

Mellom Demeters mysterier og Dionysos' ekstase

Fruktbarhetskult som samlende kraft i det klassiske Athen

Mali Kristine Lunde



Masteroppgave i historie
Institutt for arkeologi, konservering og historie
Universitetet i Oslo

Våren 2012

Forsideillustrasjon: Votivrelieff av Demeter og Kore, Eleusis, ca. 460 f.Kr.
The Archaeological Museum of Eleusis.
Foto: Mali Kristine Lunde

Forord

I arbeidet med denne masteroppgaven er det noen personer som fortjener min takk.

Den første jeg vil takke er min veileder Knut Ødegård, for konstruktive tilbakemeldinger og givende veiledningssamtaler. En stor takk skal også rettes til Det norske instituttet i Athen, som var behjelpelige med både husrom og adgang til biblioteket mens jeg var på arkivreise der. Jeg vil også takke The British Museum, for tillatelse til å bruke et av deres bilder i denne oppgaven.

En stor takk til mamma og pappa, som har støttet meg gjennom hele min utdanning, og ikke minst takk for alle økonomiske bidrag, som har sponset denne oppgaven.

Til slutt vil jeg takke Bjørg Ida Berget for engasjerende peptalks og oppmuntrende samtaler på Fredrikke, da vi satt og rev oss i håret over hver vår masteroppgave.

Mali Kristine Lunde,
Lørenskog, mai 2012

Illustrasjoner

Figur 1. Drikkebeget med illustrasjon av Demeter, Hermes, Persefone og Hades. Attisk, svartfigurstil, 550-525 f.Kr. Maleren Xenokles. The British Museum. Side 32.

© The Trustees of the British Museum

Internettadresse:

http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database/search_object_image.aspx?objectId=398912&partId=1&searchText=xenokles&fromADBC=ad&toADBC=ad&orig=%2fresearch%2fsearch_the_collection_database.aspx&numPages=10¤tPage=2&asset_id=521980 (oppsøkt 24. mars 2012).

Figur 2. Agamemnons maske. Mykene, ca. 1550-1500 f.Kr. National Archaeological Museum of Athens. Side 45.

Foto: Mali Kristine Lunde

Figur 3. Stamnos med illustrasjon av hierofanten eller dadukosen i Eleusis. Attisk, rødfigurstil, ca. 450 f.Kr. The Archaeological Museum of Eleusis. Side 62.

Foto: Mali Kristine Lunde

Tidsangivelse

Om ikke annet er oppgitt eller at det kommer frem av teksten, er alle årstall før Kristus.

Innholdsfortegnelse

Forord	3
Illustrasjoner.....	4
Tidsangivelse.....	5
Innholdsfortegnelse	7
Kapittel 1: Fruktbarhetskulturer i den attiske religiøse konteksten	9
Gresk religion – en oversikt	10
Kultsted og kultpraksis.....	14
Ofringenes plass i ritualene.....	15
Den attiske statskalenderen.....	18
Demeter og Dionysos.....	19
Mysteriekulten i Eleusis	21
Mysterienes dager	23
De mindre mysteriene.....	26
Forholdet mellom Athen og Eleusis.....	27
Sivilisasjonsgiverne.....	28
Karl Kerényi og den underjordiske Dionysos	30
Demeter og Rhea.....	32
Zeus, Dionysos, Hades – en og samme skikkelse?	33
Kapittel 2: Historiografi og metode	36
Kildene.....	36
De eleusinske mysteriene: Primærkilder og sekundærlitteratur	37
Kritikk av <i>Demeterhymnen</i> som kilde: Kevin Clinton.....	38
Andre skriftlige kilder og levninger	40
Historiografi.....	41
Den arkeologiske forskningen i Athen og Eleusis	46
Dionysos satt i perspektiv	47
Utvikling kontra funksjon	48
Kilder og metode	50
Kapittel 3: Sentraliseringen av Attika og religionens rolle.....	52
Peisistratos og tyranntidens rolle i sentraliseringen.....	52
Byggeprosjekter i Eleusis.....	54
Peisistratos' rolle i bydionysiene.....	56
Eylereformen og herokulturer	57
Attikas størrelse som forklaringsfaktor	59
Det athenske demokratiet og kult	60
Eleusis i Attika.....	62
Landet, byen og havet.....	64
Eleusis som kornkammer	65
Økonomisk administrasjon	67
Dionysos i Eleusis.....	68
Dionysos i Athen.....	69
Demeterkulten og Dionysoskulten: Likheter og forskjeller.....	71
Politikkens plass i religionen	74
Sentralisering	76
Statsbygging.....	79
Kapittel 4: Demeters og Dionysos' kulturer sett fra et antropologisk perspektiv. 81	81
Fruktbarhet som et allmennmenneskelig fenomen	81
Kultenes funksjon og Brumfields studie.....	83

Hensikten bak latterliggjøringen	85
Dionysos i underverdenen	86
Glidende overganger.....	89
Kapittel 5: Oppsummering og konklusjon	93
Gudene og stedene.....	93
Kjernen i <i>polis</i>	94
En rasjonalisering av fruktbarhetskult	96
Identitetsmarkører	98
Kontinuitet i tradisjonen.....	100
Konklusjon.....	102
Primærkilder.....	104
Litteratur	109

Kapittel 1

Fruktbarhetskulter i den attiske religiøse konteksten

Athen blir i dag betraktet som den vestlige sivilisasjonens vugge. Det er byen som inspirerte vårt demokratiske styresett, hvor filosofi og den opplyste tanke oppstod, og det var også her mye av Vestens eldste litteratur ble skrevet, ikke minst på grunn av at tre av den vestlige verdens største filosofer, Sokrates, Platon og Aristoteles, hadde sitt liv og virke her.

Men i denne oppgaven skal vi se at selv om Athen på mange måter fremstår som et gjennomrasjonalisert samfunn styrt av fornuft, var det ikke på noen måte et sekulært samfunn. Religionen spilte en stor rolle i menneskets dagligliv, og ikke minst hadde den en sentral plass i politikken og i organiseringen av samfunnet. I Athen hadde spesielt fruktbarhetskultene en historie som gikk veldig langt tilbake i tid, fra før Athen ble en *polis* slik som vi kjenner den, da denne samfunnsorganiseringen oppstod rundt år 800 f.Kr.¹ Opprinnelig hørte fruktbarhetskultene til i et jernaldersamfunn hvor deres funksjon var å sørge for store avlinger og friskt avkom. Da så bystatene ble til, ser vi at disse tradisjonelle kultene ble omorganisert, og dessuten at mange av dem fikk en ny rolle i samfunnet. Religionen hadde derfor en avgjørende betydning for alle sider ved athenernes liv, og hadde dermed også en stor innflytelse på samfunnslivet og politikken. Jeg vil i denne oppgaven begrense meg til fruktbarhetskultene til Demeter og Dionysos, ettersom at disse kultene var blant dem som gjennomgikk størst forandringer i overgangen fra et jernaldersamfunn til *polis*, samt at de fikk sin funksjon forandret i markant grad. Som vi skal se, ble mange av fruktbarhetsritene som opprinnelig hørte hjemme i små lokalsamfunn i Attika, til en viktig faktor i utviklingen av en athensk sentralisert stat.

Tidsperioden jeg konsentrerer meg om vil i all hovedsak være klassisk tid, det vil si fra ca. 480 – 320 f.Kr., men siden Athen har en svært lang historie vil jeg ofte gjøre tilbakeblikk til arkaisk tid for å illustrere hvordan kultene utviklet seg, og vise hvilke aspekter som forandret seg over tid. Ettersom den viktigste (og mest kjente) kulten til Demeter i Attika var mysteriekulten i Eleusis, vil jeg bruke den som et referansepunkt gjennom hele oppgaven, i sammenligningen og drøftingen av festivalene til Demeter og Dionysos, og hvor de stod i det religiøse og politiske landskapet.

Min problemstilling for oppgaven er som følger:

¹ P.J. Rhodes, *A History of the Classical Greek World 478-323 BC*. (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006), 2.

Hvilken rolle hadde fruktbarhetskultene til Demeter og Dionysos for konsolideringen av den athenske staten og det athenske samfunnet i senarkaisk og klassisk tid?

Årsaken til at jeg valgte Athen som studieobjekt, skyldes dens spesielle stilling i gresk historie. Athen var en veldig stor stat (etter greske forhold) i klassisk tid, noe som gir et interessant utgangspunkt for å se på hvordan en samfunnsorganisering, *polis*, som normalt var organisert omkring mye mindre territorier og en mye mindre befolkning, løste utfordringene den uvanlige størrelsen ga. En annen grunn til at jeg valgte Athen er at vi har langt flere skriftlige kilder bevart fra akkurat denne bystaten i forhold til andre greske *polis*er.

Siden gresk religion er et vidt og til tider forvirrende felt, vil jeg i dette første kapittelet gå gjennom den forskningen som allerede er gjort på hovedtrekkene ved gresk religion generelt, og den attiske spesielt. I siste del av kapitlet vil jeg skissere hva andre forskere har skrevet om Demeters og Dionysos' stilling i Attika, og hva deres forbindelse var til hverandre. Ettersom de eleusinske mysteriene var en av de viktigste festivalene i Attika (og den greske verden for øvrig), som delte trekk med mange andre fruktbarhetsfestivaler, vil jeg bruke dem som et felles referansepunkt for hele oppgaven, og derfor gå gjennom deres viktigste trekk alt i dette kapitlet. Det vil si at jeg i kapittel 1 vil gå gjennom de fakta som regnes som allment godtatte av historikere og arkeologer, og bygge videre på mine egne hypoteser derfra. Dette er nødvendig, fordi jeg ofte vil henvise til disse fakta i de neste kapitlene. Mine utgangspunkt for videre drøfting vil bli skissert opp allerede i dette kapitlet, mens en utdyping av hvilket forhold religionen hadde til politikken og det sosiale liv vil komme i kapittel 3, hvor jeg også vil gjøre en større sammenligning av festivalene som jeg nevner her. I kapittel 4 vil jeg så gå i dybden på de antropologiske sidene ved forbindelsen mellom Demeter og Dionysos, og hvorfor de var så nært knyttet sammen, mens oppsummeringen og konklusjon kommer i kapittel 5.

Gresk religion – en oversikt

I antikken var forholdet mellom menneske og natur helt annerledes enn det som er i dag. I dag ser vi på naturen som noe som er der for vårt eget for godtbeholdende og som vi fritt kan utnytte, men i antikken var menneskets forhold til naturen et forhandlingsforhold snarere enn et utbyttings. Romerne kalte dette konseptet *do ut des* ("jeg gir så du kan gi").² Det vil si at

² Max Weber, *The Sociology of Religion*, 4.utg. (Boston: Beacon Press, 1993), 27.

menneskene måtte forhandle med gudene som rådet over naturkreftene gjennom ofringer og festivaler, for slik å gjøre dem vennlig innstilt.³ Eller sagt på en annen måte: Mennesket var prisgitt naturen og dens luner for å overleve.⁴

I gresk religion var hele naturen besjelet. Skogene, fjellene, kilder og havet var befolket av nymfer,⁵ mens i elvene fantes det guder.⁶ Men det var de olympiske gudene, med Zeus som den øverste,⁷ som var herrer over naturens krefter, og det var alltid dem du først skulle vende deg til ved feilslåtte avlinger eller ved tørke eller flom. Det var guddommelige krefter som kunne forklare en dårlig høst⁸ eller epidemier,⁹ eller mer uvanlige fenomener som en måneformørkelse.¹⁰ For en greker betydde dette at det stod en guddommelig vilje bak, og denne krevde å bli anerkjent.¹¹

Ofringene og festivalene, altså ritualene, var svært viktige innenfor den greske religionen. Ritualene var et av den greske religionens viktigste trekk,¹² og man kan godt si at det var de som definerte den. Myter og forestillinger om gudene var naturligvis også en del av religionen, men mytene var mer et middel for å definere grekernes felles fortid og kultur, enn religionen i seg selv. For å presisere nærmere: Grekerne tilba de samme gudene, og hadde en sterk følelse av det å være gresk.¹³ De hadde en felles kultur og et felles språk som skilte dem fra de ikke-gresktalende,¹⁴ men samtidig var det store individuelle forskjeller hver bystat imellom, både når det gjaldt styresett og organisering av samfunnet.

Et viktig trekk ved det greske verdensbildet, og som står i skarp kontrast til for eksempel kristendommen, var at det ikke var gudene som hadde skapt verden.¹⁵ I følge deres myter var Uranos og Gaia – foreldre til både guder og monstre og de første herskerne av universet – blitt til av kaos.¹⁶ Her støter man på et annet trekk ved den greske verdensforestillingen: Ingenting

³ Sarah B. Pomeroy m.fl., *Ancient Greece: A Political, Social, and Cultural History* (New York og Oxford: Oxford University Press, 1999), 65.

⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens: An introduction to Classical Athenian culture*, 18. utg. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 91.

⁵ Se for eksempel Ovid, *Metamorfoser* III.402, og Virgil, *The Eclogues* X.9-10.

⁶ Se Ovid, *Metamorfoser* I.575-587.

⁷ Hesiod, *Theogony* 506.

⁸ *Hymn to Demeter* 305-309.

⁹ Se for eksempel Homer, *Iliaden* 1.380-384, hvor Apollon sender en epidemi til grekernes leir.

¹⁰ Herodotus, *The Histories* 1.74.

¹¹ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 65.

¹² Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 107.

¹³ Isocrates, *Panegyricus* 50.

¹⁴ Christiane Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion?" i *Oxford Readings in Greek Religion*, red. av Richard Buxton (Oxford og New York: Oxford University Press, 2000), 17-18.

¹⁵ Hesiod, *Theogony* 116-138.

¹⁶ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.1.1.

kan plutselig bli skapt av ingenting. I gresk tankegang måtte alt ha oppstått av noe annet. De olympiske gudene var verken de første gudene, ettersom det var mange generasjoner av dem,¹⁷ de var heller ikke allmektige, og var i det hele tatt svært menneskelige i sin fremtreden.¹⁸ Noen forestilling om et perfekt guddommelig vesen fantes ikke hos grekerne.

Men dette punktet leder til spørsmålet om hva grekerne selv egentlig tenkte om gudene sine. Trodde de virkelig at gudene hadde menneskelige skikkelser, slik de ble avbildet som, eller var de noen høyere, mer abstrakte vesener? Xenofanes er vel den antikke forfatteren som klarest viser denne skepsisen til gudene og fremstillingen av dem som mennesker,¹⁹ men om man skal dømme etter andre levninger vi har fra antikken, i form av skriftlige kilder, templer og votivgaver, er det ingenting som tyder på at Xenofanes er representativ for hva den vanlige greker tenkte. Og ved siden av tvil om hva gudene egentlig var, visste man heller ikke nøyaktig *hvor* gudene befant seg. I tilfeller som Delfi trodde man at Apollon oppholdt seg i templet der deler av året,²⁰ og templene var også ment som et tilholdssted for gudene, men grekerne ser ikke ut til å ha trodd at det var et permanent, hellig oppholdssted hvor det guddommelige alltid ville være til stede. Det som vi stadig kommer tilbake til er den store usikkerheten i gresk religion.

Siden det ikke fantes hellige tekster åpenbart fra gudene,²¹ var også menneskenes mulighet til å få kunnskap om den guddommelige vilje og den rette måte å oppføre seg på ovenfor gudene svært begrenset.²² Grekerne trodde ikke at religionen deres var uttrykk for noen guddommelig vilje,²³ slik de monoteistiske religionene sier. Tvert imot var det det politiske systemet som lå til grunn for den religiøse praksisen. Sourvinou-Inwood slår fast at den greske religionens ankerfeste var *polis*, og den politiske orden i bystaten.²⁴ Hun skriver at templer, kulter og formen gudedyrkelsen tok, sprang ut av hver enkelt *polis*' historie og til en viss grad topografi, og det er derfor vi finner så store variasjoner i religionsutøvelsen innenfor de ulike

¹⁷ Se Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.1.1-1.5.3, og Hesiod, *Theogony* 116-138 og 453-506.

¹⁸ De krangler seg i mellom, se for eksempel, konkurransen mellom Pan og Apollon, Ovid, *Metamorfoser* XI.153-171. De er hevnjerrige; Artemis sørger for at Adonis blir drept for å hevne seg på Afrodite, se Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.4. Og trassige, da Demeter nekter plantene å vokse før hun får datteren sin igjen, se *Hymn to Demeter* 321-333.

¹⁹ Xenophanes, *Fragment 14* og *15*.

²⁰ Hugh Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 17.

²¹ Louise Bruit Zaidman og Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, overs. Av Paul Cartledge, 4. utg. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 16.

²² Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 89-90.

²³ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 64-65.

²⁴ Sourvinou-Inwood, "What is *Polis* Religion?", 13.

polis, selv om de alle var greske og tilba de samme gudene.²⁵ Derfor var blidgjøring av guddommene et så viktig innslag i den religiøse opplevelsen.

Det allikevel kanskje viktigste trekket ved gresk religion, var at fokuset lå på dette livet og denne verdenen. Til sammenligning med egyptisk religion, som i stor grad handlet om det hinsidige og livet hinsides graven,²⁶ var gresk religion stort sett konsentrert om det som var her og nå. Jeg har vansker med å finne klare bevis på at grekerne hadde noen klare forestillinger om noe liv etter døden, selv om mytene deres omhandler både Hades, Styx og Elysium. Beskrivelsen Homer gir av de eleusinske enger er for eksempel veldig vag,²⁷ mens fortellingen om Eros og Psyke, hvor hun blant annet må gå til underverdenen,²⁸ er et eventyr, og må ikke tas som inntekt for hva de som hørte denne historien faktisk trodde. I motsetning til hva for eksempel kristendommen predikerer, var det heller ingen straff i det hinsidige for gjerningene dine i dette livet, selv om det også her finnes unntak, blant dem Sisyfos.²⁹ Dødsriket beskrives bare som stedet der de døde oppholdt seg, som et slags skyggeland hvor åndene, eller ”skyggene” som grekerne kalte dem,³⁰ holdt til, ikke som et sted som fordelte straff. Forestillingen om de døde bringer dessuten frem en annen side ved gresk religion, ved at den var svært bokstavelig: Dødsriket, forestilte man seg, lå under jorden, siden det var der de døde lå begravet. Slangen var dermed et dyr som var nært forbundet med de døde, ettersom den krøp langs bakken, og ofte holdt til i hull som førte ned under jorden.

Et annet interessant moment ved gresk religion er den marginale plassen solen og månen spilte i det greske panteon og i mytologien. Dette ser man spesielt om man sammenligner med andre kulturer fra samme periode, slik som Egypt, hvor solguddommer hadde en svært viktig plass.³¹ Dette kan kanskje til en viss grad forklares av grekernes pragmatiske syn på tilværelsen: Isager og Skydsgaard foreslår at ettersom solen og månen var noe som alltid hadde vært der og alltid kom til å være der, var det ingen grunn til å måtte gi dem store offer og æresbevisninger.³² De kom ikke til å forsvinne. I daglige var det andre krefter enn

²⁵ Sourvinou-Inwood, ”What is *Polis* Religion?”, 18.

²⁶ Egyptisk religion handlet ikke på noen måte *bare* om det hinsidige, men om vi ser på de forseggjorte gravene, med deres avbildning av gudene som hadde med dødsriket å gjøre, Osiris, Anubis og Toth, for å nevne noen, ser vi at det tok opp en stor del av det religiøse rommet. Se H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York: Columbia University Press, 1948), 88.

²⁷ Homer, *Odysseen* 4.563-568.

²⁸ Lucius Apuleius, *The Golden Ass* VI.16-20.

²⁹ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.9.3.

³⁰ Se beskrivelsen av de døde i Homer, *Odysseen* 11.36-635.

³¹ Solguden Ra og den personifiserte solskiven Aton.

³² Signe Isager og Jens Erik Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture: An Introduction* (London og New York: Routledge, 1995), 163.

himmellegemene som den vanlige greker måtte bevare et godt forhold til, da først og fremst Demeter og Zeus,³³ noe vi får vite fra Hesiod, i *Verk og dager*:

Pray to Zeus of the land and to hallowed Demeter to make Demeter's holy grain ripen heavy, as you begin plowing at the very start, when you have taken the end of the plow-tail in your hand and have come down with the goad upon the oxen's backs while they draw the yoke-pole by its leather strap.³⁴

Av dette sitatet ser vi at gudene var ustadige og ikke til å stole på. Det var av avgjørende betydning at man ofret og ba til gudene, for akkurat som at Apollon kunne sende sykdom så vel som helbredelse, kunne Demeter sende en dårlig høst i stedet for en rik.³⁵ Med andre ord var det et tett forhold mellom menneskenes livsgrunnlag og gudenes velvilje, og det er her forhandlingsforholdet kommer klarest frem.

Kultsted og kultpraksis

Som tidligere nevnt var ikke templet en permanent bolig for guden. Et gresk tempel ville heller ikke være hovedsetet for kultpraksisen, slik kirken er i kristendommen. Senteret i kulten, hvor ritualene som ofring og bønn foregikk, var alteret som lå utenfor templet.³⁶ Alteret var vanligvis plassert foran templets østfasade,³⁷ og da det først hadde fått sin plassering forble alteret der, selv om templet kunne bli flyttet eller utvidet.³⁸ Årsaken til at det var slik var at alteret hadde ligget på stedet først, mens templet kom til senere.³⁹ Alteret var nervesentret i kulten, mens templet først og fremst var stedet hvor statuen var plassert,⁴⁰ og hvor man oppbevarte votivgavene.⁴¹

³³ Isager og Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, 163; Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 43.

³⁴ Hesiod, *Work and Days* 465-468.

³⁵ Joint Association of Classical Teachers *The World of Athens*, 104.

³⁶ Christiane Sourvinou-Inwood, "Early sanctuaries, the eighth century and ritual space: Fragments of a discourse" i *Greek Sanctuaries. New approaches*, red. av Nanno Marinatos og Robin Hägg (London og New York: Routledge, 1993), 10.

³⁷ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 116.

³⁸ Constantine G. Yavis, *Greek Altars* (Saint Louis, Missouri : Saint Louis University Press, 1949), 77.

³⁹ Walter Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*, overs. av John Raffan, 3. utg. (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 87-88.

⁴⁰ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient City*, 58.

⁴¹ H.W. Parke, *Festivals of the Athenians* (London: Thames and Hudson, 1977), 20.

Det var vanligvis en prest som stod for selve ritualet ved de religiøse anledningene, i hvert fall hvis det var på vegne av hele *polis* eller lokalsamfunnet.⁴² I Athen bar denne presten tittelen *arkont basileus* ("kongen"), noe som var en arv fra den tiden da Athen hadde en konge.⁴³ Ellers i den greske religionen var det både prester og prestinner, noe som har bakgrunn i at det fantes både guder og gudinner.⁴⁴ Her er det viktig å klargjøre at prestene i det greske samfunnet ikke var en egen gruppe, og de satt heller ikke på noen makt,⁴⁵ slik det er i for eksempel det hinduistiske samfunnet. I Athen ble prestene valgt, enten ved avstemning eller ved loddtrekking,⁴⁶ slik som ved andre embeter. I noen tilfeller måtte man tilhøre en distinkt familie, eller *genos*,⁴⁷ men i de fleste tilfeller var kravet for å inneha et presteembete, som ved andre embeter, at man var borger (eller i kvinnenens tilfelle at man kom fra en borgerfamilie).⁴⁸

Ofringenes plass i ritualene

Nettopp fordi man aldri kunne vite om gudene var vennlig eller fiendtlig innstilt, ble ofringene og det å anerkjenne gudene desto viktigere. Siden det fantes mange former for ofringer, skal jeg i dette avsnittet ta for meg de viktigste, hvordan de ble utført, og hva hensikten med dem var.

Hensikten med et offer var å gi noe til guden, slik at guden skulle gi noe tilbake.⁴⁹ Slik skulle gudene bli vennlig innstilt, og på den måten ville fruktbarheten – både for jorden og hos mennesker og dyr⁵⁰ – bli opprettholdt, slaget vunnet, eller skipet beskyttet mot forlis. Dette forteller Xenofon oss, der han opplyser om at rike mennesker må gi "mange og store ofringer" for hvis ikke vil verken "guder eller mennesker være tilfredse med dig".⁵¹ Igjen ser vi hvor

⁴² Christiane Sourvinou-Inwood, "Further Aspects of *Polis* Religion" i *Oxford Readings in Greek Religion*, red. av Richard Buxton, Oxford og New York: Oxford University Press, 2000), 39.

⁴³ Robert Garland, "Priests and Power in Classical Athens" i *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, red. av Mary Beard og John North (London: Gerald Duckworth & Co, Ltd, 1990), 80; Robert Parker, *Athenian Religion: A History* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 8.

⁴⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 82.

⁴⁵ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 90-91.

⁴⁶ Garland, "Priests and Power in Classical Athens", 77.

⁴⁷ Stephen D. Lambert, "The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to the Augustan Period", i *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, red. av Marietta Horster og Anja Klöcker (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2012), 69-70.

⁴⁸ Sourvinou-Inwood, "Further Aspects of *Polis* Religion", 38.

⁴⁹ Plato, *Euthyphro* 14c.

⁵⁰ Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion* (Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005), 23.

⁵¹ Xenofon, *Oikonomikos* 2.5.

viktig det var å vise gudene respekt, noe som først og fremst ble gjort gjennom offerhandlingen.

Offerhandlinger kunne deles opp i to hovedgrupper: Det blodige offer og det ublodige.⁵² De enkleste former for offergaver var de ublodige ofrene, som da gjerne var frukter, grønnsaker eller brød – altså førstegrøden.⁵³ Denne typen offer ble kalt *aparche*, ”fra det første”.⁵⁴ Frukten eller brødet ble lagt på alteret, hvor det ble liggende til det råtnet eller at dyr tok det,⁵⁵ mens vin, melk, honning og olivenolje ble helt på alteret eller utover bakken, hvor væsken ville synke ned i jorden.⁵⁶ Disse sistnevnte ofrene var derfor gjerne en gave til de døde og gudene som var direkte forbundet med jorden,⁵⁷ men ble også benyttet i ritualer som hadde med samfunnet som helhet å gjøre, som for eksempel ved avtaleinngåelser mellom bystater, eller ved åpningen av et møte for folkeforsamlingen.⁵⁸ Hele poenget med disse offerhandlingene var å unndra en del av grøden, for på den måten å gi gudene det beste.⁵⁹ Men, er det viktig å påpeke, det var begrenset hvor stor del av avlingen man hadde mulighet for å gi. I antikken var de fleste mennesker fattige, og det jorden ga dem måtte de bruke selv. Det samme gjaldt husdyrene deres. Å ofre et dyr, da først og fremst småfe, ville være en viktig investering for en vanlig greker, gjennom at han ofret noe som var verdifullt for ham for at guden han ofret til skulle hjelpe ham tilbake.

