
De Atheense Anthesteria: een paradox in perspectief

*Een reconstructie van de
Anthesteria in de vierde
en vijfde eeuw v.Chr.*

Anne de Hoop

5737583

Bachelor eindwerkstuk (GE3V14054)

Dr. F. van den Eijnde

1-4-2018



Inhoud

Samenvatting	3
Inleiding.....	4
Hoofdstuk 1 – Pithoigia	9
Het openen van de wijnkruiken: Pithoigia of Chous?	9
De voorbereidingen op het festival	11
Conclusie	12
Hoofdstuk 2 - Chous	14
Het openen van de wijnkruiken	15
De Dionysosparade	17
De <i>hieros gamos</i>	19
De drinkwedstrijd	22
Conclusie	24
Hoofdstuk 3 - Chytroi	25
Het <i>panspermia</i>	25
Het uitdrijven van de geesten	27
Conclusie	28
Conclusie	29
Bronnen en afkortingen	31
Bibliografie	32
Bijlagen.....	35

Samenvatting

De Anthesteria, een driedaags Atheens festival dat plaatsvond op de elfde, twaalfde en dertiende van de maand Anthesterion (februari/maart), worden vandaag de dag door veel historici gezien als een paradoxaal festival dat bol staat van onverklaarbare rituelen. Dit onderzoek pleit echter voor het zien van deze tegenstrijdigheid als *kennelijke* tegenstrijdigheid. Om het paradoxale beeld van de Anthesteria op de proef te stellen stelt dit onderzoek daarom de vraag in hoeverre de Atheense Anthesteria kunnen worden beschouwd als een paradoxaal festival. Om deze vraag te kunnen beantwoorden worden de dagen en rituelen van de Anthesteria op chronologische wijze geanalyseerd aan de hand van schriftelijke primaire bronnen, materiële bronnen en theoretische raamwerken. Op die manier zal tot de conclusie worden gekomen dat de Anthesteria verklaarbaar zijn en niet zo paradoxaal als de meeste hedendaagse historici doen vermoeden.

~

Inleiding

Een festival uit de Oudheid kan op een aantal manieren gelijkenissen vertonen met een festival in het heden. Ten eerste zou een festival geen festival zijn zonder een grote groep (alcoholconsumerende) mensen. Ten tweede wordt de normale gang van zaken tijdens een festival grotendeels of zelfs geheel verstoord. Een derde en misschien wel belangrijkste overeenkomst tussen festivals in het heden en het verleden is het feit dat zij bestaan uit rituelen. Naast deze overeenkomsten valt er ook een verschil aan te wijzen tussen festivals in het heden en het verleden, namelijk dat festivals in het verleden vrijwel altijd een religieus karakter hadden, waar dat religieuze karakter vandaag de dag vaak niet of slechts verkapt aanwezig is. Het religieuze karakter van festivals in de Oudheid valt toe te kennen aan het feit dat samenlevingen in grotere mate dan vandaag afhankelijk waren van de natuurlijke omgeving. Het bedwingen van die omgeving werd gedaan door middel van ritueel: rituele handelingen om de goden tevreden te stellen. Het uitvoeren van rituelen kon gebeuren op verschillende niveaus. Zo kon een inwoner van de polis Athene op individueel niveau rituelen uitvoeren in zijn eigen huis, maar diezelfde inwoner kon ook lid zijn van een kleine religieuze groep en de rituelen van een cultus bijwonen. Op nog grotere schaal vonden er rituelen plaats waarbij de hele polis betrokken was. Een reeks rituelen waarbij de gehele polis was betrokken noemen we een polis-festival.¹

Festivals zijn voor historici van groot belang om inzicht te krijgen in de belevingswereld van de samenleving.² Bij het bestuderen van festivals doen zich echter ook problemen voor. De voornaamste problemen bestaan rondom de reconstructie van de verschillende aspecten van festivals. Hoewel er vaak zowel archeologische als literaire bronnen voor een festival bestaan, is het een grote uitdaging om alle puzzelstukjes op de juiste plaats te leggen. Een festival dat bekend staat om zijn grote reconstructieproblematiek is de *Anthesteria*. Over de *Anthesteria* bestaan slechts een aantal zekerheden. Zo weten we dat het een bij uitstek Atheens festival was, dat drie dagen duurde en plaatsvond op de elfde, twaalfde en dertiende van de maand *Anthesterion* (februari/maart), dat de god Dionysos werd vereerd en dat wijn een centrale rol speelde in het festival.³ Een belangrijke bron over de *Anthesteria* waaruit 'puzzelstukjes' kunnen worden ontleend is deze passage van Thucydides:

Before this what is now the Acropolis was the city, together with the region at the foot of the Acropolis toward the south. And the proof of this is as follows: On the Acropolis itself are the sanctuaries of the other gods as well as of Athena, and the sanctuaries which are outside the Acropolis are situated more in that quarter of the city, namely those of Olympian Zeus, of Pythian Apollo, of Earth, and of Dionysus in Limnae, in whose honour are celebrated the more ancient Dionysia the twelfth of the month Anthesterion, just as the Ionian descendants of the Athenians also are wont even now to celebrate it.⁴

In dit fragment uit *De Geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog* maakt Thucydides een beschrijving van de eerste fase in de oorlog tussen Athene en Sparta waarin hij onder andere vertelt over de *Anthesteria*. De uitspraken van Thucydides over de *Anthesteria* zijn cruciaal voor ons begrip van andere klassieke teksten over de *Anthesteria*. In deze passage brengt Thucydides namelijk ten

¹ Christiane Sourvinou-Inwood (red. Robert Parker), *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (Oxford 2011), 1-4.

² Richard Seaford, *Dionysos* (Routledge 2006), X.

³ Walter Burkert, *Greek religion* (Harvard 1985), 237.

⁴ Thuc. 2.15.3.

eerste de verering van 'Dionysus in Limnae' in verband met, ten tweede, een viering op de twaalfde van de maand Anthesterion die hij ten derde in zijn tekst noemt als 'the more ancient Dionysia'.⁵ Andere antieke auteurs noemen in hun teksten vaak slechts één van de drie bovenstaande elementen, waardoor zonder deze passage van Thucydides niet duidelijk zou zijn dat die teksten ook over de Anthesteria spreken. Desondanks blijft het voor historici nog altijd onduidelijk wat precies de betekenis van de Anthesteria was. Er bestaat dan ook een uitgebreid historiografisch debat over zowel de afzonderlijke elementen van het festival als over de Anthesteria in het algemeen.

Twee historici die de problematiek rondom de reconstructie en de betekenis van de Anthesteria nadrukkelijk benoemen zijn Robert Parker en John Garthwaite. Parker benoemt de kwestie in zijn boek *Polytheism and Society at Athens*: 'The problems of reconstruction, unfortunately, are much more severe in relation to the *Anthesteria* than any other major festival. Some activities are firmly associated with particular days of the festival, while others have to be found a place; other important elements may or may not belong to it at all. And there are difficulties even with activities assigned to particular days.'⁶ Garthwaite voegt hieraan toe dat de aard van het festival controversieel blijft ondanks de grote hoeveelheid antieke auteurs die over de Anthesteria spreken.⁷ Onder anderen Aristophanes, Euripides, Photius, Theopompus, Hesychios, Phanodemos, Demosthenes en Plutarchus noemen de Anthesteria op één of meerdere plekken in hun werken. De vele primaire bronnen over de Anthesteria bevestigen enerzijds veelvuldig het bestaan van het festival, maar geven anderzijds tegenstrijdige informatie over de betekenis van de Anthesteria, wat voor onenigheid onder historici zorgt.

De hoeveelheid literaire bronnen en de schijnbaar tegenstrijdige aard van het festival vormen tezamen de voedingsbodem voor het uitgebreide historiografische debat dat over de Anthesteria bestaat. Deze scriptie zal een bijdrage leveren aan dit debat door tegen het bestaande beeld van de tegenstrijdige aard van het festival in te gaan. Door de verschillende aspecten van de Anthesteria en de discussies daarover op ordelijke wijze uiteen te zetten en door de rituelen te linken aan vergelijkbare rituelen in de Oudheid zal worden aangetoond dat er wel degelijk sprake is van een 'rode draad' in het festival. Om een beeld te vormen van het discours zullen hieronder twee historiografische debatten die het paradoxale karakter van de Anthesteria aantonen uiteen worden gezet. Deze debatten vloeien beide voort uit de bovenstaande passage van Thucydides.

Het eerste debat gaat over de term 'the older Dionysia' die Thucydides gebruikt om de Anthesteria mee aan te duiden. De Dionysia omvatten slechts rituelen die expliciet ter ere van de god Dionysos werden gehouden terwijl de volledige toewijding van de Anthesteria aan Dionysos door Bernard Dietrich in zijn artikel 'A Rite of Swinging during the Anthesteria' wordt betwist.⁸ Toch mag het verband tussen de Anthesteria en Dionysos niet worden uitgesloten.⁹ Aristophanes schrijft namelijk in *Kikkers* over een geheim ritueel voor Dionysos dat zich tijdens de tweede dag van de

⁵ De Dionysia zijn een belangrijk festival voor Dionysos, maar staan los van de Anthesteria. Artikelen die de Dionysia noemen als festival expliciet in naam van Dionysos zijn: Simon Goldhill, 'The Great Dionysia and civic ideology', *The Journal of Hellenic Studies* 107 (1987), 58-76; Don Handelman, 'Designs of ritual: The City Dionysia of fifth-century Athens' in: M. Wedde (red.), *Celebrations: sanctuaries and the vestiges of cult activity* (2004), 207-235.

⁶ Robert Parker, *Polytheism and society at Athens* (Oxford 2005), 291.

⁷ John Garthwaite, 'The Keres of the Athenian Anthesteria and Near Eastern counterparts', *Scholia: Studies in Classical Antiquity* 19 (2010) 1, 2-13, aldaar 2.

⁸ H.W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londen 1977), 128; Bernard Clive Dietrich, 'A Rite of Swinging during the Anthesteria', *Hermes* 89 (1961) 1, 36-50, aldaar 42.

⁹ William Nickerson Bates, 'The Lenaea, the Anthesteria, and the Temple en Limnais', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (1899) 30, 89-98, aldaar 97.

Anthesteria in de moerassen buiten Athene voltrok.¹⁰ Ditzelfde ritueel wordt door Thucydides genoemd als de verering van 'Dionysos in Limnae'.¹¹ De eerste (*Pithoigia*) en tweede dag (*Chous*) van het festival stonden grotendeels in het teken van wijn.¹² De derde dag (*Chytroi*) van de Anthesteria zet historici echter op een zijspoor. Door de chthonische¹³ sfeer waarin Chytroi waarschijnlijk gehuld was, trekken historici zoals Dietrich de relatie met Dionysos op de derde dag van de Anthesteria in twijfel.¹⁴ Parker gaat echter tegen het standpunt van Dietrich in: 'Despite all this, Dionysus was not wholly excluded from day three. As we have seen, 'revellers with hangovers' may have returned to his precinct on that day.'¹⁵ Uit de opvattingen van Parker en Dietrich kan geconcludeerd worden dat verschillende goden en mythen een rol speelden in het festival, waardoor de Anthesteria niet zonder meer onder de noemer 'Dionysia' kunnen worden geplaatst. Dit debat illustreert de onzekerheden over specifieke dagen van de Anthesteria.

Een tweede debat met betrekking tot het fragment uit Thucydides gaat over het hierboven genoemde geheime ritueel van Dionysos van het Moeras (ἐν Λίμναις Διούσου) dat plaatsvond in het zogenaamde *Limnaion*.¹⁶ Onder anderen Aristophanes en Athenaeus schreven over het ritueel in het moeras, maar omdat de bronnen geen eenduidige informatie geven, kunnen er bijna geen zekere uitspraken worden gedaan over de manier waarop het ritueel zich voltrok. Waar de geschreven bronnen veelal over het verloop van het ritueel zwijgen, bieden de afbeeldingen op klassiek aardewerk uitkomst. Walter Burkert combineert de gegevens uit de geschreven bronnen met de afbeeldingen op Atheens aardewerk en komt tot de conclusie dat er tijdens Chous een heilig huwelijk (*hieros gamos*) in het Limnaion heeft plaatsgevonden. Zelfs als Burkert het geheime ritueel terecht interpreteert als een *hieros gamos* is het nog niet mogelijk om concrete uitspraken over het verloop van het ritueel te formuleren.¹⁷ Dit debat illustreert de onzekerheden over activiteiten op specifieke dagen van de Anthesteria.

Deze debatten over de controversiële elementen van de Anthesteria zijn slechts een greep uit het uitgebreide historiografische debat over het festival.¹⁸ Zowel de klassieke bronnen die elkaar tegenspreken als de paradoxale elementen binnen de Anthesteria zelf zijn aangekaart door onder andere Parker, Garthwaite, Dietrich en Burkert. Door de uitspraken van historici hebben de Anthesteria binnen de hedendaagse literatuur een paradoxaal en chaotisch karakter toegewezen gekregen. Hoewel er dankzij de hoeveelheid primaire bronnen veel bekend is over de chronologie en het bestaan van de verschillende facetten van de Anthesteria, bestaan er (zoals hierboven is gebleken) nog grote problemen rondom de interpretatie van de elementen waaruit het festival is opgebouwd.¹⁹ Deze scriptie tracht net als Parker, Garthwaite, Dietrich en Burkert om de Anthesteria te verklaren, maar zal hierbij buiten het bestaande beeld van de schijnbare paradox treden. Omdat hedendaagse historici redeneren vanuit een contemporair paradigma lijken de Anthesteria

¹⁰ Ar. *Ran.* 209-220.

¹¹ Thuc. 2.15.3.

¹² Dietrich, 'A Rite of Swinging', 44.

¹³ Aardse, of beter gezegd: onderaardse sfeer. Op Chytroi vonden rituelen plaats voor de doden, wat niet in verband kan worden gebracht met de cultus van Dionysos.

¹⁴ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 42.

¹⁵ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 297.

¹⁶ Thuc. 2.15.3; Bates, 'The Lenaea, the Anthesteria, and the Temple en Limnais', 89.

¹⁷ Burkert, *Greek religion*, 239.

¹⁸ Het debat over de etymologie van de Anthesteria zal niet in deze scriptie worden genoemd. Voor een uiteenzetting van dit debat, zie: Arthur W., Verrall, 'The name Anthesteria', *The Journal of Hellenic Studies* 20 (1900), 115-117; Parke, *Festivals of the Athenians*, 107-124.

