sup>67</sup> En inderdaad komt de uitspraak ‘volgens de oude gebruiken’ (κατὰ τοὺς παλαιούς νόμους) of vergelijkbaar in inscripties nauwelijks voor.

Het verankeren van vigerende normen in het verleden kan ook impliciet plaatsvinden. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer wordt gesteld dat een bepaalde rituele actie onderdeel uitmaakt van een continue reeks, of een precedent heeft. Een manier om dat te doen is het gebruik van de indicativus praesens. Veel rituele normen stellen op deze manier laconiek dat dingen op een bepaalde manier worden gedaan, zoals in de door ons

62 Kretenzisch dialect, gelijk aan Attisch κατὰ τοὺς ἀρχαίους νόμους, ‘conform de traditionele gebruiken’.

63 *IC I*, xvii, 7 (Kreta, 2<sup>e</sup> eeuw v.Chr.). Deze inscriptie is daarmee ten minste een eeuw later dan de oorspronkelijke introductie van de nieuwe cultus (eind 4<sup>e</sup> eeuw op basis van archeologische bronnen). De precieze politieke context van publicatie van de inscriptie is onzeker, zie voor een discussie Sineux (2006).

64 Voor een ander voorbeeld: *CGRN 140* (Kos, rond 300 v.Chr.).

65 Grafen Ley (2006). Zie ook Ginouvès *et al.* (1994).

66 Pausanias, *Beschrijving van Griekenland*, 1.34.3. Acheloös wordt regelmatig gepresenteerd als de vader van de nimfen en werd vaak samen met de nimfen vereerd (Larson 2001: 98-99).

67 Casevitz (2006: 33). Zie voetnoot 59 hierboven.

al besproken Thasische inscriptie: ‘er worden geen ereporties verdeeld’.<sup>68</sup> Dergelijke feitelijke mededelingen (*locutionary act*) geven ons de indruk van een *status quo* waar niet over te onderhandelen valt, van een norm die al sinds onbepaalde tijd geldt, en krijgen zo een prescriptieve bedoeling. Het beoogde effect (*illocutionary force*) is niet alleen informatieverstrekking, maar ook het ge- of verbieden van bepaalde cultische handelingen.<sup>69</sup> We kunnen ons voorstellen dat het daadwerkelijk effect (*perlocutionary force*), namelijk de naleving van de norm, geholpen werd door de gelegde relatie met een traditie.<sup>70</sup>

## 7 Conclusie

In dit artikel is het epigrafische genre van ‘rituele normen’ (ook bekend als ‘heilige wetten’) besproken. Deze inscripties gaan over de regels die men in acht moest nemen om goden te eren in religieuze rituelen, waarbij twee belangrijke onderwerpen zijn: offerrituelen en rituele reinheid. Door middel van een kritische beschouwing van de benaming ‘heilige wetten’ en een bloemlezing van relevante inscripties is allereerst de verscheidenheid van dit genre geïllustreerd. Vervolgens heb ik met gebruik van de *speech act theory* de vraag verkend, in hoeverre lezers geneigd zouden zijn de normen in de

68 Een uitzonderlijke variatie vinden we in Gortyn (Kreta), waar in een archaïsche inscriptie juist de verleden tijd wordt gebruikt en een lijst wordt gegeven van ‘offers die zijn uitgevoerd in de maand Welkanios’. Hoewel de tekst ogenschijnlijk alleen een opsomming geeft van wat er is geofferd, merkt Michael Gagarin (2011: 103) terecht op dat ‘when the details were recorded and displayed in a prominent public space, they would *ipso facto* acquire prescriptive force.’ Het opstellen van de tekst in de publieke ruimte verandert dus de *illocutionary act*: de tekst informeert ons niet alleen over afgeronde acties in het verleden maar schrijft ook wenselijke rituelen in de toekomst voor.

69 We kunnen dat misschien vergelijken met mededelingen in de Nederlandse bus als: ‘Niemand zorgt voor overlast. Daarom hebben we geen luide muziek opstaan en voeren we geen luide telefoongesprekken.’ Natuurlijk zijn er veel parallellen te vinden in de publieke ruimte, zoals op scholen.