Noe som bringer meg videre til den andre kategorien av offer. Blodige offer var, som navnet tilsier, et dyreoffer, og de vanligste offerdyrene var, som allerede nevnt, småfe, det vil si sauer, geiter og griser.⁶⁰ Storfe ville være uaktuelt som offerdyr for en gjennomsnittlig greker, og igjen handlet det om økonomi. En vanlig mann ville nemlig aldri ha råd til å ofre noe slikt som en okse, ettersom at en okse var et verdifullt dyr som den jevne bonde måtte ha for å trekke plogen. Som sitatet fra Xenofon over viser, var det de rike som hadde ansvar for å gi virkelig store offer. Burkert slår fast at når okser, som ble ansett som det fineste offer en gud kunne få, ble slaktet, var det på en rikmanns eller *polis*' regning, da hovedsakelig ved de store religiøse festene.⁶¹

⁵² Burkert, *Greek Religion*, 59, 66.

⁵³ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 37.

⁵⁴ Isager og Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, 169.

⁵⁵ Burkert, *Greek Religion*, 66.

⁵⁶ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 26.

⁵⁷ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 38.

⁵⁸ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 40.

⁵⁹ Joint Assosiation of Classical Teachers, *The World of Athens*, 107.

⁶⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 18.

⁶¹ Burkert, *Greek Religion*, 55.

Før en ofring ville alltid offerdyret bli ledet frem til alteret foran templet i en religiøs prosesjon, hvor selve ofringen fant sted.⁶² Hva som skjedde etterpå får vi beskrevet hos Homer, som forteller at man vasket hendene, og drysset byggkorn over dyret, før han fremsa en bønn. Deretter fikk dyret strupen skåret over, før det ble flådd. Lårene på dyret ble dekket av fett og brent, og da offeret var brent opp, ble innmaten spist og kjøttet fordelt blant de som hadde deltatt i ofringen.⁶³ Beskrivelsen hos Homer gjelder et spiseoffer, og de fleste grekere fikk bare smake kjøtt ved disse religiøse anledningene.⁶⁴ Derfor var en ofring naturlig nok en stor begivenhet.

Innenfor kategorien spiseoffer fantes det også en underkategori, nemlig edsofferet. Siden dette var et samfunn som ikke hadde skriftlige kontrakter, var avtaleinngåelser muntlig,⁶⁵ og man forpliktet seg gjennom å sverge ved gudene, vanligvis ved Zeus. Dette fordi Zeus var beskytter av rettferdighet og orden i samfunnet.⁶⁶ Forbrøt man seg mot avtalen, forbrøt man seg dermed også mot gudene.⁶⁷ Burkert skriver at athenerne sverget helst ved Zeus, Demeter og Apollon, eller ved Zeus, Poseidon og Demeter, eller ved Zeus, Athene, Poseidon og Demeter.⁶⁸ At det var akkurat disse gudene det ble sverget til, skriver Burkert, hadde nok sammenheng med de to helligste stedene i Attika var Akropolis og Eleusis,⁶⁹ hvor gudene primært knyttet til disse stedene var Athene og Demeter.

Til sist skal jeg nevne en annen form for kontakt mellom guder og mennesker, nemlig gjennom å be. Bønner var en naturlig del av en ofring, og var det en ofring gjort på vegne av hele *polis* var det en prest, gjerne den allerede nevnte *arkont basileus*,⁷⁰ som fremsa dem ved alteret.⁷¹ Var det et enkelt hushold som kom med et offer, ble bønningen vanligvis fremsagt av det mannlige familieoverhodet.⁷² Når en bønn ble rettet til de olympiske gudene ble det gjort stående, med hendene løftet.⁷³ Var det underverdenens guder, ble hendene rettet mot jorden.⁷⁴ Her kommer bokstaveligheten i den greske religionen til overflaten igjen: De olympiske

⁶² Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, overs. av Peter Bing (Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 1983), 3-4.

⁶³ Homer, *Iliaden* 1.449-468, og *Odysseen* 3.439-463.

⁶⁴ T.B.L. Webster, *Athenian Culture and Society* (Berkeley og Los Angeles, California: University of California Press, 1973), 88.

⁶⁵ Burkert, *Greek Religion*, 250.

⁶⁶ Sophocles, *Antigone* 449-450.

⁶⁷ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 65.

⁶⁸ Burkert, *Greek Religion*, 251.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 59.

⁷¹ Robert Parker, *Athenian Religion*, 27.

⁷² Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 59.

⁷³ Simon Pulleyn, *Prayer in Greek Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 188-189.

⁷⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 112.

gudene satt ”der oppe”, mens underverdenens guder var ”der nede”. Guden ble påkalt ved navn eller titler, og ofte også med fastsatte formuleringer.⁷⁵ Deretter ble guden bedt om hjelp.

Den attiske statskalenderen

Når vi skal diskutere religion og Athen, er det umulig å komme utenom kalenderen. Den fastsatte når de ulike festivalene skulle finne sted, og følgelig kommer jeg til å referere til den i løpet av oppgaven. I Athen var det i klassisk tid tre kalendere som samtidig var i bruk. Det var kalenderen bøndene benyttet seg av, som egentlig bare kan kalles en generell tidsmåler, hvor man fulgte med på når stjernene, for eksempel Pleiadene, viste seg på himmelen. Fra Hesiod får vi vite at det var bøndene som benyttet seg av denne, da de så på stjernene for å bestemme når de skulle høste og pløye.⁷⁶ Så var det statskalenderen, bestående av ti måneder, som ble brukt i forbindelse med administrasjon og styre.⁷⁷ Den siste var den religiøse kalenderen, som bestod av tolv måneder.⁷⁸ Når man i faglitteraturen støter på betegnelsen ”den attiske kalenderen”, er det normalt den religiøse kalenderen man refererer til, noe jeg også vil gjøre konsekvent gjennom hele denne oppgaven.

Den religiøse kalenderen var i all hovedsak basert på månefasene,⁷⁹ men månekalendere er det alltid problematisk å holde i takt med solåret,⁸⁰ noe jeg vil komme tilbake til om litt. Denne kalenderen ble først og fremst utviklet for å bestemme hvilke dager ulike festivaler skulle feires på.⁸¹

I Athen feiret man festivaler på dager med samme månefase hvert år.⁸² En ny måned begynte ved nymåne, som gjenspeiles i navnet på den første dagen i hver måned, da denne ble kalt Noumenia, altså ”nymånedagen”.⁸³ En festival som fant sted ca. den 15. dagen i måneden

⁷⁵ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 41.

⁷⁶ Hesiod, *Work and Days* 383-386.

⁷⁷ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 206.

⁷⁸ Robert Hannah, *Greek and Roman Calendars. Construction of Time in the Classical World* (London: Duckworth & Co., 2005), 43.

⁷⁹ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 102-103.

⁸⁰ Aristophanes, *Clouds* 704-707.

⁸¹ Parker, *Athenian Religion*, 51.

⁸² James Davidson, ”Time and Greek Religion”, i *A Companion to Greek Religion*, red. av Daniel Ogden (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 205.

⁸³ Jon D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year* (Princeton og London: Princeton University Press, 1975), 14.

ville derfor finne sted på en natt med fullmåne,⁸⁴ og da ville det med andre ord være den runde månen som fortalte at festivalen skulle begynne.

Det athenske året begynte ved første nymåne etter sommersolverv, i Hekatombaion (vårt juni/juli),⁸⁵ og bestod av tolv måneder, som varte 29 eller 30 dager.⁸⁶ Problemet med denne kalenderen var at tolv månesykluser er elleve dager kortere enn et solår.⁸⁷ Derfor måtte man legge inn en ekstra måned omtrent hvert andre år, som vi får vite fra Herodot,⁸⁸ om kalenderen skulle holde seg sånn nogen lunde i takt med solåret.⁸⁹

Demeter og Dionysos

Jeg skal nå vende meg til Attika, mer spesifikt til Demeter og Dionysos og deres plass i Athen. Som alle andre steder i den greske verden var disse to guddommene forbundet med fruktbarhet, liv og avlinger, men i Athen hadde de likevel en spesiell plass, grunnet historiske og sosiale omstendigheter.

Demeter var i det greske panteon en av de tolv viktigste gudene, og var gudinne for korn og kornåkrene. Hun var ikke en jordgudinne per se, den funksjonen var det Gaia som holdt; hennes oppgave var å få kornet til å vokse. Dermed var hun også svært viktig for den vanlige bonden, som allerede nevnt, og for bystaten som helhet. Demeters datter var Persefone, en langt mørkere gudinne, ettersom hun var underverdenens dronning og de dødes herskerinne. Demeter og Persefone hadde én stor myte knyttet til seg, fortalt i *Den homeriske hymnen til Demeter*, som dannet utgangspunkt for mysteriekulten i Eleusis. Jeg vil komme tilbake til mysteriene og *Demeterhymnen* senere kapitlet, mens hymnens egentlige verdi som kilde vil bli nærmere belyst i kapittel 2.

Demeter og Persefone hadde med andre ord en lang tradisjon i Attika, og var godt etablert i den olympiske gudfamilien. Dionysos derimot, stod i en særstilling i forhold til de andre gudene. Han var en guddom full av motsetninger: Han var en giver av sivilisasjon, men også

⁸⁴ Davidson, "Time and Greek Religion", 205.

⁸⁵ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 117-118.

⁸⁶ Rhodes, *A History of the Classical Greek World 478-323 BC*, 10.

⁸⁷ Hannah, *Greek and Roman Calendars*, 14.

⁸⁸ Herodotus, *The Histories* 1.32.

⁸⁹ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 118.

av vin og drukkenskap. Hans innflytelsesområder omfattet fruktbarhet, teater, og han hadde også sin egen mysteriekult.

Blant gudene var Dionysos den evige nykomlingen. Grekerne selv oppfattet ham som en fremmed guddom, som skal ha kommet fra øst og gikk kledd i trakiske drakter.⁹⁰ Ideen om at han var ”fremmed” har arkeologien likevel motbevist, for vi finner Dionysos’ navn på linear B-leirtavlene fra Pylos, som stammer fra ca. 1200 f.Kr.⁹¹ Det samme kan dessverre ikke sies om Demeter eller Persefone. Deres navn er så langt ikke blitt funnet på noen leirtavler fra mykensk tid, men vi skal ikke utelukke at nye funn kan bli gjort. Deres kult er det ikke mulig å føre lenger tilbake enn til 600-tallet f.Kr.,⁹² da vi kan slå fast bortenfor enhver tvil at mysteriene eksisterte.

For de menneskene som ønsket å ha et håp om en tilværelse etter døden, var Dionysos en gud det var lett å gripe til. I myten hører vi om hans reise til underverdenen⁹³ og hans gjenfødelse,⁹⁴ og generelt var han symbolet på livskraften i naturen. Alt dette gjorde han til et utgangspunkt for mysteriekulten.⁹⁵ De dionysiske mysteriekultene skal jeg likevel ikke ta opp i denne oppgaven, fordi de er et eget studium som er altfor stort til å få plass her.

Dionysos var i mange henseende en gud for kvinner. Han var alltid i selskap med kvinner – menader eller bakkantinner, som de ble kalt – både i kunsten og i mytene, og i den virkelige verden, i forbindelse med festivaler til hans ære. Menadene blir i mytene gjerne beskrevet som ”gale”, som dratt inn i galskapen av guden.⁹⁶ Dionysos var nemlig ikke bare en gud for vekst og planteliv, han var også ødeleggelsens gud. Dette ser vi ikke minst i *Bakkantinnene*, hvor menadene river Pentheus i stykker med bare hendene er det mest kjente motivet.⁹⁷

Men i tilfellet Athen og Attika for øvrig, er det lite igjen av tragediens gale menader. Det var flere festivaler, både for Demeters og Dionysos, forbeholdt for kvinner, men disse foregikk i

⁹⁰ Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge at the University Press, 1903), 378.

⁹¹ Burkert, *Homo Necans*, 213.

⁹² S. Eitrem, *Mysteriereligioner i antikken* (Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1942), 18.

⁹³ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.5.3.

⁹⁴ Diodorus of Sicily, *The Library of History* III.62.6-7.

⁹⁵ Se Susan Guettel Cole, ”Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead” i *Masks of Dionysus*, red. av Thomas H. Carpenter og Christopher A. Faraone (Ithaca og London: Cornell University Press, 1993), 277-295, hvor hun beskriver Dionysos’ forhold til de døde.

⁹⁶ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 1951), 270.

⁹⁷ Se Euripides, *Bakkantinnene*.

følge kildene i fredelige former.⁹⁸ De utspant seg stort sett som andre religiøse festivaler, med unntak av at bare kvinner deltok. Alle disse festivalene hadde en direkte forbindelse til jordbrukskalenderen, noe som er opplagt når det er jordbruks- og fruktbarhetsguddommer det er snakk om.

Før jeg går løs på den andre delen av kapitlet, hvor jeg sammenligner Demeter og Dionysos, vil jeg først si noen ord om hva slags festival mysteriene konkret var.

Mysteriekulten i Eleusis

Mysteriene i Eleusis lå under direkte organisering fra Athen, og ble feiret under høstfestivalen Mysteria,⁹⁹ fra den 15. til den 21. dagen i måneden Boedromion, som tilsvarer vårt september/oktober.¹⁰⁰ Man kan godt si, som Isager og Skydsgaard, at mysteriene innledet det nye jordbruksåret,¹⁰¹ gjennom at de fant sted før åkrene ble pløyd om høsten.¹⁰²

Burkert definerer mysteriekulter som følger:

I moderne språkbruk blir ordet *mysterium* hovedsakelig brukt i betydningen ”hemmelig”, [...]. Hemmeligholdelse var faktisk et nødvendig attributt for oldtidens mysterier, noe som manifesterte seg i form av *cista mystica*, en sponkurv med lokk over. Men denne definisjonen er ikke tilstrekkelig spesifikk. Ikke alle hemmelige kulter er mysterier. Ordet kan ikke brukes om privat magi eller om intrikate prestehierarkier med begrenset adgang til hellige steder eller gjenstander. Det er også ganske misvisende å assosiere mysteriene med mystikk i egentlig forstand, det vil si ved hjelp av meditasjon, yoga eller lignende metoder. Det var først via en komplisert utvikling av platonske og kristne metaforer at ordet *mystikos* omsider fikk denne betydningen, [...]. Den latinske oversettelsen av *mysteria* [...] som *initia* [...], som førte ordet og begrepet ”initiasjon” inn i vårt eget språk, er adskillig mer avslørende. Dersom vi følger dette resonnementet, finner vi at mysteriene er initiasjonsseremonier, kulter der adgang og

⁹⁸ I følge Demostenes ofret prestinnene i Eleusis under Haloa, som ved andre festivaler. Demosthenes, *Theomnestus and Apollodorus Against Neaera* 116-117. De gjorde også narr av hverandre under Thesmoforia. Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.5.1.

⁹⁹ Walter Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, overs. av Kåre A. Lie (Oslo: Pax Forlag, 1997), 25.

¹⁰⁰ George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961), 243.

¹⁰¹ Isager og Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, 167.

¹⁰² Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 207.

deltagelse er avhengig av et personlig ritual som initianden må utføre. Hemmeligholdelse og i de fleste tilfeller nattlige ritualer er faktorer som hører med til denne eksklusiviteten.¹⁰³

Jeg vil i denne oppgaven i all hovedsak benytte meg av Burkerts definisjon, ettersom at den gir en oversiktlig fremstilling av hva en mysteriekult var, og er forklarende for et moderne publikum. Jeg vil også bygge på hans forklaring av hva mysteriekultene var i avsnittene under.

Burkert skriver videre at initiasjon finnes i svært mange kulturer, men at mysteriekultene i antikken skiller seg vesentlig fra det vi normalt tenker på som initiasjonsseremonier.¹⁰⁴ Mysteriekultene var ikke pubertetsriter eller opptak i hemmelige foreninger, skriver Burkert, og adgangen var uavhengig av kjønn, alder og sosial status.¹⁰⁵ Dermed, når man hører om hvordan mysteriene i Eleusis artet seg, med riter som fant sted i en avskjernet helligdom som lå bak en høy mur,¹⁰⁶ hvor handlingsforløpet var ” ’things said’, ’things done’, and ’things revealed’ ”,¹⁰⁷ må man ikke falle for fristelsen og sammenligne dem med for eksempel frimurervesenet. Frimurervesenet består også av ritualer det ikke skal snakkes om til utenforstående, men å få adgang her krever vanligvis i utgangspunktet kontakter eller en viss sosial status, og fordrer lojalitet til dine losjebrodre. Men i de eleusinske mysteriene, skjedde det ingen endring av ytre status for de som gjennomgikk disse initiasjonene, skriver Burkert.¹⁰⁸ Å la seg innvie i mysteriene i Eleusis betydde dermed ikke at man sluttet seg til en religion i vår betydning av ordet,¹⁰⁹ slik man gjør om man for eksempel lar seg døpe når man slutter seg til et kirkesamfunn. Det var mer et tilbud man kunne benytte seg av innenfor en stor variasjon av ulike religiøse uttrykk.¹¹⁰

Burkert skriver også at en vanlig oppfatning av mysteriereligionene er at de var typiske for senantikken.¹¹¹ Dette er ikke tilfelle med Eleusis, for vi vet at denne kulten eksisterte og vokste kontinuerlig i popularitet fra ca. 600 f.Kr.¹¹² og frem til 395 e.Kr., da Alariks styrker la helligdommen i ruiner, og den siste hierofanten (ypperstepresten) var død.¹¹³ Noen forskere,

¹⁰³ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 27.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Burkert, *Greek Religion*, 285-286.

¹⁰⁶ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 88.

¹⁰⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 70.

¹⁰⁸ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 27.

¹⁰⁹ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 25.

¹¹⁰ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 29.

¹¹¹ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 23.

¹¹² Eitrem, *Mysteriereligioner i antikken*, 18.

¹¹³ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 8, 186.

blant dem Mylonas, tror kulten kan føres helt tilbake til mykensk tid,¹¹⁴ men her er det stor uenighet om hvordan det arkeologiske materialet skal tolkes.

Mysterienes dager

Her skal jeg kort gå gjennom de ulike dagene som mysteriene varte, og hva de bestod i. Siden de eleusinske mysteriene gikk over så mange dager og inneholdt så mange ritualer er det fornuftig å gi en slik kort oversikt.

Den første dagen som offisielt var en del av mysteriene var den 15. dagen i Boedromion.¹¹⁵ Mysteriene begynte med andre ord på en kveld med fullmåne.¹¹⁶ Dagen før, den 14., kjørte prestinnene til Demeter og Kore til Athen fra Eleusis sammen med de hellige tingene,¹¹⁷ slik at de hellige tingene de neste dagene kunne bli oppbevart i en egen helligdom som var bygget spesielt for dette formålet, kalt Eleusinion, ved foten av Akropolis.¹¹⁸ Hva de hellige tingene konkret var har vi ingen anelse om, men Eitrem skriver at de må ha vært forholdsvis små, siden de fikk plass i en *kiste* – en boks på størrelse med en tine.¹¹⁹ Dagen etter, den 15., som ble kalt *Agyrmos*, ”samlingen”, kom initiatene sammen på agora i *Stoa Poikile*,¹²⁰ hvor det ble deklarerert at mysteriene offisielt var begynt, og *mystai* som skulle være med ble registrert og måtte betale for innvielsen.¹²¹

Dagen etter, den 16., var dagen initiatene skulle rense seg.¹²² Her dro *mystai* i en prosesjon ut til Phaleron, hvor de badet i havet og ofret en grisunge.¹²³ Dagen var bare kjent som Halade *mystai*, ”Til havet, *mystai!*”,¹²⁴ som var det offisielle ropet man ga initiatene.¹²⁵

Den 17. dagen vet man lite om, men Mylonas mener at det var dagen man ofret til Demeter og Persefone på vegne av Athen som helhet.¹²⁶

¹¹⁴ Se Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 40.

¹¹⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 59.

¹¹⁶ Davidson, ”Time and Greek Religion”, 205.

¹¹⁷ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 245.

¹¹⁸ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 346.

¹¹⁹ Eitrem, *Mysteriereligioner i antikken*, 25.

¹²⁰ Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 151.

¹²¹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 59-60.

¹²² Burkert, *Greek Religion*, 287.

¹²³ Mikalson, *Ancient Greek Religion*, 87.

¹²⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 125.

¹²⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 62.

¹²⁶ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 250.

Den 18. dagen skulle *mystai*, i følge Parke, holde seg innendørs for å bli bedre forberedt på initiasjonen.¹²⁷ På denne dagen fant nemlig en annen festival sted, Epidauria, som var til ære for Asklepios.¹²⁸ Tydeligvis skulle ikke initiatene fokusere på noen andre guder enn de to gudinnene i forberedelsen til initiasjonen, og det var derfor de var utestengt fra feiringen denne dagen.

Den 19., den femte dagen av mysteriene, var dagen en av de viktigste begivenhetene i året fant sted, da opptoget av *mystai* dro til Eleusis. De hellige tingene fulgte med tilbake til Eleusis i denne prosesjonen, siden de hadde vært oppbevart inne i Eleusinion de fire foregående dagene.¹²⁹ Gjennom hele turen ville det bli gjennomført ulike ritualer; ved Rheitoi-elven bandt man et gult bånd om høyre hånd og venstre fot på alle *mystai* – noe Parke hevder tjente dette en magisk beskyttende funksjon¹³⁰ – og da de skulle krysse broen over elven Kefisos ville menn kalt *gephyrismoï*¹³¹ stå på broen og slenge fornærmelser og vulgære vitser til de som passerte.¹³² Etter en hel dags vandring ville prosesjonen endelig nå Eleusis i skumringen.¹³³

Den sjettede dagen, den 20., var dagen hvor selve initieringen fant sted inne i Telesterion.¹³⁴ Initieringen fant sted samme natt som *mystai* hadde ankommet Eleusis, ettersom at denne natten ble regnet for å høre til neste dag.¹³⁵ Hva som skjedde inne i Telesterion er kildene tause om, men de omfattet ild og lys,¹³⁶ og etter all sannsynlighet ble noe vist frem for initiatene, ettersom at *Demeterhymnen* legger så stor vekt på syn og å se ting.¹³⁷ Hippolytus sier at det var et kornaks som ble vist frem,¹³⁸ men denne opplysningen bør man ta med en klype salt, ettersom at vi har det fra en kristen kilde som hadde som mål å avsløre de hedenske religionene som nonsens. Sannheten er at vi ikke vet hva som skjedde inne i Telesterion. Mylonas foreslår at det var her de drakk *kykeon*, en spesiell drikk laget av vann,

¹²⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 63.

¹²⁸ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 251.

¹²⁹ Erika Simon, *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1983), 27.

¹³⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 66.

¹³¹ Burkert, *Greek Religion*, 287.

¹³² Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 256.

¹³³ C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, overs. av Ralph Manheim (London: Routledge & Kegan Paul, 1967), 62.

¹³⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 125.

¹³⁵ Burkert, *Greek Religion*, 287.

¹³⁶ Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5.8.

¹³⁷ Se for eksempel Demeters tale til Helios i *Den homeriske hymnen til Demeter*, 64-74, at Metaneira ser Demeter som vil gjøre Demofoon udødelig, 243, og at Demeter ser Persefone komme tilbake, 386.

¹³⁸ Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5.8.

mynte og bygg,¹³⁹ for slik å avslutte fasten alle *mystai* måtte gjennomføre før de kunne bli innviet,¹⁴⁰ som var en imitasjon av det Demeter gjorde i *Demeterhymnen*.¹⁴¹ *Kykeon* var, i følge legenden, en drikk Demeter først hadde laget i stede for vinen Metaneira tilbød henne, men som gudinnen nektet å drikke.¹⁴² Det er mulig at dette var tilfelle, men ingen av disse spekulasjonene sier oss særlig mye om hvorfor mysteriene skal ha hatt en så stor innvirkning på *mystai*, så mye at de kunne møte døden med et bedre håp.¹⁴³ Det lille vi vet har vi fra diverse antikke forfattere, som i beste fall gir vage hint om mysterienes innhold. For eksempel skriver Aristoteles at *mystai* ikke skulle lære noe, men at de skulle gjennomgå en forandring, eller settes i en spesiell tilstand.¹⁴⁴

Uansett hva initieringen i de eleusinske mysteriene egentlig bestod i så varte de hele natten, og dagen etter, kalt Plemokhoai (oppkalt etter to slags beholdere),¹⁴⁵ gjennomførte *mystai* et ritual hvor de drakk vann fra to slike beholdere, av den ene mens man stod vendt mot øst, og den andre når man stod vendt mot vest.¹⁴⁶ Parke skriver at det er uklart hva dette ritualet egentlig betydde,¹⁴⁷ selv om jeg synes dette høres ut som et fruktbarhetsritual, hvor man gjennom å drikke en ”skål” for gudinnene skulle sikre fruktbarhet for hele verden. Etterpå var festivalen over og alle dro hjem.

Som man kan se av denne oversikten, fulgte mysterienes dager et fast mønster, noe som også var tilfellet for flere andre fruktbarhetsfestivaler. For eksempel hadde den dionysiske festivalen Anthesterias dager også egne navn, hvor man utførte faste ritualer, slik som drikkingen av den nye vinen, ofringer til de døde, og vielsen av byens *basilissa* (dronning) til Dionysos.¹⁴⁸

¹³⁹ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 260.

¹⁴⁰ Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*, 100.

¹⁴¹ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 138.

¹⁴² *Hymn to Demeter* 206-207.

¹⁴³ *Hymn to Demeter* 480-481.

¹⁴⁴ Aristotle, *Fragment 15*, sitert av Synesius, *Dio.* 10.48a., i *The Works of Aristotle*. Volume XII. *Selected Fragments* (Oxford: Clarendon Press, 1952), 87.

¹⁴⁵ Burkert, *Greek Religion*, 289.

¹⁴⁶ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 279.

¹⁴⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 71.

¹⁴⁸ For en kort oversikt over Anthesterias ulike dager, se Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 126-127; Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 77.

De mindre mysteriene

I forbindelse med disse større fruktbarhetsfestivalene er det et rite som ikke kan forbigås, nemlig de såkalte mindre mysteriene. De fant sted ved elven Ilissos utenfor Athen, hvor det lå en liten helligdom.¹⁴⁹ Dette stedet, som ble kalt Agrai,¹⁵⁰ fungerte som en forberedelse for mysteriene i Eleusis.¹⁵¹ Opprinnelig var dette helt selvstendige riter, men en eller annen gang (vi kjenner ikke datoen), ble de dratt inn i den eleusinske mysteriekulten, og slik gikk det til at mysteriene i Agrai ble kalt ”de mindre mysteriene”, mens mysteriene i Eleusis ble kalt ”de store mysteriene”.¹⁵² Men hvem var dette templet egentlig til? Simon skriver at dette opprinnelig ikke var et tempel til Demeter, men til Rhea, som i Athen bare ble kalt Meter, ”mor”.¹⁵³ Men mysteriene til Meter fikk etter hvert et nytt navn, ”Mysteriene til Persefone”,¹⁵⁴ som er et naturlig navn når forbindelsen til Eleusis var vel etablert og hvor det allerede fantes en mor, Demeter.