¹⁹ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 291.

tegenstrijdig en onbevattelijk. 'our divisions are specific to our own time and place. Other cultures, including the ancient Greek, divide things up differently', aldus Richard Seaford in zijn boek *Dionysos*.²⁰

De tegenstrijdigheid die historici in de Anthesteria zien moet daarom worden behandeld als *kennelijke* tegenstrijdigheid. Om het paradoxale beeld van de Anthesteria op de proef te stellen stelt deze scriptie de vraag in hoeverre de Atheense Anthesteria kunnen worden beschouwd als een paradoxaal festival. Om tot een antwoord op deze hoofdvraag te komen zal deze scriptie de drie dagen van de Anthesteria op chronologische wijze behandelen. De rituelen op elk van de drie dagen van de Anthesteria zullen eveneens op chronologische wijze uiteen worden gezet. Over elke dag wordt telkens de volgende vraag gesteld: hoe vallen de onbevattelijke of tegenstrijdige elementen van de rituelen op deze dag te verklaren? Naast een uitgebreide literatuurstudie van zowel primaire als secundaire literatuur zal deze scriptie ook gebruik maken van materiële bronnen. Gezien het feit dat de Anthesteria grotendeels in het teken van wijn staan, is het niet vreemd dat er ook afbeeldingen op vazen bestaan met daarop verwijzingen naar de Anthesteria. Afbeeldingen op aardewerk zijn vanzelfsprekend aan interpretatie onderhevig, maar vormen desalniettemin een belangrijke bron. Een groot gedeelte van het aardewerk met betrekking tot de Anthesteria is gedocumenteerd door Richard Hamilton in zijn boek *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*.

De perioden die in dit onderzoek centraal staan zijn de vierde en vijfde eeuw v.Chr. Deze afbakening is gebaseerd op het bronmateriaal dat is gebruikt voor dit onderzoek. Zo is het bovenstaande sleutelfragment uit *De Geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog* van Thucydides geschreven in de vijfde eeuw v.Chr.²¹ Andere belangrijke bronnen voor dit onderzoek zijn Demosthenes, Phanodemos en Theopompus, allen afkomstig uit de vierde eeuw v.Chr.²² Daarnaast stamt veruit het grootste deel van de materiële bronnen over de Anthesteria uit de vierde en vijfde eeuw v.Chr.²³ De Anthesteria bestonden echter al voor deze periode. Edward Capps suggereert in zijn artikel 'The "More Ancient Dionysia" at Athens - Thucydides II. 15' dat het festival al bestond vóór de Ionische migratie in de vroege ijzertijd (ca. 1200-1100 v.Chr.).²⁴ Toch beperkt deze scriptie het onderzoek tot de vierde en vijfde eeuw omdat er te weinig bronnen over de Anthesteria te vinden zijn voor de Archaïsche periode en de perioden daarvoor.²⁵ Daarnaast kan er een eenduidiger beeld van het festival worden geschetst wanneer dit onderzoek zich beperkt tot slechts twee eeuwen. Anders dan in voorgaande werken zullen de Anthesteria in deze scriptie worden behandeld in een breed kader van Griekse rituelen en festivals. Een vergelijking van de Anthesteria met andere Griekse festivals biedt een verhelderende blik op het reeds bestaande debat. Ten slotte is onderzoek naar de

²⁰ Seaford, *Dionysos*, 3.

²¹ George Cawkwell, *Thucydides and the Peloponnesian War* (Routledge 2006), 1-2; Perez Zagorin, *Thucydides: an Introduction for the Common Reader* (Princeton 2009), 6; Thuc. 1.1.1.

²² Ian Worthington, *Demosthenes of Athens and the fall of classical Greece* (Oxford 2015), 13; Esther Eidinow en Julia Kindt (red.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (Oxford 2015), 204; Lynette Mitchell en Lene Rubinstein (red.), *Greek History and Epigraphy: essays in honour of P. J. Rhodes* (2009), 59; Gordon S. Shrimpton, *Theopompus the historian* (Londen 1991), 3-5.

²³ Richard Hamilton, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual* (Michigan 1992), 231-240.

²⁴ Capps, Edward. 'The "More Ancient Dionysia" at Athens - Thucydides II. 15', *Classical Philology* 2 (1907) 1, 25-42, aldaar 32; Gocha R. Tsetskhladze (red.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, volume 1 (Leiden 2006), 103; Judith M. Barringer, *The Art and Archaeology of Ancient Greece* (Cambridge 2015), 14.

²⁵ Hamilton, *Choes and Anthesteria*, 231-240.

uitvoering van rituelen en festivals onmisbaar voor een gedegen begrip van de Atheense samenleving.

Hoofdstuk 1 – Pithoigia

Pithoigia, de elfde dag van de maand Anthesterion, krijgt veruit de minste aandacht van historici in publicaties over de Anthesteria. Herbert William Parke vat de gebeurtenissen op de dag samen als: 'The first day was Pithoigia, when the wine was tasted.'²⁶ Het gebrek aan aandacht voor Pithoigia ligt aan de relatieve kalmte op de dag in vergelijking met de volgende twee dagen van de Anthesteria. Burkert wijdt slechts één alinea aan Pithoigia in zijn hoofdstuk over de Anthesteria in zijn boek *Greek Religion*: 'The beginning of the new vintage, the first fruit offering, is set in the sanctuary which is only opened at sunset. The day is filled with preparations; the clay vessels are carted in from the small vineyards scattered throughout the countryside, small-holders, day-labourers, and slaves come into the city, and friends and strangers wait for nightfall outside the sanctuary. Then, as the jars are broken open, the god is honoured with the first libations.'²⁷ Deze beschrijving baseert Burkert op een passage van Phanodemos die hij voorafgaand aan zijn uitlating citeert.²⁸ Toch valt er te twisten over de toeschrijving van het openen van de wijnkruiken aan Pithoigia.

Het openen van de wijnkruiken: Pithoigia of Chous?

Het openen van de wijnkruiken gebeurt volgens zowel antieke schrijvers als hedendaagse historici in het Limnaion. Zoals uit de beschrijvingen van de historici hierboven blijkt, is de normale opvatting dat op Pithoigia voorbereidingen worden getroffen voor de feestelijkheden tijdens de Anthesteria. Zodra de zon onder is gegaan worden de wijnkruiken in het Limnaion geopend, waarna de plengoffers voor Dionysos worden gepleegd en de Atheners zelf mogen beginnen met het drinken van de nieuwe wijn. Demosthenes doet in een van zijn speeches echter een uitspraak over het Limnaion die problemen oplevert voor deze opvatting van Pithoigia: 'for once only in each year is the sanctuary opened, on the twelfth day of the month Anthesterion.'²⁹ Ook Dietrich spreekt over het ritueel. Zelf behandelt hij het ritueel niet in relatie met een specifieke dag van de Anthesteria. Wel schrijft hij het volgende over het ritueel in een voetnoot: 'Deubner [...] recognizes the significance of this ceremony, but he *wrongly* [nadruk toegevoegd] connects it with the Pithoigia.'³⁰ Als Demosthenes, Bates en Dietrich gelijk hebben zou dit betekenen dat het openen van de kruiken niet plaatsvond op Pithoigia, maar op Chous: de tweede dag van de Anthesteria.

Burkert, Parker en Parke behandelen het openen van de wijnkruiken in het Limnaion echter allemaal als onderdeel van de dag Pithoigia.³¹ Parke tracht de stelling van Demosthenes te verklaren door op te merken dat de Grieken de dag lieten beginnen na zonsondergang.³² Vanuit ons moderne oogpunt zou de elfde van de maand Anthesterion beginnen om middernacht na de tiende en eindigen om middernacht tijdens de elfde. Voor de Grieken begon Pithoigia echter na zonsondergang op de dag die wij nu de tiende noemen, en liep tot zonsondergang op de elfde. Nadat de zon onder was gegaan op Pithoigia begon Chous dus al voor de Grieken. Ondanks Parkes uiteenzetting van deze verklaring behandelt hij het openen van de wijnkruiken in het vervolg van zijn betoog toch als onderdeel van Pithoigia. Omdat Burkert uit de passage van Phanodemos concludeert dat het openen

²⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 107.

²⁷ Burkert, *Greek religion*, 237.

²⁸ Phan. *FgrHist.* 325 F. 12.

²⁹ [Dem.] *Against Neaira* 76.9; Bates, 'The Lenaea, the Anthesteria, and the Temple en Limnais', 97.

³⁰ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 44.

³¹ Voor Parkers behandeling van Pithoigia, zie: Parker, *Polytheism and society at Athens*, 291-292.

³² Parke, *Festivals of the Athenians*, 110.

van de wijnkruiken in het Limnaion na zonsondergang plaatsvond, zou dit betekenen dat het ritueel zich niet op Pithoigia, maar op Chous afspeelde.³³ Dit zou een verklaring zijn voor het feit dat Demosthenes schrijft dat het Limnaion alleen op Chous geopend is.

Toch is deze verklaring voor de uitspraak van Demosthenes niet zonder problemen. Om te beginnen is Demosthenes de enige bron die stelt dat het Limnaion slechts één dag per jaar geopend is. Ten tweede plaatsen andere antieke bronnen, zoals de door Burkert geciteerde Phanodemos, het openen van de wijnkruiken in het moerasheiligdom juist op Pithoigia. Ook Plutarchus beschrijft het als zodanig: 'At Athens people consecrate the fresh wine on the eleventh of the month Anthesterion, calling the day Pithoigia.'³⁴ Uit deze gegevens zou kunnen worden geconcludeerd dat er twee bronnen zijn die beweren dat het ritueel in het Limnaion op Pithoigia plaatsvond en slechts één bron die suggereert dat het ritueel op Chous plaatsvond. Deze kwantitatieve benadering zou Burkert en Parke in het gelijk stellen wanneer zij stellen dat de wijnkruiken in het Limnaion werden geopend op Pithoigia, maar deze visie moet worden bijgesteld wanneer zowel de bronnen als de klassieke auteurs kwalitatief worden geanalyseerd.

Ten eerste kan aan de hand van de leeftijd van de schrijvers een uitspraak worden gedaan over de betrouwbaarheid van de bron. Demosthenes en Phanodemos zijn beide afkomstig uit de vierde eeuw v.Chr. Demosthenes werd geboren in 385 of 384 v.Chr. en stierf in 322 v.Chr.³⁵ Phanodemos was iets jonger dan Demosthenes. Hij was voornamelijk actief in het midden van de vierde eeuw v.Chr. en de late vierde eeuw v.Chr., rond 330 v.Chr.³⁶ Het feit dat beide auteurs leefden in de vierde eeuw maakt hen betrouwbare bronnen voor een studie naar de Anthesteria in de vierde en vijfde eeuw v.Chr. Plutarchus is echter honderden jaren jonger dan Demosthenes en Phanodemos. Hij leefde tussen 46 en 120 n.Chr. Hoewel Plutarchus net als Demosthenes en Phanodemos een Griek was, is zijn verslag over de Anthesteria dus minder bruikbaar dan dat van hen, althans voor een onderzoek naar de Anthesteria in de vierde en vijfde eeuw v.Chr.

Omdat Demosthenes en Phanodemos als tijdgenoten van elkaar dezelfde mate van betrouwbaarheid genieten, moet specifiek naar de inhoud van hun teksten worden gekeken om te bepalen welke uitspraak over Pithoigia juist is. Over de regel waarin Demosthenes zegt dat het Limnaion alleen op de twaalfde van de maand Anthesterion is geopend valt niet te twisten. Over de passage van Phanodemos die wordt behandeld door Burkert valt echter wel te discussiëren. Het fragment van Phanodemos wordt door Burkert geciteerd als: 'At the sanctuary of Dionysos en limnais the Athenians used to mix the wine for the god from the jars which they transported along there and then taste it themselves.'³⁷ Even later voegt Burkert hieraan toe: 'This is how an Attic local historian describes the beginning of the festival on the 11th Anthesterion. The beginning of the new vintage, the first fruit offering, is set in the sanctuary which is only opened at sunset.'³⁸ In de passage van Phanodemos is dus nergens te vinden dat hij spreekt over Pithoigia, noch dat het Limnaion pas na zonsondergang opent.³⁹ Deze gegevens zijn toevoegingen van Burkert zelf, waarbij hij niet verwijst

³³ Phan. *FgrHist.* 325 F. 12.

³⁴ Plut. *Mor. Quaest. conv.* III 7A.1.

³⁵ Worthington, *Demosthenes of Athens*, 13.

³⁶ Eidinow, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, 204; Mitchell, *Greek History and Epigraphy*, 59.

³⁷ Phan. *FgrHist.* 325 F. 12, Walter Burkert (vert.).

³⁸ Burkert, *Greek religion*, 237.

³⁹ Noch in de vertaling in het werk van Burkert, noch in de oorspronkelijke tekst van Phanodemos wordt gezegd dat het Limnaion pas na zonsondergang opent: 'Φανόδημος δὲ πρὸς τὸ ἱερόν φησι τοῦ ἐν Λίμναις Διονύσου τὸ γλεῦχος φέροντας τοὺς Ἀθηναίους ἐχ τῶν πίθων τῷ θεῷ χιρνάναι, εἶτ' αὐτοὺς προσφέρεισθαι.'

naar andere literatuur. Niet Phanodemos, maar Burkert is dus degene die zegt dat het openen van de wijnkruiken in het Limnaion plaatsvond op Pithoigia.

Op basis van deze informatie kunnen we daarom de conclusie trekken dat er geen betrouwbare historische bronnen zijn die het openen van de wijnkruiken in het Limnaion plaatsen op Pithoigia. Als het ritueel daadwerkelijk plaatsvond op de elfde na zonsondergang is de uitspraak van Demosthenes dat het openen van de wijnkruiken onderdeel was van Chous erg aannemelijk. Daarom zal het ritueel inhoudelijk worden behandeld in het volgende hoofdstuk 'Chous'.

De voorbereidingen op het festival

De voorbereidingen die op Pithoigia worden getroffen krijgen weinig aandacht. Wat die voorbereidingen precies inhouden wordt vaak niet vermeld in publicaties over de Anthesteria. Alleen Burkert noemt een aantal voorbeelden, zoals het vervoeren van wijnkruiken vanaf de wijngaarden op het platteland en mensen die buiten de stad wonen die zich alvast in de richting van Athene begeven.⁴⁰ Bij het horen van het woord 'voorbereidingen' in de context van feestelijkheden zal vandaag de dag al snel worden gedacht aan het ophangen van versieringen, het inslaan van voldoende eten en drinken en het uitzoeken van kleding om te dragen tijdens het feest. Vergelijkbare activiteiten zullen ongetwijfeld hebben plaatsgevonden op Pithoigia, maar het vinden van bewijsmateriaal hiervoor is problematisch. Ten eerste zijn de materialen die gemoeid zijn met het voorbereiden van een feest erg vergankelijk. Versieringen, etensresten en speciale kleding zijn zeldzame archeologische vondsten en kunnen daarnaast ook moeilijk worden toegeschreven aan een bepaalde dag van het jaar omdat er niet voldoende van terug wordt gevonden.⁴¹ Ten tweede werden de voorbereidingen niet genoemd in literaire bronnen en niet afgebeeld op schilderijen omdat de voorbereidingen niet belangrijk genoeg werden gevonden om te beschrijven of af te beelden.

