

Het belang van de *Sitz im Leben*: variatie op gestandaardiseerde mythologie in de Griekse Oudheid

Wouter Hofland

In vergelijking tot monotheïstische religies kende de vorming van de antieke Griekse mythologie een vrij dynamisch karakter. Het was een open systeem, waarbij makkelijk bepaalde goden konden worden geïncorporeerd of juist konden worden uitgesloten.¹ Dit pleit tegen een hoge mate van canoniciteit, aangezien het dynamische karakter een consistente vertelling over de godenwereld ondermijnt. Wat ook tegen een hoge mate van canoniciteit van de Griekse mythologie pleit, is het decentrale karakter van de religie. De religie werd op stedelijk niveau (en soms zelfs in nog kleinere verbanden zoals het gezin) uitgevoerd, wat voor veel regionale verschillen zorgde.² Daarnaast was er ook geen centraal orgaan dat de religieuze praktijk controleerde.³ Het ontbreken van zo'n centraal orgaan maakte canonvorming lastiger, omdat er geen autoriteit was die een verzameling verhalen als canon kon bestempelen. Toch valt hier meer over te zeggen en zijn deze bevindingen van belang voor het *myth-ritual debate*, waarin gekeken wordt naar de relatie tussen mythologie en de rituele praktijk.

Uit dit onderzoek zal blijken dat in het geval van hymnes vooral belang gehecht moet worden aan de specifieke context en functie van hymnes, de *Sitz im Leben*. Deze term werd voor het eerst gebruikt in het begin van de 20^e eeuw door de Duitse oudtestamenticus Hermann Gunkel. Hij doelde met name op het belang van de sociale context waarin een bepaalde tekst zijn oorsprong kent.⁴ Op basis van dit idee stellen classici William Furley en Jan

Speciale dank aan dr. Kim Beerden voor de begeleiding in het schrijven van dit artikel.

¹ D. Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 622-639: 633; J.E. Goehring, 'Deities and Demons' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 392-422: 410.

² Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 633.

³ Ibidem.

⁴ M.J. Buss, 'The Idea of *Sitz im Leben*. History and Critique', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90:2, 157-170: 175.

Bremer dat Griekse hymnes niet als losse kunstwerken gezien moeten worden, maar als manifestatie van een plaatselijk ritueel.⁵

De rituele context van hymnes kon verschillen door de plaats waar het ritueel opgevoerd werd of de god aan wie het ritueel gericht was. De *Sitz im Leben* blijkt voor de manier waarop mythologische verhalen in hymnes verwerkt worden belangrijker te zijn dan het streven naar een zo consistent mogelijke vertelling van een algemeen bekende mythologie.

Griekse canonvorming?

Canonisering is een kernthema in de bestudering van religieuze teksten. Sinds dat de Duitse filoloog David Ruhnken in 1768 dit begrip heeft gebruikt om een literair corpus mee aan te duiden, is het begrip gebruikt door literatuurwetenschappers om een mate van ‘standaard’, ‘regel’ of ‘model’ mee aan te geven.⁶ Canonisering kan bij het bestuderen van antieke religies doorgaans worden toegepast op twee manieren: in een ‘enge’ of een ‘brede’ zin.

In de enge zin werd een tekst of een verzameling teksten door de participanten van een religie als essentiële beschrijving gezien van het ontstaan daarvan. De teksten schetsten belangrijke gebeurtenissen in de geschiedenis en interpreteerden de bepaling van wat goden wilden dat de gelovigen deden en geloofden. Als een dergelijke canon was opgesteld, kon hij ook niet zomaar meer veranderd of aangepast worden.⁷ Voor zo’n vastgestelde verzameling was er een politieke of religieuze autoriteit nodig die een dergelijke verzameling kon maken en deze haar gezag kon schenken.⁸ In het christendom is deze ‘enge’ zin van canoniciteit toegepast om een verzameling van bepaalde teksten te maken, die als door God geïnspireerd en daarmee als gezaghebbend moest worden gezien.⁹ Deze manier van het selecteren van teksten kon als politiek middel ingezet worden door ‘ongewenste’ teksten als niet-canoniek, en daarmee inferieur, te

⁵ W. D. Furley en J.M. Bremer, *Greek Hymns. Volume I. Texts in Translation* (Tübingen 2001) X.