Akkurat som de store mysteriene var de mindre mysteriene hemmelige, og vi vet ikke hva de gikk ut på. Men den vanlige antagelsen er at de fungerte som en forberedelse til de store mysteriene.¹⁵⁵ Initiatene fikk antagelig her instruksjoner om hva de skulle si eller gjøre under de store mysteriene, og Parke foreslår at kanskje måtte de gjennomgå noen innledende renselsesseremonier allerede her.¹⁵⁶ Vi vet heller ikke på hvilken dag mysteriene i Agrai ble feiret, bare at det var i samme måned som den dionysiske festivalen Anthesteria, som fant sted i måneden Anthesterion (ca. vårt februar).¹⁵⁷ Kerényi mener at muligens hadde de mindre mysteriene forbindelse til denne større feiringen,¹⁵⁸ men problemet er at vi vet så forsvinnende lite om hva de gikk ut på. Kerényi kan fortelle at den eneste kilden som forteller oss noe spesifikt om de mindre mysteriene, beskriver dem som en initiasjon i historien om Dionysos.¹⁵⁹ De mindre mysteriene var også forbundet med Herakles, men, som Parke skriver, legenden om hans innvielse i de mindre mysteriene er av en mye yngre dato enn selve

¹⁴⁹ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 124.

¹⁵⁰ N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford: Clarendon Press, 1974), 20.

¹⁵¹ Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5.8.

¹⁵² Kerényi, *Eleusis*, 48-50.

¹⁵³ Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5.8.

¹⁵⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 124.

¹⁵⁵ Se Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 240; Parke, *Festivals of the Athenians*, 56; Simon, *Festivals of Attica*, 27.

¹⁵⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 123.

¹⁵⁷ C. Kerényi, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*, overs. av Ralph Manheim (London: Routledge & Kegan Paul, 1976), 295.

¹⁵⁸ Kerényi, *Eleusis*, 51.

¹⁵⁹ Ibid.

ritene og helligdommen i Agrai.¹⁶⁰ I Hellas var det vanlig å knytte viktige navn, mytologiske eller historiske, til riter og steder, for å gi det mer verdighet eller respekt.¹⁶¹

Forholdet mellom Athen og Eleusis

Det fantes mange mysteriekulter i antikken,¹⁶² men de eleusinske var uten tvil de mest populære. Fra å være en lokal mysteriekult kun for eleusinere¹⁶³ gikk den til å omfatte alle athenere etter Eleusis' annektering til det attiske territoriet,¹⁶⁴ noe som viste seg gjennom at Athen overtok ansvaret for organiseringen og gjennomføringen.¹⁶⁵ Den athenske embetsmannen som hadde ansvaret for dette, var den tidligere nevnte *arkont basileus*.¹⁶⁶ Men mysteriene forble ikke en ren religiøs festival. Etter hvert som Athens makt og innflytelse vokste, ble de også tatt i bruk som et politisk verktøy. Mysteriene var en av de viktigste religiøse begivenhetene ikke bare i den attiske kalenderen, men i kalenderen til bystater over hele den greske verden,¹⁶⁷ og var derfor en perfekt anledning til å vise frem Athens storhet for de tilreisende.

Dette var i og for seg ikke noe som er spesielt for mysteriene. I Athen er Panathenaia det fremste eksemplet på en religiøs festival hvis mål var å fremme samhold og hylle Athens storhet. Det samme kan også sies om bydionysiene.

Men i motsetning til Panathenaia og bydionysiene, som satte et klart skille mellom borgere og *metoiker*, ikke-borgere,¹⁶⁸ ønsket de eleusinske mysteriene alle som ønsket å bli innviet velkommen. Kvinne, mann, slave og fri, athenske borgere og folk som kom annenstedsfra.¹⁶⁹

¹⁶⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 123.

¹⁶¹ For eksempel var Brauron og Artemishelligdommen her knyttet til myten om Ifigeneia. Se Euripides, *Ifigeneia i taurernes land* 1452-1467, hvor Athene beordrer Ifigeneia og Orestes å innstifte kulten til Artemis her.

¹⁶² Disse inkluderte de dionysiske mysteriene, de orfiske mysteriene, mysteriene til Isis og Mithra-kulten. For en større oversikt over de ulike kultene, se Burkert, *Oldtidens mysteriekulter*.

¹⁶³ Pausanias, *Description of Greece* 1.38.3.

¹⁶⁴ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 63.

¹⁶⁵ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 334.

¹⁶⁶ Garland, "Priests and Power in Classical Athens", 80.

¹⁶⁷ Burkert, *Greek Religion*, 285.

¹⁶⁸ Om Panathenaia, se Parke, *Festivals of the Athenians*, 44, og om bydionysiene, se Parke, *Festivals of the Athenians*, 127.

¹⁶⁹ Demosthenes, *Theomnestus and Apollodoros Against Neaera* 21; Burkert, *Greek Religion* 286; Christiane Sourvinou-Inwood, "Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult" i *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Culture*, red. av Michael B. Cosmopoulos (London og New York: Routledge, 2003), 26.

Tidlig ble alle grekere akseptert, slik at de eneste kravene var at de kunne snakke gresk,¹⁷⁰ og at de kunne betale for seg.¹⁷¹ Dette gjorde de eleusinske mysteriene til en pan-hellensk festival,¹⁷² selv om den samtidig fortsatte å være tett forbundet med Eleusis og Athen.¹⁷³

Sivilisasjonsgiverne

Forskningen på koblingen mellom Dionysos og Demeter, og Dionysos og de eleusinske mysteriene, har stort sett kun strukket seg til den antropologiske siden, og Karl Kerényi er vel den som har skrevet mest utførlig om dette. I dette kapitlet vil jeg bare fokusere på hovedstrømmingene i den forskningen som allerede er gjort, mens jeg vil i dybden på de antropologiske sidene i kapittel 4.

Mysteriene i Eleusis tilhørte eksklusivt Demeter og Persefone, så langt hersker det ingen tvil, men det var flere andre større eller mindre guder som hørte til kretsen rundt de to gudinnene. Mylonas hevder Dionysos ikke hadde noe å gjøre med mysteriene i Eleusis,¹⁷⁴ mens Kerényi mener det motsatte.¹⁷⁵ Jeg mener at det ikke finnes noe bevis for at Dionysos hadde noen plass i selve mysteriene, men at han uten tvil var en del av mytologien. Dette fordi at en gud som var uløselig knyttet til den religiøse prosesjonen fra Athen til Eleusis var guden Iakkhos, som egentlig var en personifikasjon av ropet initatene ropte ut på veien, som lød ”Iakkhe! Iakkhe!”¹⁷⁶ Denne Iakkhos-skikkelsen smeltet etter hvert sammen med Dionysos.¹⁷⁷ Ettersom prosesjonen var en så viktig del av mysteriefeiringen, ville det dermed være falskt å hevde at Dionysos ikke hadde noe å gjøre med mysteriene. Iakkhos var representert i form av et gudebilde, og ledet prosesjonen på den hellige veien frem til Eleusis,¹⁷⁸ men her stopper Dionysos’ forbindelse til mysteriene, foreløpig. Da prosesjonen kom frem til Eleusis ble Iakkhos-statuen båret vekk, og feiringen fortsatte uten ham.¹⁷⁹

¹⁷⁰ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 124.

¹⁷¹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 61.

¹⁷² Marvin W. Meyer, red., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religion of the Ancient Mediterranean World* (San Francisco: Harper Collins Publishers, 1987), 17.

¹⁷³ Sourvinou-Inwood, ”Festival and Mystery”, 26.

¹⁷⁴ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 238.

¹⁷⁵ Kerényi, *Eleusis*, 154; Kerényi; *Dionysus* 78-79.

¹⁷⁶ Burkert, *Greek Religion*, 287.

¹⁷⁷ Simon, *Festivals of Attica*, 33.

¹⁷⁸ Eitrem, *Mysterie religioner i antikken*, 26-27.

¹⁷⁹ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 238.

Men det var mange flere bånd mellom de to fruktbarhetsguddommene enn bare Iakkhoskikkelsen. Forbindelsen mellom Demeter og Dionysos kommer ikke minst til uttrykk i *Bakkantinnene*, i talen til Teiresias:

To goder, unge mann,
 blir høyest prist blant mennesker. Den ene gir
 Demeter, eller Jorden; bruk det navn du vil.
 Hun nærer oss med brød av høstens modne korn.
 Til veddestrid kom siden sønn av Semele,
 som fant og skjenket oss den søte leskedrikk
 av druens saft. Den frir vår kummerfulle slekt
 fra sorgen, når vårt beger drikkes ut til bunns.
 Han skjenker oss søvn, som lar oss glemme dagens kval.¹⁸⁰

Demeter og Dionysos hører naturlig sammen, noe som kommer tydelig frem av sitatet fra Euripides, ettersom at de deler så mange karakteristikk; blant annet ved at de ga de konsumproduktene, brød og vin, som var viktigst for den vanlige greker i det daglige.

For likhetene mellom Demeter og Dionysos er påfallende: De var begge guddommer knyttet til jordbruket, de var begge givere av sivilisasjon, som var symbolisert av korndyrking og vin, og de hadde begge direkte forbindelse til jorden og jordens fruktbarhet. Men de hadde også begge forbindelser til Hades og de døde, noe vi blant annet kan se av Dionysos i den orfiske tradisjonen,¹⁸¹ og Demeter i en athensk praksis, hvor de døde ble kalt *Demetreioi*, og det ble sådd korn på gravene deres.¹⁸²

Likheten mellom de ulike festivalene deres er ikke mindre slående. Som et lite eksempel vil jeg er benytte Demeterfestivalen Thesmoforia:

Thesmoforia var uten tvil en svært gammel gresk festival,¹⁸³ og ble feiret over hele den greske verden.¹⁸⁴ I Attika varte festivalen i tre dager, fra den 11. til den 13. dagen i Pyanopsion,¹⁸⁵ da

¹⁸⁰ Euripides, *Bakkantinnene* 274-282.

¹⁸¹ Se Fritz Graf, "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and old Questions" i *Masks of Dionysus*, red. av Thomas H. Carpenter og Christopher A. Faraone (Ithaca og London: Cornell University Press, 1993), 239-258.

¹⁸² Burkert, *Greek Religion*, 161.

¹⁸³ Helene P. Foley, "Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter" i *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, commentary and interpretive essays*, red. av Helene P. Foley (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 72.

¹⁸⁴ Burkert, *Greek Religion*, 242.

¹⁸⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 26.

åkrene ble pløyd om høsten.¹⁸⁶ I motsetning til de eleusinske mysteriene var Thesmoforia en ren kvinnefestival hvor ikke menn hadde adgang, men akkurat som i mysteriene var innholdet i Thesmoforia hemmelig.¹⁸⁷ Det lille vi vet om feiringen dreier seg hovedsakelig om at kvinnene satt på bakken og fastet.¹⁸⁸ Også under mysteriene i Eleusis spilte faste og å sitte – i dette tilfellet på en stein utenfor Telesterion – en avgjørende rolle.¹⁸⁹ Dessuten forteller Apollodorus at kvinnene under Thesmoforia fortalte hverandre vitser (disse var av en vulgær art), fordi den gamle tjenestekvinnen Iambe hadde gjort så for å få Demeter til å smile da gudinnen kom til Eleusis.¹⁹⁰ Likheten med ritualet ved Kefisos-elven er påfallende. I Dionysos' tilfelle er det mest nærliggende å se på Anthesteria, hvor konen til *arkont basileus* ble viet til Dionysos og skulle utføre riter som det ikke skulle snakkes om.¹⁹¹ Som jeg har vist med dette lille eksemplet deler ulike fruktbarhetsfestivaler viktige trekk, og disse vil jeg gå i dybden av i kapittel 3 og 4 i analysen av det større mønstret disse festivalene utgjorde.

Karl Kerényi og den underjordiske Dionysos

En forsker man ikke kommer utenom når man skal drøfte Dionysos' rolle i Eleusis er Kerényi,¹⁹² som har skrevet mye om Dionysos' kobling til dette stedet. Han mente at Dionysos var tettere forbundet til Demeter enn bare det faktum at de begge var fruktbarhetsguddommer. Hans hypotese er at det ikke var Hades som bortførte Persefone i myten, men Dionysos.¹⁹³ Jeg er enig i denne påstanden, og skal her ta for meg de sterkeste argumentene, for så å utforske dem nærmere i kapittel 4.

Kerényis argument¹⁹⁴ begynner med at da Hades stiger opp av bakken og røver Persefone, er ”gaper” ordet som blir brukt i hymnen for å beskrive hvordan jorden åpner seg.¹⁹⁵ Dette,

¹⁸⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 82.

¹⁸⁷ C. Kerényi, ”Kore”, i *Introduction to a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis* av C.C. Jung og C. Kerényi, oversatt av R.F.C. Hull, 2. utg. (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 164.

¹⁸⁸ Simon, *Festivals of Attica*, 18.

¹⁸⁹ Kevin Clinton, ”The Mysteries of Demeter and Kore” i *A Companion to Greek Religion*, red. av Daniel Ogden (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 346.

¹⁹⁰ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.5.1.

¹⁹¹ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 127; Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 200.

¹⁹² Se Kerényi, *Eleusis*.

¹⁹³ Kerényi, *Dionysus*, 113-114.

¹⁹⁴ Kerényi, *Eleusis*, 34-41, 130-144.

¹⁹⁵ *Hymn to Demeter* 16.

skriver Kerényi, er et ord som også ble brukt som tilnavn på Dionysos.¹⁹⁶ Et annet moment ved bortføringen av Persefone, er at det skal ha skjedd på den nysiske sletten, oppkalt etter fjellet Nysa, skriver Kerényi,¹⁹⁷ noe som er interessant med tanke på at Nysa ble regnet for å være stedet hvor Dionysos vokste opp.¹⁹⁸

Men i hymnen er det jo Hades som står bak rovet. Allikevel mener Kerényi at det er sterke hint om hvem bortføreren egentlig er: Han fortsetter med å fremheve hvordan hymnen fortsetter med å fortelle at etter Demeter har ankommet Eleusis og gått inn i palasset, tilbyr Metaneira henne vin.¹⁹⁹ Demeter avslår. Det er ikke vanskelig å forstå hvorfor, skriver Kerényi, om Dionysos var bortføreren. Persefones mor kunne aldri ta imot en av hans gaver.²⁰⁰

Men selv om den offisielle versjonen sa at det var Hades som bortførte Persefone, fremhever Kerényi at det finnes ett ikonografisk eksempel på den andre versjonen.²⁰¹ I et maleri på et drikkebeleg av maleren Xenokles, nå i British Museum, er den alternative versjonen vist i klartekst, hevder Kerényi (Figur 1).²⁰² Kerényi tolker denne avbildningen som øyeblikket hvor Hermes skal føre Persefone tilbake til moren.²⁰³ Totalt er det fire figurer i scenen: Helt til venstre står Demeter, klar til å ta imot datteren. Foran henne står Hermes, som skal følge Persefone tilbake. Foran Hermes står Persefone selv, med ryggen til;²⁰⁴ tydeligvis sier hun farvel til ektemannen. Men når vi kommer til ektemannen, helt til høyre i figurrekken, ser vi med en gang at det ikke er Hades, for bak guden henger en vinranke. Den eneste guden med dette attributtet er Dionysos. Her må det allikevel trekkes inn et lite forbehold:

Kvinneskikkelsen ved siden av Dionysos som Kerényi mener er Persefone, kan også tolkes som Ariadne, Dionysos' kone. I så fall kan det være en annen myte som er avbildet.

Herfra bruker Kerényi mest indisier. Han argumenterer videre for at i *Demeterhymnen* driver Hades hestene sine ned i jorden igjen etter rovet.²⁰⁵ Dette skal ha skjedd ved elven Kefisos, på et sted kalt Erineos, får vi vite av Pausanias.²⁰⁶ Selve navnet, Erineos, skriver Kerényi,

¹⁹⁶ Kerényi, *Eleusis*, 35.

¹⁹⁷ Kerényi, *Eleusis*, 34.

¹⁹⁸ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.4.3; Herodotus, *The Histories* 2.146.

¹⁹⁹ Kerényi, *Eleusis*, 40.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Kerényi, *Eleusis*, 35.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Pausanias, *Description of Greece* 1.38.5.



Figur 1. Drikkebeger. Attisk, svartfigurstil, 550-525 f.Kr. The British Museum.
© The Trustees of the British Museum

kommer av det greske ordet for det ville fikentreet,²⁰⁷ og legger til at det var nære bånd mellom det ville fikentreet og den underjordiske Dionysos.²⁰⁸

Det er ikke bare Kerényi som har fremmet slike tanker. Otto skriver at Dionysos vanligvis blir forbundet med livets gladere sider, slik som piker, vin og sang, og grekerne omtalte han også som ”de dødeliges glede”, ”guden av mange gleder”, ”velgjøreren” og lignende,²⁰⁹ men samtidig var han også en som innga frykt. Han ble kalt ”fortærereren av rått kjøtt” og ”den som finner glede i sverd og spilt blod”,²¹⁰ og Otto slår fast at slike karakteristika kan bare lede oss til et sted: Til de døde.²¹¹ Død og ødeleggelse hører i aller høyeste grad inn under Dionysos’ domene like mye som liv, noe som igjen understreker motsetningene i ham.

Demeter og Rhea

Her er det lett å bli forvirret. Hadde ikke de greske gudene klart definerte virkeområder som var strengt adskilt fra hverandre? Så enkelt er det nok ikke. Mytologien og tradisjonene var ikke fastspikret fra starten av, og visse steder beholdt de sine mer flytende overganger. Det er også tilfelle med Rhea og Demeter.

²⁰⁷ Kerényi, *Eleusis*, 35.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Min oversettelse fra Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*, overs. av Robert B. Palmer (Dallas: Spring Publications, 1991), 113.

²¹⁰ Min oversettelse fra Otto, *Dionysus*, 113.

²¹¹ Otto, *Dionysus*, 113.

Både Nilsson og Kerényi mener at i de eleusinske mysteriene var moren Demeter, men at det her kan ha vært en sammensmelting av flere ulike gudinner.²¹² Denne sammensmeltingen kjenner vi igjen fra de mindre mysteriene, hvor mysterier opprinnelig tilhørende Rhea blir overtatt av den eleusinske tradisjonen, og hvor de fikk nye navn. Rhea ble imidlertid ikke glemt, noe vi blant annet ser av navnet på templet ved Ilissos, Metroon,²¹³ altså ”Meters tempel”. Kerényi hevder i den forbindelse at en modergudinne fra en gammel før-gresk verden ikke ble glemt, men smeltet sammen med den yngre Demeter,²¹⁴ noe Nilsson også hevder.²¹⁵ Det er naturligvis umulig å si noe sikkert om denne teorien på grunn av manglende kildemateriale. Jeg stiller meg skeptisk til hele forestillingen om en altomfattende modergudinne i det før-greske Hellas, fordi denne forestillingen er et nyhedensk fenomen som man gjerne finner innen Wicca og lignende bevegelser. I oldtiden var heller regelen mange ulike gudinner med ulike funksjoner, som for eksempel at én gudinne hadde ansvar for kornet, en annen for ville dyr, en tredje for vind, osv..²¹⁶ Det nærmeste man kommer en modergudinne i den gresk-romerske verden er gudinner som Rhea, Ops og Magna Mater, men deres viktighet skyldes minst like mye at de var mor til de olympiske guder, som at de rådet over alt som vokste og grodde. At ulike gudinner med ulike funksjoner med tiden ville gli over i hverandre etter hvert som det religiøse landskapet forandret seg og nye behov oppstod er allikevel svært sannsynlig. Dette er et fenomen vi har observert til alle tider i ulike samfunn.

Zeus, Dionysos og Hades – en og samme skikkelse?

En historiker, en antropolog, eller en hvilken som helst annen vitenskapsmann, liker å sette funnene sine i klare, avmerkede båser. Men når man kommer inn på temaer som omfatter religion og trosforestillinger blir det raskt klart at dette blir vanskelig eller umulig. Her er overgangene flytende og overlapper hverandre, slik jeg har demonstrert i tilfellet med Dionysos og Hades og Demeter og Rhea. Eller er det bare vi moderne mennesker som liker å sette klare merkelapper på ting, uten helt å forstå hvordan det antikke mennesket tenkte? Det

²¹² Nilsson mener at en modergudinne fra bronsealderen delte seg opp i Gaia, Rhea, Demeter og flere andre gudinner. Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2. utg. (New York: Biblo and Tannen, 1971), 338-339. Kerényi hevder at Rhea var den opprinnelige moren i mysteriene, som så ble erstattet av Demeter. Kerényi, *Eleusis*, 132.

²¹³ Simon, *Festivals of Attica*, 26.

²¹⁴ Kerényi, *Eleusis*, 133.

²¹⁵ Martin P. Nilsson, *Den grekiska religionens historia* (Stockholm: Svenska Kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1921), 31.

²¹⁶ Webster, *Athenian Culture and Society*, 97.

er ikke sikkert at de så på gudene sine som adskilte enheter, eller som individer, på samme måte som oss. Muligens tenkte de på gudene, eller grupper av guder, som ulike aspekter av en større guddom. Kanskje var Hades og Dionysos to ulike aspekter av Zeus, den viktigste guden i det greske panteon? Zeus var opprinnelig himmelguden som sendte regn,²¹⁷ men som etter hvert ble en beskytter av lov og orden,²¹⁸ rettferdighet²¹⁹ og *fratriene*,²²⁰ for å nevne noe. Virkeområdene hans ble så mange og forskjellige at om han også skulle være herre i underverdenen ville ikke det være et stort sprang. Hades var derimot en svært dunkel figur vi i det hele tatt ser svært lite til i den greske religionen. Er det fordi han ikke kunne stå helt selvstendig fra det større navnet Zeus? Et talende eksempel for at Zeus var den egentlige herskeren i Hades, ser vi for øvrig i troen grekerne hadde på at torden hadde sin opprinnelse i underverdenen.²²¹ Som kjent var Zeus opphavet til lyn og torden.

Så hvor passer Dionysos inn i denne hypotesen? Jeg har over nevnt grekernes tro på en underjordisk Zeus, og vi finner også en underjordisk Dionysos.²²² At disse tre guddommene fløt over i hverandre er sannsynlig, når de delte så mange av de samme funksjonene.

Zeus, Hades og Dionysos er langt fra det eneste eksemplet på denne typen overlappinger. At gudene i tidligere tider hadde en mye bredere ”maktkrets” som ble innsnevret og rasjonalisert senere, eller omvendt – først og fremst i klassiske tid – ser vi mange eksempler på over hele Hellas. Athene Alea i Tegea, hvis tempel er blitt gravd ut av norske arkeologer, viser denne flytende overgangen mellom ulike guddommer, og hvordan en gudeskikkelse forandrer karakter over tid:

Alea var opprinnelig en lokal fruktbarhetsgudinne, en *Potnia Theron*, og en beskytter for byen Tegea i geometrisk tid.²²³ Etter hvert ble hun mer og mer identifisert med Athene, og får fra arkaisk tid av attributter som hjelm og skjold.²²⁴

²¹⁷ Hesiod, *Works and Days* 415.

²¹⁸ *Hymn to the Son of Kronos, Most High* 3.

²¹⁹ Hesiod, *Works and Days* 256-262.

²²⁰ Victor Ehrenberg, *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th centuries B.C.* (London: Methuen & Co Ltd, 1968), 50; Charles W. Hedrick Jr., ”Religion and Society in Classical Greece” i *A Companion to Greek Religion*, red. av Daniel Ogden (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 294.

²²¹ Sophocles, *Oedipus at Colonus* 1604-1605.

²²² Burkert, *Greek Religion*, 200.

²²³ Mary E. Voyatzis, ”The Cult of Athena Alea at Tegea and its transformation over time” i *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, red. av Michael Wedde (Bergen: Papers from the Norwegian Insitute at Athens 6, 2004), 191.

²²⁴ Voyatzis, ”The Cult of Athena Alea at Tegea and its transformation over time”, 192.

Artemis gjennomgår også en lignende forandring over hele Hellas: I arkaisk tid blir hun fremstilt som en voksen kvinne – av og til også med vinger slik østlige gudinner blir – som en beskytter av naturen og ville dyr, i skikkelse av *Potnia Theron*.²²⁵ Men etter hvert som vi kommer lenger og lenger ut i klassisk tid gjennomgår hun en foryngelsesprosess, samtidig som at jegeraspektet blir stadig viktigere. Resultatet blir en ung jente med pil og bue og kanskje med en hjort,²²⁶ mens den modne verdigheten man finner hos *Potnia Theron*, som normalt er omgitt av løver eller leoparder, er fullstendig forsvunnet.

Som jeg har skissert i dette kapitlet var forbindelsene mellom religion og politikk i Athen dype og kompliserte. Men som jeg har vist var religionen absolutt et politisk anliggende, gjennom blant annet valg av prester, gjennomføring av festivaler, og hvem som fikk lov til å delta. Disse forbindelsene blir ikke lettere å sortere når fruktbarhetsguddommene og deres bånd til hverandre og mellom deres attiske kulter er vevd sammen i et intrikat mønster hvor de åpenbart har påvirket hverandre. Disse spørsmålene vil jeg gå i dybden av i resten av oppgaven.

²²⁵ Buffie Johnson, *Lady of the Beasts. Ancient Images of the Goddess and Her Sacred Animals* (San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1988), 221.

²²⁶ Det mest kjente eksempelet på denne fremstillingen er den såkalte ”Diana Chasserresse” eller ”Diana fra Versailles”, romersk kopi, marmor, 1.-2. årh. e.Kr. Francis Haskell og Nicholas Penny, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500-1900* (New Haven og London: Yale University Press, 1981), 196-197.

Kapittel 2

Historiografi og metode

I dette kapitlet vil jeg begynne med å gjøre rede for kildene mine, og deretter gi en kort historiografisk oversikt over hvilke historikere og verker som har utmerket seg innenfor feltet gresk religion og mysteriereligioner. Etter dette vil jeg gå nærmere inn på kilder og problemer knyttet til studiet av de eleusinske mysteriene og Dionysos' stilling i Athen, og religion for øvrig.

Kildene

Når vi skal begynne med kildene, må vi først gå til primærkildene, det vil si de antikke forfatterne som er kommet ned til oss. Her er Homers *Iliaden* og *Odysseen*, skrevet ned rundt 700²²⁷ de første som må nevnes. De er de første og eldste diktverkene i den greske kanon som vi har, for selv om det i antikken fantes mange episke diktsykluser, først og fremst i muntlig form og senere skrevet ned, er *Iliaden* og *Odysseen* de eneste vi har bevart. Det som normalt omtales som "Den episke diktsyklusen" består av seks tapte verk, kalt *Cypria*, *Iliou Persis*, *Den lille Iliaden*, *Nosti*, *Telegonien* og *Aethiopsis*.²²⁸ Sammendrag av disse diktverkene finner vi gjenfortalt hos mytografene, så vi vet hva de dreide seg om, men hvordan de faktisk lød har vi lite til ingen kunnskap om.²²⁹ At det var akkurat *Iliaden* og *Odysseen* som ble bevart, skyldes at det var disse to verkene som var de mest populære i antikken, og etter overgangen til middelalder fikk de og andre greske myter en rolle som allegorier og lærerstykker satt inn i en kristen kontekst.²³⁰ Kopier ble bevart i klosterbibliotekene i Europa, hvor de ble kopiert av munkene for hånd, helt til boktrykkerkunsten ble oppfunnet og sikret dem evig varighet.²³¹ Blant mytografene er det viktigste navnet Apollodorus (vi vet ikke om dette er ekte eller fiktivt),²³² med *Biblioteket*. Senere kom kirkefedrene, som Hippolytus og Clemens av Alexandria, som forteller oss mye om ulike kulturer. Men disse tekstene har som oppgave å

²²⁷ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 9.