Toch zagen de Grieken de voorbereidingen wel als onderdeel van het festival, wat verklaart dat Pithoigia de eerste dag van het festival was. Het festival begon wanneer de voorbereidingen van start gingen. Dit fenomeen is ook zichtbaar op de eerste dag van een ander Atheens festival, namelijk de *Plynteria*.⁴² Op de 25^e dag van de maand *Thargelion* (mei/juni) werd ter voorbereiding op het festival het *Erechtheion* afgesloten door de *archon basileus*, waarna het cultusbeeld van Athena Polias werd gekleed in een *chiton*.⁴³ Hierna werden de eerste offers van de *Plynteria* gepleegd. Deze voorbereidingen op de rest van de *Plynteria* zijn gedocumenteerd omdat ze van groot belang waren voor het verloop van de rest van het festival. Pithoigia kent in feite ook een gedocumenteerde voorbereiding, namelijk het vervoeren van de wijnkruiken naar het Limnaion waarna deze werden geopend na zonsondergang.⁴⁴ Hierover wordt gesproken door historici, maar ook de naam van de dag verwijst naar deze gebeurtenis. Burkert vertaalt 'Pithoigia' namelijk als 'Jar-opening', letterlijk: het openen van de *pithoi* oftewel de wijnkruiken.⁴⁵ Dit klinkt paradoxaal omdat hierboven is geconstateerd dat het openen van de wijnkruiken technisch gezien op Chous plaatsvond. Toch is de

⁴⁰ Burkert, *Greek religion*, 237.

⁴¹ Colin Renfrew en Paul Bahn, *Archaeology: theories, methods and practice* (Londen 2016), 59.

⁴² Christiane Sourvinou-Inwood en Robert Parker (red.), *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erchtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (Oxford 2011), 135.

⁴³ Sourvinou-Inwood, *Athenian Myths and Festivals*, 151; Mary B. Hollinshead, 'The North Court of the Erchtheion and the Ritual of the Plynteria', *American Journal of Archaeology* 119 (2015) 2, 177-190, aldaar 184; Efrosyni Boutsikas en Robert Hannah, 'Aitia, astronomy and the timing of the Arrhēphoria', *Annual of the British School at Athens* 107 (2012), 233-245, aldaar 236.

⁴⁴ Burkert, *Greek religion*, 237.

⁴⁵ Ibidem, 237; Parke, *Festivals of the Athenians*, 107.

naam 'Pithoigia' goed verklaarbaar wanneer wordt bedacht dat het grootste deel van de voorbereidingen op die dag toewerken naar het eerste grote ritueel van het festival, namelijk de Jar-opening.

Dit zijn alle concrete voorbereidingen die plaatsvonden op Pithoigia. Een tweede soort voorbereiding op de Anthesteria die vandaag de dag wellicht iets minder voor de hand ligt, is voorbereiding van religieuze aard. De Atheners gebruikten Pithoigia om te bidden voor een veilig gebruik van de nieuwe wijn.⁴⁶ Plutarchus beschrijft dit fenomeen: 'they used to pour a libation of the wine before drinking and pray that the use of the "medicine" be harmless and safe for them.'⁴⁷ Ruth Scodel toont in haar artikel 'Wine, Water, and the Anthesteria in Callimachus Fr. 178 Pf.' aan dat het bidden voor het veilig in kunnen nemen van wijn ongebruikelijk was voor de Grieken, omdat wijn over het algemeen werd gezien als een goed *φάρμακον* (medicijn).⁴⁸ Het feit dat wijn op Pithoigia werd behandeld als ambigu medicijn valt uit te leggen wanneer wordt gekeken naar de relatie tussen ritueel en mythe. Scodel ziet de voorzichtige omgang met wijn op Pithoigia terug in de mythe waarin Dionysos de Grieken voor het eerst leerde hoe ze wijn moesten verbouwen. In het verhaal ontving Ikaros, de heerser van Ikaria, een wijnrank en kennis over het maken van wijn van Dionysos als dank voor zijn gastvrijheid. Nadat Ikaros zijn eerste wijn had gemaakt, liet hij het vol trots een aantal herders proeven. De herders dronken grote hoeveelheden ongemengde wijn, werden dronken, dachten dat Ikaros hen had vergiftigd en vermoordden hem.⁴⁹ Hoewel wijn normaal gesproken als onschuldig werd gezien, werd er tijdens Pithoigia dus aandacht gegeven aan de gevaarlijke kant van het drinken van wijn en werd er gebeden tot Dionysos voor een veilig gebruik van de nieuwe wijn.

Hieruit valt te concluderen dat Dionysos een belangrijke rol speelde op Pithoigia, waardoor de uitspraak van Dietrich 'it is now generally agreed that it [de Anthesteria] was not a festival of Dionysus' niet opgaat op de eerste dag van de Anthesteria.⁵⁰ Het openen van de wijnkruiken waarbij plengoffers aan Dionysos worden gepleegd vond weliswaar plaats op Chous, maar de gebeden aan Dionysos die wel plaatsvonden op Pithoigia waren van groot belang voor het verloop van de overige dagen van het festival. Ook staat Pithoigia in het teken van wijn. Enerzijds werd er gebeden voor een veilige inname van de nieuwe wijn, anderzijds waren de Atheners op Pithoigia ook fysiek bezig met het verplaatsen van de wijnkruiken vanaf het platteland naar de stad en het Limnaion. De nieuwe wijn werd pas geconsumeerd op Chous, maar de dag voorafgaand aan het drinken was al onlosmakelijk verbonden met wijn en daarom ook vanzelfsprekend met de god van de wijn.

Conclusie

Aan de hand van deze analyse van de eerste dag van de Anthesteria kunnen een aantal conclusies worden geformuleerd. Ten eerste speelde het openen van de wijnkruiken in het moerasheiligdom zich niet af op Pithoigia, zoals gedacht door Burkert, Parke en Parker, maar op Chous. Dit inzicht is gebaseerd op de uitspraak van Demosthenes dat het Limnaion slechts één dag per jaar geopend was. De passage van Demosthenes kan worden verklaard door het feit dat de Grieken de dag lieten beginnen tijdens zonsondergang, waardoor alle activiteiten op Pithoigia die plaatsvonden na zonsondergang worden opgeschoven naar Chous. Dit zorgt, ten tweede, voor een verandering over

⁴⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 108.

⁴⁷ Plut. *Mor. Quaest. conv. III* 7A.1.

⁴⁸ Ruth Scodel, 'Wine, Water, and the Anthesteria in Callimachus Fr. 178 Pf.', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 39 (1980), 37-40, aldaar 38.

⁴⁹ [Apollod.] *Bibl. III*, 7.

⁵⁰ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 42.

de algemene aannames over Pithoigia. De eerste dag van de Anthesteria was dus 'slechts' een dag van voorbereidingen, wat niet heel verassend is aangezien een festival voor de Grieken al van start ging tijdens de voorbereidingen, zoals ook is te zien tijdens de Plynteria. Het openen van de wijnkruiken op Chous volgt dus logischerwijs op de voorbereidingen van Pithoigia. De voorbereidingen van de Anthesteria moeten echter niet worden weggezet als inferieur aan de rest van het festival. Vooral de religieuze voorbereidingen waren van cruciaal belang voor een voorspoedig verloop van de komende dagen. Zonder de goedkeuring van Dionysos was het niet veilig om de nieuwe wijn te consumeren. Ten derde valt in deze religieuze voorbereidingen al de connectie met Dionysos op de eerste dag van de Anthesteria te vinden.

Hoofdstuk 2 - Chous

Chous, de twaalfde dag van de maand Anthesterion, is de meest veelbewogen en daarom ook de meest bediscussieerde dag van de Anthesteria. 'Chous' laat zich vertalen als 'Beakers' (wijnkannen).⁵¹ De dag dankt zijn naam aan deze wijnkannen (*choes*) die de gehele dag werden gebruikt om de nieuwe wijn uit te nuttigen. Zo'n *choes* had doorgaans een inhoud van twaalf kopjes (*kotylai*), wat gelijkstaat aan bijna drie liter in moderne maten.⁵² Chous was een belangrijke dag voor Atheense kinderen: 'Birth, choes, ephebia and marriage - these were the milestones in life'.⁵³ Chous fungeerde dan ook als een passagerite voor kinderen. Philostratus van Athene beschrijft dit ritueel: 'in the third year of their birth, in the month Anthesterion, the Athenians have their children crowned with flowers'.⁵⁴ Over deze kroning bestaat veel onduidelijkheid. Zo is de betekenis van dit ritueel nog altijd onbekend en weten we niet precies op welk tijdstip van Chous het ritueel plaatsvond.⁵⁵ Parker suggereert dat Chous zo'n mijlpaal was in het leven van kinderen omdat de kinderen door het drinken van een klein beetje goed gemixte wijn de eerste stappen naar de volwassenheid zetten.⁵⁶ Kenmerkend voor de Anthesteria is daarom de grote hoeveelheid kinderchoesjes die in verband wordt gebracht met het festival. De kinderchoesjes zijn kleiner dan de hierboven beschreven volwaardige *choes* en zijn vaak gedecoreerd met scènes van spelende kinderen.⁵⁷

Een andere reden waarom Chous zo'n bediscussieerde dag van de Anthesteria is, is het feit dat tijdens veel rituelen de sociale orde werd omvergeworpen. Wat het omverwerpen van de sociale normen precies inhield, valt uit te leggen aan de hand van de carnivalesque-theorie van Michail Bachtin.⁵⁸ Als een fenomeen 'carnivalesque' is, houdt dat in dat de normatieve sfeer tijdelijk verandert in een toestand van anomie, absurditeit en chaos.⁵⁹ Bachtin leidde het begrip 'carnivalesque' af van het carnavalsfeest zelf.⁶⁰ Volgens Bachtin staat iedere deelnemer van het carnaval constant onder de invloed van de nieuwe orde die het carnaval creëert.⁶¹ Met name Chous is een dag van de Anthesteria die kenmerken vertoont van een carnivalesque festival. Een voorbeeld van deze kenmerken is het gegeven dat niet alleen kinderen, maar ook slaven wijn mochten drinken tijdens de Anthesteria. Een ander goed voorbeeld van omvergeworpen sociale normen is het feit dat alle heiligdommen, met uitzondering van het Limnaion en het Boukoleion, werden gesloten op de tweede dag van de Anthesteria. De Atheners hadden geen toegang tot andere goden dan Dionysos

⁵¹ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 298.

⁵² Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁵³ Burkert, *Greek religion*, 237.

⁵⁴ Philostr. *Her.* 35.9.

⁵⁵ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 298.

⁵⁶ *Ibidem*, 300.

⁵⁷ *Ibidem*, 298; Hamilton, *Choes and Anthesteria*, 98; zie bijlage 1.

⁵⁸ Deze theorie verscheen het eerst in: Michail Bachtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (1929) en werd later uitgebreid in: Michail Bachtin, *Rabelais and his world* (1941).

⁵⁹ Renate Lachmann, Raoul Eshelman en Marc Davis, 'Bachtin and carnival: culture as counter-culture', *Cultural Critique* 11 (1988), 115-152, aldaar 118; Henk Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Leiden 1993), 115-120.

⁶⁰ Het middeleeuwse 'Feast of Fools' (Narrenfeest) dient in de theorie van Bachtin als stereotype carnavalsfeest. Voor een uitgebreide uiteenzetting van dit feest, zie: Max Harris, *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools* (New York 2011); voor een beknopte uiteenzetting van het Narrenfeest met Frankrijk als casus, zie: Ingvild Saelid Gilhus, 'Carnival in religion: the Feast of Fools in France', *Numen* 37 (1990) 1, 24-52.

⁶¹ Shanti Elliot, 'Carnival and dialogue in Bakhtin's poetics of folklore', *Folklore Forum* 30 (1999) 1/2, 129-139, aldaar 130-131.

en het was daarnaast verboden op Chous om zaken te doen waarbij een eed moest worden afgelegd.⁶²

De omvergeworpen sociale normen bemoeilijken het reconstrueren van het festival.⁶³ In dit hoofdstuk zal de carnivalesque-theorie nog enkele malen terugkeren om gelijkenissen of juist tegenstellingen tussen carnavalsfeesten en de Anthesteria te illustreren. Ook kan de carnivalesque-theorie dienen als theoretisch kader om toch een reconstructie te creëren op de plekken waar problematiek bestaat rond het reconstrueren van de dag. Anderzijds moet voorzichtig worden omgesprongen met structurele theorieën als die van Bachtin. Het pogen om de Anthesteria in een keurslijf te stoppen zou leiden tot onbruikbare conclusies.

Door de aanwezigheid van wijn en vrolijkheid op Chous legt ook Parke de link met het carnaval. Hierbij geeft Parke ook een belangrijk verschil tussen Chous en het carnavalsfeest. Waar er tijdens carnaval nog een laatste keer uitbundig wordt gefeest voorafgaand aan het vasten, is hiervan tijdens de Anthesteria geen sprake.⁶⁴ Ook over de volgorde van de gebeurtenissen op Chous bestaat weinig zekerheid.⁶⁵ De reconstructie van de volgorde van de gebeurtenissen op de tweede dag van de Anthesteria die volgt in dit hoofdstuk is gebaseerd op de reconstructie waarover Parker en Parke in consensus zijn. De waarde van deze analyse ligt dan ook niet in het vormen van een eenduidige reconstructie van de volgorde van de gebeurtenissen, maar eerder in het analyseren van de gebeurtenissen zelf.

Het openen van de wijnkruiken

Uit hoofdstuk één is gebleken dat het openen van de wijnkruiken in het Limnaion thuishoort bij de rituelen van Chous in plaats van Pithoigia. Na zonsondergang werden de wijnkruiken die op Pithoigia naar het Limnaion waren gebracht eindelijk geopend. Allereerst werd de wijn aangelengd met water. Volgens de mythologie had Dionysos de Grieken geleerd hoe ze wijn met water moesten mengen. Als dank daarvoor werd de eerste gemengde wijn in de vorm van plengoffers aan Dionysos geschonken.⁶⁶ Door de wijn allereerst aan Dionysos te offeren werd het taboe om de wijn te drinken opgeheven en werd het veilig voor de Atheners om de wijn te drinken zonder er ziek van te worden, zoals beschreven in hoofdstuk één. Na de plengoffers was het de beurt aan de Atheners zelf.⁶⁷ Omdat het vrij onwaarschijnlijk is dat *alle* Atheners bijeenkwamen in het Limnaion om de wijnkruiken te openen, bestaat er onduidelijkheid over waar de plengoffers precies werden gepleegd: thuis, of in het Limnaion. In de analyse die volgt worden de argumenten van Parker, Parke en Burkert over dit vraagstuk uiteengezet.