⁶ A. Hölter, *Brill's New Pauly*, s.v. ‘Canon’.

⁷ S. I. Johnston, ‘Narrating Religion’ in: J. Kripal eds., *Sources, Perspectives, and Methodologies* (Farmington Hills 2016) 141-156: 144.

⁸ E. Ulrich, *The Notion and Definition of Canon* (Leiden 2015) 270.

⁹ *Ibidem*.

bestempelen.¹⁰ Bij een blik op de Griekse mythologie daarentegen, is snel vast te stellen dat er geen sprake was van een dergelijke verzameling van essentiële, heilige boeken, die door een autoriteit als canon zijn bestempeld.¹¹

Echter kan het begrip canon in de bestudering van de oudheid ook gebruikt worden in een bredere zin. Deze brede zin duidt op een fenomeen waarbij bepaalde religieuze informatie over een lange tijd en door veel mensen op een zeer consistente manier gedeeld wordt.¹² Als we canon in deze zin bekijken zien we dat er in de Griekse mythologie weldegelijk sprake was van een canon.

De regionale verschillen in de Griekse mythologie werden overstemd door een proces van Panhellenisering.¹³ Dit hield in dat rondtrekkende dichters in hun werken de goden van eigenschappen ontdeden die hun in lokale religiepraktijk werden toegeschreven, en juist een standaard en algemeen beeld over de goden neerzetten.¹⁴ Op basis van dit Panhelleense beeld over de goden hebben Homerus en Hesiodus (over wie in de oudheid gedacht werd dat ze goddelijk geïnspireerd waren)¹⁵ vervolgens hun mythologie op schrift gesteld in hun *Ilias*, *Odyssee* en *Theogonie*.¹⁶ Dit op schrift stellen van het Panhelleense beeld van de mythologie heeft gezorgd voor een consistentere beeld van deze mythologie.¹⁷ Op basis van dit consistentere beeld stelde de geschiedschrijver Herodotus een aantal eeuwen na Homerus en Hesiodus dat het deze dichters waren die de goden hun erenamen en functies toegeschreven hadden.¹⁸ In de literatuur wordt dan ook gezegd dat de status die men in de oudheid aan Homerus' *Ilias en Odyssee* toekende

¹⁰ Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 623.

¹¹ R. Parker, 'Greece' in 'Controlling Religion', in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 564-577: 570.

¹² Frankfurter, 'Sacred Texts and Canonicity', 627.

¹³ Parker, 'Greece', 210; J.E. Goehring, 'Deities and Demons' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 392-422: 408; A.Y. Collins, 'Myth and Sacred Narrative' in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 578-597: 591.

¹⁴ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 39.

¹⁵ Johnston, 'Narrating', 144.

¹⁶ Mikalson, 'Greece', 210.

¹⁷ P. J. Conradi, 'The literary nature of Greek myths: a critical discussion of G.S. Kirks's views', *Acta Classica* 20 (1977) 49-58: 52-53; Mikalson, 'Greece', 210.

¹⁸ Herodotus, 2.53.

vergelijkbaar was met boeken waarbij we over het algemeen spreken van een hoge mate van canoniciteit, zoals de Koran en de Bijbel.¹⁹

Terwijl er bij de Griekse mythologie geen sprake is van de opvatting in ‘enge’ zin is er dus wel sprake van een canonisering in ‘brede’ zin, een consistente manier van de vertelling van mythologische informatie. Om verwarring tussen deze enge en brede visies op canon te voorkomen, en gezien het feit dat er in het geval van de Griekse mythologie geen sprake is van canoniciteit in enge zin, zal in dit artikel deze brede zin van canon aangeduid worden als ‘standaardisering’.