²²⁸ Jonathan S. Burgess, *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle* (Baltimore og London: The John Hopkins University Press, 2001), 7.

²²⁹ Fragmentene av den episke diktsyklusen og andre tapte diktverk er blitt samlet i *Greek Epic Fragments*, i *The Loeb Classical Library*, redigert og oversatt av Martin L. West, Cambridge og London 2003.

²³⁰ Richard Buxton, *The Complete World of Greek Mythology* (London: Thames & Hudson Ltd, 2004), 226.

²³¹ Buxton, *The Complete World of Greek Mythology*, 27.

²³² For en utgreiing av problemene rundt forfatternavnet Apollodorus og *Bibliotekets* opprinnelse, se Robin Hard, "Introduction" i Apollodorus' *The Library of Greek Mythology* (Oxford: Oxford University Press, 1998), ix-xiii.

bevise at Kirken er den sanne vei og at hedendom er nonsens, og derfor kan vi ikke alltid være sikre på at de opplysningene de kommer med er riktige.

I tillegg til Homer har vi de homeriske hymnene, som ble komponert mellom 700 og 500,²³³ for å fremføres under religiøse festivaler.²³⁴ Sammen med Homer gir de oss mange opplysninger om hvordan den greske religionen utartet seg i praksis, i form av ofring, bønn og lignende.²³⁵

Vi vet ikke hvem som komponerte de homeriske hymnene, men de er på heksameter, slik som Homers diktverk er.²³⁶ Den tidligste referansen til dem er hos Thukydid,²³⁷ som kaller dem *prooimion*, forsanger.²³⁸ Dette, skriver Richardson, tyder på at hymnene kanskje opprinnelig var ment som en slags forsang for lengre fortellende dikt,²³⁹ slik som for eksempel *Iliaden* eller *Odysseen*. Det bør allikevel gjøres klart at når det kommer til de virkelig lange hymnene, som *Demeterhymnen*, er det en viss uenighet i forskermiljøet om disse virkelig var ment å fungere som forsanger.²⁴⁰ *Demeterhymnen* er for eksempel én lang historie i sin egen rett, men, sier Richardson, de kunne ha vært ment som forsanger i sin aller tidligste historie, da de først ble komponert.²⁴¹

De eleusinske mysteriene: Primærkilder og sekundær litteratur

Det som tradisjonelt er blitt brukt som den viktigste kilden til de eleusinske mysteriene er *Den homeriske hymnen til Demeter*, som stammer fra det sjette århundret f.Kr..²⁴² Ved siden av hymnen har vi diverse sitater fra ulike forfattere, blant dem Euripides, Aristoteles, Apollodorus, Cicero og Pausanias, som alle nevner mysteriene. Også enkelte dramatikere har gitt oss verdifull informasjon om dem, da først og fremst Aristofanes og hans komedie *Froskene*, som forteller om hvordan opptoget av *mystai* betedde seg. I tillegg kommer

²³³ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 17.

²³⁴ Nicholas Richardson, "Introduction" i *The Homeric Hymns* (London: Penguin Books, 2003), ix.

²³⁵ Se for eksempel *Hymn to Apollo* 149-150, hvor det blir beskrevet hvordan Apollon blir feiret med dans, sang og atletiske konkurranser (boksing).

²³⁶ Richardson, "Introduction", vii.

²³⁷ Thucydides, *History of the Peloponnesian War* 3.104.

²³⁸ Thelma Sargent, "Foreword" i *The Homeric Hymns* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1973), vii.

²³⁹ Richardson, "Introduction", viii.

²⁴⁰ Richardson, "Introduction", ix; Sargent, "Foreword", vii.

²⁴¹ Richardson, "Introduction", ix.

²⁴² Richardson, "Introduction", xii.

avbildninger og lignende arkeologiske kilder, som er funnet hovedsakelig i Eleusis.²⁴³ Helt siden hymnen ble gjenopplaget på 1700-tallet²⁴⁴ har den vært viet interesse i både kunst,²⁴⁵ litteratur²⁴⁶ og psykologi.²⁴⁷

Karl Kerényi er en antikkforsker som har viet en stor del av forfatterskapet sitt til *Demeterhymnen* og mysteriekulten i Eleusis. Hans bok, *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter* (1967), er sterkt influert av Jungs teori om arketyperne Demeter og Persefone representerer, da først og fremst i hans forsøk på å rekonstruere mysteriene og mytologien rundt Eleusis. Kerényi viet dessuten en stor del av forfatterskapet sitt til Dionysos, noe jeg kommer tilbake til senere i kapitlet.

En av de viktigste bidragsyterne i analysen av *Demeterhymnen*, er N.J. Richardson, med hans omfattende kommentar i *The Homeric Hymn to Demeter* (1974).

Også et feministisk perspektiv har blitt mer fremtredende i de senere år. Feministiske historikere har sett på hva *Demeterhymnen* kan fortelle oss om hva kvinners erfaringer i antikken var, og hvordan de oppfattet seg selv. En av de viktigste bøkene i denne senere forskningen er Helene P. Foleys antologi *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, commentary and interpretive essays* (1994). *Demeterhymnen* er også blitt oversatt til norsk av Tore Frost i antologien *Greske myter og mysterier* i serien *Verdens hellige skrifter* (2003).

Kritikk av *Demeterhymnen* som kilde: Kevin Clinton

Men til tross for at mange forskere har vist en stor begeistring for *Demeterhymnen*, bør vi allikevel utvise en viss aktsomhet om vi skal bruke den som en kilde til mysteriene. Kevin

²⁴³ Her kan den såkalte Niiniontavlen og Eleusisstelen, begge i National Archaeological Museum of Athens, nevnes. Disse blir det ofte henvist til i faglitteraturen. Se Clinton, "The Mysteries of Demeter and Kore", 348-350; Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 192-193, 213-221.

²⁴⁴ Helene P. Foley, "Part 2: Interpretive Essay on the Homeric Hymn to Demeter" i *The Homeric Hymn to Demeter*, red. av Helene P. Foley (Princeton: Princeton University Press, 1994), 153.

²⁴⁵ For eksempel Dante Gabriel Rossetti, *Proserpina*, olje på linduk, 1877. Se Gabriele Fahr-Becker, *Jugendstil* (Köln: Könemann Verlagsgesellschaft mbH, 2000), 18.

²⁴⁶ Thomas C. Foster fremhever Katherine Mansfields novelle *The Garden-Party* (1922) som et eksempel på en gjenfortelling av myten om Persefone, i *How to Read Literature Like a Professor: A Lively and Entertaining Guide to Reading Between the Lines* (New York: HarperCollins Publishers, Inc., 2003), 273-276. Dikteren C. P. Cavafy skrev poesi med temaer hentet fra gresk mytologi og religion, for eksempel *Julian at the Mysteries* (1896), som omhandler de eleusinske mysteriene. Forfatteren Mary Renault skriver om opprinnelsen til mysteriene i Eleusis i bronsealderen, i hennes gjenfortelling av myten om Theseus i *The King Must Die* (1958).

²⁴⁷ Se C.G. Jung, "The Psychological Aspects of the Kore" i *Introduction to a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis* av C.G. Jung og C. Kerényi, overs. av R.F.C. Hull (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1970), 217-245.

Clinton er kanskje den forskeren som har skrevet mest omfattende om mysteriene og *Demeterhymnen*, og hvordan hymnen bare overfladisk er knyttet til Eleusis.²⁴⁸ Den viktigste analysen er å finne i *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries* (1992). Her peker han på et par viktige punkter hvor hymnen avviker fra det vi vet om de eleusinske mysteriene fra annet hold, og ramser blant annet opp: I hymnen hører vi for eksempel ingenting om Eumolpos, den første hierofanten som Demeter først ga mysteriene til.²⁴⁹ Heller ikke historien om hvordan Kallikhoron-kilden ble en del av tradisjonen er riktig gjengitt, skriver Clinton, og den eleusinske navnetradisjonen på gudene, slik som Plouton og de eleusinske guddommene Thea (gudinnen) og Theos (guden), heller ikke er nevnt i det hele tatt.²⁵⁰ Også en av de sentrale hendelsene i historien, hvor Demeter forsøker å gjøre Demofon udødelig, var bare kanskje til stede i kulten, skriver Clinton, om det tas som forbehold at noen ritualer var en ritualisert form av det Demeter gjorde.²⁵¹ Som Clinton poengterer: "It is striking how unreliable this version was for the Mysteria."²⁵²

Men, skriver Clinton, dette kan ha sin forklaring i at *Demeterhymnen* bare var en lokal variant av en mye større fellesgresk myte.²⁵³ Derfor, avslutter Clinton sitt argument, må vi ikke følge *Demeterhymnen* slavisk når vi skal studere mysteriene, men derimot nærme oss den med sunt vett og sette den opp mot annen kunnskap om mysteriene, spesielt på de punktene hvor vi vet at hymnen avviker fra det vi vet om kulten fra andre kilder.²⁵⁴ Dette er et fornuftig råd, all den tid vi vet at det fantes mange andre (mye mindre) mysteriekulturer med utspring i samme myte rundt om i den greske verden, slik som mysteriene til Demeter og datteren, som ble kalt "Herskerinnen", i Arkadia.²⁵⁵ Også på Sicilia var det en viktig kult til Demeter og Kore.²⁵⁶ Mysteriene slik vi kjenner dem var først og fremst formet av sin geografiske beliggenhet, og stedets historie.

²⁴⁸ Se Clinton, "The Mysteries of Demeter and Kore", og Kevin Clinton, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries* (Stocholm: Svenska Institutet i Athen, 8°, XI, 1992).

²⁴⁹ Clinton, *Myth and Cult*, 13.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Clinton, "The Mysteries of Demeter and Kore", 344.

²⁵³ Clinton, *Myth and Cult*, 14.

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ Pausanias, *Description of Greece* 8.37.2-10.

²⁵⁶ Diodorus of Sicily, *The Library of History* V.4.7.

Andre skriftlige kilder og levninger

Innenfor de skriftlige kildene, finner vi også inskripsjoner på stein.²⁵⁷ De som omhandler religion tar for det meste for seg offisielle bestemmelser, slik som fragmentene av listene over tributten medlemmene av det deliske forbund måtte betale til Athen,²⁵⁸ eller forteller hvordan, hvor eller når et ritual skulle utføres.²⁵⁹ En av de viktigste kildene vi har til de attiske festivalene i så måte, er Nikomakos' oversikt over statskalenderen.²⁶⁰ Den var fullført i 399/398,²⁶¹ og var hugget på veggen i Stoa Basileios på agora.²⁶² Men, som med så mange andre av antikkens kilder, er bare bruddstykker av denne kalenderen bevart.²⁶³ Kompromisset for Deubner, Parke og andre som har skrevet om attiske festivaler, er blitt å veksle mellom å basere seg på Nikomakos og bruddstykkene vi har fra attidografene for å lage en oversikt over attiske festivaler.²⁶⁴

Dette er kilder som tar for seg religion direkte. Vi har jo også annet skriftmateriale som streifer innom religionen fra tid til annen, blant dem Aristoteles og Thukydid. I det femte århundret²⁶⁵ kom dessuten en viktig sjanger på banen, som la grunnlaget for hele den disiplinen vi praktiserer i dette øyeblikket, med Herodots *Historie*. På 300-tallet²⁶⁶ kom en beslektet sjanger, da athenere, kjent som de allerede nevnte attidografene, begynte å skrive ned Athens historie og tradisjoner.²⁶⁷ Attidografenes arbeider er i dag tapt,²⁶⁸ og, som Burkert skriver, vi finner bare fliker av opplysninger fra dem i andre verk, slik som hos Pausanias.²⁶⁹

Ved siden av disse ulike skriftlige kildene har vi også fysiske levninger, som kan fortelle oss noe om religiøs praksis. Innenfor denne grupperingen finner vi templer, statuer, vasemalerier, mynter og votivgaver.²⁷⁰ Templer har overlevd helt ned til vår egen tid, slik som Parthenon og

²⁵⁷ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 289.

²⁵⁸ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 22.

²⁵⁹ Burkert, *Greek Religion*, 5.

²⁶⁰ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 102.

²⁶¹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 14.

²⁶² Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 102.

²⁶³ Parker, *Athenian Religion*, 9.

²⁶⁴ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 102.

²⁶⁵ J.B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (London: Macmillan and Co., Limited, 1909), 39.

²⁶⁶ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 159.

²⁶⁷ Frank J. Frost, "Faith, Authority, and History in Early Athens" i *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography* (Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005), 138.

²⁶⁸ Parke, *Festivals of the Athenians*, 15.

²⁶⁹ Burkert, *Greek Religion*, 5.

²⁷⁰ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 19.

Theseion i Athen, først og fremst fordi mange slike templer ble omgjort til kirker ved innføringen av kristendommen.

Men tilfellet klassisk arkeologi er et særtilfelle innenfor arkeologien. Delvis fordi at det var interessen for antikkens Hellas og Roma som ga opphav til den arkeologiske disiplinen i utgangspunktet, og delvis fordi den tidligere var så tett knyttet til kunst og kunsthistorie. Som kjent begynte arkeologien som leting – og plyndring – av kunstskatter fra antikken.²⁷¹

De store templene, slik som Akropolis i Athen og Apollontemplet i Bassai,²⁷² er som oftest ganske godt beskrevet i våre skriftlige kilder, og takket være omfattende utgravninger vet vi som oftest forholdsvis mye om kultens utvikling på disse stedene. Men mindre templer, som ligger strødd utover hele Hellas, er ofte ikke nevnt i de antikke kildene, og her brukes ofte keramikk for å etablere en kronologi for templets utvikling, slik som blant annet er tilfellet med templet til Athene Alea i Tegea.²⁷³

Historiografi

Jeg skal nå bevege meg fra kildene og over til den historiografiske oversikten på hva som er blitt skrevet om gresk religion i løpet av de siste drøyt 200 årene.

Gresk religion var lenge synonymt med gresk mytologi, og fra og med renessansen, da greske myter fikk en ny popularitet i form av poesi, teater, opera, skjønnlitteratur, skulptur og maleri, ble det gjort forsøk på å gi dem relevans for mennesker som levde her og nå, gjennom å formidle lærdommen i de greske mytene eller ved å fylle greske myter med kristen symbolikk. For eksempel ble den hvite tyren som bærer Europa et symbol på Kristus som bærer sjelen til himmelen.²⁷⁴

²⁷¹ Paul Bahn, *Archaeology. A Very Short Introduction*, 2. utg. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 10.

²⁷² Mary Beard og John Henderson, *Classics. A Very Short Introduction*, 2. utg. (Oxford: Oxford University Press, 2000), 4.

²⁷³ Templet til Athene Alea i Tegea ble utgravd av norske arkeologer, i perioden 1990-1994. For et kort sammendrag av utgravningene her, se Chiara Tarditi, "The Sanctuary of Athena Alea at Tegea: Recent Excavations in the Northern Area. Results and Problems" i *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, red. av Erik Østby (Athens: Papers from the Norwegian Institute at Athens 8, 2005), 197-208. For en veldig kort oversikt over en slik utviklingslinje basert på rester av keramikk, se Vincenzo Cracolici, "Pottery from the Norwegian Arcadia Survey: A Preliminary Report" i *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, red. av Erik Østby (Athens: Papers from the Norwegian Institute at Athens 8, 2005), 123-129.

²⁷⁴ David Fontana, *Symbolenes språk*, overs. av Sølvi Bryde (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1996), 92.

Når man kommer inn på temaet historiografi i antikk historieforskning og religionshistorie, har det vært en tradisjon for å dele den inn i to hovedretninger: Den tyske grenen og den britiske. Dette vil derfor jeg også gjøre.

Tyskerne har lenge utmerket seg innen antikkforskningen, og var lenge ledende på feltet. På 1800-tallet kom det i den tyske forskningen til en ny kritisk retning, som sa at man ikke skulle prøve å fylle den greske religionen med direkte relevans og mening,²⁷⁵ slik som man hadde gjort tidligere. Samtidig med denne nye kritisismen, satte romantikken også sitt preg på den tidlige forskningen. Mens engelske poeter som Shelley, Lord Byron og Keats dro til Italia og skrev dikt om de vakre ruinene fra antikkens dager og lot seg inspirere av de greske mytene,²⁷⁶ skrev tyskerne Müller og Wilamowitz om hvordan de greske mytene kunne spores tilbake til individuelle greske stammer og deres historie.²⁷⁷

1800-tallet var århundret da nasjonalisme og en begeistring for ulike folkeslags språk, historie og kulturelle sætrekk reiste seg i Europa. Over hele kontinentet reiste språkforskere, myteforskere, historikere og amatører med en interesse for et eller flere av disse feltene omkring, og samlet inn myter, eventyr, folkesanger og språk, for å skape en nasjonal identitet innenfor sine egne grenser, hvorav brødrene Wilhelm og Jacob Grimm er de mest kjente. På slutten av 1800-tallet gjorde disse undersøkelsene seg også gjeldende for studiet av gresk religion.²⁷⁸ Burkert skriver at Wilhelm Mannhardt er et av de viktigste navnene her, ettersom at han gjennom sine studier av europeiske folketradisjoner satte dem ved siden av de kjente fra antikken, og sørget således for at tradisjoner og ritualer i antikken fikk en tilsvarende posisjon til den mytene holdt.²⁷⁹ Når vi er inne på den tyske tradisjonen, må Ludwig Deubners *Attische Feste* (1932) også nevnes, fordi den fortsatt er regnet som en milepæl innen studiet av attiske festivaler, og blir selv i dag referert til av flere forskere.²⁸⁰ En annen av de tidlige forskerne innenfor den tyske tradisjonen som skrev omfattende verk om gresk religion, er svensken Martin P. Nilsson, med titler som *Den grekiska religionens historia* (1921) og *Greek Popular Religion* (1940).

²⁷⁵ Burkert, *Greek Religion*, 1.

²⁷⁶ For eksempel Percy Shelleys *Prometheus Unbound* (1820) og *Song of Proserpine* (1820), Lord Byrons *Don Juan*, canto III (1819-1824), hvor blant annet Poseidontemplet på Sounion blir nevnt, og John Keats' *Lamia* (1819) og *Ode on a Grecian Urn* (1820).

²⁷⁷ Burkert 1990: 1-2.

²⁷⁸ C. Robert Phillips, III, "Misconceptualizing Classical Mythology" i *Oxford Readings in Greek Religion*, red. av Richard Buxton (Oxford: Oxford University Press, 2000), 345.

²⁷⁹ Burkert, *Greek Religion*, 2.

²⁸⁰ Blant forskerne som refererer til Deubner i dag kan Parke, *Festivals of the Athenians*, 11, nevnes. Også Simon, *Festivals of Attica*, refererer både til Deubner og Parke gjennom hele sitt verk.

Samtidig som tyskerne skrev sine verk, skrev Cambridge-skolen i Storbritannia²⁸¹ på sine egne studier om antikkens religioner. I 1890 publiserte James George Frazer *The Golden Bough*, som tar for seg ulike kulturers ritualer, og er et av de mest innflytelsesrike verkene gjennom tidene. En kollega av Frazer var Jane Ellen Harrison, som gjennom en lang karriere publiserte flere viktige verk om gresk religion og mytologi, blant annet *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903) og *Themis* (1963). Harrisons arbeider står innenfor en tydelig antropologisk tolkning av religionen, da hun ofte trekker sammenligninger med andre kulturer eller den tidlige greske sivilisasjonen i bronsealderen.

Cambridge-skolen fikk en enorm innflytelse på religionsstudiene, med dens undersøkelser av sammenhengen mellom myter og ritualer.²⁸² Det er takket være den at ”myte og ritual” har fortsatt å være en frase i religionsstudier helt frem til i dag, blant annet hos Burkert.²⁸³

Cambridge-skolens antropologiske vinkling kommer spesielt til syne etter Heinrich Schliemanns utgravninger av Troja og Mykene på slutten av 1800-tallet,²⁸⁴ og litt senere Arthur Evans’ utgravninger av Knossos på begynnelsen av 1900-tallet.²⁸⁵ Da ble det en spesiell interesse for å studere hvordan gresk religion slik som vi kjenner den utviklet seg fra kulturen i bronsealderen, en tilnærming vi finner, som allerede nevnt, hos Harrison, men også hos Nilsson. Disse oppdagelsene av Hellas’ mykenske fortid og Kretas minoiske, revolusjonerte synet på Hellas’ historie og utvikling. Før disse oppdagelsene hadde det ikke vært noe før det arkaiske Hellas. Det hadde bare vært et stort mørke ingen hadde hatt noen anelse om hva skjulte. Opp av jorden brakte Schliemann og Evans to helt ukjente sivilisasjoner, som hjalp til med å kaste lys over mange av mytene.

En av de som var tidligst ute her var Martin P. Nilsson, med hans *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (1950), og han nøyde seg ikke bare med å prøve å sette sammen et bilde av hvordan religionen utartet seg i bronsealderen, men også å se på hvordan disse tidlige trosforestillinger utviklet seg til det religiøse og mytologiske landskapet som vi kjenner fra Hellas i historisk tid. Slike spørsmål er det svært vanskelig å finne svar på, for når vi går så langt tilbake i historien, har vi et begrenset arkeologisk materiale å basere oss på. Arkeologien har avdekket at man i bronsealderen tilba mange ulike

²⁸¹ Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1979), 35.

²⁸² Burkert, *Greek Religion*, 3.

²⁸³ Se Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 56.

²⁸⁴ Buxton, *The Complete World of Greek Mythology*, 202.

²⁸⁵ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 12.

guder og gudinner, hvorav noen vi gjenkjenner fra arkaisk og klassisk tid, slik som Zeus, Hera og Poseidon, mens andre forsvant etter den mykenske sivilisasjonens kollaps, slik som en kvinnelig Poseidon og en kvinnelig Zeus.²⁸⁶ Hvordan ritualene konkret utspant seg har vi også svært begrenset kunnskap om. Signettringer med motiver av religiøs praksis viser ofte at de fant sted ute i friluft, gjerne i noe som ligner en lund,²⁸⁷ eller templer på fjelltopper.²⁸⁸ Vi vet fra bevarte leirtavler at man ofret dyr til gudene, og i enkelte tilfeller kanskje mennesker.²⁸⁹ Menneskeofring i mykensk tid kan vi finne svake ekko av i mytene, slik som i fortellingen om Polyxena,²⁹⁰ og man har også funnet arkeologiske bevis for at man ofret mennesker i forbindelse med store begravelser.²⁹¹ Den som har skrevet mest utførlig om dette er Walter Burkert, med hans allerede nevnte *Homo Necans* (1983).

Debatten om hvor mye av de store mytekretsene som er ”minner”, eller historiske fakta, om denne fjerne epoken i gresk historie, og hvor mye som er dikteres fantasi, har rast siden Schliemann offentliggjorde sine funn. Slik jeg ser det er det ingen tvil om at myten om kong Minos og labyrinten inneholder en kjerne av fakta, som at det virkelig var en blomstrende sivilisasjon på Kreta, hvor labryser (som har gitt opphav til ordet ”labyrint”) og okser hadde en sentral plass i religionen. På samme måte var Mykene et viktig maktsentrum og ”den gullrike kongestad”,²⁹² noe de fantastiske funnene av gravgods vitner om (Figur 2). Det som i dag kalles Troja er også etter all sannsynlighet det stedet som *Iliaden* forteller om. Men rent bortsett fra disse sandkorn av fakta, er det meste av de greske mytene noe som oppstod i århundrene etter den mykenske sivilisasjonens kollaps. Om man skal studere den mykenske eller minoiske sivilisasjonen, er det ikke Homer man bør basere seg på.

På 1970-tallet gjorde sosialantropologi seg gjeldende i religionshistorien.²⁹³ Her var det religionens rolle i samfunnet som ble midtpunktet, noe som var en arv fra Max Weber.²⁹⁴ Å se på religionens rolle i samfunnet er en innfallsport jeg også benytter meg av i denne oppgaven. Årsaken til at sosialantropologien ble viktigere i studiet av religionshistorie kan ha

²⁸⁶ James Hooker, ”Cult-Personnel in the Linear B texts from Pylos”, i *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, red. av Mary Beard og John North (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1990), 160.

²⁸⁷ Se Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 267, 279, 347 .

²⁸⁸ Se Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 42, 353.

²⁸⁹ Det er en debatt om mennene og kvinnene som leirtavlene nevner er ment som et menneskeoffer, eller som en tjener av guden. Leirtavlene selv klargjør ikke dette. Hooker, ”Cult-Personnel in the Linear B texts from Pylos”, 170.

²⁹⁰ Ovid, *Metamorfoser* XIII.441-480.

²⁹¹ Dennis D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece* (London og New York: Routledge, 1991), 27, 33.

²⁹² Homer, *Iliaden* 7.180.

²⁹³ Richard Buxton, ”Introduction” i *Oxford Readings in Greek Religion*, red. av Richard Buxton (Oxford og New York: Oxford University Press, 2000), 2.

²⁹⁴ Se Weber, *The Sociology of Religion*.

sammenheng med at vi nå lever i en mer global verden, hvor folk får inntrykk og innblikk i mange ulike levesett og tenkemåter. Interessen for fremmede kulturer strekker seg ikke bare til de i nåtiden, men også til samfunn i fortiden.



Figur 2. Agamemnons maske. Mykene, ca. 1550-1500 f.Kr. National Archaeological Museum of Athens.
Foto: Mali Kristine Lunde

Når vi kommer frem til 1980-tallet, er det én forsker som i nyere tid har utmerket seg klart på feltet gresk religion med en lang rekke titler; den allerede nevnte Walter Burkert. Hans standardverk *Greek Religion* (1985) har utkommet i mange opplag siden den første gang ble publisert, og er regnet som et av de viktigste referanseverkene for enhver student av gresk religion. Hans oversiktsverk over oldtidens mysteriereligioner, *Ancient Mystery Cults* (1987, utkommet på norsk i 1997), er også blitt en klassiker, og *Homo Necans* (1983), hvor han skriver om hvordan ofringer av dyr (og mennesker) i bronsealderen og historisk tid i Hellas var en ritualisering av jaktpraksiser i steinalderen,²⁹⁵ må også nevnes. I hans *The Orientalizing Revolution* (1992) skriver han om hvordan østlige kulturers påvirkning, blant annet fra assyrerne og fønikerne, var faktorer i utviklingen av gresk kunst, religion og litteratur.²⁹⁶ I denne spesifikke grenen av religionsstudiet, hvor man ser på hvordan kulturer lenger øst påvirket gresk kultur og religion, må M. L. Wests *The East Face of Helicon* (1997) også nevnes.²⁹⁷

²⁹⁵ Se Burkert, *Homo Necans*, 12-22.

²⁹⁶ Se Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution*, overs. av Margaret E. Pinder og Walter Burkert, 3. utg. (Cambridge og London: Harvard University Press, 1997).

²⁹⁷ Se M.L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Clarendon Press, 1997). Wests tese er at blant annet hebreerne, sumererne, akkadierne og fønikerne, ved siden

Robert Parker er et annet navn som ofte kommer opp blant de nyere forskerne, med hans to rike verk om det attiske kultbildet, *Athenian Religion: A History* (1996) og *Polytheism and Society at Athens* (2005), hvor han skriver inngående om religionens innflytelse og rolle i det athenske samfunnet i antikken.