Parker zet beide opties uiteen aan de hand van schriftelijke bronnen. Allereerst citeert Parker Plutarchus: 'At Athens people consecrate the fresh wine on the eleventh of the month Anthesterion, calling the day Pithoigia; and long ago, it seems, they used to pour a libation of the wine before drinking and pray that the use of the "medicine" be harmless and safe for them.'⁶⁸ Omdat Plutarchus geen geschikte bron is om conclusies uit te trekken over een ritueel uit de vierde eeuw, is dit

⁶² Burkert, *Greek religion*, 238; het is niet bekend of deze maatregel een gevolg is van de omverwerping van de sociale normen of een maatregel om de dronken Atheners tegen zichzelf in bescherming te nemen.

⁶³ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 313.

⁶⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 109-110.

⁶⁵ Ibidem, 107.

⁶⁶ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 44.

⁶⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 108.

⁶⁸ Plut. *Mor. Quaest. conv. III* 7A.1.

fragment in hoofdstuk één tegen teksten van Demosthenes en Phanodemos afgezet om aan te tonen dat het openen van de wijnkruiken niet op Pithoigia, maar op Chous plaatsvond. Ondanks het feit dat Parker aanneemt dat het openen van de wijnkruiken op Pithoigia gebeurde, zijn zijn uitspraken over dit ritueel nog bruikbaar wanneer simpelweg in gedachten wordt gehouden dat het ritueel juist op Chous plaatsvond. Uit dit fragment van Plutarchus concludeert Parker dat de Atheners de plengoffers pleegden in huiselijke kring. Parker legt deze redenering niet uit, maar het is waarschijnlijk dat hij deze conclusie trekt omdat Plutarchus in deze passage nergens spreekt over het Limnaion.⁶⁹

Vervolgens citeert Parker Phanodemos: 'Phanodemus says that the Athenians used to bring the young wine to the shrine of Dionysus in the Marshes from the pots and mix it for the god, then sample it themselves. This is why Dionysus was called Of the Marsh, because that was the first occasion when young wine was blended with water and drunk mixed.'⁷⁰ Hieruit maakt Parker op dat de wijn toch in het Limnaion werd gemengd en geplengd omdat Phanodemos in dit fragment refereert aan een ver verleden ('that was the first occasion'). Aan de hand van deze gegevens vormt Parker het argument dat het ritueel blijkbaar in het verleden plaatsvond in het Limnaion en later in huiselijke kring.⁷¹ Parker is echter de enige historicus die suggereert dat het ritueel zich zowel in het Limnaion als privé had kunnen afspelen, al zijn de argumenten die hij hiervoor geeft zwak. De uitspraak 'that was the first occasion' zou namelijk ook kunnen refereren naar de eerste keer van het jaar dat de nieuwe wijn werd gemengd. Daarnaast wordt het feit dat Plutarchus ook spreekt over 'long ago' genegeerd door Parker terwijl deze uitspraak van Plutarchus Parkers theorie zou kunnen weerleggen. Andere historici, zoals Herbert William Parke en Walter Burkert, nemen aan dat het openen van de wijnkruiken plaatsvond in het Limnaion of schenken simpelweg geen aandacht aan eventuele privérituelen.⁷²

Een alternatieve verklaring voor het 'Limnaion versus privé'-vraagstuk is dat privérituelen en het openen van de wijnkruiken in het Limnaion naast elkaar bestonden. Aangezien het Limnaion slechts een klein moerasheiligdomein is, is het niet aannemelijk dat de gehele polis hier samenkwam om de wijnkruiken op rituele wijze aan te breken.⁷³ Daarom is het waarschijnlijk dat het 'hoofdritueel' plaatsvond in het Limnaion en dat er daarnaast in huiselijke kring ook plengoffers werden gepleegd. Het hoofdritueel in het Limnaion zou dan zijn uitgevoerd door notabele burgers en priesters. Hoewel hier geen schriftelijk bewijs van bestaat, is het logisch om aan te nemen dat het een hele eer was om het hoofdritueel bij te wonen. Het feit dat het ritueel in het Limnaion door meerdere auteurs wordt beschreven is al een indicatie van hoe belangrijk het ritueel was. Burgers met minder aanzien voerden het ritueel wellicht thuis uit. Dit kan in verschillende vormen zijn gebeurd. Elke volwassen Athener was in principe in staat om een plengoffer uit te voeren. Het ritueel kon daarom daadwerkelijk thuis worden uitgevoerd door een individu of een gezin, maar er bestaat ook een mogelijkheid dat groepen Atheners zelf een collectief ritueel organiseerden. Hoewel er geen schriftelijk bewijs voor deze alternatieve verklaring bestaat, kan deze theorie uitleggen waarom er argumenten voor zowel een hoofd- als een privéritueel te vinden zijn in de antieke teksten.

⁶⁹ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 291.

⁷⁰ Phan. *FgrHist.* 325 F. 12, Robert Parker (vert.).

⁷¹ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 292.

⁷² Parke, *Festivals of the Athenians*, 108; Burkert, *Greek religion*, 237-238.

⁷³ Voor een uiteenzetting over de omvang en mogelijke locatie van het Limnaion, zie: Bates, 'The Lenaea, the Anthesteria, and the Temple en Limnais'.

De Dionysosparade

Op het openen van de wijnkruiken volgde een parade waarbij een praalwagen in de vorm van een schip door de stad werd gereden. Het schip werd omringd door dansende satyrs en karren met daarop jongemannen. Op het schip zelf zat een personificatie van Dionysos.⁷⁴ De jongemannen riepen beledigingen naar de oudere mannen in het publiek en probeerden elkaar van de karren af te gooien.⁷⁵ Dit schouwspel is carnivalesque van aard. Een belangrijk kenmerk van carnavalsfeesten is dat de normatieve situatie compleet is omgekeerd: wie arm is, wordt rijk, wie dom is, wordt slim, et cetera.⁷⁶ Een belangrijk probleem bij het interpreteren van de scheldende jongemannen is dat het niet bekend is *wie* ze precies beledigen. Als de jongemannen uitsluitend de ouderen in het publiek uitscholden, zou de theorie van Bakhtin naadloos aansluiten op dit aspect van Chous. Toch is het roepen van beledigingen in de algemene zin ook al een vorm van omkering omdat dit normaliter natuurlijk niet is toegestaan. Hoewel de optocht wel degelijk van religieuze aard is, vertoont het schouwspel meer kenmerken van een parade dan een processie. Vooral het uitbundige karakter van de optocht en het publiek langs de route maken dat de optocht in het vervolg de 'Dionysosparade' zal worden genoemd.

Het schip is een verwijzing naar de mythologie. Parker en Parke zien de praalwagen als een verwijzing naar de mythe waarin Dionysos per schip in Athene aankomt.⁷⁷ Deze theorie sluit aan bij de meest recente reconstructie van de volgorde van de gebeurtenissen op Chous. Als Dionysos namelijk eerst per schip aankwam, is het logisch dat de god daarna zijn weg vervolgde naar zijn heiligdom in het moeras waarin na de parade de voorbereidingen op de *hieros gamos* plaats zouden vinden.⁷⁸ Omdat deze mythe niet alle aspecten van de parade dekt, is het nodig om naar een andere mythologische interpretatie van de praalwagen te zoeken. Ten eerste vallen het uitschelden van het publiek en de jongemannen die van de wagens af worden gegooid namelijk niet uit te leggen aan de hand van de aankomstmythe van Dionysos. Een tweede reden hiervoor is het ontbreken van de relevantie van de aankomstmythe van Dionysos voor de Anthesteria. De aankomst van Dionysos in Athene heeft weinig te maken met het vieren van de nieuwe wijn op Chous. Dionysos zou namelijk volgens de Griekse overtuiging al aanwezig zijn in de nieuwe wijn zelf.⁷⁹ Het is uiteraard mogelijk dat de Atheners met de parade de aankomst van Dionysos in fysieke vorm wilden illustreren, maar dit zou dubbelop zijn na het consumeren van de nieuwe wijn waarbij de Atheners volgens eigen religieuze overtuiging bezeten raakten van de god.⁸⁰

De mythe die in staat is om meer aspecten van de Dionysosparade te verklaren, is het verhaal waarin Dionysos verscheen aan een groep Toscaanse scheepslieden. De bemanning van het schip merkte de aanwezigheid van de god op en probeerde hem gevangen te nemen door hem vast te binden aan de mast. Tijdens deze poging veranderden de mast en de zeilen van het schip in wijnranken en Dionysos zelf nam de vorm van een leeuw aan. De scheepslieden sprongen uit angst overboord, waarna ze in dolfijnen veranderden.⁸¹ Deze mythe zou in de eerste plaats verklaren waarom er tijdens de parade jongemannen van karren af werden geworpen. De mannen zouden in

⁷⁴ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 302; Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁷⁵ Burkert, *Greek religion*, 328; George Nicholas Belknap, 'The social value of Dionysiac ritual', *Revue de l'histoire des religions* 106 (1932), 575-591, aldaar 582.

⁷⁶ Lachmann, 'Bakhtin and carnival', 118.

⁷⁷ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 302; Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁷⁸ Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁷⁹ Seaford, *Dionysos*, 16.

⁸⁰ *Ibidem*, 22.

⁸¹ *Hom. Hymn. VII*.

dit geval symbool staan voor de Toscaanse scheepslieden die uit angst voor Dionysos in het water sprongen en in dolfijnen veranderden. Deze mythe zou in de tweede plaats grotere relevantie hebben voor de Anthesteria dan de aankomstmythe van Dionysos. Het verhaal toont namelijk de macht van de god die de Atheners zowel voorzag van de nieuwe wijn als beschermde tegen de gevaren van het consumeren van wijn. De scheepslieden dienden als voorbeeld om de macht van Dionysos te illustreren.

Een andere onzekerheid over de Dionysosparade is de manier waarop Dionysos werd gerepresenteerd. Parke is de enige historicus die hier een uitspraak over doet: 'The god was probably personified in the procession by an actor wearing a mask.'⁸² Uit het vervolg van Parkes tekst wordt niet duidelijk waarom hij vermoedt dat Dionysos tijdens de parade werd uitgebeeld door een acteur. Een andere mogelijkheid zou namelijk kunnen zijn dat Dionysos op het schip werd gerepresenteerd als masker op een paal. Parker toont in zijn hoofdstuk over de Anthesteria enkele *lekythoi* en *kraters* waarop Dionysos wordt afgebeeld als 'pillar Dionysus'.⁸³ Ook Dietrich geeft aan dat er tijdens rituelen zoals het openen van de wijnkruiken en een gedeelte van de *hieros gamos* gebruik werd gemaakt van een paalgod.⁸⁴ Daarom lijkt het gebruik van een acteur in de plaats van Dionysos tijdens de parade enigszins uit de toon te vallen. Anderzijds zou de representatie van Dionysos in de vorm van een acteur wel kloppen met het volgende ritueel op Chous, namelijk de *hieros gamos*. Tijdens de *hieros gamos* vervulde de *archon basileus* van Athene gedurende een aantal stadia van het ritueel de rol van Dionysos.⁸⁵ De archon basileus was de hoogste Atheense priester en oefende macht uit op de uitvoering van de Atheense religie.⁸⁶

Er zijn dus drie mogelijke representaties van Dionysos tijdens de parade. Er kan een acteur, een paalgod of de archon basileus zijn gebruikt om de rol van Dionysos te vervullen. Deze representaties geven elk een andere betekenis aan het ritueel. In het geval van de acteur bleef Dionysos relatief op de achtergrond tijdens de parade. De rol van Dionysos was weliswaar belangrijk, maar aangezien de satyrs ook acteurs waren, ging er weinig speciale aandacht naar Dionysos.⁸⁷ Als Dionysos tijdens de parade werd gerepresenteerd door een paalgod, zit er een diepere religieuze betekenis aan het ritueel, namelijk dat Dionysos ook als natuurgod fungeerde tijdens de Anthesteria. Volgens Dietrich is het gebruik van maskers en paalgoden verbonden aan een bomencultus. Dietrich argumenteert dat de bomencultus goed past bij de religie van Dionysos en dat het gebruik van paalgoden tijdens de Anthesteria bewijst dat het festival voornamelijk een vruchtbaarheidsfestival was. Daarnaast zou het gebruik van paalgoden iets zeggen over de leeftijd van het festival, omdat de paalcultus teruggaat tot in de Myceense en Minoïsche cultuur.⁸⁸ In het geval dat Dionysos tijdens de Dionysosparade al werd gerepresenteerd door de archon basileus, vergroot dit de rol van de archon basileus op Chous aanzienlijk. Ook zou dit de connectie tussen de Dionysosparade en de *hieros gamos* benadrukken. Omdat de *hieros gamos* chronologisch gezien volgde op de parade, is deze laatste optie het meest voor de hand liggend.

Ten slotte bestaat er onduidelijkheid over het exacte moment waarop de Dionysosparade precies plaatsvond. Over het algemeen plaatsen historici de parade na zonsopkomst op Chous, maar zoals uit het voorgaande hoofdstuk bleek is er ook een mogelijkheid dat het ritueel na de

⁸² Parke, *Festivals of the Athenians*, 109; zie bijlage 2.

⁸³ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 307-311; zie bijlage 3.

⁸⁴ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 46-48.

⁸⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 110.

⁸⁶ [Arist.] *Ath. Pol.* 57.

⁸⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁸⁸ Dietrich, 'A Rite of Swinging', 48.

zonsondergang die volgde op Pithoigia plaatsvond, oftewel: in de avonduren. De absurde Dionysosparade in de avonduren zou passen bij dronkenschap van de Atheners dat logischerwijs volgde op het openen van de wijnvaten in het Limnaion. De *hieros gamos* zou dan niet naadloos aansluiten op de Dionysosparade, maar gescheiden worden van elkaar door enkele uurtjes nachtrust. Dit zou de vele malen serieuzere aard van de *hieros gamos* ten opzichte van de parade verklaren. Anderzijds vallen er ook argumenten te geven voor het plaatsnemen van de Dionysosparade in de ochtend. Een eerste, vrij praktisch gegeven voor het plaatsnemen van de parade in de ochtend, is de zichtbaarheid van de praalwagen en het schouwspel daaromheen. Hoewel de Grieken gebruik konden maken van fakkels om zicht te krijgen in het donker is het waarschijnlijker dat de praalwagen bij daglicht werd rondgereden. Daarnaast zou het, zeker wanneer Dionysos werd gerepresenteerd door de archon basileus, logisch zijn dat Dionysos vanaf de parade gelijk doorging naar het Limnaion om daar aan te vangen met de *hieros gamos*.