70 Merk overigens op dat niet alle termen die verwijzen naar hoe rituelen in het verleden zijn uitgevoerd, dezelfde functie hebben. Andere minder pregnante termen zoals καθάπερ πρότερον ‘net zoals eerder al’, καθάπερ εἰωθότα ‘net zoals gebruikelijk is’, κατὰ τὰ πρότερα ψηφίσματα ‘volgens de eerdere decreten’ lijken eerder een rol te hebben in de tekststructurering. Het verwijzen naar een traditie lijkt in die gevallen alleen een strategie om duidelijk te maken waar de focus van het document ligt. Alle rituele elementen die ‘precies zoals eerder’ (of vergelijkbaar) moeten plaatsvinden, zijn niet in focus. We zien dat bijvoorbeeld aan een terugkerende zinsopbouw: τὰ μὲν ἄλλα κατὰ / καθάπερ πρότερον, θύειν δέ ...: ‘alle andere dingen (moeten gedaan worden) precies zoals eerder al, maar het volgende offer moet worden gebracht: ...’. In het tweede lid met δέ wordt steeds uitgedrukt waarom het echt gaat.

inscripties te volgen, en of de vorm waarin de norm gepresenteerd wordt (als een formele wet, of juist met een heel korte aanduiding van het wenselijke gedrag) daar invloed op heeft. Ik heb ten slotte betoogd dat rituele normen een bepaalde legitimiteit kunnen verkrijgen wanneer regels op verschillende manieren worden gepresenteerd als verankerd in een traditie, iets wat in dit genre inscripties vaak voorkomt.

## Bibliografie<sup>71</sup>

- Austin, J. 1962. *How to Do Things with Words*, Oxford.
- Bakker, M.P. de. 2021. 'Inscripties lezen. Schrift en taal van de epigrafie', *Lampas* 54, 137-160.
- Bremer, J.M. 1998. 'The Reciprocity of Giving and Thanksgiving in Greek Worship', in C. Gill, N. Postlethwaite en R. Seaford (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 127-139.
- Brulé, P. (ed.). 2009. *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIIIe colloque international du CIERGA* (Rennes, septembre 2007), Luik.
- Buck, C.D. 1910. *Introduction to the Study of Greek Dialects*, Boston.
- Carbon, J.-M., S. Peels-Matthey en V. Pirenne-Delforge. 2016-. *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Luik. <http://cgrn.ulg.ac.be/>
- Carbon, J.-M. en V. Pirenne-Delforge. 2012. 'Beyond Greek "Sacred Laws"', *Kernos* 25, 163-182.
- Carbon, J.-M. en V. Pirenne-Delforge. 2017. 'Codifying "Sacred Laws" in Ancient Greece', in D. Jaillard en C. Nihan (eds), *Writing Laws in Antiquity. L'écriture du droit dans l'Antiquité*, Wiesbaden, 141-157.
- Carbon, J.-M. en S. Peels-Matthey (eds). 2018. *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, rituals, and norms*, Kernos Supplément 32, Luik.
- Casevitz, M. 2004. 'Remarques sur le sens de ἀρχαῖος et de παλαιός', *Mètis* 2, 125-136.
- Casevitz, M. 2006. 'Ἀρχαῖος et παλαιός chez Polybe', *Ktèma* 31, 33-37.
- Chaniotis, A. 2003. 'Negotiating Religion in the Cities of the Eastern Roman Empire', *Kernos* 16, 177-190.
- Chaniotis, A. 2008. 'Priests as Ritual Experts in the Greek World', in B. Dignas en K. Trampedach (eds), *Practitioners of the Divine. Greek priests and religious figures from Homer to Heliodorus*, Hellenic Studies Series 30, Washington, 17-34.

71 Een overzicht van de gebruikte afkortingen voor epigrafische publicaties is te vinden in het bibliografisch en heuristisch overzicht aan het eind van dit Lampasnummer.