Myth-ritual debate

Om de status van de gestandaardiseerde Griekse mythologie te onderzoeken zal men moeten kijken naar het gebruik van deze mythologische informatie. Een aspect waarin mythologie gebruikt kan worden, is in ritueel. Een mythologisch verhaal kan namelijk dienen als legitimering van een bepaald ritueel, waarbij wordt voorgesteld dat het ritueel niet door menselijke beïnvloeding tot stand is gekomen. In zo’n geval wordt gesproken over een etiologische mythe.²⁰

Over deze relatie tussen mythe en ritueel is veel te doen geweest in de literatuur. De discussie over de verhouding tussen mythe en religieuze praktijk wordt tegenwoordig aangeduid als *myth-ritual debate*. In de bestudering van antieke religies lag de nadruk voor 1900 vooral op de bestudering van tekstuele bronnen. Mythes werden gezien als vaststaande verhalen, en de rituele praktijk werd gezien als de praktische manifestatie van deze mythologie. Maar na 1900 werd de nadruk juist meer gelegd op de bestudering van niet-schriftelijke bronnen, en kwam er meer aandacht voor de rol die de sociale praktijk had binnen deze religies.²¹ In 1889 stelde antropoloog William Robertson Smith dat de rituele praktijk de oudste component van religie is, en dat mythologie juist een manifestatie van deze rituelen is. Hij zag het ritueel als onveranderlijk, en mythologie juist als flexibel. In Smith’s ogen diende het ritueel niet primair het doel om contact

¹⁹ Frankfurter, ‘Sacred Text and Canonicity’, 634.

²⁰ F. Graf, ‘Myth’, in: S. I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 45-58: 51.

²¹ Brunotte, ‘The Myth-Ritual Debate’ in: R. King eds., *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies* (New York 2017) 367-375: 367.

met de goden te onderhouden, maar was het vooral van belang voor de onderlinge verhoudingen binnen de gemeenschap waar het ritueel uitgevoerd werd.²² De goden aan wie de rituelen gericht waren dienden volgens Smith dus als middel tot een ander, belangrijker doel.

Hierna stelden onderzoekers, zoals Jane Harrison in 1912, dat mythe en ritueel als twee onafhankelijke variabelen gezien moeten worden. In 1933 kwam de Oudtestamenticus Samuel Hooke met een theorie dat in de antieke religies de mythe boven het ritueel stond, en deze beïnvloedde.

Uit dit debat blijkt dat het nog maar de vraag is in hoeverre, ook in een geval van een standaard mythologie zoals hierboven geconstateerd, er alsnog sprake kan zijn van een beïnvloeding door ritueel. Aangezien te verwachten is dat bij een dergelijke beïnvloeding er meer sprake is van variaties op een standaard mythologie, rijst de vraag of deze variaties in de Griekse religie ook zichtbaar zijn.

De rol van hymnes binnen de religieuze praktijk

De bestudering van antieke religies focust zich op twee elementen: het geloof in en communicatie met een bovennatuur.²³ In dit artikel ligt de focus op het tweede aspect, de communicatie. Binnen deze communicatie speelden hymnes en gebeden een belangrijke rol, aangezien dit manieren waren om aan de goden te laten weten wat men van deze goden wilde ontvangen.²⁴ Het onderscheid tussen deze specifieke varianten van communicatie met de goden is lastig te maken. Religiewetenschapper Derek Krueger stelt dat hymnes gezongen werden en dat gebeden daarentegen uitgesproken werden.²⁵ Toch is dit onderscheid niet volledig te maken omdat sommige hymnes ook gereciteerd werden, en sommige gebeden juist gezongen.

²² Brunotte, 'The Myth-Ritual Debate': 367-369.

²³ K. Beerden definieert religie als: geloof in/aan een bovennatuur die: 1) gedacht wordt betrokken te zijn bij het leven op aarde en daar een zekere invloed op kan uitoefenen, 2) waar de mens mee in contact te kunnen treden om die invloed te erkennen en/of te sturen en 3) waarmee contact wordt gezocht via handelingen en taaluitingen (K. Beerden, *Alles is religie*, college 1). Religie wordt onderscheiden van magie door het verschil tussen de vragende houding (religie) en dwingende houding (magie) jegens de goden.

²⁴ D. Krueger, 'Prayers, Hymns, Incantations, and Curses' in: J.I. Johnston eds., *Religions of the Ancient World: A Guide* (Harvard 2004) 349-369: 362.

²⁵ Krueger, 'Prayers', 363-364.