De *hieros gamos*

Het heilige huwelijk op Chous is één van de meest onzekere rituelen van de Anthesteria. Het concept '*hieros gamos*' is al vrij zeldzaam in de Griekse religie. Rituelen waarbij een priester de plek van een god innam kwamen veel vaker voor in de Arabische wereld. Het is niet bekend hoe de *hieros gamos* uiteindelijk in Athene terecht is gekomen en waarom het met Dionysos werd geassocieerd.⁸⁹ 'Nowhere else does Greek literature speak so clearly of sacred marriage ritual', aldus Burkert, maar over de vorm waarin dit ritueel zich voltrok is weinig bekend om de simpele reden dat het ritueel ook in de vierde en vijfde eeuw v.Chr. al een geheim ritueel was.⁹⁰ Schriftelijke bronnen en afbeeldingen op vazen tonen vaak slechts de rituele voorbereiding op het daadwerkelijke huwelijk.⁹¹ Hoofdrospelers in de *hieros gamos* zijn de *basileus* (koning) oftewel Dionysos, belichaamd door de archon basileus, en de *basilinna* (koningin), waarover in het vervolg van dit hoofdstuk meer.

Het ritueel begon met een processie die Dionysos naar het Limnaion begeleidde, waarbij het de vraag is of deze processie het vervolg is van de parade of een compleet andere processie.⁹² Ook hier is het vraagstuk of Dionysos werd gerepresenteerd door een pop of een paalgod weer relevant. Als de Dionysosparade de god op het schip regelrecht naar het Limnaion zou begeleiden, is het waarschijnlijk dat de archon basileus tijdens de parade al de rol van Dionysos vervulde. Als Dionysos tijdens de parade werd belichaamd door een paalgod, is de Dionysosparade niet dezelfde processie die de basileus naar het moerasheiligdomein zou brengen. In dat geval zou er na de parade nog een andere processie nodig zijn om de basileus te begeleiden naar het Limnaion, waar de voorbereidingen op de *hieros gamos* werden uitgevoerd door de *gerarai* (de eerbiedwaardigen): een groep van veertien vrouwen die de basileus en de basilinna voorbereidden op het heilige huwelijk.⁹³

Ter voorbereiding op de *hieros gamos* werden er geiten geofferd en werd er wijn geplengd.⁹⁴ Ook droegen de *gerarai* mandjes met daarin een gepekeld maaltijd die over de hoofden van de basileus en de basilinna werden gestrooid. De betekenis van deze rituele handeling is onbekend. Ten slotte legde de basilinna in het Limnaion een eed af voor de *gerarai*. De basilinna zwoer hierbij te

⁸⁹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 113.

⁹⁰ Burkert, *Greek religion*, 239.

⁹¹ [Dem.] *Against Neaera*; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 307-311.

⁹² Parke, *Festivals of the Athenians*, 113.

⁹³ Noel Robertson, 'Athens' festival of the new wine', *Harvard studies in classical philology* 95 (1993), 197-250, aldaar 231; Parke, *Festivals of the Athenians*, 111-112.

⁹⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 111.

voldoen aan de eisen die aan haar werden gesteld. Deze eisen stonden in een inscriptie op een *stèle* buiten het Limnaion: '[...] and they established a law that his [de basileus] wife should be of Athenian birth, and that he should marry a virgin who had never known another man.'⁹⁵ Deze eed schept onzekerheid over de identiteit van de basilinna. Volgens Walter Burkert en Eva C. Keuls was de basilinna namelijk zowel tijdens de *hieros gamos* als in het dagelijks leven de echtgenote van de archon basileus.⁹⁶ Omdat de basilinna in de eed hierboven zweert een maagd te zijn, lijkt het onwaarschijnlijk dat de basilinna ook buiten de Anthesteria de echtgenote van de archon basileus was. Parke noemt de basilinna 'een maagd' en speculeert niet over haar identiteit.⁹⁷ Het vervullen van de rol van de basilinna tijdens de *hieros gamos* was ongetwijfeld een grote eer. Daarom kan worden beredeneerd dat de basilinna ten eerste een maagd was, ten tweede hoogstwaarschijnlijk van goede komaf en ten derde logischerwijs elk jaar een andere vrouw.

Ook over de identiteit van de *gerarai* bestaat een debat. George Nicholas Belknap zet in zijn artikel 'The social value of Dionysiac ritual' zijn mening over de identiteit van de *gerarai* uiteen: 'Whatever function these women performed in the temple on this day (the point is debated), it is probable that they were originally Maenads. It is not improbable that they were still Maenads in the fourth century.'⁹⁸ Maenaden zijn de vrouwelijke leden van de Dionysoscultus. Door het overvloedig consumeren van wijn raakten de maenaden in *bacchische* vervoering en deden alles wat als ongepast gedrag werd gezien. Zo stonden maenaden erom bekend dat ze rauw vlees aten en zich inlieten met uitbundige dans, seks en geweld.⁹⁹ Belknap vormt zijn standpunt door de Anthesteria te vergelijken met een ander Attisch festival: de Theoinia. De Theoinia leken sterk op de Anthesteria en worden ook wel de plattelandsvariant van de Anthesteria genoemd.¹⁰⁰ Tijdens de Theoinia vond een *hieros gamos* plaats waarin maenaden de rol van *gerarai* vervulden.

Herbert William Parke hangt een volledig tegenovergestelde mening aan in dit debat: 'Certainly one is not led to picture them [de *gerarai*] as maenads indulging in some licentious ritual.'¹⁰¹ Parke baseert dit standpunt op de naam van de veertien vrouwen. Daar '*gerarai*' wordt vertaald als 'de eerbiedwaardigen' argumenteert Parke dat de groep van veertien vrouwen eerder bestond uit plechtige oudere vrouwen.¹⁰² Maenaden worden vanzelfsprekend niet geassocieerd met een kwaliteit als eerbiedwaardigheid. Ook de eed die de *gerarai* voorafgaand aan de rituelen in het Limnaion moesten zweren aan de basilinna is in strijd met het beeld van de *gerarai* als maenaden. Deze eed luidde als volgt: 'I live a holy life and am pure and unstained by all else that pollutes and by commerce with man, and I will celebrate the feast of the wine god and the Iobacchic feast in honor of Dionysus in accordance with custom and at the appointed times.'¹⁰³ Deze gelofte impliceert dat de

⁹⁵ [Dem.] *Against Neaera* 78; de *gerarai* zwoeren zelf geruime tijd voor het festival een soortgelijke eed aan de basilinna: Judith Fletcher, 'Women and oaths in Euripides', *Theatre Journal* 55 (2003) 1, 29-44, aldaar 30.

⁹⁶ Burkert, *Greek religion*, 239; Eva C. Keuls, 'Male-female interaction in fifth-century Dionysiac ritual as shown in Attic vase painting', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1984), 287-297, aldaar 294.

⁹⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 110.

⁹⁸ Belknap, 'The social value of Dionysiac ritual', 587.

⁹⁹ Guy Hedreen, 'Silens, nymphs, and maenads', *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994), 47-69, aldaar 49; Ross S. Kraemer, 'Ecstasy and Possession: the Attraction of Women to the Cult of Dionysus', *Harvard Theological Review* 72 (1979) 1-2, 55-80, aldaar 55-57; het eten van rauw vlees stond in de Griekse wereld bekend als het toppunt van barbarij. Voor een uiteenzetting van de denkbeelden over het eten van rauw vlees en de hierbij behorende culten, zie: Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, 108-109.

¹⁰⁰ Belknap, 'The social value of Dionysiac ritual', 587.

¹⁰¹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 112.

¹⁰² Ibidem, 111-112; Parke vertaalt '*gerarai*' als 'the Reverend'.

¹⁰³ [Dem.] *Against Neaera* 78.

gerarai een puur en maagdelijk leven leidden. Omdat deze idealen haaks op de levenswijze van maenaden staan, kan in combinatie met het argument van Parker worden gesteld dat het onwaarschijnlijk is dat de *gerarai* werden vertegenwoordigd door maenaden.

Na de rituele voorbereidingen op het heilige huwelijk volgde er een processie naar het *Boukoleion*, waar de *hieros gamos* plaats zou vinden. Aristoteles verklaart waarom het huwelijk zich uiteindelijk in het *Boukoleion* voltrok in plaats van in het *Limnaion*: '[...] but the King [de basileus] had what is now called the *Bucolium*, near the town hall (as is indicated by the fact that even at the present day the union and marriage of the King's Wife with Dionysus takes place there).¹⁰⁴ Het heilige huwelijk tussen Dionysos en de basilinna voltrok zich dus op de plek waar de mythische koningen van Athene hadden gezeteld. Dit benadrukt de positie van Dionysos als basileus (koning) tijdens de *Anthesteria*. Over de manier waarop de *hieros gamos* zich in het *Boukoleion* voltrok is niets bekend. Ook klassieke auteurs zoals Demosthenes onderstrepen het strikt geheime karakter van het ritueel: 'And this woman offered on the city's behalf the sacrifices which none may name, and saw what it was not fitting for her to see, [...] and despite her character she entered where no other of the whole host of the Athenians enters save the wife of the king only; [...] and she conducted on the city's behalf the rites which our fathers handed down for the service of the gods, rites many and solemn and not to be named.'¹⁰⁵

Hedendaagse historici speculeren echter wel over de *hieros gamos*. Parke, Parker, Keuls en Burkert vermoeden dat de basilinna geslachtsgemeenschap moet hebben gehad met de basileus om het huwelijk te voltooien.¹⁰⁶ Burkert en Parke veronderstellen hiernaast dat de basileus tijdens dit ritueel een masker op moet hebben gehad om zo dicht mogelijk bij de gedaante van Dionysos in de buurt te komen. Het argument dat de basileus en de basilinna geslachtsgemeenschap zouden hebben gehad in het *Boukoleion* kan worden bevestigd aan de hand van de bovenstaande passage van Demosthenes. Demosthenes zegt namelijk dat de basilinna 'saw what was not fitting for her to see' en dat ze 'despite her character' binnentrad waar geen enkele Athener mocht gaan.¹⁰⁷ Nu is de vraag wat Demosthenes bedoelt met 'de aard' van de basilinna. Een van de weinige zaken die we zeker weten over de basilinna, is dat ze een maagd is. Als Demosthenes hierop doelt, zegt hij in feite dat de basilinna als maagd ('despite her character') nog nooit seksuele handelingen had meegemaakt ('saw what was not fitted for her to see').

Keuls ziet in dit ritueel in het *Boukoleion* een gelijkenis met het mythische huwelijk van Dionysos en Ariadne.¹⁰⁸ Nadat de held Theseus de prinses Ariadne had gered uit het labyrint van de Minotaurus op Kreta, liet hij haar achter op Naxos. Ariadne werd aangetroffen door Dionysos die haar direct trouwde.¹⁰⁹ Parker gaat echter tegen dit argument van Keuls in. Hij is van mening dat de mythe te weinig raakvlakken heeft met zowel de *hieros gamos* op Chous als de *Anthesteria* in het geheel. Zo argumenteert Parker dat Ariadne volgens de mythe nooit voet in Athene heeft gezet en dat de mythe hierdoor irrelevant is in de context van de tweede dag van de *Anthesteria*. Parker pleit daarom voor het volgende: 'We seem rather to need a myth of quite different shape, an Attic myth equivalent to the myth of Dionysus' arrival [...] in Aetolia.'¹¹⁰

¹⁰⁴ [Arist.] *Ath. Pol.* 3.5.

¹⁰⁵ [Dem.] *Against Neaera* 73.

¹⁰⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 110; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 304; Keuls, 'Male-female interaction in fifth-century Dionysiac ritual', 293; Burkert, *Greek religion*, 239.

¹⁰⁷ [Dem.] *Against Neaera* 73.

¹⁰⁸ Keuls, 'Male-female interaction in fifth-century Dionysiac ritual', 294.

¹⁰⁹ Hes. *Theog.* 945.

¹¹⁰ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 305.

Ten slotte valt ook in de *hieros gamos* op Chous weer een carnivalesque aspect te vinden. De meeste Dionysische rituelen waarbij vrouwen betrokken zijn, bevatten namelijk maenadisme. Hierdoor is het niet vreemd dat Belknap aanneemt dat de rol van de *gerarai* werd vervuld door maenaden. Echter is uit de bovenstaande analyse van de *hieros gamos* gebleken dat de *gerarai* juist allesbehalve losbandige maenaden waren. Aan de naam en de eed die de *gerarai* moesten afleggen kan worden afgelezen dat de *gerarai* juist plechtige priesteressen waren. Dit beeld staat daarom lijnrecht tegenover het normatieve beeld van vrouwen in Dionysische rituelen. Dit maakt de *hieros gamos* tot een omkering van de sociale orde.

De drinkwedstrijd

De drinkwedstrijd op Chous zou chronologisch gezien plaats kunnen vinden *na* de *hieros gamos*, maar er bestaat ook een mogelijkheid dat de drinkwedstrijd zich tegelijkertijd met de *hieros gamos* afspeelde aangezien er maar een beperkt aantal Atheners deelnam aan het heilige huwelijk. Deze drinkwedstrijd verschilt compleet met het beeld dat wij vandaag de dag hebben van een drinkwedstrijd en vormt zelfs een tegenstelling met het Griekse *symposion*. De reden hiervoor is dat de drinkwedstrijd op Chous niet gepaard ging met uitbundig feestgedruis, maar juist voorbij ging in absolute stilte.¹¹¹ De Atheners hadden ieder een eigen *choes* die geheel was gevuld met wijn. De eerste die zijn *choes* had geleegd, won een prijs. Deze prijs varieerde per eeuw. In de vierde eeuw kreeg de winnaar van de drinkwedstrijd een taart.¹¹²

De stilte waarin de drinkwedstrijd was gehuld vindt zijn oorsprong in de mythologie. De Atheners geloofden namelijk dat Orestes aankwam in Athene tijdens de tweede dag van de Anthesteria.¹¹³ Orestes was schuldig aan de moord op zijn eigen moeder, Klytaimnestra.¹¹⁴ Omdat Orestes nog niet was berecht op de Areopagus, zou eenieder waarmee hij sociaal contact had besmet raken met zijn bloedschuld.¹¹⁵ Dit verklaart waarom de Atheners op Chous niet mochten spreken met Orestes, maar aangezien er geen schriftelijk of archeologisch bewijsmateriaal bestaat voor een acteur die de rol van Orestes speelde, zijn historici nog op zoek naar een verklaring voor het feit dat de Atheners ook niet met elkaar spraken tijdens de drinkwedstrijd. Burkert verklaart het zwijgen van de Atheners door te stellen dat de bloedschuld van Orestes tijdens zijn aanwezigheid in alle Atheners kwam. Anders gezegd: iedere Athener was kortstondig een moordenaar. Dit verklaart zowel waarom de Atheners niet met elkaar spraken als waarom de tempels werden gesloten tijdens Chous. Een moordenaar mocht de tempel niet betreden omdat dit de tempel zou bezoedelen.¹¹⁶ Parke geeft een iets andere betekenis aan de stilte. Volgens hem spraken de Atheners niet tijdens de drinkwedstrijd om het risico om met Orestes te spreken te vermijden.