- Chaniotis, A. 2009. 'The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult', in P. Brulé (ed.), 91-105.
- Dillon, M. 1997. 'The Ecology of the Greek Sanctuary', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 113-27.
- Ekroth, G. 2009. 'Thighs or Tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms', in P. Brulé (ed.), Luik, 125-151.
- Gagarin, M. 2011. 'Writing Sacred Laws in Archaic and Classical Crete', in A. Lardinois, J. Blok en M. van der Poel (eds), *Sacred Words. orality, literacy and religion – Orality and literacy in the ancient world, Volume 8*, Leiden, 101-112.
- Georgoudi, S. 2010. 'Comment régler les *theia pragmata*. Pour une étude de ce qu'on appelle "lois sacrées"', *Mètis* 8, 39–54.
- Ginouvés, R., A.-M. Guimier-Sorbets, J. Jouanna en L. Villard. 1994. *L'eau, la santé et la maladie dans le monde grec*, Parijs.
- Graf, F. 1985. *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rome.
- Graf, F. en A. Ley. 2006. 'Asclepius', in C.F. Salazar (ed.), *Brill's New Pauly*, online. Geraadpleegd in november 2019.
- Harris, E. 2015. 'Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters. A legal approach', *Kernos* 28, 53–83.
- Heller, A. 2021. 'Ereinscripties. Volk en elite, gemeenschap en individu', *Lampas* 54, 67-91.
- Karila-Cohen, K. 2010. 'L'étude du sentiment religieux à partir du lexique. L'exemple d'*enthumios* et *enthumistos*', in P. Carlier en C. Lerouge-Cohen (eds), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Parijs, 109-21.
- Larson, J. 2001. *Greek Nymphs. Myth, cult, lore*, Oxford.
- Lévy, E. 2007. 'Ἀρχαῖος et παλαιός chez Hérodote', *Ktèma* 32, 497-510.
- Lupu, E. 2009<sup>2</sup> [2005]. *Greek Sacred Law. A collection of new documents (NGSL)*, Leiden.
- Meriç, R., R. Merkelbach, J. Nollé en S. Şahin. 1981. *Die Inschriften von Ephesos VII*, fasc. 1, Bonn. (*I.Ephesos*)
- Parker, R. 1996<sup>2</sup> [1983]. *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.
- Parker, R. 1998. 'Pleasing Thighs. Reciprocity in Greek religion', in C. Gill, N. Postlethwaite en R. Seaford (eds), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 105-126.
- Parker, R. 2004. 'What are Sacred Laws?', in E.M. Harris en L. Rubinstein (eds), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Londen, 57-70.
- Parker, R. 2005. 'Law and Religion,' in M. Gagarin en D. Cohen (eds), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge, 61-81.
- Parker, R. 2012. 'Epigraphy and Greek Religion', in J.K. Davies en J.J. Wilkes (eds), *Epigraphy and the Historical Sciences*, Oxford, 17-30.

- Peels-Matthey, S. 2016. Hosios. *A semantic study of Greek piety*, Mnemosyne Supplement 387, Leiden.
- Peels-Matthey, S. 2018. 'Moral Purity in the Athenian Theatre', in J.-M. Carbon en S. Peels-Matthey (eds), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, rituals, and norms*, Kernos Supplément 32, Luik, 93-109.
- Petrakos, V.C. 1997. Οι επιγραφές του Ωρωπού (Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις αρχαιολογικής εταιρείας 170), Athene. (*I.Oropos*)
- Petrovic, A. en I. Petrovic. 2016. *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume 1: Early Greek Religion*, Oxford.
- Prott, H. von en L. Ziehen. 1896-1906. *Leges Graecorum Sacrae 1-2 et titulis collectae*, Leipzig. (*LGS I en II*)
- Pulleyn, S. 1997. *Prayer in Greek Religion*, Oxford.
- Scullion, S. 2000. 'Heroic and Chthonian Sacrifice. New evidence from Selinous', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 132, 163-171.
- Searle, J.R. 1969. *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge.
- Sineux, P. 2006. 'Le sanctuaire d'Asklépios à Lébèna. L'ombre de Gortyne', *Revue historique* 639, 589-608.
- Sokolowski, F. 1955. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Parijs. (*LSAM*)
- Sokolowski, F. 1962. *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Parijs. (*LSS*)
- Sokolowski, F. 1969. *Lois sacrées des cités grecques*, Parijs. (*LSCG*)
- Stavrianopoulou, E. 2006. 'Normative Interventions in Greek Rituals. Strategies for justification and legitimation', in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Luik, 131-149.
- Straten, F.T. van. 1995. Hierà kalá. *Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*, Religions in the Graeco-Roman World 127, Leiden.