Den arkeologiske forskningen i Athen og Eleusis

Alle disse historikerne har i større eller mindre grad benyttet seg av arkeologiske kilder i arbeidet sitt. I Athen har naturlig nok Akropolis og agora vært arkeologenes hovedfokus siden man begynte med utgravninger her. På agora fant de første utgravningene sted på 1800-tallet, men det var i 1931 at de første virkelig store utgravningene begynte, da The American School of Classical Studies arbeidet her.²⁹⁸ Camp skriver at siden 1975 har man stort sett gravd utenfor agora og det som tradisjonelt har vært regnet som det mest interessante arkeologiske feltet, hvor særlig én viktig oppdagelse er blitt gjort; den malte stoaen, Stoa Poikile, som er kjent for å være stedet stoikerne hentet sitt navn fra.²⁹⁹ Nå i de senere år har det vært utgravningene i forbindelse med gravingen av tunneller til Athens metro som er den viktigste begivenheten.³⁰⁰ I løpet av 1990-tallet førte disse utgravningene til at flere tusen objekter ble funnet, hvor det er spesielt verdt å nevne flere hundre graver og gravmonumenter.³⁰¹ Men kanskje først og fremst har metROUTgravningene gitt oss bedre kunnskap om Athens topografi i antikken. Den store boken om metROUTgravningene er *Athens. The City Beneath the City: Antiquities from the Metropolitan Railway Excavations* av Liana Parlama og Nicholas Stampolidis fra 2001.

I Eleusis har vi et enormt materiale å gå ut ifra.³⁰² Her har det vært utgravninger siden 1812,³⁰³ men det er perioden 1882 til 1950-årene hvor de store utgravningene fant sted.³⁰⁴ Da ble hele Telesterion og forgården gravd ut,³⁰⁵ samt at man avdekket restene etter et hus fra

av mange flere, influerte gresk religion, da i form av kosmologi og verdensbilde, og språk og litteratur. Særlig i *Iliaden* og *Odysseen* mener han å kunne se en østlig påvirkning.

²⁹⁸ John M. Camp, *The Archaeology of Athens* (New Haven og London: Yale University Press, 2001), 258.

²⁹⁹ Camp, *The Archaeology of Athens*, x.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² For en grundig oversikt over utgravningene i Eleusis og hva de har avdekket, se Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*.

³⁰³ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 12.

³⁰⁴ Camp, *The Archaeology of Athens*, 286.

³⁰⁵ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 12-13.

bronsealderen, den såkalte Megaron B, under Telesterion.³⁰⁶ Den som har utmerket seg mest i Eleusisforskningen er uten tvil George E. Mylonas, som er forfatter av det som i dag regnes som standardverket i den arkeologiske forskningen om Eleusis, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (1961).

Dionysos satt i perspektiv

Dionysos er en skikkelse som lenge har fengslet forskerne. Ikke minst Karl Kerényi har (igjen) vært på banen her, hvor han i stor grad baserer seg på Jung i sine antropologiske studier av Dionysos, i hans *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life* (1976). Det er ikke så underlig at Dionysos er blitt et populært studieobjekt, for han er en enigmatisk, flertydig skikkelse det ikke er lett å bli klok på.

Men for å gå tilbake et øyeblikk for å se på hva våre kilder til Dionysos i Athen kan fortelle oss:

Carpenter³⁰⁷ har gjort en studie på de ikonografiske kildene vi har til Dionysos, hvor han kommer frem til at selv om akkurat denne guden var et populært motiv på vaser, friser, metoper og lignende, er det er lite som tyder på at den faktiske kulten influerte disse fremstillingene.³⁰⁸ Deres verdi som kilde for kultforskning er derfor begrenset.

Av skriftlige kilder til Dionysos har vi særlig tragediene og komediene, slik som Euripides' *Bakkantinnene* og Aristofanes' *Froskene*, i tillegg til *Den homeriske hymnen til Dionysos* og Apollodorus' *Bibliotek* og Hesiods *Theogoni*. Men de fleste av våre skriftlige kilder som forteller om Dionysos stammer fra senere enn klassisk tid, slik som de orfiske skriftene og sammendrag av den greske mytologien fra senantikken og bysantinsk tid.

³⁰⁶ Michael B. Cosmopoulos, "Mycenaean Religion at Eleusis: The architecture and stratigraphy of Megaron B" i *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, red. av Michael B. Cosmopoulos (London og New York: Routledge, 2003), 1.

³⁰⁷ For en utdyping av dette temaet, se T. H. Carpenter, *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

³⁰⁸ Se Carpenter, *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, 1-5.

Utvikling kontra funksjon

Antropologi er et fagfelt som heller ikke kan overses i religionshistorien, som jeg har kommet inn på tidligere med Cambridge-skolen. Da de første forsøk ble gjort hos antropologene for å finne likheter og forskjeller mellom de gamle kulturene fra Hellas og Midtøsten med nåtidige kulturer i andre deler av verden, ble det møtt med forskrekkelse fra antikke historikere.³⁰⁹ I dag er dette en akseptert tilnæringsmetode. Blant forskerne som har benyttet denne metoden finner vi Jung og Kerényi som i sine bøker om gresk religion, blant annet i *Introduction to a Science of Mythology* (1951), har skrevet om myten om Demeter og Persefone, og sammenligner den med skikkelser fra andre kulturers mytologier. Også Vernant har brukt komparasjon mellom Kina og Hellas, i *Myth and Society in Ancient Greece* (1980).³¹⁰ Den mest kjente forskeren som har benyttet seg av denne metoden er allikevel myteforskeren Joseph Campbell, med hans *The Hero With a Thousand Faces* (1949), som i dag regnes som det vitenskapelige verket med mest innflytelse på populærkulturen.

Når vi skal benytte oss av den antropologiske vinklingen av studiet av antikkens religioner, er det vanligvis to sider vi må se den fra: Hvor ritet eller guddommen hadde sin opprinnelse, og hvilken funksjon ritet tjente i samfunnet og blant befolkningen som utførte det. Martin P. Nilsson er den viktigste representanten innenfor den første retningen. Zaidman og Pantel skriver at Nilsson og de etter ham som har benyttet seg av denne modellen, mener at gresk religion slik som vi kjenner den var resultatet av et møte mellom en før-hellensk kultur og religion den opprinnelige, ikke-gresktalende befolkningen hadde, og kulturen og gudene som de gresktalende stammene som vandret inn i Hellas i løpet av bronsealderen hadde med seg.³¹¹

Som et eksempel på dette første synet, kan vi igjen bruke Artemis. Som jeg skrev i slutten av kapittel 1 er Artemis i arkaisk tid fremstilt som en voksen kvinne, gjerne med vinger og flankert av løver og leoparder. Her bærer hun store likheter med fruktbarhetsgudinner fra

³⁰⁹ S. C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks* (London, Henley og Boston : Routledge & Kegan Paul, 1978), 18.

³¹⁰ Se Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, overs. av Janet Lloyd (Sussex: Harvester Press og New Jersey: Humanities Press, 1980), 71-91.

³¹¹ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 5. Se for øvrig Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2-4. For en diskusjon om integrasjonen mellom den før-greske befolkningen og de gresktalende stammene i bronsealderen, se Margalit Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Midtøsten,³¹² men utover i klassisk tid blir hun forvandlet til en ung jente med pil og bue. Artemis som en modergudinne ble tidligere sett på som en levning fra den gamle religionen i bronsealderen, da man vet at den mykenske kulturen fikk mange impulser fra kulturene lenger mot øst.³¹³ Problemet med hele opprinnelsesteorien, er imidlertid at vi ikke vet hvordan kultene konkret utviklet seg, eller hvordan de så ut i bronsealderen og jernalderen.³¹⁴ ”Opprinnelsesmodellen” er også svært omdiskutert, fordi den særlig har frontet teorien om at kulturen som den opprinnelige befolkningen som levde i Hellas hadde var en matriarkalsk kultur, hvor de tilba gudinner, mens mannlige guder, var noe de gresktalende, patriarkalske innvanderne hadde med seg.³¹⁵ Dette er en teori som man har gått bort fra i dag.

Den andre, ”funksjons”modellen, skriver Zaidman og Pantel, fokuserer på noe helt annet enn en mulig opprinnelse: Her er det funksjonen ritualet eller kulten tjente på et gitt tidspunkt i historien som er av betydning.³¹⁶ Innenfor dette systemet ligger Artemis’ viktighet i at hun beskytter unge jenter før ekteskapet og hjelper til under fødsler. Her kombinerer hun altså to aspekter: Den ugifte, unge jenta og den modne modergudinnen, men det interessante er hva hennes funksjon var i samfunnet, ikke hvorfra disse ulike aspektene hadde sin opprinnelse.

Jeg vil i denne oppgaven hovedsakelig benytte meg av den funksjonelle modellen, ettersom det ikke er noe egentlig poeng i å gjette hva som *kanskje* var tilfelle. Denne typen litteratur har vi allerede altfor mye av, spesielt i hensyn til Eleusis.³¹⁷

Det funksjonelle synet vil for alvor komme til syne i kapittel 3, hvor jeg tar for meg den sosiale og politiske siden ved kultvirksomheten i Attika.

³¹² Se Bodil Hjerreild, ”Near Eastern Equivalents to Artemis”, i *Acta Hyperborea 12. From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, red. av Tobias Fischer-Hansen og Birte Poulsen (Copenhagen: Museum of Tusulanum Press of University of Copenhagen, 2009), 42.

³¹³ Buxton, *The Complete World of Greek Mythology*, 17.

³¹⁴ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 34.

³¹⁵ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 5. Det fremste eksemplet på dette synet er Robert Graves’ *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth* (London: Faber and Faber, Limited, 1948). Ehrenberg er en av forskerne som mener at Hellas i førhistorisk tid var matriarkalsk. Se Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 73.

³¹⁶ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 5.

³¹⁷ Både Mylonas og Nilsson mener at mysteriene og Telesterion har sine direkte forløpere i bronsealderen. Se Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 33, og Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, 468-470.

Kilder og metode

Det er unektelig et problem innen antikkforskningen at så mye materiale er forsvunnet. Selve religionen er borte, vi ser bare etterlevninger, eller – slik det er i mitt tilfelle – indisier i tekster som sjelden tar for seg temaene jeg diskuterer direkte.

De arkeologiske levningene forteller oss om hvordan religionen fant sted i praksis, da typisk som dyrebein og aske, som er bevis for dyrefringer hvor at deler eller hele kadaveret ble brent.³¹⁸ På samme måte kan votivgaver fortelle oss viktigheten til et tempel (hvor store mengder av votivgaver man finner, og kvaliteten på dem).³¹⁹

Men de fysiske og litterære sporene vi har til den antikke religionen kan bare hjelpe oss til å forstå den gamle greker og hans spiritualitet et visst stykke på vei. Det er lenge siden nå at historikerne og arkeologene trodde de kunne forstå hvordan det måtte være å være en greker som levde for 2500 år siden. Nå er den allmenne oppfatningen at ”fortiden er et annet land”,³²⁰ skapt av kulturelle, samfunnsmessige og religiøse forutsetninger som aldri kan gjenskapes. Så er også tilfellet med religionen. Den greske religionen ble til av det som hadde gått forut; en blanding av eldgammel praksis og nye impulser – da først og fremst i form av nye innvandrende stammer til Hellas – men ble også forandret under skiftende historiske forhold for å takle nye utfordringer.

Derfor kan vi heller ikke forstå den greske religionen fullt ut. Vi kan analysere det vi vet ved hjelp av antropologiske og psykologiske metoder for å forstå grekernes ritualer, men vi vil aldri kunne begripe hvordan disse menneskene faktisk opplevde det selv. I tilfellet med mysteriene i Eleusis vet vi jo heller ingenting om de sentrale ritualene som trakk så mange mennesker, selv om vi har kilder om den utenforliggende, ”åpne” delen av det. Det vil si at alt som er blitt skrevet om dem til syvende og sist er syensing og godt eller mindre godt funderte gjetninger, basert i større eller mindre grad på det arkeologiske materialet vi har til rådighet.³²¹

³¹⁸ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 108.

³¹⁹ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 76, 133.

³²⁰ Opprinnelig å finne i den berømte åpningssetningen i en roman av L. P. Hartley, *The Go-Between* (London: Hamish Hamilton, 1953), 9: "The past is a foreign country: they do things differently there."

³²¹ Mylonas foreslår for eksempel at mysteriene inne i Telesterion inneholdt synging og musikk, og at *mystai* gjenskapte letingen etter Kore. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 261-263. Wasson, Hofmann og Ruck har en mer spennig teori, om at *mystai* ruset seg på et narkotisk stoff laget av sopp eller meldrøy. Se R. Gordon Wasson, Albert Hofmann og Carl A.P. Ruck, *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries* (New York og London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978).

I studiet av antikken har dessuten tradisjoner for å utelukke én disiplin fra en annen vært til stede: Historikerne vil ikke ha noe å gjøre med arkeologene, og omvendt. Slik er det sjelden i dag, selv om arkeologi fortsatt ofte blir oppfattet som en ”hjelpvitenskap” av historikere. Jeg ser imidlertid ikke arkeologi som dette, men vil i stede dra full nytte av de kildene jeg har til rådighet. Som Richard Buxton skriver i innledningen til *Oxford Readings in Greek Religion*, er det best å ikke sette én disiplin over en annen. I stede skal man veie de ulike informasjonskildene vi har opp mot hverandre.³²²

³²² Buxton, “Introduction”, 7.

Kapittel 3

Sentraliseringen av Attika og religionens rolle

Sentraliseringen av Attika var avgjørende for samholdet i en bystat på størrelse med Athen. Territoriet og innbyggertallet var helt enkelt for stort til at alle kunne kjenne alle, så i dette samfunnet var det avgjørende å finne felles symboler og markeringer å slå ring om, for å få alle til å føle seg som en del av Athen. Fruktbarhetskultene egnet seg spesielt godt til dette formålet, fordi de tok for seg primære sider ved et hvert samfunns videre eksistens, og fordi at de mer enn noen andre forankret innbyggerne til landet.

Peisistratos og tyrantidens rolle i sentraliseringen

Jeg vil åpne dette kapitlet med en gjennomgang av forandringene, først og fremst i henhold til arkitektur, som fant sted under Peisistratos, fordi disse forandringene hadde mye å si for Athens bybilde, kultenes liv, og hvordan borgerne omgikk hverandre. Dessuten er Peisistratos' rolle i sentraliseringen av Attika et trekk ved Athens religiøse historie som det er umulig å overse. Men for å gå litt tilbake: De første stegene mot en klarere definert borgermasse fant sted da Solon ble *arkont* i 594, med hans lover om familie og eiendom.³²³ Det var under Solon at vi for alvor begynner å øyne en virkelig handel i Athen, både når det gjelder eksport (olivenolje og keramikk), og import (korn),³²⁴ samt at han styrket de fattige borgernes stilling, og satte en endelig standard for hvem som var fri og hvem som var slave.³²⁵ Et annet viktig trekk ved Solons lovgivning, var at han var veldig opptatt av at familien som samfunnsinstitusjon måtte styrkes.³²⁶ Og sist men ikke minst sørget Solon for at handelsmenn og håndverkere som kom annenstedsfra kunne bli borgere i den athenske staten.³²⁷

Man kan godt si at Solon la grunnlaget, men det var under Peisistratos man virkelig kan se Athen bli en klart definert enhet. Det var under Peisistratos' tyranni at Athen, både i borgermasse, areal og som en "nasjon", trådte tydeligere frem. Camp skriver at i tiden Peisistratos og sønnene hans satt ved makten (541-510) ble agora fullstendig omorganisert,

³²³ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 7.

³²⁴ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 165.

³²⁵ Josiah Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 61-62.

³²⁶ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 69.

³²⁷ Webster, *Athenian Culture and Society*, 19.

samt at mange nye templer og vannsystemer ble oppført.³²⁸ Om dette stemmer er imidlertid veldig usikkert. Camp innrømmer at han har møtt motstand for denne teorien, siden det ikke finnes noen klare bevis for at agora slik vi kjenner det i dag lå der det lå under Peisistratos' tyranni.³²⁹ Her svinger dateringene enormt, fra Solons tid,³³⁰ til Kleisthenes' og demokratiet,³³¹ noe som skyldes at det finnes få spor etter noe som kan kalles politiske bygninger fra denne perioden.³³² Dette taler for at agora kan ha blitt flyttet etter Peisistratos' tid, slik at det agora som han kjente, kanskje lå et annet sted og så helt annerledes ut enn det vi kjenner fra arkeologiske kilder.

Men at Peisistratos var ansvarlig for mye av byggeaktiviteten i Athen er det ingen tvil om. Blok legger her særlig vekt på byggingen av templer.³³³ Hun skriver at de viktigste templene som Peisistratos sørget for å få oppført i Athen var Olympieion til Zevs, Athenes tempel på Akropolis, helligdommen til Apollon Pythios, og *peribolosen* til de tolv olympiske gudene på agora.³³⁴ Med disse byggeprosjektene fikk man vist sin religiøse dyd og respekt for gudene, samtidig som at athenerne fikk vist frem både tilreisende og fastboende hvor rik byen var.

Camp derimot karakteriserer oppføringen av de nye vannsystemene som Peisistratos' viktigste bidrag til sentraliseringen av Athen.³³⁵ Han legger til grunn at et lite vannhus i det sørøstlige hjørnet av agora er bevis for at her var det et bevisst ønske om å skape et offentlig sted.³³⁶ Vannhuset, som er datert til ca. 530-520, ble forsynt med vann via et rør i terrakotta, og, som Camp skriver, ville være vannkilde for alle menneskene som kom til agora for sine daglige gjøremål.³³⁷ Vanntilgang er det viktigste i enhver bosetning, og stedet man kommer til for å hente vann har tradisjonelt vært stedet hvor (særlig kvinner) møter kjente. Brønnen, vannpumpa eller kilden har opp gjennom historien vært en møteplass i store så vel som små samfunn, hvor man deler sladder, nyheter og møter venner.

³²⁸ Camp, *The Arcaeology of Athens*, 32.

³²⁹ Camp, *The Arcaeology of Athens*, 260.

³³⁰ Camp, *The Arcaeology of Athens*, 260; Parker, *Athenian Religion*, 681; R.E. Wycherley, *The Stones of Athens* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978), 27.

³³¹ Camp, *The Arcaeology of Athens*, 260.

³³² Camp skriver at en "huslignende" bygning opprinnelig lå her, som han foreslår var boligen til Peisistratos og sønnene hans, men som senere ble en administrativt bygning for *boule*. John McK. Camp, *The Athenian Agora. Site Guide*, 5. utg. (Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 2010), 15. Se også Frank J. Frost, "Toward a History of Peisistratid Athens", i *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography* (Toronto: Edgar Kent Publishers, Inc., 2005), 94.

³³³ Josine H. Blok, "Phye's Procession: Culture, Politics and Peisistratid Rule" i *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, red. av Heleen Sancisi-Weerdenburg (Amsterdam: Gieben, 2000), 21.

³³⁴ Blok, "Phye's Procession", 21-22.

³³⁵ Camp, *The Archaeology of Athens*, 35.

³³⁶ Camp, *The Athenian Agora*, 15.

³³⁷ Camp, *The Archaeology of Athens*, 35.

Vannhuset i seg selv er imidlertid ikke noe bevis for at en så stor offentlig plass som agora lå her, eller var planlagt å ligge her. Vanntilgang ville være en prioritet for enhver statsmann eller tyrann som ønsket å opprettholde et minimum av støtte,³³⁸ og derfor er ikke vannhuset i seg selv noe bevis for at Camps teori er den riktige. Det ville utvilsomt vært praktisk å legge vannhuset ved en offentlig plass, men som sagt har vi ikke noen arkeologiske bevis som kan bekrefte bortenfor enhver tvil at dette var tilfelle.

Men byggingen av vannhus og andre offentlige bygninger tjente også en annen funksjon, nemlig å gi befolkningen arbeid.³³⁹ All byggeaktiviteten ble betalt for med sølv fra Laurion,³⁴⁰ og fordi athenerne hadde så stor tilgang på sølv holdt også drakmene deres høy sølvverdi. Dette gjorde athenske mynter og athensk sølv til hard valuta i den greske verden.³⁴¹ Takket være et lykketreff fra naturens side hadde de mulighet til å finansiere store byggeprosjekter, som i sin tur ville øke byens prestisje og lokke fremmede handelsmenn til byen, som igjen ville gi mer penger i form av skatt.

Byggeprosjekter i Eleusis

Men det var ikke bare i Athen det var stor byggeaktivitet. Også i Eleusis ser vi stor byggeaktivitet i Demeterhelligdommen under Peisistratos og sønnene hans.³⁴² Det var fra ca. 540 at mysterienes prestisje utenfor Attika for alvor begynte å bre om seg,³⁴³ og med dette fulgte at Telesterion måtte bygges ut for å gi plass til flere *mystai*.³⁴⁴ Den gamle Telesterion som stammet fra Solons tid var på dette tidspunktet helt enkelt ikke lenger stor nok til å ta imot den store mengden mennesker som ønsket å bli innviet.³⁴⁵ Helligdommen og området rundt ville riktignok bli ombygget og utvidet mange ganger også etter dette, og under mange ulike arkitekter. Som Plutark skriver:

[...] it was Coroebus who began to build the sanctuary of the mysteries at Eleusis, and he planted the columns on the floor and yoked their capitals together with architraves ; but on his death Metagenes of the deme Xypete, carried up the frieze and the upper tier of columns ;

³³⁸ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 172.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ Blok, "Phye's Procession", 21.

³⁴¹ Xenophon, *Ways and Means* 3.2.

³⁴² Camp, *The Archaeology of Athens*, 284.

³⁴³ Parker, *Athenian Religion*, 68.

³⁴⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 70.

³⁴⁵ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 77.

while Xenocles, of the deme Cholargus, set on high the lantern over the shrine. For the long wall, concerning which Socrates says he himself heard Pericles introduce a measure, Callicrates was the contractor.³⁴⁶

Som sitatet fra Plutark viser, var dette et prosjekt som gikk over mange år, og ville involvere mange arkitekter og ulike statsmenns maktperiode. Men jeg tror, i likhet med Mylonas, at det var på Peisistratos' tid at mysteriene gikk fra å være noe som var kun for athenere til å bli pan-hellenske.³⁴⁷ Athen hadde ikke mange nok innbyggere selv som kunne ønske å bli innviet hvert år til å rettfærdiggjøre utvidelsen av helligdommen, så utbyggingen av Telesterion og oppføring av nye murer kan bare tyde på at kulten var blitt åpnet for andre enn bare de fastboende, og at dette var et populært tilbud. Mysteriene i Eleusis må dermed ha hatt et visst ry langt tidligere, og at åpningen av dem for flere enn athenere var en mulighet som mange hadde et oppriktig ønske om å benytte seg av.

Samtidig med utvidelsen, sørget man også for å gi helligdommen et løft rent estetisk.³⁴⁸ Et så stort byggeprosjekt som Eleusis tross alt var ville gi arbeid til mange håndverkere i Attika, i likhet med byggeprosjektene i Athen. Mylonas³⁴⁹ skriver i den forbindelse at det var Peisistratos som fikk i gang byggingen og utvidelsen av helligdommen, for ettersom at Peisistratos var tyrann i Athen på dette tidspunktet, er det utenkelig at han ikke skulle vært involvert i byggingen på noen som helst måte.³⁵⁰ Selv om kanskje ideen til å bygge ut helligdommen ikke var hans, må han ha godkjent planene og kanskje kommet med innspill, argumenterer Mylonas.³⁵¹ Akkurat som Solon før ham, skriver Mylonas, ville Peisistratos se de politiske fordelene det å gjøre Eleusis til en pan-hellensk helligdom ville føre med seg.³⁵² Dette blir enda mer sannsynlig når vi tar med i betraktningen at Eleusinion i Athen stammer fra Peisistratos' tid.³⁵³ Men, skriver Mylonas, Eleusis hadde også en viktig plassering i forhold til Athen i militær øyemed, noe som Peisistratos ville ta med i beregningen da helligdommen i Eleusis skulle ombygges.³⁵⁴ Derfor, skriver Mylonas, må vi ha to ting i

³⁴⁶ Plutarch, *Pericles* XIII.4-5.

³⁴⁷ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 77.

³⁴⁸ Parker, *Athenian Religion*, 72.

³⁴⁹ Alle opplysninger her er hentet fra Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 77-78.

³⁵⁰ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 77.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 78.

³⁵³ Frank J. Frost, "Peisistratos, the Cults, and the Unification of Attica", i *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography* (Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005), 125-126.

³⁵⁴ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 78.

bakhodet når vi skal analysere viktigheten av Eleusis i denne perioden: Religion og det militære.³⁵⁵

Jeg er enig i Mylonas' konklusjon om at å vise Athens rikdom og makt gjennom å bygge en stor helligdom folk fra hele Hellas ville komme til, var et åpenbart taktisk trekk. Men de høye murene rundt helligdommen ville også signalisere noe annet til de besøkende som kom annenstedsfra: At Athen hadde materialene og ressursene til å bygge disse forsvarsmurene, og at de kunne forsvare dem. Ettersom Eleusis ville være det første stedet en invaderende hær fra vest ville komme til på vei mot Athen, var det et viktig forsvarspunkt for Attika. Dessuten var Eleusis et sted som var under beskyttelse av Demeter, og hun kunne gripe inn for å beskytte helligdommen sin og landet det lå i, om vi skal tro Herodot og hans fortelling fra Perserkrigen. Her får vi høre hvordan Demaratus skal ha sett støvskyen fra en usynlig hær som kom fra Eleusis, og fikk vite at det lovet katastrofe for perserne.³⁵⁶

Peisistratos' rolle i bydionysiene

Men Peisistratos knyttes også til to andre store festivaler, nemlig bydionysiene og Panathenaia.³⁵⁷ Jeg vil hovedsakelig fokusere på bydionysiene i denne oppgaven. Bydionysiene var opprinnelig en lokal Dionysosfestival i det lille samfunnet Eleutherai på grensen mellom Attika og Boiotia,³⁵⁸ som ble importert til Athen en gang i løpet av 500-tallet.³⁵⁹ Om Peisistratos hadde noe direkte å gjøre med innføringen av denne festivalen er høyst usikkert, men alt tyder på at han var direkte involvert i bydionysienes stigning til å bli en stor athensk festival. Om dette skriver Parke at:

[...] there was a tendency to introduce into the city the prominent cults of local districts. [...] This was all part of the broadening of the basis of the Athenian state which was typical of the policy of Peisistratus and it is likely that he took positive steps to introduce and develop the cult of Dionysus – a deity of popular appeal whose festivals were of the kind which tyrants encouraged in their movement away from the rites and privileges of the aristocracy. (It is significant in this connection that the official responsible for the organization of the *City Dionysia* was not the Basileus, the old religious official of the community, but the archon, the

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Herodotus, *The Histories* 8.65.

³⁵⁷ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 8.

³⁵⁸ Pausanias, *Description of Greece* 1.38.8.