Daarom maakt de Britse classicus Pulleyn, op een ander kenmerk het onderscheid tussen de twee rituelen. Hij beargumenteert dat niet per se het zingen of spreken, maar juist het esthetische gehalte het verschil maakt.²⁶

Het esthetische gehalte is belangrijk om te benadrukken. Hymnes werden in de klassieke oudheid niet als een willekeurig ritueel gezien maar stonden, in tegenstelling tot de wat meer eenvoudige opgezette gebeden, bekend als een heel verfijnde manier van contact zoeken met de goden. De techniek waarmee lofprijzing en overreding in de hymnes gecombineerd werden, maakte dat ze als een minstens zo effectief middel werden gezien om de *goodwill* van de goden te kweken als andere offers.²⁷ Theocritus beweerde daarom dat gezongen de mooiste geschenken zijn dat de goden van de mensen konden ontvangen.²⁸ Door hun esthetische gehalte werden hymnes ook regelmatig als inscripties bij heiligdommen toegevoegd.²⁹

Binnen de Griekse hymnes waren er twee hoofdsoorten die het vaakst voorkwamen, de *paian* en de *dithyrambe*. Naast dat de twee soorten hymnes zich over het algemeen tot andere goden richtten (respectievelijk Apollo en Dionysos), onderscheidt de *paian* zich vooral door zijn nadruk op een gebed voor de bescherming tegen ziektes of andere plagen.³⁰ In de praktijk is dit onderscheid echter niet zo eenduidig. De Duitse historicus Käppel onderscheidt de *paian* van andere hymnes door te kijken naar de functie van de hymnes. Hij benadrukt de relatie tussen de *Heilsempfänger* (ontvanger van zegen) en de *Heilsbringer* (de schenker van zegen). Deze relatie tussen respectievelijk de mens en de god gaat voorbij aan louter lofprijzing, wat wel het geval is in de andere hymnes, en legt meer nadruk op de vraag om hulp of genade.³¹

Het beschermende element is karakteristiek voor de *paian*. Zo werden ze onder andere gezongen wanneer een Grieks leger optrok tegen een vijandelijk leger.³² Ook de plaats van het zingen van de hymnes was dus een relevant aspect. Naast de hymnes van een marcherend leger, waren andere hymnes rond een altaar te horen. Een *paian* werd doorgaans gezongen tijdens

²⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 3.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, IX.

²⁹ Krueger, 'Prayers', 363-364.

³⁰ Ibidem.

³¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 85.

³² Bremer, 'Greek Hymns', 197.

het lopen naar een tempel of ander heiligdom.³³ Geografisch gezien werden hymnes voornamelijk, maar zeker niet uitsluitend, in de steden Athene, Delphi en Delos opgevoerd.³⁴ Daarnaast werden hymnes voornamelijk tijdens religieuze festivals opgevoerd³⁵, maar soms ook bij incidentele lofprijzingen.³⁶

Over het algemeen bestaan de Griekse hymnes uit drie onderdelen. Ten eerste is er de invocatie. Hierbij wordt de godheid in kwestie aangeropen en worden haar kenmerken en eventueel haar verering genoemd.³⁷ In de Griekse traditie was het normaal om veel namen en titels van de goden op te noemen. Interessant is wat de Duitse filoloog en religiewetenschapper Usener heeft gezegd over hoe goden worden aangesproken. Naast hun gangbare namen vind je in de Griekse hymnes bijvoorbeeld ook bijnamen, namen verbonden aan de vader of moeder van de god, namen die betrekking hebben op de woonplaats van de god en namen die slaan op de functies van de god. De hymneschrijver vroeg zich bij de keuze voor de naam die hij zou gebruiken af welke naam passend en effectief was. Als de schrijver hierover twijfels had, kon hij ook iets schrijven als ‘met welke naam u ook maar aangesproken wilt worden’.³⁸

Na de invocatie volgt de argumentatie, waarbij de aanbidder de god probeert te overtuigen van het feit dat hij of zij de hulp van de god verdient. Bij deze argumentatie zie je verschillende elementen vaak terugkomen: een voorspelling van de genade van de god; herinnering aan eerder getoonde genade of kracht van de god; een omschrijving van de acties van de god; een bepaald narratief over de god.³⁹ Een duidelijk voorbeeld hiervan is te zien in een hymne uit Epidauros die de genade van Asklepius wil verkrijgen: ‘U gaf het volgende bewijs van uw doeltreffendheid, Asklepius, toen Phillipos met zijn leger tegen Sparta optrok om het te vernietigen. Asklepius kwam snel te hulp’.⁴⁰ De verwijzing naar eerder getoonde genade wordt in dit geval gebruikt om Asklepius te overtuigen dit wederom te doen.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem, 200.