Parke verklaart de gesloten tempels door te stellen dat op deze manier werd voorkomen dat Orestes of bevuilde Atheners de tempels binnengingen. Parkes uiteenzetting verklaart ook waarom de Atheners ieder uit een eigen *choes* dronken. Dit was een ongebruikelijk fenomeen aangezien de Grieken tijdens *symposia* een drinkschaal (*kylix*) doorgaven die werd bijgevuld uit een mengvat

¹¹¹ Burkert, *Greek religion*, 238; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 293; Parke, *Festivals of the Athenians*, 113.

¹¹² Phan. *FgrHist.* 325 F. 11.

¹¹³ Semni Papaspyridi Karouzou, 'Choes', *American Journal of Archaeology* 50 (1946) 1, 122-139, aldaar 135.

¹¹⁴ Aesch. *Cho.* 973-1006.

¹¹⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 114.

¹¹⁶ Burkert, *Greek religion*, 238.

(*krater*).¹¹⁷ Tijdens de drinkwedstrijd hadden de Atheners echter ieder een eigen *choes* om te voorkomen dat Orestes mee dronk en dus de Atheners besmette met zijn bloedschuld. De theorie van Parke wordt het best ondersteund door de belangrijkste bron over de drinkwedstrijd, namelijk Phanodemos: 'Phanodemus says that the festival of the Beakers at Athens was founded by king Demophon, who wanted to entertain Orestes on his arrival in Athens. But since he did not want him to approach the shrines before his trial nor share in libations, he ordered the temples to be closed and a beaker of wine be put beside each person, saying that a cake would be given to the first to drink up.'¹¹⁸ Om deze reden sluit deze scriptie zich aan bij de stem van Parke in dit debat.

Ook in dit ritueel op Chous zijn weer carnivalesque elementen te ontwaren. Ten eerste is de stilte tijdens de drinkwedstrijd te interpreteren als carnivalesque. Het gangbare *symposion* draaide om gesprekken tussen mannen terwijl er een *kylix* met wijn door werd gegeven, maar de Atheners dronken tijdens de drinkwedstrijd op Chous ieder een eigen *choes* in stilte leeg. Dit maakt de drinkwedstrijd tot een totale omkering van de sociale orde. Ten tweede is de drinkwedstrijd op Chous een ritueel waar ook slaven aan meededen.¹¹⁹ Wellicht is er tijdens de drinkwedstrijd net als bij het openen van de wijnkruiken sprake geweest van privérituelen, omdat het logistiek gezien lastig zou zijn geweest om een drinkwedstrijd te organiseren waaraan iedere Atheense burger kon meedoen. Als dit het geval was, zouden er aan het hoofdritueel waarschijnlijk geen slaven hebben deelgenomen, maar wel aan de privérituelen. Slaven mochten doorgaans geen wijn nuttigen en niet aan dezelfde tafel als hun meester eten of drinken.¹²⁰ Ook dit aspect van de drinkwedstrijd kan dus worden gezien als carnivalesque. Het is niet bekend of het ook voor de vrouwen was toegestaan om mee te doen aan de drinkwedstrijd. Als dit het geval was, zou hier wederom sprake zijn van een omkering van de sociale orde omdat aan *symposia* normaliter alleen mannen mochten deelnemen.¹²¹

Ten slotte voerde er na afloop van de drinkwedstrijd een processie naar het Limnaion om het heiligdom af te sluiten voor de dag eindigde. Het Limnaion was immers slechts op Chous geopend.¹²² Deze gebeurtenis wordt beschreven door Aristophanes: 'when the hungover throng of revelers on holy Pot Day reeled through my precinct.'¹²³ Parker heeft moeite met het verklaren van dit fragment omdat Aristophanes hier spreekt over Chytroi ('holy Pot Day') in plaats van Chous. Volgens Parker suggereert dit dat de Atheners de volgende dag terug kwamen om het Limnaion te sluiten. Parker houdt in deze kwestie geen rekening met het feit dat de Grieken de dag pas tijdens zonsondergang lieten beginnen en dat de Atheners daarom na afloop van de drinkwedstrijd het Limnaion nog op Chous konden sluiten. Nadat de zon onder was gegaan begon Chytroi en keerden de Atheners terug naar de stad.¹²⁴

¹¹⁷ Barringer, *The Art and Archaeology of Ancient Greece*, 165.

¹¹⁸ Phan. *FgrHist.* 325 F. 11.

¹¹⁹ Burkert, *Greek religion*, 237; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 294.

¹²⁰ Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, 115.

¹²¹ Oswyn Murray, 'Symposium and Genre in the Poetry of Horace', *The Journal of Roman Studies* 75 (1985), 39-50, aldaar 40.

¹²² [Dem.] *Against Neaira* 76.9.

¹²³ *Ar. Ran.* 217-219.

¹²⁴ Omdat in dit fragment van Aristophanes de kikkers aan het woord zijn, kan 'my precinct' hier worden gelezen als 'het moeras'. De kikkers spreken hier dus over de optocht van Atheners die hun weg door het moeras banen terug naar de stad nadat ze het Limnaion hebben gesloten. Als deze afsluiting van het heiligdom zich afspeelde vlak voor zonsondergang (op Chous) klopt het dat de Atheners terugkeren na zonsondergang (op Chytroi).

Conclusie

De rituelen op Chous zijn in dit hoofdstuk geanalyseerd en gereconstrueerd met behulp van de publicaties van hedendaagse historici, schriftelijke bronnen en het theoretische kader van Bachtin. Hieruit volgen een aantal conclusies. Ten eerste stond in de analyse van het openen van de wijnkruiken het 'Limnaion versus privé'-vraagstuk centraal. Na een afweging van beide mogelijkheden werd geconcludeerd dat een alternatieve verklaring nodig was om de bronnenproblematiek op te lossen, namelijk dat de privérituelen en het openen van de wijnkruiken in het Limnaion naast elkaar bestonden. Ten tweede werd de Dionysosparade geanalyseerd. Hieruit bleek dat dit een carnivalesque ritueel was omdat het beledigen van toeschouwers een omkering van de sociale orde is. Ook werd de aankomstmythe van Dionysos waarin de parade voordien werd geïnterpreteerd getoetst. Deze mythe bleek niet in staat om alle aspecten van het ritueel te verklaren. Daarom werd de mythe waarin Dionysos verscheen aan Toscaanse zeelieden geopperd als kader om de Dionysosparade in te interpreteren. Daarnaast werd de representatie van Dionysos tijdens de parade uiteengezet. Hieruit bleek dat met de nodige voorzichtigheid kan worden gesteld dat de rol van Dionysos tijdens de parade werd uitgevoerd door de archon basileus omdat de parade dan logischerwijs zou dienen om de basileus naar het Limnaion te brengen voor het volgende ritueel, namelijk de *hieros gamos*.

Uit de analyse van dit heilige huwelijk vallen ten derde ook een aantal conclusies te trekken. Zo bestaat er een debat over de identiteit van de basilinna. Aan de hand van een inscriptie die op de *stèle* buiten het Limnaion stond, kon worden beredeneerd dat de basilinna een maagd was en hoogstwaarschijnlijk van hoge komaf. Ook het debat over de identiteit van de *gerarai* is uiteengezet. Hieruit bleek dat de *gerarai* geen maenaden waren, zoals beargumenteerd door Belknap, maar juist plechtige oudere vrouwen. Daarnaast valt ook in de *hieros gamos* op Chous weer een carnivalesque aspect terug te vinden. Waar de meeste Dionysische rituelen waarin vrouwen een rol spelen maenadisme bevatten, kan worden gesteld dat de *gerarai* juist plechtige priesteressen waren. Dit maakt ook de *hieros gamos* tot een omkering van de sociale orde. De schriftelijke bronnen zwijgen over het ritueel dat zich uiteindelijk in het Boukoleion voltrekt. Wel kan uit de omschrijvingen van de basilinna en de uitspraken in de teksten over het geheime ritueel worden geconcludeerd dat de basileus en de basilinna in alle waarschijnlijkheid geslachtsgemeenschap hebben gehad in het Boukoleion. Keuls ziet in dit ritueel een gelijkenis met het mythische huwelijk van Dionysos en Ariadne waar Parker er echter voor pleit dit ritueel te vergelijken met een Attische mythe. Welke mythe dit kan zijn zal nader moeten worden onderzocht. Ten vierde is de drinkwedstrijd op Chous om twee redenen carnivalesque te noemen. Ten eerste omdat de drinkwedstrijd wegens de stilte compleet het tegenovergestelde van een *symposion* was en ten tweede omdat ook slaven mee mochten doen aan de drinkwedstrijd waar slaven normaliter geen wijn mochten drinken.

Hoofdstuk 3 - Chytroi

Chytroi, de dertiende dag van de maand Anthesterion, verschilt radicaal van de eerste en tweede dag van de Anthesteria.¹²⁵ Met name de ronddolende zielen die de dreigende sfeer op Chytroi veroorzaakten een groot contrast met de overwegend uitbundige sfeer op de voorgaande twee dagen van het festival en maken dat de Anthesteria slecht vergelijkbaar zijn met andere grote Griekse festivals.¹²⁶ Uit de inleiding van dit onderzoek bleek al dat de chtonische aard van Chytroi historici op een zijspoor zet. Omdat de dag op het eerste gezicht niet bij de Anthesteria lijkt te passen, gaat Noel Robertson in zijn artikel 'Athens' Festival of the New Wine' zelfs zo ver om te stellen dat Chytroi niet bij de Anthesteria hoorde, maar onderdeel was van een ander festival.¹²⁷ Robertson is echter niet de enige historicus die moeite heeft met het plaatsen van de derde dag van de Anthesteria. In dit hoofdstuk zullen meer discussies over de aard van deze dag uiteen worden gezet.

De twee belangrijkste bronnen voor Chytroi zijn Theopompus en Photius.¹²⁸ Theopompus schreef over de zadenmaaltijd die door de Atheners op Chytroi werd bereid, waarover in het vervolg van dit hoofdstuk meer.¹²⁹ De tekst van Theopompus bevat echter een grove fout: 'and they sacrifice on *Chous* [nadruk toegevoegd] to none at all of the Olympian gods, but to Hermes Chthonios.'¹³⁰ Het is inmiddels algemeen aangenomen onder historici dat 'Chous' in dit fragment een fout is van de schrijver en dat er op die plek 'Chytroi' had moeten staan.¹³¹ Theopompus werd geboren aan het begin van de vierde eeuw v.Chr., wat hem een betrouwbare bron maakt voor een studie naar de Anthesteria in de vierde en vijfde eeuw v.Chr.¹³² Photius leefde daarentegen in de negende eeuw n.Chr.¹³³ Hij vormt de enige bron over het verjagen van de geesten aan het eind van de dag. Vanwege het feit dat Photius honderden jaren jonger is dan de Anthesteria moet zijn werk met de nodige voorzichtigheid worden toegepast als bron voor Chytroi.

Het *panspermia*

Het eerste voornaamste ritueel op Chytroi is het bereiden van een maaltijd bestaande uit allerlei zaden (*panspermia*) vermengd met honing in een grote pot (*chytra*).¹³⁴ Aan dit ritueel dankt de tweede dag van de Anthesteria ook zijn naam: 'Chytroi', oftewel 'Potten'. Het *panspermia* is een eeuwenoude primitieve maaltijd, gegeten door de eerste boeren nog voor de uitvinding van de korenmolen en het bakken van brood.¹³⁵ Ieder Atheens huishouden bereidde op Chytroi het

¹²⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116.

¹²⁶ Versnel, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, 129.

¹²⁷ Robertson geeft in dit argument niet aan bij welk ander festival Chytroi dan precies zou passen: Robertson, 'Athens' festival of the new wine', 197.

¹²⁸ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 295, 297.

¹²⁹ Garthwaite, 'The Keres of the Athenian Anthesteria', 4.

¹³⁰ Theopomp. *FgrHist.* 115 F. 347, Robert Parker (vert.).

¹³¹ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 295.

¹³² Voor een uiteenzetting van het debat over het exacte geboortjaar van Theopompus, zie: Shrimpton, *Theopompus the historian*, 3-5.

¹³³ Warren Treadgold, 'Photius before his patriarchate', *The Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002) 1, 1-17, aldaar 1.

¹³⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116; Burkert, *Greek religion*, 240; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 295.

¹³⁵ Burkert, *Greek religion*, 240.

panspermia om het vervolgens te offeren aan Hermes Chthonios: de Hermes van de onderwereld.¹³⁶ Er bestaat een debat over wie er precies van de zadenmaaltijd mochten eten. Volgens Walter Burkert en Robert Parker aten de Atheners zelf een deel van de maaltijd voor ze de pot in de grond begroeven als offer voor Hermes Chthonios. Slechts voor priesters was het verboden om het *panspermia* te nuttigen.¹³⁷ Burkert verklaart dit fenomeen door te stellen dat de heiligdommen nog steeds gesloten waren op Chytroi en dat priesters op deze dag geen rol speelden.¹³⁸ Herbert William Parke stelt daarentegen dat de levenden helemaal niet van de maaltijd aten, maar dat deze uitsluitend was bedoeld voor Hermes Chthonios.¹³⁹ Het argument van Burkert en Parker wordt het best ondersteund door de mythologische achtergrond van het ritueel, namelijk de mythe van de Deucalische zondvloed.¹⁴⁰ De overlevenden van de zondvloed maakten *panspermia*, deels als primitieve maaltijd voor henzelf omdat de zondvloed veel gewassen had verwoest en vee had doen verdrinken, deels als offer aan Hermes Chthonios om hem tevreden te stellen zodat de omgekomen kameraden van de overlevenden een goede overtocht naar de onderwereld zouden hebben.¹⁴¹

Het feit dat het *panspermia* aan Hermes Chthonios werd geadresseerd in plaats van aan de ronddolende zielen maakt het ritueel lastig te interpreteren.¹⁴² Parke maakt namelijk de fout om te stellen dat de zadenmaaltijd diende als uiting van gastvrijheid voor de doden die zich verschansten onder de levenden tijdens Chytroi.¹⁴³ Het offeren aan de Hermes van de onderwereld kan echter nader worden verklaard wanneer wordt gekeken naar de aard van Hermes Chthonios. Hermes Chthonios is niet de god van de doden, maar wel de god die de overledenen hielp tijdens hun reis naar de onderwereld.¹⁴⁴ De doden die vrijuit gingen in Athene tijdens de Anthesteria moesten hun weg terugvinden naar de onderwereld en daar was de hulp van Hermes Chthonios bij nodig. Het offeren aan de doden zelf had enkel nut om de zielen tevreden te stellen, niet om ze terug te sturen naar de onderwereld. Om deze reden is Parkes interpretatie van het *panspermia* als uiting van gastvrijheid foutief.