³⁵⁹ Se Parker, *Athenian Religion*, 93-95, for en diskusjon om bydionysiene og når feiringen ble etablert i Athen.

political leader whose secular importance had tended to increase during the sixth century. Peisistratus took care to control the nomination to magistracies. So we can be sure that the official controlling the new festival was under his direct influence.)³⁶⁰

Å minske aristokratiets innflytelse, hvor hans potensielle utfordrere var, og å styrke sin egen posisjon i befolkningen, ser ut til å ha vært Peisistratos' mål. Og dette var noe han fikk til gjennom å gi dem festivaler hvor hele befolkningen kunne omgås hverandre. Frost foreslår at han brukte bydionysiene for å skape et symbol på attisk samhörighet,³⁶¹ noe jeg også finner sannsynlig, ettersom at han var så direkte involvert i dem. Religiøse festivaler egnet seg sånn sett godt til dette formålet, fordi religionen og gudene var noe folk forholdt seg til til daglig. Og folk sier heller sjelden nei til en god fest. Bydionysiene, og Panathenaia, er glimrende eksempler på dette. Her kunne athenerne feire seg selv, med store festmiddager og mye vin, og det må ha hatt sin del å si for at de ble så populære.

Men at det var en politisk leder som hadde ansvaret for gjennomføringen, viser at dette var i aller høyeste grad en politisk styrt avgjørelse, ikke et folkelig krav. Allikevel ser vi at bydionysiene forholdsvis fort ble en egen institusjon som athenerne ikke ønsket å kvitte seg med. Og hvem kan klandre dem, når det inneholdt ofringer, vin og underholdning, i form av teaterforestillinger og prosesjoner?

Fylereformen og herokulter

Derfor må den store byggeaktiviteten i Attika også ses i sammenheng med både befolkningsveksten i Athen³⁶² og at Athens makt vokste. Det ble flere mennesker i Attika, hvor mange bodde ute i territoriet og ikke i byen, og det var nødvendig å holde dem knyttet til hovedsetet Athen og ikke bare til deres eget lokalsamfunn. De nye, store bygningene i Athen ville imponere alle som kom til byen (under mysteriene, bydionysiene og Anthesteria), mens kultene ga folk felles symboler å samles om. Her tjener Dionysos, Demeter Eleusinia og Artemis Brauronia som eksempler, som enten var lokale festivaler flyttet til byen (bydionysiene, Anthesteria), eller viktige festivaler som foregikk i samfunnene de hadde

³⁶⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 128-129.

³⁶¹ Frank J. Frost, "Peisistratos, the Cults, and the Unification of Attica", 126.

³⁶² Nøyaktig hvor stor befolkningen var i Athen på et gitt tidspunkt er umulig å gi et sikkert tall på, men i *The World of Athens* blir borgertallet rundt 500 f.Kr. oppgitt til å være ca. 30 000. Man regner så med at befolkningen fortsatte å stige til Peloponneserkrigens utbrudd i 431. Se Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 155.

oppstått i, men hvor folk fra Athen og andre steder samlet seg under disse viktige ritene (mysteriene i Eleusis, Haloa i Eleusis, Arkteia i Brauron).

Men, som Parke og Parker skriver, byggeaktiviteten under Peisistratos betyr ikke nødvendigvis at det religiøse landskapet slik det fremstod senere var hans verk.³⁶³ Blok skriver at denne utviklingen startet før ham, og at de eneste kultene som definitivt fikk et løft på grunn av Peisistratos var kulten til Apollon som gud for jonerne, siden han var far til Ion, og kulten til de tolv olympiske gudene på agora.³⁶⁴ Jeg mener at det faktisk at det ble et større fokus på joniske helter kan forklares med at athenerne var jonere, og at Ion dermed var å regne som en stamfar til alle athenere. Det vil passe inn i den øvrige sentraliseringen og konsolideringen av athenere som et begrep. Som en følge av denne utviklingen ble gamle templer og helligdommer ombygget eller utvidet, eller ble oppført for første gang under Peisistratos, men, som Blok konkluderer, selve kultene som disse byggverkene var reist for forandret seg ikke spesielt på grunn av ham.³⁶⁵ Dette stemmer hvert fall med festivaler som mysteriene og Thesmoforia, og også Anthesteria har røtter tilbake til gammel tid, fra lenge før Peisistratos. Det som kjennetegner Peisistratos' tyranni er at de blir brukt mer aktivt i politikken i den nye greske stormakten.

For at alle disse kultene var med på å skape en større fellesskapsfølelse og identifisering mellom Attikas innbyggere er det liten tvil om. Denne utviklingen var styrt fra politisk hold, og inngikk i et større program for å gjøre Attika til en sterk stat. Uten en befolkning som var enige om at de var athenere helt og fullt ville det være vanskelig å holde oppe kampmoralen i hæren eller få bøndene til å gi fra seg korn frivillig. Kleisthenes' fylereform må også settes i denne konteksten. Kleisthenes' ønske var å skape lokale samfunn, sammensatt av omtrent like store grupper av alle samfunnsklasser, for slik å få en bredere representasjon av den attiske befolkningen i hver enkelt *fyle*.³⁶⁶ Disse skulle igjen fungere som utgangspunkt ved organiseringen av hæren og ved valg til folkeforsamlingen.³⁶⁷ I denne omorganiseringen ble alle Attikas *demer* samlet i ti nye *fylai*.³⁶⁸ Hver av disse *fylai* fikk dessuten en herokult,³⁶⁹ men

³⁶³ Parke, *Festivals of the Athenians*, 34; Parker, *Athenian Religion*, 97.

³⁶⁴ Blok, "Phye's Procession", 30.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 90; David Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, 3. utg. (Oxford og New York: Oxford University Press, 1991), 59.

³⁶⁷ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 90; Rhodes, *A History of the Classical Greek World 478-323 BC*, 5.

³⁶⁸ Frank J. Frost, "Tribal Politics and the Civil State" i *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography* (Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc, 2005), 166; Rhodes, *A History of the Classical Greek World 478-323 BC*, 5.

³⁶⁹ Mogens Herman Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, overs. av J. A. Crook (Norman: University of Oklahoma Press, 1999), 34.

dette må ses mer som et resultat av en alminnelig gresk tradisjon hvor man skulle ha en helt eller en gud som stamfar for et samfunn eller en by,³⁷⁰ og ikke som et tegn på religiøse følelser. En herokult var mer et symbol på innbyggerne og hvem de ønsket å være enn noe hellig som de skulle tilbe og ære. For eksempel slår Ehrenberg fast at *fylai* aldri var på noen måte hellige samfunn, men at de tvert imot var sekulære og utformet etter rasjonelle prinsipper.³⁷¹ Herokultene knyttet til *fylene* må derfor heller betraktes som institusjoner som skulle knytte innbyggerne til landet de levde i. Herokulten til Theseus må også ses i dette lyset, om enn i en større målestokk. Theseus var en slags ”nasjonalhelt” for Athen og Attika, ettersom at han i følge myten samlet hele Attika under én ledelse og gjorde Athen til en stormakt.³⁷² Parker hevder riktignok at det ikke finnes noe bevis for at Theseus som en spesifikk jonisk helt ble benyttet som et samlende symbol,³⁷³ men at han skulle bli et symbol på jonerne ville jo vært underlig i utgangspunktet, med tanke på at han skal ha regjert før jonerne innvandring til Attika. Theseus-kulten var derfor mer et symbol på Athen som en gammel og respektabel stat, og var en symbolsk kraft like mye som en religiøs.

Kleisthenes’ reformer førte dermed til at vanlige borgere uten formue eller mektige forbindelser fikk mer makt,³⁷⁴ gjennom å svekke makten til de aristokratiske familiene, og i stedet gi mer makt til folkeforsamlingen og til *boule*.³⁷⁵ Disse reformene banet dermed vei for demokratiet.³⁷⁶

Attikas størrelse som forklaringsfaktor

Spørsmålet om hvorfor disse personene gjennomførte disse reformene, er først og fremst å finne i Attikas fysiske utstrekning. Athen var en veldig stor stat etter greske forhold, noe som ga den politiske utformingen både noen problemer og muligheter som bystater av vanlig størrelse ikke hadde. At fellesskapsfølelsen var så viktig i Athens tilfelle, og at det var nødvendig å binde by og land tettere sammen, kan forklares, som Osborne skriver, av at selv om demokratiet var forankret i byen, hvor blant annet folkeforsamlingen holdt til og en stor

³⁷⁰ Kekrops, som ble født av jorden, var for eksempel den første kongen av Athen. Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.1. Kadmos, på leting etter søsteren Europa, grunnla Theben på grunnlag av et svar fra orakelet i Delfi. Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.4.1.

³⁷¹ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 90.

³⁷² Plutarch, *Theseus* XXIV.1-3.

³⁷³ Parker, *Athenian Religion*, 144.

³⁷⁴ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 9.

³⁷⁵ Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 176.

³⁷⁶ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 10.

del av borgerne bodde, bodde også svært mange av borgerne ute i *demene*, og hadde ikke mulighet til å delta i det direkte demokratiet til daglig.³⁷⁷ Diskusjonen om hvor stor del av borgermassen som var aktivt involvert i styre og stell til enhver tid skal jeg ikke ta opp her, men det sier seg selv at de som bodde i *demene* langt fra Athen ikke hadde mulighet til å dra ofte inn til Athen for å være med på å ta politiske avgjørelser, og kanskje bare kom inn til byen i forbindelse med feiringen av de store festivalene. Da var det enda viktigere at de følte seg som en del av Attika og Athen.

Det athenske demokratiet og kult

Etter denne gjennomgangen av bakgrunnen for det religiøse landskapet slik som vi kjenner det fra klassisk tid, skal jeg nå gå over til å drøfte hva religionens plass var i det nye demokratiet. Parker skriver at etter tyrannmorderne og innføringen av demokratiet, fikk en demokratisk tenkemåte en klar påvirkning på den religiøse sfæren.³⁷⁸ Parker legger særlig vekt på hvordan borgerne møttes på Pnyx som et eksempel på dette, hvor blant annet i de sakene som skulle diskuteres, gikk de hellige tingene alltid foran de verdslige.³⁷⁹ Dessuten, legger Parker til, var ritene et tema enhver fremadstormende politiker måtte kunne snakke om foran folkeforsamlingen.³⁸⁰ Et annet eksempel gjør Price oss oppmerksom på, der han skriver at en samling alltid begynte med en renselse av anlegget, ved at en gris ble ofret, og kadaveret så ville bli båret rundt plassen.³⁸¹ Fra Aristofanes får vi vite at det deretter ble fremsagt en bønn,³⁸² og en forbannelse mot de som brøt byens lover.³⁸³ Med andre ord var ikke religion og politikk adskilt, men tett vevet sammen. Men religionen lå under det politiske systemet, ikke omvendt. Om situasjonen skulle kreve det, som at politiske forhold skulle forandre seg, kunne man forandre på elementer i et ritual, da gjerne sanksjonert med et orakelsvar fra Delfi.³⁸⁴ Det var en selvfølge at religionen hadde en plass i politikken og i dagliglivet, men den var ikke

³⁷⁷ Robin Osborne, *Athens and Athenian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 25.

³⁷⁸ Parker, *Athenian Religion*, 123.

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Parker, *Athenian Religion*, 123-124.

³⁸¹ Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 76.

³⁸² Aristophanes, *Thesmophoriazusae* 295-305. Det er riktignok en parodi på folkeforsamlingen som Aristofanes presenterer, hvor han lar det være kvinnene som møtes for å diskutere. Men ettersom at det er en parodi var den basert på den virkelige folkeforsamlingen, for at tilskuerne skulle gjenkjenne det.

³⁸³ Aristophanes, *Thesmophoriazusae* 335-353.

³⁸⁴ Robert Parker, "Athenian Religion Abroad", i *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented To David Lewis*, red. av Robin Osborne og Simon Hornblower (Oxford: Oxford University Press, 1994), 340.

statisk. Det som betydde noe var at gudene var fornøyde, noe man sørget for gjennom riter og ofringer, slik at de ville beskytte staten og innbyggerne som deltok i ritene.

Ingen steder kommer forholdet mellom borgerne og gudene tydeligere til syne enn i kulten til Athene Polias. Gudinnen, som var byens beskytter, var den viktigste å holde seg inne med av åpenbare grunner. Til å representere athenerne hadde man en prestinne som måtte komme fra Eteoboutadene,³⁸⁵ en familie i Athen. Athenes prestinne presenterer sånn sett en anomali i det athenske politiske systemet, for i klassisk tid var, som nevnt i kapittel 1, de aller fleste presteembeter demokratiserte (at de ble fordelt ved loddtrekking, på samme måte som de andre embetene i byen ble fordelt). Akkurat som med Demeters kult i Eleusis, var prestinnen i Athenes kult på Akropolis kommet til sin tittel gjennom at hun tilhørte en spesifikk familie, i dette tilfellet at hun skulle nedstamme fra Athens konger.³⁸⁶ Også i Eleusis ble flere prester, blant dem hierofanten, valgt til sitt embete fordi de kom fra den familien som alltid hadde holdt denne tittelen.³⁸⁷ Parker påpeker at dette ikke betyr at kulten til Demeter eller Athene opprinnelig hadde vært en privat kult for den enkelte familie, men at disse familiene bare opptrådte som ”verger” for kulten.³⁸⁸ Dette stemmer således godt overens med tradisjonen om at Eteoboutadene og Eumolpidene visstnok skulle være av kongelig blod. Om denne tradisjonen var sann, og at prestinnen til Athene Polias og hierofanten virkelig nedstammet fra de gamle kongeslektene i Athen og Eleusis, er det umulig å få vite sikkert, og er ikke en problemstilling jeg skal diskutere her. Alt jeg vil slå fast i den sammenheng, er at i antikken var de ansett for å være det. Deres funksjon i dette samfunnet var å føre videre det som ble oppfattet som gamle tradisjoner. Kongene hadde hatt det øverste ansvaret for sine undersåtters ve og vel, og nå førte etterkommerne tradisjonen videre gjennom å ha overoppsyn med at ritene som holdt gudinnene fornøyde ble korrekt gjennomført.

Som nevnt i kapittel 1 begynte mysteriene med at de hellige tingene kom frem til Athen, og at Athenes prestinne så ble informert om at de var ankommet.³⁸⁹ Dette kan på generelt grunnlag bli tolket som at de to gudinnene anerkjente hverandre i gjensidig respekt, som Parke skriver,³⁹⁰ men det viser også at to gamle, opprinnelig selvstendige kultsteder og maktsentra har sluttet fred med hverandre. Jeg er også fristet til å se dette som en symbolsk gjentakelse av

³⁸⁵ Garland, ”Priests and Power in Classical Athens”, 77.

³⁸⁶ Eteoboutadene påstod å være etterkommere av den gamle athenske kongefamilien. Parke, *Festivals of the Athenians*, 17.

³⁸⁷ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 124.

³⁸⁸ Parker, *Athenian Religion*, 24.

³⁸⁹ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 347.

³⁹⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 60.

fredsinngåelsen mellom to kongefamilier, hvor Athenes prestinne, som holdt til der hvor Athens konger en gang hadde bodd, anerkjente representanten for den eleusinske kongefamilien. Selv om det var prestinnene som kom med de hellige tingene, var også hierofanten selv i byen for å erklære mysteriene for begynt på den 15. (Figur 3). Ettersom hierofanten, som visstnok nedstammet fra de eleusinske kongene, og *basileus*, athenernes ”konge”, møttes på denne måten foran den malte stoaen,³⁹¹ er det rimelig å se dette som et symbolsk fredsmøte mellom kongefamiliene.



Figur 3. Stamnos. Attisk, rødfigurstil, ca. 450 f.Kr. The Archaeological Museum of Eleusis. Hierofanten eller dadukosen med en fakkell i hånden. Kvinnen kan være en personifikasjon av Eleusis. Foto: Mali Kristine Lunde

Eleusis i Attika

Men hva var egentlig Eleusis' stilling i Attika? Den fikk mye av sin prestisje fra at den var et gammelt kultsted, og at den hadde en stor myte knyttet til seg som sa at det var her Demeter hadde gitt sine gaver til menneskene. At Athen kan ha ønsket å få Eleusis under sitt

³⁹¹ *Basileus* var til stede ved Agrymos, da *mystai* samlet seg på agora. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 247.

territorium på bakgrunn av dette er derfor ikke usannsynlig, selv om det nok var Eleusis' verdi som en strategisk militær plassering og som kornkammer som kom først.

Men i motsetning til bydionysiene var det ikke mulig å flytte mysteriene til Athen, fordi de var for tett forbundet med landskapet og konkrete steder i Eleusis. Dette kan vi se av dansen som fant sted ved brønnen,³⁹² og hvilken verdi man la i Kallikhoron-kilden og steinen *mystai* satt på.³⁹³ Disse ritualene kunne ikke kopieres i Athen, fordi det ikke var i Athen Demeter hadde vært og gjort de tingene som hymnen forteller om. Hun hadde, i følge tradisjonen, sittet på steinen i Eleusis,³⁹⁴ og beordret byggingen av templet til seg selv i Eleusis.³⁹⁵ Disse ritene måtte utføres på de samme stedene hvor Demeter hadde utført dem for første gang. Det var med andre ord en direkte sammenheng mellom stedets hellighet og ritene.

Parker skriver at kompromisset her ble at man bygget én Eleusinion i Athen, og én i Phaleron, som lå under samme administrative og finansielle ledelse som helligdommen i Eleusis.³⁹⁶ Å ha ulike helligdommer på forskjellige steder under én felles ledelse var uvanlig i gresk sammenheng, skriver Parker, og at i Attika fantes det bare én parallell til den eleusinske ordningen, med Brauron og byen Brauronion.³⁹⁷ Så hva var poenget da med disse Eleusinionene? Jeg tror forklaringen først og fremst ligger i at Phaleron ligger ved havet. Ettersom at Eleusis også ligger ved havet, er det godt mulig at da mysteriene fortsatt var en lokal kult, badet *mystai* i bukten her. Da så resten av Attika, og etter hvert hele den gresktalende verden, fikk mulighet til å være med, fant man ut at det ville være altfor upraktisk å dra helt til Eleusis, og Phaleron ble valgt i stedet. Som seg hør og bør i den greske religionen ofret man antagelig til Demeter utenfor Eleusinionen her, ettersom at det ellers ikke ville vært noe poeng i å bygge en helligdom der. Dette kan ha vært en videreføring av i utgangspunktet lokale riter som ble utført i Telesterion eller et annet sted i Eleusis, men som man trengte en egen helligdom til i Phaleron. Til Eleusis måtte man for å utføre selve mysteriene, som allerede nevnt, men det var ikke strengt nødvendig at den seremonielle vaskingen fant sted i Eleusis. Det tyder på at under vaskingen var ikke hovedfokuset på *hvor* det skjedde, men *hva* man gjorde. I dette tilfellet at man vasket seg med sjøvann. Hvorfor det måtte være sjøvann er kildene tause om, men det ser ut til at grekerne på generelt grunnlag

³⁹² Euripides, *Ion* 1077.

³⁹³ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 104.

³⁹⁴ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 1.5.1.

³⁹⁵ *Hymn to Demeter* 270-271.

³⁹⁶ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 332.

³⁹⁷ *Ibid.*

betraktet det som rensende,³⁹⁸ for Demeter hadde ingen tilknytning til havet mytemessig. Riktignok var det en myte om at Demeter kom til Eleusis over havet fra Kreta,³⁹⁹ men dette er ikke nok til å fortelle oss hvorfor sjøvann var så viktig. Derfor kan jeg bare slå fast at athenerne anså sjøvann for å være rensende, uten at vi finner noen konkret forklaring på hvorfor i kildematerialet. Jeg er villig til å se det i sammenheng med athenernes generelle tilknytning til havet, og at i havet fantes det guddommer som athenerne hadde et nært forhold til.

Hvorfor akkurat Phaleron ble valgt er vi heller ikke sikre på. Om poenget bare var å vaske seg i sjøvann kunne initiatene ha gjort det i Pireus også, selv om Phaleron ligger nærmere Athen. Derfor må Phaleron ha blitt valgt ut fra gamle religiøse følelser. Om det lå en helligdom her før Eleusinionen ble oppført kan vi ikke vite, men om vi sammenligner med Agrai, som opprinnelig var et selvstendig tempel med selvstendige riter, er det mulig at noe lignende skjedde i Phaleron. Kanskje eksisterte det allerede en kult til Demeter, eller en annen gudinne, her, som så ble svelget av den mye større eleusinske kulten. Hva som er riktig er det umulig å få noe endelig svar på, for vi vet som sagt veldig lite om Phaleron og templet der. Mest nærliggende er det likevel å sette dette stedet i sammenheng med sentraliseringsprosessen og ønsket om å flytte utkanten inn til sentrum som vi ser Athen gjennomgikk. Phaleron ligger som sagt ikke langt fra Athen, men den lå utenfor sentrum. Prosesjonen av *mystai* som skulle ut til havet for å rense seg var en parallell til hovedprosesjonen ut til Eleusis noen dager senere, selv om den ikke var en religiøs begivenhet i sin egen rett på samme måte som den store som gikk langs den hellige veien. Slik ble dette lille, egentlig uanselige stedet knyttet til sentrum, gjennom at det ble gjort til stedet for en avgjørende del av en av de største begivenhetene i året.

Landet, byen og havet

Eleusis og Eleusinionene i Athen og Phaleron er uttrykk for en bevisst politikk med å knytte ulike steder i Attika til hverandre, mer spesifikt landet, byen og havet, som alle var viktige komponenter i athenernes psyke. De hadde et stort territorium med en by som alle grekere misunte dem, og en stor flåte til å forsvare det med.⁴⁰⁰ At fruktbarhetsguddommene ble brukt

³⁹⁸ Euripides, *Ifigeneia i taurernes land* 1093.

³⁹⁹ *Den homeriske hymnen til Demeter* 123.

⁴⁰⁰ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 233-234.

for å vise styrken i dette samholdet, var bare naturlig, siden de hadde med alle disse tre tingene å gjøre. Demeter hadde, som allerede vist i eksemplet med Eleusinionene i Phaleron og i Athen, og Telesterion i Eleusis, tilknytning til alle tre. Det samme hadde Dionysos, noe vi ikke minst kan se av prosesjonen under Anthesteria, da modellen av et skip ble båret gjennom byen, som Dionysos skal ha ankommet i.⁴⁰¹ Også i *Dionysoshymnen* blir Dionysos' nære tilknytning til havet demonstrert, da han forvandler piratene som bortførte ham til delfiner, og seiler av gårde i skipet.⁴⁰² Ellers var han en gud for vindyrking og var slik knyttet til jorden, mens i byen hadde han sin viktigste og eldste helligdom ved foten av Akropolis.⁴⁰³

I denne "triaden" er det allikevel en tredje guddom som må nevnes, nemlig Athene. Sammen med Demeter og Dionysos var hun en del av den middelhavske handelstriaden, som bestod av korn, vin og olivenolje. Oliven var som kjent Athenes gave til Athen, og årsaken til at hun ble byens beskytter i stedet for Poseidon.⁴⁰⁴ Rollen olivenolje spilte i Athen ser vi ikke minst av æren den ga under Panathenaia, da amforer med olivenolje fra Athenes hellige lund var premien i de atletiske konkurransene.⁴⁰⁵

Balansen mellom Demeter og Athene er også interessant – den ene på Akropolis i det som var Attikas og Athens hjerte, den andre ved Attikas ytre grense – i det som var de to viktigste helligdommene i *polis*. Begge hadde et direkte ansvar for byens velstand og vekst: Demeter i form av korn og nye generasjoner, samt prestisjen mysteriene hennes ga byen, mens Athene var gudinne for alt som hadde med håndverk – og handelen som fulgte med det – å gjøre, samt at hun ga seier eller tap i militære kampanjer. Athenes tempel var dessuten den største og mest synlige bygningen i Athen, og et åpenbart visuelt propagandasymbol. Sammen med Dionysos var de beskyttere av alle sider ved Athens velstand og vekst, og dette forklarer samspillet mellom dem i de religiøse festivalene.

Eleusis som kornkammer

Religionen var som sagt aldri adskilt fra dagliglivet i antikken. Dette ser vi i økonomiske spørsmål, som for eksempel at Athens rikdommer ble oppbevart i Athenes skatthus,⁴⁰⁶ og at

⁴⁰¹ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 302.

⁴⁰² *Hymn to Dionysus* 52-54.

⁴⁰³ Pausanias, *Description of Greece* 1.20.2.

⁴⁰⁴ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.1.

⁴⁰⁵ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 82.

⁴⁰⁶ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 94-95.

det var akseptert å ta av gullbekledningen på Athenestatuene inne i Parthenon i krigstid da staten trengte penger.⁴⁰⁷

En slik praksis med å oppbevare reserver i helligdommene ser vi også i Demeterkulten i Eleusis, hvor athenerne ofret førstegrøden av korn til Demeter.⁴⁰⁸ Isager og Skydsgaard og Parke opplyser at bøndene i Attika skulle legge til side en sekshundredel av byggen og en tolvhundredel av hveten de produserte, for å sende det til Eleusis med deres lokale magistrater.⁴⁰⁹ Dette spesifikke offeret, eller gaven, som også etter hvert kom til å omfatte Athens allierte, ble kalt *aparkhai*.⁴¹⁰ Dette er ikke en ubetydelig mengde av korn det er snakk om, tatt i betraktning Attikas store territorium, og at en stor andel av dets innbyggere var bønder. At athenerne kunne produsere så mye korn på egen hånd hadde dessuten mye å si for byens selvstendighet og mulighet til å vokse som stormakt. Jo mer selvforsynt en *polis* var, jo tryggere var den for å bevare politisk selvstendighet. Dessuten fikk de enda mer etter at de utstedte en ordre i 420, hvor de bestemte at alle Athens allierte skulle sende førstegrøden av korn til Eleusis.⁴¹¹ Disse nye kornmengdene, skriver Price, førte til at det måtte bygges nye kornlagre ved helligdommen.⁴¹²

Men hva ble alt dette kornet brukt til? Isager og Skydsgaard hevder at det var ment som en egen formue for helligdommen, hvorav noe av det ble solgt, og slik omgjort til rene penger,⁴¹³ og Burkert hevder også noe lignende, da han skriver at kornet bare ble betraktet som verdier som kunne finansiere ulike festivaler.⁴¹⁴ Jeg tror imidlertid at dette kornet, i hvert fall en stor del av det, var ment som en garanti for Athen i tilfelle krisetider. At det under Peisistratos ble bygget nye og store kornlagre, som nevnt i kapittel 1, viser dessuten at man ønsket å oppbevare kornet under skikkelige forhold, slik at det ikke skulle gå råde i det. Som nevnt i kapittel 1, kunne en dårlig høst bety katastrofe i et jordbrukssamfunn. Det vil si at i Attika, om avlingene slo feil og man ikke hadde såkorn, kunne man distribuere av kornreservene i Eleusis. Vi må heller ikke se bort fra verdien dette kornet ville ha i det attiske samfunnet, i kraft av at det tilhørte Demeter og derfor var velsignet av henne. Om det var et dårlig år, ville det være betryggende å vite at man hadde velsignet såkorn i reserve.

⁴⁰⁷ Camp, *The Archaeology of Athens*, 80.

⁴⁰⁸ Isocrates, *Panegyricus* 31.

⁴⁰⁹ Isager og Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, 170-171; Parke, *Festivals of the Athenians*, 73.

⁴¹⁰ Burkert, *Oldtidens mysteriekulturer*, 36.

⁴¹¹ Burkert, *Greek Religion*, 67-68.

⁴¹² Price, *Religions of the Ancient Greeks*, 80.