³⁵ Ibidem, 203.

³⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 77.

³⁷ Krueger, ‘Prayers’, 362-363.

³⁸ Bremer, ‘Greek Hymns’, 194-195.

³⁹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 58-59.

⁴⁰ Ibidem, 230. Eigen vertaling uit het Engels naar het Nederlands.

Een hymne sluit over het algemeen af met de petitie, waarbij de persoon aan de god vertelt wat hij of zij van de god verwacht.⁴¹ Dit is het essentiële onderdeel van de hymne: de invocatie en argumentatie dienden als inleiding en voorbereiding op deze petitie. Bij de petitie kon gevraagd worden of de god welvaart, gezondheid of bescherming wilde schenken aan de groep bidders. Uit deze petitie wordt dus duidelijk wat het doel van deze specifieke hymne is.⁴²

Aangezien de hele hymne dus in het teken staat van een petitie aan een god speelt het begrip *charis* een belangrijke rol. Dit begrip slaat enerzijds op de lovende houding vanuit de mens, maar tegelijkertijd ook op de genadige en helpende houding vanuit de god. De genadige houding van de god werd gedacht 'verdiend' te moeten worden. Hierdoor kwam er een nadruk te liggen op de doeltreffendheid van de *charis* die de mensen jegens de god in onder andere hymnes uitten.⁴³

Volgens Furley en Bremer speelt deze relatie tussen de *charis* van de aanbidders en van de god een belangrijke rol in de manier hoe mythologische informatie in hymnes gebruikt wordt. De functie van de hymne als een manier om de goden tevreden te stellen zorgt er namelijk voor dat er meer variatie ontstaat in deze mythologische verhalen. Hiermee voegen ze zich in het *myth-ritual debate* aangezien ze stellen dat het ritueel bepalend is voor de mythologie. W.H. Race stelde in 1990 een soortgelijke relatie, en legde de nadruk op de term *hypomnesis*. Deze term slaat op het fenomeen dat de hymne gebruikt werd om de goden te herinneren aan vroegere goede daden die zij aan de mensen gedaan hebben, zodat de goden opnieuw geneigd zullen zijn de mensen te helpen.⁴⁴ *Hypomnesis* legt de nadruk op het idee dat niet vooral de mensen zelf, maar de goden het publiek waren voor de hymnes.⁴⁵ Volgens Furley en Bremer ligt de nadruk binnen hymnes altijd op het prijzen van de goden, niet op het vertellen van een consistente mythologie.⁴⁶ Blijkbaar waren de hymneonderdelen invocatie en argumentatie, waarin mythologische informatie te vinden was, meer gericht op de oren van de goden dan op de oren van de mensen. De vraag in hoeverre deze mythologische informatie

⁴¹ Krueger, 'Prayers', 362-363.

⁴² Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 60.

⁴³ Ibidem, 61-62.

⁴⁴ Ibidem, 7.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, 112.

aansluit bij een ‘ware’ of standaard vertelling kan hierdoor als minder belangrijk worden gezien.

In de vertelling van mythologische verhalen door hymneschrijvers speelden context en functie een cruciale rol. Omdat deze context, de *Sitz im Leben*, zo belangrijk is zal in het volgende onderdeel van dit artikel met name naar de functie en context van de hymnes gekeken worden om een zo goed mogelijke verklaring te geven voor de afwijking van de standaard. Welke context kan verklaren dat de hymneschrijvers tegen de gezaghebbende traditie van Homerus en Hesiodus ingingen?