De verering van Hermes Chthonios op de derde dag van de Anthesteria roept de vraag op of er dan ook nog aandacht werd geschonken aan Dionysos op Chytroi. De complete uitsluiting van Dionysos op een dag van het festival lijkt misplaatst gezien het feit dat de voorgaande twee dagen van het festival juist draaiden om het vieren van de nieuwe wijn en dit deed vermoeden dat de Anthesteria waren gewijd aan Dionysos. Om aan dit verwachtingspatroon te voldoen stelt Parker dat Dionysos niet geheel afwezig was op de derde dag van de Anthesteria. Parker wijst op de aanwezigheid van Dionysos tijdens het afsluiten van het Limnaion.¹⁴⁵ Uit het vorige hoofdstuk van dit onderzoek is echter gebleken dat de toewijzing van dit ritueel door Parker aan Chytroi in plaats van

¹³⁶ Het is onduidelijk of het epitheton 'Chthonios' Hermes tot een gids naar de onderwereld maakt of een daadwerkelijke god van de doden. Omdat het karakter van Hermes als gids beter bij de rituelen op Chytroi past, is hier gekozen voor de eerste optie. Voor een uiteenzetting van dit debat, zie: Richard Stromer, 'Hermes as God of Liminality and the Guide of Souls', *Soul Myths* (2015), 1-4, aldaar 2.

¹³⁷ Burkert, *Greek religion*, 240; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 296.

¹³⁸ Burkert, *Greek religion*, 240.

¹³⁹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116

¹⁴⁰ Robertson, 'Athens' festival of the new wine', 202; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 313, 316; voor een vertelling van de Deucalische zondvloed, zie: [Apollod.] *Bibl. I*, 2.

¹⁴¹ Theopomp. *FgrHist.* 115 F. 347; Robertson, 'Athens' festival of the new wine', 201.

¹⁴² Parker, *Polytheism and society at Athens*, 296.

¹⁴³ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116.

¹⁴⁴ Stromer, 'Hermes as God of Liminality and the Guide of Souls', 2.

¹⁴⁵ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 296.

Chous incorrect is. Dit maakt Parkers toekenning van de aanwezigheid van Dionysos tijdens Chytroi onjuist.

Ook John Garthwaite ziet toch de aanwezigheid van Dionysos op dag drie. Garthwaite argumenteert dat ook Dionysos een god met chthonische eigenschappen was en dat daarom het *panspermia* ook aan Dionysos kon worden geofferd.¹⁴⁶ Het feit dat Theopompus en Photius beide zwijgen over het offeren aan Dionysos maakt het argument van Garthwaite echter zwak. Andere historici, zoals Eva C. Keuls en Bernard Dietrich zien door de afwezigheid van Dionysos in de schriftelijke bronnen juist een complete uitsluiting van Dionysos op de derde dag van de Anthesteria.¹⁴⁷ De afwezigheid van Dionysos op dag drie heeft gevolgen voor ons beeld van de Anthesteria. Zo kan nu niet meer worden gesteld dat de Anthesteria een festival voor Dionysos waren en kan het festival niet meer louter in het kader van Dionysos worden geïnterpreteerd.

Het uitdrijven van de geesten

Na de offers aan Hermes Chthonios die ervoor zorgden dat de doden een goede overtocht naar de onderwereld zouden hebben, konden de geesten worden weggestuurd uit Athene. De Atheners namen verschillende maatregelen om de geesten te verdrijven. Zo besmeerden de Atheners hun deurposten met pek en kauwden op takjes duinroos. Ook bleven de heiligdommen nog gesloten zodat de doden er geen toevlucht konden zoeken.¹⁴⁸ De grote aandacht voor de dodenwereld op Chytroi roept de vraag op of de geesten alleen op Chytroi of gedurende de hele Anthesteria onder de levenden rondwaarden. Historici nemen zonder meer aan dat de doden alleen tijdens Chytroi vrijuit gingen.¹⁴⁹ Omdat er in de schriftelijke bronnen niet wordt gesproken over de *aankomst* van de geesten op Chytroi, maar alleen over het verdrijven ervan, lijkt dit te impliceren dat de geesten reeds aanwezig waren. Daarnaast past het beeld van de doden die zicht gedurende de gehele Anthesteria onder de levenden voortbewogen goed in het idee van de Anthesteria als festival met carnivalesque elementen. Wat normaal ondergronds is, is nu bovengronds.

Als correct is aangenomen dat de doden gedurende het hele festival rondwaarden, rest nog de vraag waar de geesten dan uit voortkwamen. Volgens George Nicholas Belknap zijn de Anthesteria voornamelijk een viering van de komst van de lente. Hoewel deze aanname van Belknap enigszins basaal is, is deze theorie wel bruikbaar om de komst van de geesten te verklaren. Bij de komst van de lente, en daarom dus de komst van het nieuwe jaar, hoort het herrijzen van geesten uit de onderwereld volgens het Griekse wereldbeeld.¹⁵⁰ De komst van de doden naar de wereld van de levenden zou daarom een logisch gevolg zijn op het openen van de wijnkruiken, daar dit het begin van het nieuwe seizoen officieel maakt door een concreet ritueel.

Aan het einde van de dag namen de Atheners nog een maatregel om de geesten uit de stad te drijven. De Atheners zouden volgens Photius de volgende kreet hebben uitgeroepen: 'Outside, Demons (*Κῆρες*), it's the Anthesteria no longer.'¹⁵¹ Photius speculeert over de betekenis van deze

¹⁴⁶ Garthwaite, 'The Keres of the Athenian Anthesteria', 6.

¹⁴⁷ Keuls, 'Male-female interaction in fifth-century Dionysiac ritual', 296; Dietrich, 'A Rite of Swinging', 42.

¹⁴⁸ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 313.

¹⁴⁹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116; Garthwaite, 'The Keres of the Athenian Anthesteria', 6; Parker, *Polytheism and society at Athens*, 296.

¹⁵⁰ Belknap, 'The social value of Dionysiac ritual', 584.

¹⁵¹ Phot. *Bibl.* 480, Robert Parker (vert.); voor alternatieve vertalingen van deze uitroep, zie: M. H. A. L. H. van der Valk, 'θύραζε κῆρες or Κῆρες', *Revue des Études Grecques* (1963), 418-420, aldaar 418; Parke, *Festivals of*

uitroep: 'Some say that this proverb derives from the large number of Carian slaves; during the Anthesteria they feasted and did not work, and when the festival was over, their owners used to send them out to work [...]. But some give the proverb in this form [...] on the grounds that souls roam around outside the city at the Anthesteria.'¹⁵²

Photius ziet dus twee betekenissen van het woord '*keres*' (*Κηρες*). Enerzijds zou '*keres*' volgens Photius kunnen zijn afgeleid van 'Cariërs', de grote hoeveelheid Carische slaven die naar Athene trokken om de Anthesteria te vieren.¹⁵³ Anderzijds kan '*keres*' volgens Photius ook worden vertaald naar 'zielen' en dus refereren naar de ronddwalende geesten die door de Atheners werden uitgedreven op Chytroi.¹⁵⁴ Hedendaagse historici zijn het erover eens dat '*keres*' hier 'zielen' betekent in plaats van 'Cariërs' om de eenvoudige reden dat het onlogisch zou zijn om de slaven weg te sturen terwijl ze juist weer aan de slag moesten, omdat de Anthesteria voorbij waren.¹⁵⁵ Photius is daarom geen bron voor het festival zelf, maar wel voor de manier waarop negende-eeuwse geleerden dachten over de Anthesteria. Ook kunnen we onze hedendaagse denkbepelden over het festival verifiëren aan de hand van het fragment van Photius. Hieruit kan worden geconcludeerd dat Photius bevestigt dat slaven ook mee mochten feesten.

Conclusie

Concluderend kan dus worden gesteld dat de sfeer op Chytroi radicaal verschilde van de sfeer op de twee voorgaande dagen van de Anthesteria. Ten eerste bleek uit de analyse van het offeren van het *panspermia* dat de maaltijd werd bereid om Hermes Chthonios gunstig te stemmen en als uiting van gastvrijheid jegens individuele ronddwalende zielen. Het offeren van de zadenmaaltijd zorgde ervoor dat Hermes Chthonios de doden zou helpen tijdens hun terugkeer naar de onderwereld. Daarnaast werd vastgesteld dat Dionysos volledig afwezig was op de derde dag van de Anthesteria. Dit betekent dat de Anthesteria niet uitsluitend ter ere van Dionysos waren en dat het festival niet slechts binnen het kader van bij Dionysos passende festivals kan worden geïnterpreteerd. Niet alleen Dionysos is namelijk afwezig tijdens Chytroi, maar ook de aspecten die bij zijn karakter passen zijn weg. Zo wordt Dionysos gezien als een god van de gemeenschap.¹⁵⁶ Pithoigia en met name Chous worden gekenmerkt door het grote belang van de gemeenschap tijdens de rituelen. Op Chytroi is dit aspect niet terug te vinden. Op deze dag voerde ieder Atheens huishouden zelf de rituelen uit die nodig waren om de geesten te verdrijven. Ten tweede kan worden gesteld dat de geesten niet slechts op Chytroi, maar gedurende de gehele Anthesteria aanwezig waren. Dit is wederom een carnivalesque fenomeen: wat normaal ondergronds is, is tijdens de Anthesteria bovengronds. De komst van de doden was voor het Griekse wereldbeeld een logisch gevolg op de komst van het nieuwe jaar. Het openen van de wijnkruiken diende wellicht als ritueel dat het begin van het nieuwe seizoen officieel maakte.

the Athenians, 116; Garthwaite, 'The Keres of the Athenian Anthesteria', 5; Burkert, *Greek religion*, 240; Robertson, 'Athens' festival of the new wine', 202.

¹⁵² Phot. *Bibl.* 480, Robert Parker (vert.).

¹⁵³ Volgens Parke zouden met 'Cariërs' niet alleen de Carische slaven, maar slaven in het algemeen worden bedoeld: Parke, *Festivals of the Athenians*, 117; voor de herkomst van Carische slaven, zie: Caroline Waerzeggers, 'The Carians of Borsippa', *Iraq* 68 (2006), 1-22.

¹⁵⁴ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 297.

¹⁵⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 117.

¹⁵⁶ Seaford, *Dionysos*, 27-30.

Conclusie

Om het paradoxale beeld van de Anthesteria op de proef te stellen stelde deze scriptie de vraag in hoeverre de Atheense Anthesteria kunnen worden beschouwd als een paradoxaal festival. Het antwoord op deze hoofdvraag is gevonden door de drie dagen van de Anthesteria en de hierbij behorende rituelen op chronologische wijze te behandelen. Hierbij werd over elke dag van het festival telkens de volgende vraag gesteld: hoe vallen de onbevattelijke of tegenstrijdige elementen van de rituelen op deze dag te verklaren? Hierdoor werd ten eerste ondervonden dat het openen van de wijnkruiken niet op Pithoigia plaatsvond, zoals aangenomen door andere historici, maar op Chous. Deze veronderstelling leidt tot een verandering van zowel het bestaande beeld van Pithoigia als het bestaande beeld van de rest van het festival. Zonder het openen van de wijnkruiken en het daarop volgende drinken en feesten blijft Pithoigia louter een dag van voorbereidingen. Eerder werd gedacht dat Pithoigia niet alleen bestond uit voorbereidingen, maar ook uit het drinken van wijn. Nu blijkt dat dit beeld onjuist is kan worden gesteld dat Pithoigia bestond uit uniforme rituelen van voorbereiding. Op deze dag kan dus geen tegenstrijdigheid worden gevonden.

Ten tweede konden ook de onbevattelijke en tegenstrijdige elementen van de rituelen op Chous worden verklaard. Zo werd verondersteld dat veel rituelen op Chous carnivalesque elementen bevatten. De Dionysosparade en de drinkwedstrijd waren compleet carnivalesque van aard en de *hieros gamos* bevatte één carnivalesque element. Tijdens Chous werd de sociale orde dus grotendeels omvergeworpen. De rituelen op Chous lijken hierdoor op het eerste gezicht paradoxaal, maar vallen te verklaren wanneer de carnivalesque-theorie van Bachtin wordt toegepast. Merkwaardige aspecten zoals het roepen van beledigingen, het drinken in stilte en de aanwezigheid van de *gerarai* tijdens een bacchisch ritueel, horen bij de nieuwe orde die wordt gecreëerd door het carnaval en vormen daarom geen paradox met de status quo.

Daarnaast is op de tweede dag van de Anthesteria ook een geleidelijke overgang van uitbundige naar meer sombere rituelen te zien. Zo begon de dag heel feestelijk met het drinken van de nieuwe wijn, gevolgd door de uitbundige Dionysosparade. Tijdens de *hieros gamos* werd de stemming al ietwat serieuzer, waarna de sfeer gedurende de drinkwedstrijd zelfs omsloeg naar somber. Uit deze overgang van uitbundig naar somber kan worden opgemaakt dat het waarschijnlijk is dat de chronologische volgorde waarin de rituelen op Chous in dit onderzoek zijn neergezet juist is. Het betrekken van de sfeer is daarnaast ook logisch wanneer wordt gekeken naar de volgende dag van de Anthesteria, namelijk Chytroi. Op deze dag was Athene gehuld in een dreigende atmosfeer. Hieruit valt te concluderen dat Chous geen tegenstrijdigheid bevatte in de volgorde waarop de rituelen zich afspeelden. De dag verliep niet met *ups* en *downs*, zoals eerder gedacht, maar kende juist een geleidelijke omslag van de sfeer.¹⁵⁷

Ten derde kan worden geconcludeerd dat ook Chytroi carnivalesque elementen bevatte. De derde dag van de Anthesteria stond namelijk in het teken van het terugsturen van de doden naar de onderwereld. Het feit dat de doden moesten worden teruggestuurd impliceert dat de geesten voorafgaand aan de uitdrijving onder de levenden ronddwaalden. Omdat er in de schriftelijke bronnen over Chytroi nergens wordt gesproken over het herrijzen van de doden, kan worden aangenomen dat de doden al vanaf het openen van de wijnkruiken bovengronds waren als gevolg van de komst van het nieuwe jaar. Wat zich doorgaans afspeelt in de onderwereld, is tijdens Chytroi

¹⁵⁷ Parker, *Polytheism and society at Athens*, 312.

dus bovengronds. Dit maakt ook Chytroi tot een dag van de Anthesteria die op carnivalesque wijze te interpreteren valt, waardoor de paradoxale elementen van de rituelen verklaarbaar worden.