⁴¹³ Isager og Skydsgaard, *Ancient Greek Agriculture*, 172.

⁴¹⁴ Burkert, *Greek Religion*, 68.

Økonomisk administrasjon

Noe som bringer meg over på det økonomiske aspektet ved kultvirksomheten. Jeg har allerede skrevet om organiseringen av kultene, men det økonomiske aspektet er like viktig, et faktum som templene er det best bevarte eksemplet vi fortsatt kan se i dag. Parker⁴¹⁵ lister opp flere ulike inntektskilder som kultene hadde i det femte århundret: Havne- og losseskatter betalt av skipseiere og kjøpmenn, som gikk til ulike guder i Sounion, til Apollon Delios i Phaleron, og til Dioscuriene.⁴¹⁶ Militæret, skriver Parker, måtte dessuten antagelig støtte Apollon Lykeios finansielt, siden de trente i gymnasiene som tilhørte ham.⁴¹⁷ Det er nok ikke tilfeldig, er Parkers konklusjon, at den athenske staten ønsket å presse så mye skatt som mulig på *metoikene*, som skipseiere og kjøpmenn jo ofte var, samtidig som at de dro så mye fordel av den kommersielle aktiviteten som Athen fikk i kraft av å være en imperiemakt.⁴¹⁸ Dette siste er nok helt sikkert riktig, samtidig som at det demonstrerte tydelig hvem som var omfattet av den athenske staten og hvem som ikke var det. I alle samfunn i Hellas var det et tydelig skille mellom de som var innenfor og de som var utenfor, mellom borgere og ikke-borgere, frie og slaver. I dette samfunnet kjente alle sin plass, noe som ble tydelig markert under blant annet bydionysiene og Panathenaia.⁴¹⁹

Samtidig måtte borgerne, da særlig de rike, bidra mer til kultene.⁴²⁰ Religionen var et område hvor store rikdommer ble vist frem, og var følgelig et område hvor man også kunne vise sine moralske dyder og at man overholdt sine religiøse plikter. For eksempel måtte rikmenn ved Panathenaia og bydionysiene sponse et festmåltid for sine fattigere medborgere.⁴²¹ Historien Herodot forteller er et typisk eksempel på denne mentaliteten, om hvordan Alkemeonidene, som ville bygge et nytt tempel til Apollon i Delfi, hadde tuff som selve byggematerialet, men for å vise deres religiøse dyd (og sikkert også at de ikke var gjerrige), bestilte en bekledning utenpå tuffen i parisk marmor.⁴²² Det viser at religionen var et sted hvor de rike kunne vise frem hvor mye de eide og hadde råd til, og hvor det fantes mye konkurranse om å overgå hverandre. Et av de fremste eksemplene på dette var dramakonkurransen under bydionysiene,

⁴¹⁵ Alle opplysninger her er hentet fra Parker, *Athenian Religion*, 125.

⁴¹⁶ Parker, *Athenian Religion*, 125.

⁴¹⁷ Ibid.

⁴¹⁸ Ibid.

⁴¹⁹ Borgerne og *metoikene* bar forskjellige klesdrakter og hadde ulike oppgaver i prosesjonen både under Panathenaia og bydionysiene. For å se en full gjennomgang av disse festivalene, se Parke, *Festivals of the Athenians*, 33-50, 126-134.

⁴²⁰ Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 199.

⁴²¹ Parker, *Athenian Religion*, 103.

⁴²² Herodot, *Historie* 5.62.2-3.

hvor rike menn fra forskjellige stammer skulle være sponsor for hvert sitt skuespill,⁴²³ noe som var svært kostbart å gjennomføre.

Innenfor en slik ordning ga man den enkelte rikmann et reelt valg, i form av hvordan han ville sponse festivalene med offerdyr og gaver, men samtidig satte man den enkelte i en lei knipe om han ikke ville stille opp. Da ville han bli oppfattet som gjerrig og som en som ikke viste gudene respekt, noe som i sin tur ville gjøre stor skade på hans omdømme. Så hvor mye valg hadde den enkelte rikmann egentlig innenfor dette systemet?

Athen var et offentlig samfunn, i den betydning at alle viktige affærer skjedde utendørs. På Pnyx og agora, i gymnasiet og i symposier. Alt du foretok deg ville bli gransket av menneskene rundt deg, og om du var rik var det dessuten forventet at du lot deler av rikdommen din komme resten av *polis* til gode. I et slikt samfunn var heller ikke din innsats på det religiøse området noe privat, men derimot et veldig offentlig anliggende. Å være gjerrig her ville ikke være et alternativ.

Dionysos i Eleusis

Så langt har Demeter fått dominere i min diskusjon av kultenes plass i Athen. Jeg vil derfor bruke de neste to avsnittene til å skrive litt mer inngående om Dionysos' spesifikke plass i Eleusis og Athen, for så å sammenligne likheter og forskjeller mellom Dionysos- og Demeterkulten.

Dionysos var, som nevnt i kapittel 1, først og fremst forbundet med Eleusis og mysteriene gjennom Iakkhos-skikkelsen, men vi vet at han også hadde en fremtredende plass under Haloa, en fruktbarhetsfestival midtvinters som bare ble feiret i Eleusis,⁴²⁴ og under Anthesteria,⁴²⁵ som bærer klare likhetstrekk med mysteriene, i og med at den hadde både åpne og lukkede ritualer.

Siden Eleusis var et sted så sterkt forbundet med én fruktbarhetsguddom, er det ikke vanskelig å se hvordan Dionysos også kunne få en spesiell stilling her. Jeg vil gå grundigere inn på Dionysos' konkrete plass i Eleusis i kapittel 4, og skal her bare nøye meg med et lite introduksjonsavsnitt.

⁴²³ Parke, *Festivals of the Athenians*, 132.

⁴²⁴ Webster, *Athenian Culture and Society*, 81.

⁴²⁵ For en beskrivelse og diskusjon av Anthesteria, se Parke, *Festivals of the Athenians*, 107-119.

Når det kommer til dionysiske festivaler i Eleusis, er det straks to som utmerker seg: Haloa, som allerede nevnt, og landdionysiene. Landdionysiene fant sted i slutten av måneden Poseidon,⁴²⁶ og bestod hovedsakelig av teaterforestillinger og opptog, som bydionysiene.⁴²⁷ Men, som med Demeterfestivalen Thesmoforia, var landdionysiene lokale feiringer, ikke sentraliserte, selv om Clinton skriver at de eleusinske landdionysiene kan ha vært en av de større.⁴²⁸ Noe sikkert svar om den nøyaktige størrelsen eller hvor mange som deltok vet vi dessverre ikke, for teatret i Eleusis finnes det ingen arkeologiske spor etter,⁴²⁹ og vi kan derfor ikke bedømme hvor mange mennesker som møtte opp. Vi vet bare at et teater eksisterte, takket være inskripsjoner og litterære referanser.⁴³⁰ Men uansett var Dionysos' helligdom i Eleusis viktig, noe vi ser av at det var her Eleusis' *deme* møttes for å drøfte politiske spørsmål.⁴³¹

Av dette kan vi se at Dionysos var en fremtredende og viktig guddom i Eleusis, og det var ikke så underlig at han kom til å bli assosiert med Demeter, fordi begge hadde jordbruk og vekst som interessesfærer.

Dionysos i Athen

Selv om vi vet forholdsvis lite om Dionysos' stilling i Eleusis, vet vi derimot mye om hva slags prestisje han nøy i den athenske statskulten. De største festivalene som må nevnes her er bydionysiene og Anthesteria.

Når Dionysos var i Athen, var det alltid fest. De dionysiske festivalene var preget av opptog, ofringer og drikking, noe som faller seg ganske naturlig når det er guden for vin og fruktbarhet som skal feires. At disse festivalene var langt mer enn bare en unnskyldning for en god fest, ser vi av hvilken plass det som i utgangspunktet var lokale festivaler fikk i Athens statskalender. Både bydionysiene, eller Den store Dionysia som den også ble kalt,⁴³² og Anthesteria, må opprinnelig ha vært lokale feiringer, som så ble flyttet til Attikas maktsentrum Athen.

⁴²⁶ Parke, *Festivals of the Athenians*, 100.

⁴²⁷ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 318.

⁴²⁸ Clinton, *Myth and Cult*, 124.

⁴²⁹ Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 185.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Clinton, *Myth and Cult*, 125.

⁴³² Parke, *Festivals of the Athenian*, 125.

Hvor og når Anthesteria hadde sin opprinnelse er det ingen som vet, men den begynte antagelig som en landlig festival, hvor hvert lille samfunn og hver lille landsby feiret at våren var kommet og at den nye vinen kunne drikkes. Da så sentraliseringen som fant sted i det sjette århundret fordret at festivalen ble flyttet, fraktet man vinkrukkene fra distriktene og inn til byen,⁴³³ hvor man feiret Dionysos' ankomst med prosesjoner og ofringer.⁴³⁴ Anthesteria er sånn sett et godt eksempel på sammensmeltingen av flere ulike tradisjoner, og også kanskje flere opprinnelig ulike festivaler. At den handlet både om vin og de døde tyder på det.

Parke mener Anthesterias opprinnelse var jonisk, på bakgrunn av at jonerne forbandt Dionysos med havet og skipsfart.⁴³⁵ Men det ser heller ut som at Anthesteria var en utbredt festival man fant lokale varianter av over hele den greske verden.⁴³⁶ Det fordrer også at den må ha vært av en viss alder, og dette understøttes av at en av de viktigste begivenhetene under Anthesteria var det årlige ”bryllupet” mellom Dionysos og *basilissaen*,⁴³⁷ altså konen til den athenske embetsmannen som bar tittelen *basileus*. Dette ritet stammet fra den tiden hvor Athen fortsatt hadde en konge, og hvor kongen ville ha det øverste ansvaret for befolkningens overlevelse, ikke minst i å forhindre hungersnød. Dronningen var dermed med på å sørge for at avlingene ville vokse, gjennom å bli viet til Dionysos. Dessverre vet vi ingenting om hvordan dette *Hieros Gamos*-ritet konkret utspant seg, fordi det foregikk inne i *basileus'* hus, og at dette var et ritual det ikke skulle snakkes om.⁴³⁸ Her ser vi en åpenbar likhet med mysteriene. Men uansett hva det egentlig bestod i, var det et fruktbarhetsrite. Det hersker det ingen tvil om.

Å sentralisere festivaler og å sette dem inn i statskalenderen ser i det hele tatt ut som å være et gjennomgående trekk ved det sjette århundret. Minnet om festivalens lokale røtter ble allikevel ivaretatt, som for eksempel gjennom å bringe vinkrukkene fra gårdene og inn til Athen under Anthesteria, eller, som under bydionysiene, å bringe en liten trestatue av Dionysos fra templet hans ved teatret ved foten av Akropolis til en liten helligdom i gymnaset, som lå utenfor bymurene.⁴³⁹ Denne trestatuen, forteller Pausanias, ble opprinnelig brakt til Athen da innbyggerne i Eleutherai valgte å bli en del av den athenske bystaten for å

⁴³³ Richard Hamilton, *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*, 4. utg. (USA: The University of Michigan Press, 1992), 1.

⁴³⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 109-113.

⁴³⁵ Parke, *Festivals of the Athenians*, 109.

⁴³⁶ Se Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 200.

⁴³⁷ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 127.

⁴³⁸ Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion* (London og New York: Routledge, 2002), 101.

⁴³⁹ Pausanias, *Description of Greece* 1.29.2.

slippe unna sine naboer boiotierne, som de hatet.⁴⁴⁰ Her ser vi det samme ritualet med å bringe hellige gjenstander mellom sentrum og periferi som vi også finner i mysteriene, og her er det riktig å si at de fungerer som et bindeledd mellom disse to punktene. I mysterienes tilfelle anerkjente man Athens overherredømme gjennom å bringe dem til Athen, i bydionysienes tilfelle lot man gudebildet være i helligdommen som lå utenfor byen på veien til Boiotia og Eleutherai.

Demeterkulten og Dionysoskulten: Likheter og forskjeller

Jeg skal nå gå over til siste del av kapittelet, hvor jeg analyserer hvilke likheter og forskjeller som vi finner innen de ulike kultene, og hva disse egentlig bestod i.

Både hos Demeter og Dionysos finner vi riter med både åpne og lukkede faser, slik det var i de eleusinske mysteriene, de mindre mysteriene, Thesmoforia, Skira, Haloa, og Anthesteria. At det i alle disse festivalene var riter det ikke skulle snakkes om, kan ikke bare bero på en tilfeldighet. Clinton hevder at de eleusinske mysteriene var påvirket av Thesmoforia, eller at mysteriene i Eleusis opprinnelig hadde vært den lokale Thesmoforia-feiringen.⁴⁴¹ Selv om det ikke finnes noe endelig bevis for at dette er tilfellet, er det rimelig å anta at Clinton har rett i at Thesmoforia hadde en innflytelse på mysteriene på et tidlig tidspunkt. Thesmoforia er regnet for å være en av antikkens eldste greske festivaler,⁴⁴² men vi vet ikke nøyaktig når den oppstod. Dermed er den også den beste kandidaten for å ha hatt en innflytelse på andre fruktbarhetsfestivaler. Thesmoforia og Skira (også kalt Skiraforia) var for eksempel svært like, i og med at de begge var rene kvinnefestivaler. Begge inneholdt dessuten en del like elementer, som at grisunger og kaker ble kastet ned i dype groper hvor de ble liggende og råtne,⁴⁴³ og at ritene var noe det ikke skulle snakkes om til utenforstående. At Skira var en (forkortet) utgave av Thesmoforia virker å være svært åpenbart. Hvorfor man begynte å feire Skira i utgangspunktet og ikke bare nøyde seg med Thesmoforia, kan kanskje forklares med at på et senere tidspunkt fant man ut at et offer tidlig på sommeren til Demeter ville være det beste, etter at kornet var blitt høstet og lagret i kornkamrene i påvente av de varme, tørre månedene. Skira fant med andre ord sted før den perioden hvor Persefone skulle oppholde seg

⁴⁴⁰ Pausanias, *Description of Greece* 1.20.3 og 1.38.8.

⁴⁴¹ Clinton, *Myth and Cult*, 29-30.

⁴⁴² Burkert, *Homo Necans*, 213.

⁴⁴³ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks* 2.17.

i underverdenen,⁴⁴⁴ mens Thesmoforia fant sted etterpå, rundt den tiden da åkrene ble pløyd og hun skulle vende tilbake til moren.⁴⁴⁵ Dermed kan Skira og Thesmoforia betraktes som markeringer av at Persefone stiger ned til underverdenen, og at hun kommer opp igjen.

Disse festivalene hvor Attikas kvinner kom sammen må ha bidratt til å styrke samholdsfølelsen kvinnene i mellom. De fikk ikke sjansen til å forlate huset eller familien ofte,⁴⁴⁶ så tre dager borte, som de fikk under Thesmoforiafeiringen, og én dag for å feire Skira,⁴⁴⁷ må ha vært en av de største avbrekkene i livene deres, som Parke poengterer.⁴⁴⁸ Under disse ritene omgikk de andre kvinner, og sammen skulle de sørge for at samfunnet fikk gode avlinger og friske barn,⁴⁴⁹ og slik sørge for at bystaten som helhet overlevde. Disse festivalene var derfor spesielt viktige for å gi kvinnene en plass innenfor den athenske staten, hvor de ellers for det meste var utestengt på grunn av deres kjønn. Selv om kvinnen var helt klart underordnet mannen og familien, og i følge myten om Pandora en svært uheldig nødvendighet som menn dessverre ikke kunne klare seg uten,⁴⁵⁰ måtte man ha henne for at samfunnet skulle kunne leve videre. Men å se på festivaler som Thesmoforia som et uttrykk for kvinnemakt er et bomskudd. At det var akkurat kvinner skulle utføre disse fruktbarhetsritene, var fordi det faktisk var de som ga liv til neste generasjon. Her smelter kvinnen og jorden sammen til ett, som noe menn utnyttet for å opprettholde sin egen tilværelse, og dette er det motsatte av kvinnemakt.

Det betyr ikke at vi skal undervurdere hvilken betydning disse skikkene hadde for kvinnene som deltok i dem. Som sagt fikk kvinnene her en sjelden anledning til å være ute på egenhånd, og slik knytte vennskapsbånd med andre kvinner. Dette er de viktigste ingrediensene i ethvert samhold, og vi må anta at lignende mekanismer var i virksomhet ved andre festivaler og riter hvor bare menn deltok, slik som drikkekonkurransene under Anthesteria, eller *Komos*-ritet under bydionysiene, hvor mennene ville gå ut med fakler i gatene etter mørkets frembrudd for å synge og danse.⁴⁵¹ Apatouria kan også trekkes inn i dette mønstret, som var en markering av at guttene gikk over i mennenes – og borgernes –

⁴⁴⁴ Skira fant sted den 12. dagen i Skiraforion, som tilsvarer slutten av mai/begynnelsen av juni. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, 124.

⁴⁴⁵ Thesmoforia fant sted den 11.-13. dagen i Pyanepsion, dvs. ca. oktober/november. Parke, *Festivals of the Athenians*, 82.

⁴⁴⁶ Burkert, *Greek Religion*, 242.

⁴⁴⁷ Parke, *Festivals of the Athenians*, 25 og 26.

⁴⁴⁸ Parke, *Festivals of the Athenians*, 88.

⁴⁴⁹ Webster, *Athenian Culture and Society*, 81, 84.

⁴⁵⁰ Hesiod, *Theogony* 570-593, og *Works and Days* 53-82.

⁴⁵¹ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 106.

rekker.⁴⁵² Felles riter som man deltar i sammen fører til samhold og følelsen av å høre til i en gruppe, og det er derfor alle samfunn har sine egne varianter av dem. Alt fra den kristne gudstjenesten og den muslimske fredagsbønnen, til overgangsriter hos visse aborinstammer i Australia, hvor man feirer de unge guttene som skal gå over i de voksnes rekker med dans over flere netter og lange vandringer til andre stammer.⁴⁵³ Den store fellesnevneren er at dette er noe som skal gjøres i et fellesskap, som enten er religiøst, eller et familie- eller stammefellesskap. Mysteriene er ett eksempel på et religiøst fellesskap, hvor alle gikk sammen i prosesjonen til Eleusis, og ble innviet sammen i én stor gruppe. Slik kan denne og andre festivalprosesjoner sammenlignes med den norske 17. mai-feiringen og 17. maitoget, hvor de fleste som deltar ikke kjenner hverandre eller har noen spesielle lojalitetsbånd til hverandre til vanlig. Bare akkurat på nasjonaldagen vil de føle samhørighet og at de er en del av en større helhet. Videre, under mysterienatten, så og hørte *mystai* ting inne i Telesterion, og måtte si de hemmelige ”passordene” de var blitt instruert om på forhånd.⁴⁵⁴ Selv om innvielsen ikke bandt dem til noen lojalitetsforpliktelser senere, må det ha vært en sterk opplevelse der og da, for ellers ville mysteriene ikke ha etterlatt noe varig inntrykk på initiatene.

Et annet trekk ved disse ritene, er at de la vekt på Athen og Attika, i og med at festene gjerne var knyttet til spesifikke ting gudene skal ha gjort da de besøkte landet. Mysteriene var et direkte resultat av at Demeter hadde kommet til Eleusis på jakt etter Persefone, mens bydionysiene var en markering av at Dionysos hadde besøkt Attika og lærte Ikarios å lage vin.⁴⁵⁵ Under høytiden ville gudene være til stede, noen ganger veldig direkte, som i bryllupsseremonien mellom Athens *basilissa* og Dionysos under Anthesteria, eller som under mysterienatten, hvor *mystai* skal ha opplevd Demeters og Persefones prøvelser.

Hvordan den vanlige mann nøyaktig opplevde disse ritene er selvsagt umulig å vite, men ut fra deres popularitet og hvordan folk sluttet opp om dem, kan vi gå ut fra at de må ha hatt en stor positiv følelsemessig innvirkning på de som deltok, og at de må ha tjent sin hensikt også politisk.

At mysteriene var viktige for Athen som et rent propagandaverktøy kan selvsagt heller ikke føyses av, og her var de viktige for det politiske samholdet, både for å styrke athenernes bilde

⁴⁵² Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 122.

⁴⁵³ Joseph Campbell, *The Hero With A Thousand Faces* (London: Fontana Press, 1993), 137-139.

⁴⁵⁴ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Greeks* 2.21.

⁴⁵⁵ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.7.

av seg selv, og deres bilde utad. Men her var de mer et hendig våpen enn en genuin kraft i samholdet. Om vi betrakter mysteriene fra denne vinkelen, ser vi at mysteriene var en attraksjon for å lokke fremmede til byen bare for å si ”Se så fint vi har det!”. Men det kommer tydelig frem av kildene at mysteriene betydde langt mer enn det, både for athenerne og de tilreisende, så å avfeie mysterienes betydning som ingenting annet enn et propagandaverktøy blir en grov forenkling. Det er nok riktigere å si at mysteriene bandt mennesker, men spesielt athenerne, sammen av håpet om en bedre tilværelse i det hinsidige, og et løfte om at gudinnene ville belønne de som ville se mysteriene deres med fremgang i dette livet.⁴⁵⁶

Politikkens plass i religionen

For når man skal diskutere mysteriene kommer man alltid tilbake til én ting, på det punktet hvor de skiller seg så markant fra annen gresk religion og attiske festivaler: Deres individualistiske natur. Det var noe så sjeldent som en av de viktigste festivalene i kalenderen, men som var helt frivillig og et individuelt valg om man ville delta i, i det som ellers var en kollektivistisk religion og et kollektivistisk samfunn, hvor avgjørelser ble tatt i fellesskap og religionen var noe man hovedsakelig gjorde sammen med andre. Som sitatet under fra Euripides’ *Ion* viser, var dette en festival og et rite som ikke bare menneskene tok del i, men som omfattet hele verden, fra stjernene på himmelen til nereidene i havet. Samtidig understreker dette sitatet viktigheten av å forstå ritene og om å ha gjennomgått de rette forberedelser, for ellers ville hele ritet være fremmed for den som skulle delta. Loven om at det var strengt forbudt for innviede å avsløre detaljer om dem til utenforstående,⁴⁵⁷ var derfor på plass fordi det var en fornærmelse mot gudinnene:

I would be ashamed before the god,
the subject of our hymns,
if on the twentieth day a stranger stood
among the dancers at the spring,
his alien glance upon the sacred touch,
a night-long celebrant at rites
where Zeus’ starry ether
leads the Moon,

⁴⁵⁶ Cicero, *De legibus* 2.14.36. Cicero er riktignok vag i dette avsnittet, og skriver bare at *mystai* kan dø med et bedre håp, men vi må ta hans ord for at det betydde noe inderlig for de som gjennomgikk initiasjonen.

⁴⁵⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 3.1111a; Pausanias, *Description of Greece* 1.38.7.

leads fifty sea-maidens
 in the dance – they sing beside the shore
 when a restless river finds the sea,
 sing Kore with her golden crown
 and sing Demeter's name!⁴⁵⁸

Dette må kunne karakteriseres som et ganske imponerende oppmøte, men det viser også at her var alle velkomne. Det er nærliggende å sette idealet om at alle er like foran gudinnene i sammenheng med demokratiseringsprosessen Athen gjennomgikk for øvrig, som for eksempel at i demokratiet skulle de velstående vise sin rikdom først og fremst gjennom å betale for festlighetene under festivalene, i stedet for å ha store begravelser og gravmonumenter.⁴⁵⁹ Slikt passet seg ikke i en *polis* hvor alle borgere skulle ha en stemme.

Demokratiseringen betydde imidlertid også at festivaler og templer ble brukt mer til direkte politiske formål, slik som når eleusinerne brukte teatret for møtene til deres lokale folkeforsamling, og at Dionysos' teater i Athen ble brukt i flere rent politiske og militære oppvisninger under bydionysiene. Som tidligere nevnt var dramaene som ble fremført under denne festivalen en ren demonstrasjon av de ulike *choregoi*, rikmenn som hadde sponset dramafremførelsen,⁴⁶⁰ midler og rikdom.⁴⁶¹ Som Parke understreker: Hvor flotte kostymene til skuespillerne og koret var og hvor dyktige kulissene var laget, fortalte mye om hvor gavmild sponsoren hadde vært, og ville ha mye å si for hans videre politiske karriere.⁴⁶² Et annet markant eksempel på hvordan politikk og religion fløt sammen, var tributten som Athens allierte måtte betale til byen under bydionysiene.⁴⁶³ Dette ble gjennomført ved at pengesekkene båret inn på dansegulvet midt i teatret, slik at tilskuerne skulle få se dem.⁴⁶⁴ En mer åpenbar makt demonstrasjon kan du vanskelig finne, men ettersom at man brukte Dionysos' teater til dette formålet, viser det at dette ikke bare var en tribut til byen, men også til gudene. Gudene holdt sin hånd over byen og hadde gjort den mektig, så å sette seg opp mot Athen ville også medføre å sette seg opp mot det guddommelige.

⁴⁵⁸ Euripides, *Ion* 1075-1086.

⁴⁵⁹ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 133.

⁴⁶⁰ Christiane Sourvinou-Inwood, "Something to do with Athens: Tragedy and Ritual" i *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, red. av Robin Osborne og Simon Hornblower (Oxford: Oxford University Press, 1994), 272; Don Handelman, "Design of ritual: The City Dionysia of fifth-century Athens", i *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, red. av Michael Wedde (Bergen: Papers from the Norwegian Institute at Athens 6, 2004), 214.

⁴⁶¹ Webster, *Athenian Culture and Society*, 48.

⁴⁶² Parke, *Festivals of the Athenians*, 132.

⁴⁶³ Parke, *Festivals of the Athenians*, 133.

⁴⁶⁴ Sourvinou-Inwood, "Something to do with Athens", 271.

Sentralisering

Det andre kjennetegnet på de aller fleste kultene i Athen i denne perioden, fruktbarhetskulter så vel som andre kulter, med unntak av mysteriene, Thesmoforia, Haloa og landdionysiene, var at de ble sentraliserte. Mysteriene fortsatte man å feire i Eleusis, fordi det ville være umulig å fjerne dem derfra, men man kom frem til et kompromiss med Athen, gjennom at de hellige tingene ble brakt til Eleusinion i byen og ble oppbevart der noen dager før mysteriene. Haloa var også en lokal feiring som fikk en bredere deltagelse etter Eleusis' annektering.

Men dette har sin bakgrunn i at lokale festivaler alltid vil ha en tilknytning til området de oppstod i, fordi de er knyttet til spesifikke steder og legender. Landemerker og fysiske omgivelser har alltid vært viktige for folks oppfatning av seg selv, enten det er et sted hvor et berømt historisk slag fant sted, eller er stedet hvor grunnloven ble undertegnet. Det være seg en kilde ved en kirke eller et kloster, som skal ha legende evner, eller som alltid har fungert som et naturlig stoppested for pilgrimer. De fysiske stedene knytter folk som nasjon sammen med historien som formet dem, og stadfester deres plass i verden (i forhold til hverandre, til Gud, etc.).