Afwijking van mythologische canon

Om de rol van de *Sitz im Leben* voor de mythologische inhoud van hymnes nader te onderzoeken zullen een aantal hymnes besproken worden waar sprake is van een significante afwijking van de tradities die in het begin van dit artikel als ‘gestandaardiseerd’ aangeduid zijn. Per hymne zal gelet worden op de specifieke context en functie die deze afwijking kunnen verklaren. Aangezien de hymnes die besproken worden allen een paar eeuwen na Homerus en Hesiodus geschreven zijn, ga ik ervan uit dat de hymneschrijvers bekend waren met de mythologische traditie van deze dichters.

Geboorte van Asklepius

In Hesiodus’ versie van de geboorte van Asklepius komt de opa van Asklepius uit Thessalië. Zijn dochter Aigla verwekt samen met Apollo hun kind Asklepius. Voordat deze geboren is, pleegt Aigla overspel en wil ze trouwen met Ischys. Als Apollo dit via een kraai te horen krijgt wordt hij woedend, en beveelt hij Artemis zijn vrouw Aigla neer te schieten met haar boog. Apollo redt uiteindelijk het kindje Asklepius uit het gestorven lichaam van Aigla.⁴⁷ De rol die de kraai speelt levert Aigla uiteindelijk de bijnaam Koronis op, wat ‘gebogen als een kraaienbek’ betekent.⁴⁸

In een hymne, gewijd aan Apollo en Asklepius, vertelt de hymneschrijver Isyllos in zijn invocatie van deze goden een andere versie van dit verhaal. Hij beschrijft namelijk dat Phlegyas een inwoner van Epidauros is. Tevens wijkt hij van Hesiodus’ verhaal af als hij de geboorte van Asklepius beschrijft. In zijn versie laat hij het overspel van Aigla weg, en over de rol van

⁴⁷ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 238.

⁴⁸ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 190.

Apollo bij die geboorte zegt hij: ‘Aigla baarde een kind in het lekker ruikende heiligdom en Zeus’ zoon zelf bood hierbij assistentie.’⁴⁹ Hier zit dus een fundamenteel verschil tussen de beschrijving van Hesiodus en Isyllos over de verhouding tussen Apollo en Aigla. Wel voelt Isyllos de noodzaak om de bijnaam Koronis, die bekend was uit Hesiodus’ traditie, te verklaren. Hij stelt dat deze naam aan Aigla gegeven was wegens haar schoonheid. Dit is opvallend aangezien de naam Aigla zelf al ‘hemels licht’ betekent, en de vrouw in kwestie dus al een naam bezat die haar schoonheid benadrukte.⁵⁰

Over de hymne is bekend dat het geschreven is in de stad Epidauros, aan het einde van de vierde eeuw v.Chr. Het diende als onderdeel van de aanbedding van Apollo en Asklepius tijdens een jaarlijks festival.⁵¹ Eén van de mogelijke functies die deze hymne had, blijkt uit een citaat uit het slot van de hymne: ‘Geprezen bent u, Asklepius: draag zorg voor Epidauros, de stad waar uw wortels liggen, schenk gezondheid aan onze lichamen en zielen.’⁵² Blijkbaar had deze hymne als doel om de band tussen de stad Epidauros en de god Asklepius te benadrukken. Gezien vanuit deze context lijkt de eerste opvallende afwijking van de hymneschrijver voor de hand liggend: door te stellen dat de opa van Asklepius een inwoner was van Epidauros benadrukt hij de relatie tussen de stad en de god.

De afwijking in de manier waarop de rol van Apollo bij de geboorte van Asklepius voorgesteld wordt, kan verklaard worden door de rol die de god Apollo in de cultus van Epidauros had. Hij was namelijk de god van de gezondheid, en dus ook de god van het kraambed. Volgens Furley en Bremer past het originele homerische verhaal over een gewelddadige Apollo niet goed bij deze cultus, en is het begrijpelijk dat de hymneschrijver het aangepast heeft naar een verhaal waarin Apollo goede daden verricht.⁵³ Op deze manier konden de aanbedders van Apollo een *hypomnesis* toepassen en Apollo herinneren aan eerder gedane goede daden.

⁴⁹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 238. Het citaat is zelf vertaald uit het Engels.

⁵⁰ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 190.

⁵¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 231.

⁵² Ibidem, 230. Het citaat is zelf vertaald uit het Engels.

⁵³ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 191.