Daarnaast bleek uit de analyse van Chytroi dat niet alleen Dionysos volledig afwezig was, maar ook de rituelen waarin aspecten van zijn karakter terug te vinden waren. Een voorbeeld hiervan is de communititeit die zowel op Pithoigia als Chous zichtbaar was, maar compleet verdween op Chytroi waar de rituelen door ieder Atheens huishouden afzonderlijk werden uitgevoerd. Andere voorbeelden van rituelen waarin het karakter van Dionysos doorschemert, zijn de rituelen in het Limnaion, de Dionysosparade en de drinkwedstrijd. De rituelen in het Limnaion weerspiegelen het liminale karakter van Dionysos. Dionysos is namelijk ook een god van overgangen en grensgebieden, wat goed past bij de afgelegen locatie van het moerasheiligdom.¹⁵⁸ Een moeras werd door de Grieken dan ook gezien als grensgebied tussen de wildernis van de bergen en de beschaving van de stad.¹⁵⁹ De Dionysosparade en de drinkwedstrijd werden gekleurd door de ambigue aard van Dionysos. De carnivalesque elementen in deze rituelen laten zich dan ook verklaren door het feit dat het rituelen zijn die in het teken van Dionysos staan, zowel door middel van wijn als door een concrete representatie van de god.

Niet alleen over de individuele dagen van het festival, maar ook over de Anthesteria in het geheel vallen conclusies te trekken. Zo kan worden gesteld dat de eerste twee dagen van de Anthesteria waren gewijd aan Dionysos en de derde dag aan Hermes Chthonios. Hieruit valt te concluderen dat het festival dus niet geheel mag worden geïnterpreteerd binnen het kader van Dionysos. Een ander frame waarbinnen de Anthesteria zouden kunnen worden geïnterpreteerd zijn de mythen die gedurende het hele festival een belangrijke rol spelen, zoals het verhaal van de Toscaanse zeelieden, de dood van Ikaros en zijn dochter Erigone, de bloedschuld van Orestes en de Deucalische zondvloed. Door te zoeken naar wat deze mythen met elkaar gemeen hebben, kan een nieuwe reconstructie van de Anthesteria worden gecreëerd. Zo zou 'catastrofe' of 'schuld' een overkoepelend thema van deze mythen kunnen vormen. Op dit moment is het echter nog niet mogelijk om de Anthesteria te interpreteren aan de hand van mythen omdat het lastig is om te bepalen naar welk verhaal er werd gerefereerd tijdens een ritueel. Nieuw bronnenonderzoek naar zowel de mythen als de schriftelijke bronnen over de Anthesteria is daarom nodig om hierover een uitspraak te kunnen doen.

Woorden: 12705

¹⁵⁸ Eric Csapo, 'Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction', *Phoenix* (1997), 253-295, aldaar 253-255.

¹⁵⁹ Voor een uiteenzetting van dit gedachtegoed, zie: Jan N. Bremmer, 'Greek Demons of the Wilderness: the case of the Centaurs', *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature* 55 (2012), 25-55.

Bronnen en afkortingen

Aischylos (Aesch.)

- *Cho.* - *Choephoroe*

Apollodorus ([Apollod].)

- *Bibl.* - *Bibliotheca*

Aristophanes (Ar.)

- *Ran.* - *Ranae*

Aristoteles ([Arist.])

- *Ath. Pol.* - *Ἀθηναίων πολιτεία*

Athenaeus (Ath.)

- *Learned Banqueters*

Demosthenes ([Dem.])

- *Against Neara*

FgrHist. - *die Fragmente der griechischen Historiker*

Hesiodos (Hes.)

- *Theog.* - *Theogonia*

Hom. Hymn. - *Homeric Hymn*

Phanodemos (Phan.)

Philostratos (Philostr.)

- *Her.* - *Heroicus*

Photius (Phot.)

- *Bibl.* - *Bibliotheca*

Plutarchus (Plut.)

- *Mor. Quaest. conv.* - *Moralia: Quaestiones convivales*

Theopompus (Theopomp.)

Thucydides (Thuc.)

Bibliografie

Aischylos, *Oresteia: Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides*, Alan H. Sommerstein (vert.), Loeb Classical Library 146 (Cambridge 2009).

Apollodorus, *The Library, Volume I: Books 1-3.9*, James G. Frazer (vert.), Loeb Classical Library 121 (Cambridge 1921).

Aristophanes, *Frogs, Assemblywomen, Wealth*, Jeffrey Henderson (vert.), Loeb Classical Library 180 (Cambridge 2002).

Aristoteles, *The Athenian Constitution*, P. J. Rhodes (vert.), (Londen 2002).

Athenaeus, *The Learned Banqueters, Volume I: Books 1-3.106e*, S. Douglas Olson (vert.), Loeb Classical Library 204 (Cambridge 2007).

Barringer, Judith M., *The Art and Archaeology of Ancient Greece* (Cambridge 2015).

Bates, William Nickerson, 'The Lenaea, the Anthesteria, and the Temple en Limnais', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (1899) 30, 89-98.

Belknap, George Nicholas, 'The social value of Dionysiac ritual', *Revue de l'histoire des religions* 106 (1932), 575-591.

Boutsikas, Efrosyni en Robert Hannah, 'Aitia, astronomy and the timing of the Arrhēphoria', *Annual of the British School at Athens* 107 (2012), 233-245.

Bremmer, Jan N. , 'Greek Demons of the Wilderness: the case of the Centaurs', *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature* 55 (2012), 25-55.

Burkert, Walter, *Greek religion* (Harvard 1985).

Capps, Edward. 'The "More Ancient Dionysia" at Athens - Thucydides II. 15', *Classical Philology* 2 (1907) 1, 25-42.

Cawkwell, George, *Thucydides and the Peloponnesian War* (Routledge 2006).

Csapo, Eric, 'Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual, and Gender-Role De/Construction', *Phoenix* (1997), 253-295.

Demosthenes, *Demosthenes with an English translation*, Norman W. DeWitt en Norman J. DeWitt (vert.), Perseus Library (Cambridge 1949).

Dentith, Simon, *Bakhtinian thought: an introductory reader* (Routledge 1995).

Dietrich, Bernard Clive, 'A Rite of Swinging during the Anthesteria', *Hermes* 89 (1961) 1, 36-50.

Eidinow, Esther en Julia Kindt (red.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion* (Oxford 2015).

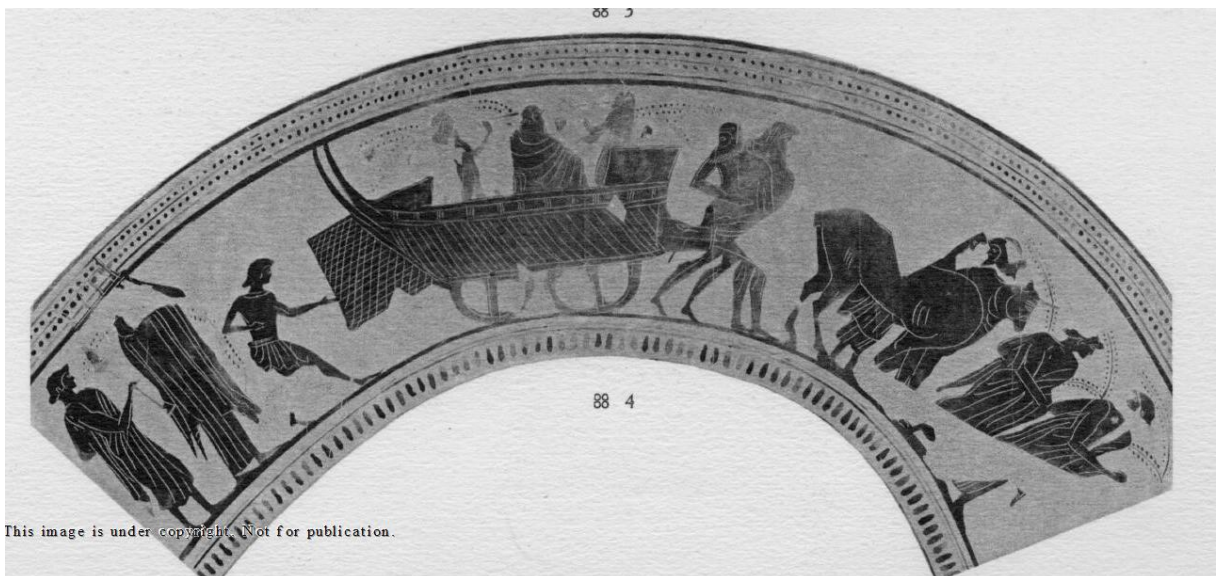
- Elliot, Shanti, 'Carnival and dialogue in Bakhtin's poetics of folklore', *Folklore Forum* 30 (1999) 1/2, 129-139.
- Fletcher, Judith, 'Women and oaths in Euripides', *Theatre Journal* 55 (2003) 1, 29-44.
- Garthwaite, John, 'The Keres of the Athenian Anthesteria and Near Eastern counterparts', *Scholia: Studies in Classical Antiquity* 19 (2010) 1, 2-13.
- Gilhus, Ingvild Saelid, 'Carnival in religion: the Feast of Fools in France', *Numen* 37 (1990) 1, 24-52.
- Hamilton, Richard, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual* (Michigan 1992).
- Harris, Max, *Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools* (New York 2011).
- Hedreen, Guy, 'Silens, nymphs, and maenads', *The Journal of Hellenic Studies* 114 (1994), 47-69.
- Hesiodos, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Glenn W. Most (vert.), Loeb Classical Library 57 (Cambridge 2007).
- Hollinshead, Mary B., 'The North Court of the Erechtheion and the Ritual of the Plynteria', *American Journal of Archaeology* 119 (2015) 2, 177-190.
- [Homeros], *Homeric Hymns, Homeric Apocrypha, Lives of Homer*, Martin L. West (vert.), Loeb Classical Library 496 (Cambridge 2003).
- Jacoby, Felix, *Fragmente der griechischen Historiker: Teil 3, Geschichte von Staedten und Voelkern (B) Autoren ueber einzelne Staedte (Laender), nr. 297 – 607* (Leiden 1954).
- Jacoby, Felix, *Fragmente der griechischen Historiker: Teil 2, Zeitgeschichte (B) Spezialgeschichten, Autobiographien und Memoiren, Zeittafeln, nr. 106-261*, Weidmann (Leiden 1930).
- Karouzou, Semni Papaspyridi, 'Choes', *American Journal of Archaeology* 50 (1946) 1, 122-139.
- Keuls, Eva C., 'Male-female interaction in fifth-century Dionysiac ritual as shown in Attic vase painting', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1984), 287-297.
- Kraemer, Ross S., 'Ecstasy and Possession: the Attraction of Women to the Cult of Dionysus', *Harvard Theological Review* 72 (1979) 1-2, 55-80.
- Lachmann, Renate, Raoul Eshelman en Marc Davis, 'Bakhtin and carnival: culture as counter-culture', *Cultural Critique* 11 (1988), 115-152.
- Mitchell, Lynette en Lene Rubinstein (red.), *Greek History and Epigraphy: essays in honour of P. J. Rhodes* (2009).
- Murray, Oswyn, 'Symposium and Genre in the Poetry of Horace', *The Journal of Roman Studies* 75 (1985), 39-50.
- Parke, H.W., *Festivals of the Athenians* (Londen 1977).
- Parker, Robert, *Polytheism and society at Athens* (Oxford 2005).

- Philostratos, *Heroicus, Gymnasticus, Discourses 1 and 2*, Jeffrey Rusten en Jason König (vert.), Loeb Classical Library 521 (Cambridge 2014).
- Photius, *The Greek Anthology, Volume III: Book 9: The Declamatory Epigrams*, W. R. Paton (vert.), Loeb Classical Library 84 (Cambridge 1917).
- Plutarchus, *Moralia, Volume VIII: Table-Talk, Books 1-6*, P. A. Clement en H. B. Hoffleit (vert.), Loeb Classical Library 424 (Cambridge 1969).
- Renfrew, Colin en Paul Bahn, *Archaeology: theories, methods and practice* (Londen 2016).
- Robertson, Noel, 'Athens' festival of the new wine', *Harvard studies in classical philology* 95 (1993), 197-250.
- Scodel, Ruth, 'Wine, Water, and the Anthesteria in Callimachus Fr. 178 Pf.', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 39 (1980), 37-40.
- Seaford, Richard, *Dionysos* (Routledge 2006).
- Shrimpton, Gordon S., *Theopompus the historian* (Londen 1991).
- Sourvinou-Inwood, Christiane, *Athenian Myths and Festivals: Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia* (Oxford 2011).
- Stromer, Richard, 'Hermes as God of Liminality and the Guide of Souls', *Soul Myths* (2015).
- Thucydides, *History of the Peloponnesian War, Volume I: Books 1-2*, C. F. Smith (vert.), Loeb Classical Library 108 (Cambridge 1919).
- Treadgold, Warren, 'Photius before his patriarchate', *The Journal of Ecclesiastical History* 53 (2002) 1, 1-17.
- Tsetschkladze, Gocha R. (red.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas, volume 1* (Leiden 2006).
- Van der Valk, M. H. A. L. H., 'θύραζε κῆρες or Κάρες', *Revue des Études Grecques* (1963), 418-420.
- Verrall, Arthur W., 'The name Anthesteria', *The Journal of Hellenic Studies* 20 (1900), 115-117.
- Versnel, Henk, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Volume 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual* (Leiden 1993).
- Waerzeggers, Caroline, 'The Carians of Borsippa', *Iraq* 68 (2006), 1-22.
- Worthington, Ian, *Demosthenes of Athens and the fall of classical Greece* (Oxford 2015).
- Zagorin, Perez, *Thucydides: an Introduction for the Common Reader* (Princeton 2009).

Bijlagen



Bijlage 1: Atheense roodfigurige choes. Op de afbeelding een spelend jongetje met een hond. Ca. 450-400 v.Chr.



This image is under copyright. Not for publication.

Bijlage 2: decoratieve band op een Atheense zwartfigurige *skyphos*. Op de afbeelding de Dionysosparade met Dionysos op het schip. Ca. 525-475 v.Chr.



Bijlage 3: Atheense zwartfigurige *lekythos*. Op de afbeelding dansende figuren rondom Dionysos als paalgod. Ca. 525-475 v.Chr.