### ***De Collection of Greek Ritual Norms database***

Aan de Universiteit van Luik is voor specialisten én een breder publiek de zogeheten *Collection of Greek Ritual Norms* database ontwikkeld.<sup>72</sup> Deze collectie omvat op het moment van schrijven 225 inscripties over twee hoofdthema's die ook in dit artikel uitgebreid naar voren zijn gekomen – offeren aan goden en rituele reinheid – uit alle delen van de Grieks-sprekende wereld, vanaf de 7<sup>e</sup> eeuw v.Chr. tot de 1<sup>ste</sup> eeuw n.Chr. Door middel van diverse hulpmiddelen worden de thematiek, betekenis en bijzonderheden van inscripties in één oogopslag zichtbaar en toegankelijk. Van elke tekst wordt een recente editie gepresenteerd met onder andere een beschrijving van de tekstdrager, een vertaling in het Engels en Frans, een commentaar op de inhoud van de tekst en een bibliografie voor verdere oriëntatie. Voor deze database zijn alle Griekse woorden gelemmatiseerd en bovendien zijn ze gelabeld voor een groot aantal thema's.<sup>73</sup> Deze lemma's en labels maken het mogelijk om de collectie op allerlei manieren te doorzoeken en voor eigen interesses en onderzoeks- en onderwijsdoeleinden te gebruiken.<sup>74</sup>

72 J.-M. Carbon, S. Peels en V. Pirenne-Delforge, *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*, Luik 2016-. Online te vinden op <http://cgrn.ulg.ac.be> (open access, geraadpleegd op 28 januari 2020). De huidige selectie verschijnt in boekvorm in 2021 (Parijs, *Éditions de Boccard*).

73 Alle inscripties zijn gecodeerd in Epidoc XML waarbij de richtlijnen van de TEI (*Tekst Encoding Initiative*) zijn gevolgd.

74 Voor een schematisch overzicht van de thema's: <http://cgrn.ulg.ac.be/wp-content/uploads/2016/03/Components-of-ritual-norms-an-analytical-toolbox.pdf>. Het is bijvoorbeeld mogelijk om gebeurtenissen, zoals 'religieuze festivals', of groepen menselijke en goddelijke participanten, zoals verschillende 'goden en helden', te vinden. Verschillende karakteristieken van offerdieren zijn gelabeld (zoals het 'geslacht', de 'leeftijd' of de 'kleur'). Ook alle gevallen van 'gebeden', alle 'orakelspreuken' en alle 'autoriteitsclaims' hebben een apart label gekregen. De geïnteresseerde gebruiker kan zoekresultaten desgewenst filteren op een bepaalde plaats, periode of teksttype (zoals: offerkalender of decreet). Dat kan bijvoorbeeld handig zijn bij de voorbereiding van een excursie in Griekenland.



## Over de auteur

**Saskia Peels-Matthey** is als Universitair Docent Oudgrieks verbonden aan de opleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur van de Rijksuniversiteit Groningen. Haar onderzoek gaat met name over religie in archaisch en klassiek Griekenland, daarbij maakt zij gebruik van taalkundige methoden. Zij publiceerde onder andere *Hosios. A semantic study of Greek piety* (2016) en *A Collection of Greek Ritual Norms* (2016 – nu, met co-auteurs J.-M. Carbon en V. Pirenne-Delforge).