Geboorte van Apollo

In de Homerische Hymne⁵⁴ van Apollo verwekt Zeus bij Leto de god Apollo, en trekt Leto vervolgens een groot gebied door om een plaats te zoeken waar haar zoon goed terecht kan komen. Als Leto uiteindelijk het eiland Delos als geschikte plaats voor de geboorte gevonden heeft, komt zij in een grote barensood terecht. Alle godinnen zijn bij haar om haar te ondersteunen. Alleen Eileithyia, de godin van de barensood, was er niet bij. Hera had uit jaloezie voor het overspel van haar man Zeus Eileithyia bij zich geroepen op de berg Olympos.⁵⁵ In het hele verhaal bemoeit Zeus zich niet meer met Leto na de verwekking van Apollo.

In een hymne met de naam *paian* voor de Naxianen, is een andere versie van dit verhaal te vinden. Een onbekende hymneschrijver beschrijft bij de invocatie de geboorte van Apollo als volgt: ‘Zeus zat op zijn hoge troon en keek alert neer, teder zag hij hoe de dochter van Koios verlost werd van een vreugdevolle zwangerschap. En zoals de zon scheen, scheen de tweeling toen ze het heldere licht betraden, en Eileithyia en Lachesis sloegen luide kreten uit met open monden.’⁵⁶

Hier vallen direct een aantal zaken op. Ten eerste wordt Zeus wel als actor genoemd in de tijd tussen de verwekking en de geboorte van Apollo en zijn tweelingzus Artemis. Daarnaast wordt er niks gezegd over de jaloezie van Hera en lijkt het alsof Eileithyia wel bij de geboorte ter plaatse is. Als laatste valt op dat de zwangerschap niet zwaar, maar juist vreugdevol was.

De vraag naar de verklaring voor de afwijking van deze hymne valt wederom te vinden in de functie van deze specifieke *paian*. Ook hier hebben we te maken met een tekst die bedoeld was om de goden te prijzen om uiteindelijk hun *charis* terug te ontvangen. Daarom is te verwachten dat de standaardverhalen over de goden op zo’n manier werden aangepast dat het geschikter was voor de lofprijzing. In dit geval was het geschikter om alleen

⁵⁴ De Homerische Hymnes zijn een verzameling van 33 hymnes die gewijd zijn aan verschillende goden. Zo heb je de Homerische Hymne voor Apollo en de Homerische Hymne voor Hermes. Wie deze hymnes geschreven heeft is niet bekend, en ze kunnen dus niet met zekerheid aan Homerus toegeschreven worden. Echter lijken ze qua metrum en inhoud erg op Homerus’ *Ilias en Odyssee* (D. J. Rayor, *The Homeric Hymns: A Translation, with Introduction and Notes* (Berkeley 2004), 1). Derhalve zullen ze in dit onderzoek gezien worden als vertegenwoordigers van de standaardisering van de Griekse mythologie van Homerus en Hesiodus.

⁵⁵ Homeric Hymns, <https://www.theoi.com/Text/HomericHymns1.html#3> (Geraadpleegd op 5 december 2023).

⁵⁶ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 158. Het citaat is een eigen vertaling uit het Engels.

de positieve elementen rondom de geboorte van Apollo te noemen, en niet het negatieve, jaloerse gedrag van Hera. Door ook positieve rollen toe te schrijven aan Zeus en Eileithyia konden meer goden in de *paian* geprezen worden en hoefde de hymneschrijver niet bang te zijn om Hera te beledigen omdat hij haar rol als ‘waarheidsgetrouw’ vertelt.

Dionysos als Paian

In een hymne die de hymneschrijver Philodamos aan de god Dionysos gewijd heeft, geeft hij deze god een opvallende rol. Deze bevat het citaat: ‘allemaal zongen ze en dansten ze rondom je, noemende je de “eeuwige onsterfelijke en bekende Paian!” Apollo heeft de leiding in deze dans genomen.’⁵⁷ Opvallend aan dit citaat is dat Dionysos de titel Paian toegeschreven krijgt. Deze titel, die naast een categorie hymnes ook een godentitel is, komt uit Homerus’ *Odysee*. Hierin betekent het ‘de genezende god’ en de titel werd normaal alleen toegeschreven aan Apollo en Asklepius.⁵⁸ En waar het normaal gesproken zo was dat Apollo de belangrijkste god in Delphi was en Dionysos alleen aanbeden werd in de wintermaanden wanneer Apollo weg was,⁵⁹ staat in de hymne dat Dionysos ook ten tijde van de Pythische Spelen in de zomer aanbeden moet worden met hymnes.⁶⁰ Apollo moet volgens deze hymne dus zijn positie als belangrijkste god delen met Dionysos.⁶¹

Het bekijken van de context en functie van deze hymne levert weer belangrijke informatie op. Deze hymne is geschreven tijdens of net na een herbouw van de tempel van Apollo in Delphi.⁶² Specifiek aan deze hymne is dat het een soort *lex sacra* bevat, een goddelijke verordening. Het is een verordening van Apollo, waarin hij juist beveelt dat hij en Dionysos evenveel eer dienen te ontvangen van de inwoners van Delphi.⁶³ De waarschijnlijke reden waarom dit in de hymne staat, is omdat in de herbouwde tempel van Apollo ook een beeld van Dionysos werd gezet, en er nog een legitimatie voor de verering van Dionysos in het heiligdom van Apollo nodig was.⁶⁴ De

⁵⁷ Ibidem, 122. Het citaat is een eigen vertaling uit het Engels.

⁵⁸ Ibidem, 96, 127.

⁵⁹ Ibidem, 127.

⁶⁰ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 83.

⁶¹ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. I*, 127.

⁶² Ibidem, 125.

⁶³ Ibidem, 127.

⁶⁴ Ibidem.

hymne kon door de *lex sacra* dienen voor deze legitimatie.⁶⁵ Hier is duidelijk te zien hoe een hymne, middels de mythologische informatie die het vertelt, de basis legt voor een ritueel.

Concluderend uit de drie casussen kunnen we stellen dat hymnes in de antieke Griekse religie op significante onderdelen van de mythologie afweken van de standaard traditie. In tegenstelling tot het idee dat hymnes gebruikmaakten van de algemene mythologische kennis die er bestond, pasten de hymneschrijvers de mythologische verhalen op een manier aan dat de hymnes zo goed mogelijk aansloten bij het ritueel waarbinnen de hymne gebruikt zou worden. Voornamelijk de verhalen waarin sommige goden een duidelijk negatieve rol toegeschreven kregen, die wel gebruikt werden voor het entertainment van de gezaghebbende mythologische werken van Hesiodus en Homerus, zijn aangepast of weggelaten.

Conclusie

Op basis van dit beeld zijn er dus vraagtekens te zetten bij de noties van standaardisering van de Griekse mythologie. Hoewel er weldegelijk sprake was van een standaard traditie over deze mythologie, speelt de *Sitz im Leben* bij de hervertelling ervan een belangrijkere rol dan het gezag van de traditie. Met deze conclusie draagt dit artikel bij aan het *myth-ritual debate*. Een blik op het gebruik van mythologische informatie in de geanalyseerde hymnes laten zien dat het ritueel juist de mythe kon beïnvloeden. Dit is een argument tegen de stelling dat de mythe altijd voorafging aan het ritueel. Dit hoeft echter niet te betekenen dat de rituele praktijk waarbinnen de hymnes gezongen werden op haar beurt niet onder invloed heeft gestaan van mythologische verhalen. De benaderingen die stellen dat mythe en ritueel op gelijke voet met elkaar staan, of dat mythe vooral de beïnvloedende factor is, zijn door dit onderzoek dus nog niet geheel weerlegd.

Waar in dit artikel vooral een beeld is geschetst van de manier waarop de beïnvloeding van mythologische verhalen door de context van de hymnes plaats heeft kunnen vinden, zou toekomstig onderzoek deze relatie nog beter in kaart kunnen brengen. De vraag blijft bij hoeveel van de aan ons overgeleverde hymnes deze beïnvloeding duidelijk het geval is geweest, en of hier ook een temporele factor een rol speelt. Zien we meer beïnvloeding in

⁶⁵ Furley e.a., *Greek Hymns Vol. II*, 84.

de eeuwen kort na Homerus en Hesiodus, of juist later, als deze verhalen langer de tijd hebben gehad om 'de standaard' te worden?