Når en slik sentraliseringsprosess finner sted som den i Athen, må alltid kompromisser utredes, som for eksempel ved å la hellige gjenstander bli oppbevart i ulike helligdommer på forskjellige steder. Dette for å anerkjenne fortiden og stedet hvor festivalen kom fra, men samtidig understreke at det nå var Athen som hadde makten. Dette kan også oppfattes som en kjærlighetserklæring til landet og stedet som ga byen disse ritene, for athenerne var nært knyttet til Attika og jorden de var en del av, noe vi kan se av myten om hvordan de første athenerne skal ha vokst opp av jorden.⁴⁶⁵ Dette, skriver Detienne, var en myte som oppstod under Perikles,⁴⁶⁶ men den forteller noe om ønsket og viljen til å skape en følelse av fellesskap og samhold hos en befolkning som bestod av både gamle innfødte og etterkommere av de som først hadde oppnådd borgerstatus for et par generasjoner tilbake.⁴⁶⁷ Den skulle også demonstrere at alle athenerne var av samme opphav, uavhengig av hvilken klasse de tilhørte, noe som er naturlig i den demokratiske tradisjonen man hadde i Athen, hvor alle borgere hadde mulighet til å møte og tale i folkeforsamlingen.

⁴⁶⁵ Marcel Detienne, *The Greeks and Us: A Comparative Anthropology of Ancient Greece*, overs. av Janet Lloyd (Cambridge: Polity Press, 2007), 80.

⁴⁶⁶ Detienne, *The Greeks and Us*, 79.

⁴⁶⁷ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 71.

Denne ”urtilknytningen” til landet føyde seg fint sammen med fruktbarhetskulter som de til Demeter og Dionysos, fordi de hadde direkte med jorden og stedene å gjøre. Med andre ord er ikke landet nøytralt, men ulike steder har en klar betydning i folks bevissthet, slik at vi kan snakke om et ”mentalt landskap”. Pausanias er en antikk representant for denne måten å katalogisere omgivelsene på. I hans reisebeskrivelse skriver han lite om hvordan stedene han besøker faktisk ser ut, men derimot mye om hvilke historiske personer eller mytologiske helter og guder som skal ha vært her eller gjort noe. I Pausanias’ arbeider ligger fokuset på templer og helligdommer, og hva som angivelig skal ha skjedd her. Hvordan landskapet er sies det derimot lite om. For eksempel skriver han dette om en enkelt plass langs den hellige veien fra Athen til Eleusis:

After we have crossed the Cephisus we come to an ancient altar of Gracious Zeus. At this altar Theseus was purified by the descendants of Phytalus after he had slain the robbers, especially Sinis, who was related to him through Pittheus.⁴⁶⁸

Dette er et typisk sitat fra Pausanias. Han er ikke interessert i å beskrive landskapet rundt veien eller hvordan det ser ut rundt Kefisos, men gjenforteller mange lokale myter og historier. Litt lenger ned skriver han:

What are called the Rhiti only resemble rivers in that they flow, for their water is salt. One might suppose that they flow under ground from the Chalcidian Euripus, falling into a lower sea. The Rhiti are said to be sacred to the Maid and Demeter ; and the priests alone are allowed to catch fish in them. The Rhiti were of old, as I am apprised, the boundary between the Eleusinians and the rest of the Athenians. Across the Rhiti the first dweller was Crocon, at the place which is still called the palace of Crocon.⁴⁶⁹

Som dette andre sitatet viser, vier Pausanias bare plass til spesifikke naturfenomener om de er direkte uvanlige, som salte elver. Maria Pretzler er vel den som har skrevet mest utfyllende om Pausanias’ reisebeskrivelser, og hun påpeker at da han beskriver Korinth, nevner han ikke fjellene eller det spesielle landskapet her, selv ikke da han snakker om Akrokorinth, som ligger på en av de høyeste fjelltoppene.⁴⁷⁰ Det er med andre ord ganske tilfeldig hva han velger å omtale og hva han utelater, skriver hun.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Pausanias, *Description of Greece* 1.37.4.

⁴⁶⁹ Pausanias, *Description of Greece* 1.38.1-2.

⁴⁷⁰ Maria Pretzler, *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece* (London: Gerald Duckworth & Co., 2007), 60.

⁴⁷¹ Ibid.

Pretzler⁴⁷² skriver at dette skyldes at mens vi i dag tenker på reiser og avstander som et kart man har i hodet, var det ikke slik det antikke mennesket tenkte seg det.⁴⁷³ I en tid hvor man reiste i gåhastighet eller med skip, var man mer opptatt av hvor neste hvilested eller havn lå, enn hvordan landskapet så ut.⁴⁷⁴ Pretzler presiserer at i dag er vi vant til at reiseberetninger har (gjerne lange) beskrivelser av landskapet som man reiser gjennom,⁴⁷⁵ men dette er en tradisjon som oppstod med romantikken. Først under romantikken på slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet ble høye, ville fjell og utemmet natur til noe vakkert som det var verdt å beskrive, ofte i veldig påbroderte ordelag.⁴⁷⁶ I antikken var utmark betraktet som noe truende og farlig, og bare det dyrkede kulturlandskapet var noe som kunne bli omtalt i positive former.⁴⁷⁷ Som Pretzler poengterer, er Pausanias opptatt av historie og myter knyttet til et sted, ikke så mye av hva man konkret ser der.⁴⁷⁸ Med andre ord tenkte det antikke mennesket mer i en symbolsk forståelse av landskapet det bodde i, enn i en geografisk.⁴⁷⁹

Denne forståelsen av landet og landskapet ser vi igjen i festivaler som Anthesteria, da de landlige røttene til Dionysos ble husket. Det samme gjentok seg en måned senere under bydionysiene, da statuen av Dionysos Eleuthereos ble båret fra den nordvestlige utkanten av Athen, slik som den en gang var blitt båret fra Eleutherai på yttergrensen av Attika til Dionysos' teater i hjertet av byen. Men til tross for at Dionysos var en gud som opprinnelig hørte hjemme på landet, lå det aller viktigste kultstedet til Dionysos innenfor Themistoklesmuren, den eldste kjente bygrensen til Athen.⁴⁸⁰ Dette tyder på at Dionysos hadde røtter i Athen som gikk svært langt tilbake, lenge før bydionysiene eller Anthesteria ble en tradisjon her. Mest sannsynlig smeltet disse nyere innslagene fra utkantene av Attika sammen med en eldre kult som allerede var til stede i Athen, for å tilpasse den de nye behovene.

Det nære båndet mellom konkrete steder og kulter og ritualer var med andre ord ikke noe som forsvant med sentraliseringen, men som derimot ble gjort tydeligere. Igjen er mysteriene og prosesjonen til Eleusis det mest nærliggende eksemplet, hvor *mystai* stoppet mange steder

⁴⁷² Alle opplysninger, bortsett fra eksempelet med Radcliffe, er hentet fra Pretzler, *Pausanias*.

⁴⁷³ Pretzler, *Pausanias*, 60.

⁴⁷⁴ Pretzler, *Pausanias*, 67.

⁴⁷⁵ Pretzler, *Pausanias*, 60.

⁴⁷⁶ Beskrivelsen av Pyreneene i Ann Radcliffe, *The Mysteries of Udolpho* (opprinnelig utgitt 1794), London 2001, spesielt Volume I, kapittel III, er et godt eksempel på dette natursynet og denne litteraturformen.

⁴⁷⁷ Pretzler, *Pausanias*, 62.

⁴⁷⁸ Pretzler, *Pausanias*, 73.

⁴⁷⁹ Pretzler, *Pausanias*, 72.

⁴⁸⁰ Albert Henrichs, "Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica" i *Cabinet of Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, red. av Mark Griffith og Donald J. Mastronade (Berkeley: University of California, 1990), 259.

underveis for å utføre bestemte ritualer på bestemte steder. Disse stedene hadde sine egne historier og mytologiske skikkelser knyttet til seg, som vist over i eksemplet med Pausanias, men gjennom at de lå på veien mellom Athen og Eleusis ble de knyttet til sentrum. Prosesjonen til Phaleron den 16. er et uttrykk for det samme, hvor *mystai* gikk sammen fra Athen ut til et spesielt sted ute i distriktet.

Men hvorfor denne sentraliseringen, denne vekslingen mellom sentrum og periferi i utgangspunktet? Her er det nærliggende å se på Athens størrelse. Athen var en uvanlig stor stat, en ”*megapolis*”, og sentraliseringen var en måte å styrke samholdet mellom de ulike delene av territoriet, som kunne ligge langt fra hverandre. Periferi og sentrum ble bundet sammen, noe Eleusis er et av de beste eksemplene på: Opprinnelig et selvstendig territorium, så innlemmet i den athenske staten, og til slutt setet for en av de største religiøse begivenhetene i kalenderen. Hele skikken med at de hellige tingene ble fraktet fra Eleusis til Athen et par dager før mysteriene, for så å bli ført tilbake i følget av *mystai*, var kommet til etter at Eleusis kom inn under Athens kontroll. Dette var fra Athens side et forsøk på å bringe Eleusis og Athen tettere sammen, siden de faktisk ikke kunne flytte selve mysteriene inn til byen. Eleusinion i Athen faller derfor innenfor mønstret, sammen med Anthesteria-feiringen og bydionysiene, med å flytte utkanten inn til sentrum.

Statsbygging

Gjennom de lange linjene, fra Solon til Peisistratos, Kleisthenes og sjøforbundet, ser vi en utvikling mot en klarere definert stat og borgermasse. Selv om Solon ikke prøvde å skape en demokratisk konstitusjon, definerte hans lover borgeren og hans rettigheter og plikter tydeligere,⁴⁸¹ og disse ble senere fulgt opp med Kleisthenes og hans *fylereform*. Dermed kan vi si, som Ehrenberg, at Solon ”paved the way into the future, and made it possible for Peisistratus and Cleisthenes to continue and to improve his work, so that eventually it did lead to democracy, with its ideal of a state of law, liberty and equality.”⁴⁸² Etter Solon ser vi at Kleisthenes klarte å skape et nytt Athen bygget på en likestilling mellom borgerne, hvert fall på et politisk plan, selv om, som Ober skriver, Solon hadde vært en konservativ tradisjonalist

⁴⁸¹ Se Peter Liddel, *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 119-120.

⁴⁸² Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 72.

som trodde på de øvre klassers privilegier.⁴⁸³ Ober presiserer at gjennom å gi borgeren de rettighetene som nettopp identifiserte ham som borger, gjennom å gi ham mulighet til å stemme og tale i folkeforsamlingen og å sitte i juryen, skapte man et felles samlingspunkt, eller en felles konsensus.⁴⁸⁴ Dette, konkluderer derfor Ober, vil si at siden alle nå kunne tale og stemme i folkeforsamlingen, var alle nå moralsk bundet til vedtakene som ble gjort.⁴⁸⁵

Myten om ”urtilknytningen” som ble skapt under Perikles var en videreføring av det samme, hvor det ble skapt en identitet bygget på at landet rettmessig tilhørte athenerne. Også tanken om at landskapet bestod av religiøse snarere enn geografiske steder, er et uttrykk for at man i bevisstheten skaper et mentalt landskap, eller som i dette tilfellet, et ”athensk landskap”, som man var en del av, basert på hvilke legender og ritualer man knyttet til stedet.

Parallelt med å bygge opp en sterkere folkelig oppslutning, bygget man også opp Athen rent bokstavelig, i form av nye helligdommer, offentlige bygninger og vanntilførsel. All byggeaktiviteten var med på å bekrefte Athens posisjon som en stormakt og viktig aktør i den greske verden. Samtidig sendte det et signal til innbyggerne om at de hadde grunn til å føle stolthet over staten de tilhørte.

Både sentraliseringen av festivaler og den inkluderende holdningen mange av dem i tillegg hadde, enten det gjaldt kvinner, slaver eller frie fremmede, var hensikten med dem den samme: Å binde den store athenske staten tettere sammen, for bare en sterk stat kunne fortsette å være en ledende stat. Både sentraliseringen og fruktbarhetsfestivalene tjente å sikre statens overlevelse, på et grunnleggende nivå gjennom rike avlinger og mange barn, og på et høyere politisk plan ved å binde *demene* i Attika tettere sammen, fra de mest sentrale til de lengst ute i periferien.

⁴⁸³ Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 70.

⁴⁸⁴ Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 70-71.

⁴⁸⁵ Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 71.

Kapittel 4

Demeters og Dionysos' kulter sett fra et antropologisk perspektiv

I dette kapittelet vil jeg konsentrere meg om de antropologiske sidene ved Demeters og Dionysos' kulter i Attika. Jeg skal ikke vie like mye plass til denne siden ved forbindelsen mellom dem som jeg gjør i det foregående kapittelet, men den er for viktig til å bli totalt oversett. Antropologi er et fagfelt som i all hovedsak benytter seg av komparasjon, noe som vil si at man sammenligner skikker, myter, ritualer og symboler i ulike kulturer, for å lete etter likheter og forskjeller, og slik kanskje finne deres funksjon innen den aktuelle kulten, eller en sammenheng med andre kulturer. I følge Humphreys er den viktigste forandringen som har funnet sted i antropologiske studier av antikken, at fokuset har gått fra å være på evolusjon til komparasjon og funksjonalisme.⁴⁸⁶ Noe som vil si at mens man tidligere vurderte et samfunn etter hvor bundet av overtro og religion det var, eller hvor frigjort og "utviklet" det er, ser man nå på hvilken rolle religionen tjener i samfunnet det er en del av.⁴⁸⁷ Som Humphreys presiserer:

This is the basis for the search in modern anthropology for abstract concepts of form and relationship applicable to all societies; the aim is not to eliminate differences, but to find a precise way of analysing them. Without similarities differences is meaningless.⁴⁸⁸

I den tidligere forskningen som har sett på sammenhengen mellom Demeter og Dionysos, har det stort sett vært de antropologiske sidene som opptok forskerne. Jeg vil derfor vie et lite kapittel av denne masteroppgaven til det samme, men mitt fokus her vil i all hovedsak hvile på hvilken funksjon kultene deres tjente i samfunnet, og med hvilken rimelighet man kan si at Dionysos var identisk med Hades i Eleusis.

Fruktbarhet som et allmennmenneskelig fenomen

Om vi går til tradisjonelle kulturer, er fruktbarhet og fruktbarhetsritualer og hvilken viktighet de har i kulturen et fremtredende trekk. Dette er ganske naturlig, med tanke på at uten plantevekst eller at nye generasjoner kommer til verden, vil hele samfunnet dø ut. Å feire fruktbarhet og å be naturen om å spire kan vi fortsatt finne spor av i vår moderne julefeiring,

⁴⁸⁶ Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, 2.

⁴⁸⁷ S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods. Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 1.

⁴⁸⁸ Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, 4.

hvor vi fortsatt pynter med eviggrønne planter på den mørkeste og kaldeste delen av året, og i påskefeiringen, hvor vi pynter med egg og harer. Disse to eksemplene er ganske typiske eksempler på fruktbarhetssymboler, som er blitt brukt over hele Europa i uminnelige tider. For eksempel har navnet på Anthesteria, ”blomsterfestivalen”,⁴⁸⁹ en klar korrelasjon med at det begynner å spire og gro igjen etter vinteren. Mysteriene kan også oppfattes som en mytifisering av årssyklusen til kornet, som Nilsson, og senere Meyer, skriver,⁴⁹⁰ slik som det var rundt Middelhavet i antikken. Dette kan stemme på ett plan, i og med at Persefone oppholdt seg fire måneder i underverdenen, fra den tiden hvor kornet ble høstet i juni til plantingen av det nye såkornet fant sted i oktober.⁴⁹¹ I Nord-Europa høres dette underlig ut, men i Hellas ligger åkrene brakk i de varme sommermånedene, da stort sett all vegetasjon er brunsvidd. Da kornet så ble hentet opp fra de underjordiske kornmagasinene (dette var Kore som steg opp fra underverdenen, skriver Nilsson) for å bli sådd om høsten, steg livet på ny opp av bakken etter å ha vært dødt, og slik ble datteren gjenforent med moren, skriver Nilson og Meyer.⁴⁹²

Nilssons og Meyers tolkning av mysteriene og myten om Demeter og Persefone er en ganske typisk antropologisk tolkning, hvor man ser på de underliggende, psykologiske aspektene ved historien, som vi finner både i kulturen de var en del av, og i biologien. At kornet spirer er et biologisk fenomen, men betydningen menneskene som observerer dette fenomenet legger i det, er styrt av kultur og til en viss grad dype psykologiske faktorer.

Det faktum at livet spirer fra det som ved første øyekast virker som død jord, kan være opphavet til forestillingen om at underverdenen var opphavet til fruktbarhet. Et eksempel på slike tanker er i Egypt, hvor Osiris, underverdenens hersker, ofte er avbildet med et grønt ansikt, nettopp for å vise hans aspekt som opphav til fruktbarhet.⁴⁹³ Denne forestillingen blir gjentatt i de sumeriske gudinnene Inanna, gudinne for fruktbarhet, og søsteren Ereshkigal, herskerinne i underverdenen, som kan ses som to sider av samme gudinne.⁴⁹⁴ I et berømt dikt fortelles det om hvordan Inanna går ned til Ereshkigal i underverdenen, hvor hun blir fratatt alle sine klær og smykker og blir hengt som et lik opp på en stake.⁴⁹⁵ Likheten med Persefone som må gå ned til underverdenen er påfallende. Her er det nærliggende å sammenligne Inanna

⁴⁸⁹ Parke, *Festivals of the Athenians*, 107.

⁴⁹⁰ Martin P. Nilsson, *Greek Popular Religion* (New York: Columbia University Press, 1940), 52; Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, 20.

⁴⁹¹ Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, 20.

⁴⁹² Nilsson, *Greek Popular Religion*, 52; Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, 20.

⁴⁹³ Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 105.

⁴⁹⁴ Campbell, *The Hero With A Thousand Faces*, 108.

⁴⁹⁵ Campbell, *The Hero With A Thousand Faces*, 105-108.

og Ereshkigal med skikkelsen Persefone/Kore. Som Kore er hun en bekymringsløs ung jente som plukker blomster og lever oppe på Olympos, som Persefone er hun den myndige, gifte gudinnen i underverdenen. Disse to skikkelsen er speilbilder av hverandre, det ene lys og det andre mørk. De kan godt kalles to ulike sider av menneskenaturen, og i antikken, av en kvinnes liv. Men skikkelsene Demeter og Persefone sammenfaller også i dette bildet, hvor mor og datter kan oppfattes som to ulike aspekter av en større gudinne, eller som ulike aspekter ved den kvinnelige psyke. Særlig Jung og Kerényi⁴⁹⁶ har sett på disse psykologiske aspektene, som allerede nevnt i kapittel 1 og 2.

Dette er eksempler på hvordan ulike fenomener i forskjellige kulturer overlapper hverandre, og er tegn på at noe langt dypere menneskelig er i virksomhet enn bare tilfeldigheter. Det mest nærliggende er å se på ønsket om at en del av mennesket overlever døden, og erkjennelsen om at liv ikke kan eksistere uten at døden også er til. Igjen ser vi gudinnen i kornåkeren og i underverdenen som et speilbilde av hverandre.

Kultenes funksjon og Brumfields studie

Som eksemplet over viser, er fruktbarhetskult noe man finner i så godt som alle kulturer. De har gjerne lignende trekk og tar opp de samme temaene, som da er videre overlevelse og naturens skiftende årstider. I Athen ser vi at kultene til ulike guddommer, Demeter og Dionysos, også tar lignende former, og i stor grad overlapper hverandre innholdsmessig.

Brumfield⁴⁹⁷ har gjort en studie på de attiske kvinnefestivalene, hvor hun betegner de konkrete, sammenfallende momentene i Demeter- og Dionysoskultene som *aporreta*. Denne studien er særlig aktuell for min oppgave, hvor hun oversetter begrepet *aporreta* som ”usigelig”, altså i betydningen at det var noe man ikke skulle snakke om.⁴⁹⁸ Dette ordet bærer i seg to konsepter, skriver Brumfield: Det som man ikke skal snakke om fordi det er vulgært og uanstendig, og det man ikke skal snakke om fordi det er hemmelig i en religiøs kontekst,⁴⁹⁹ som mysteriene er det fremste eksempelet på. Vi finner det samme igjen i det sentrale ritualet under Anthesteria, med *Hieros Gamos*-seremonien mellom Dionysos og *basilissaen*, men

⁴⁹⁶ Se Jung og Kerényi, *Introduction to a Science of Mythology*.

⁴⁹⁷ Alle opplysningene i dette avsnittet vil for det meste være hentet fra Allaire Brumfield, “Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women” i *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, red. av Robin Hägg (Stockholm: Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°XIV, 1996).

⁴⁹⁸ Brumfield, “Aporreta”, 67.

⁴⁹⁹ Ibid.

ordets dobbeltbunn kommer klarest frem i festivalene til Demeter. Som Brumfield skriver, inneholdt alle kvinnefestivalene riter det ikke skulle snakkes om, og som hadde et grovt og uanstendig språk som en viktig ingrediens.⁵⁰⁰

Brumfield forklarer denne ritualiserte oppførselen med at den opprinnelige tanken er at fruktbarhetsguddommen er trist eller sint, og derfor forsømmer sine plikter. Dermed må den lokkes til å få kornet eller plantene til å vokse, og det vulgære språket skal tjene denne funksjonen.⁵⁰¹ Dette er en kjent tanke man kjenner fra mange samfunn og kulturer, i fortid så vel som nåtid. Et nåtidig eksempel kan være feiringen av St. Januarius i Napoli, som finner sted den 19. september hvert år.⁵⁰² Her går feiringen ut på at det størknede, hellige blodet fra helgenen skal bli flytende, for om det ikke gjør det vil ulykke ramme byen.⁵⁰³ Derfor, om blodet ikke vil bli flytende, begynner en gruppe gamle kvinner som kalles ”St. Januarius’ tanter”, å skrike skjellsord og vulgære utsagn mot helgenen.⁵⁰⁴ I St. Januarius’ tilfelle er det åpenbart den samme funksjonen som er i virksomhet som under de attiske fruktbarhetsfestivalene: Å hindre ulykker i å ramme Napoli.

At usømmelig språk også må ha vært en viktig ingrediens i mange av Dionysos-feiringene sier seg selv, ettersom vindriking var en så sentral del. Da må det nødvendigvis bli mye vulgært språk. Men vi finner ingen tabubelagt skam omkring dette uanstendige språket her, slik som vi ser i Demeterkultene. Dette kan skyldes at Demeterfestivalene var kvinnefestivaler, som var avskjermede og som ikke skulle nevnes like mye på grunn av at det var kvinner som gjennomførte dem, som at gudinnen hadde forbudt det. I Athen skulle en kvinne, om hun var respektabel, helst ikke bli sett eller snakket om i det hele tatt,⁵⁰⁵ så da er det ikke så rart at man ikke skulle snakke om ritene deres heller.

Brumfield skriver at ord har magisk kraft, og at opprinnelig skulle et seksuelt ladet språk fremme fruktbarhet.⁵⁰⁶ Dermed skulle også et seksuelt ladet språk eller seksuelle symboler kunne jage vekk onde ånder og avverge ulykke, resonerer Brumfield.⁵⁰⁷ Hun forklarer at siden ”ulykke” i et jordbrukssamfunn, som mysteriene hadde oppstått i og var den del av, og St. Januariusfeiringen også har sin opprinnelse i, var synonymt med feilslåtte avlinger og husdyrs

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Brumfield, ”Aporreta”, 70.

⁵⁰² *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 5. utg., 1966, s.v. ”St. Januarius”.

⁵⁰³ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 5. utg., 1966, s.v. ”St. Januarius”.

⁵⁰⁴ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 5. utg., 1966, s.v. ”St. Januarius”.

⁵⁰⁵ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 163.

⁵⁰⁶ Brumfield, ”Aporreta”, 70.

⁵⁰⁷ Ibid.

eller barns død – noe som vil si mangel på fruktbarhet – skriver Brumfield at det da sa seg selv at fruktbarhetssymboler ville bli regnet som lykkebringende.⁵⁰⁸

Jeg slutter opp om flere av Brumfields betraktninger omkring kvinnefestivalene i Athen, og konkluderer med at fruktbarhetsfestivalene, både de som bare var for kvinner og de som var for menn så vel som kvinner, førte til et større kameratskap blant deltakerne. Men kvinnenes deltagelse på det religiøse plan i Athen var tett vevd sammen med deres biologi – det faktum at de var *kvinner* – for uten kvinner kunne ikke samfunnet leve videre, noe selv antikkens machomenn måtte innrømme. Dette er, som allerede nevnt i kapittel 3, ikke et uttrykk for kvinnemakt, fordi det er å utnytte kvinnens biologi, ikke å gi henne noen innflytelse eller å anerkjenne henne som individ. Dette er ganske typisk for alle patriarkalske samfunn; selv om for eksempel arverekken kan være matrilineær, som det kan ha vært tilfelle i Hellas i bronsealderen, er det allikevel mennene som sitter med makten. Finkelberg har diskutert dette i sin bok, *Greeks and Pre-Greeks*, hvor et av temaene som blir diskutert er hvordan det i mange greske myter er tydelig at at kongetittelen går via dronningene, slik det for eksempel var i Sparta, hvor Ledas datter Helenas mann, Menelaos, arvet tronen etter svigerfaren, og Helenas datter, Hermiones mann var den neste kongen etter ham igjen. Finkelberg gjør det allikevel helt klart at dette ikke tyder på at det greske samfunnet i bronsealderen noen gang var et matriarkat, ettersom at når genealogien over helter og konger blir nevnt, er de alltid patrilineære, mens mødre eller et matrilineært slektskap som går mange generasjoner tilbake aldri blir nevnt.⁵⁰⁹

Hensikten bak latterliggjøringen

Latterliggjøringen under mysteriene og Demeterfestivalene var på et helt grunnleggende plan primitiv jordbruksmagi, som har vært en del av menneskers samfunn til alle tider. Men i Athen hadde denne praksisen beveget seg videre til et høyere sosialt plan, for å hjelpe til med å få bukt med sterke følelser og ulmende uro som alltid vil være til stede i samfunn med klare hierarkiske strukturer.

Det mest logiske svaret er derfor at latterliggjøringen fungerte som en sikkerhetsventil. I hverdagen var forskjellen på høy og lav, mann og kvinne, hvem som skulle lydes og hvem

⁵⁰⁸ Ibid.

⁵⁰⁹ Se Finkelberg, *Greeks and Pre-Greeks*, 65-89.

som skulle adlyde, veldig tydelig og uoverstigelig. I religiøse festivaler – det vil i dette tilfellet si de dionysiske og demetriske festivalene – ble denne samfunnsordenen snudd på hodet for én dag. Denne tidsbegrensede løssluppenheten ser vi igjen også i andre samfunn, som karnevalet i katolske land i middelalderen og renessansen, hvor hensikten også var å snu de etablerte samfunnsforholdene på hodet.

Men denne latterliggjøringen kan også ha hatt betydning for å binde Athen sammen som stat. Ved å ha noen (religiøse) arenaer hvor alle kunne møtes på en mer lik fot, hvor ikke din stilling på maktstigen var det viktigste, kunne det lette stemningen og sørge for at folk fant sammen i mer vennskapelige former. At folk kunne gjøre narr av hverandre under disse festivalene ville også være med på å utjevne det som til vanlig var store sosiale forskjeller. Under Thesmoforia og Skira kunne kona til den fattige bonden snakke om usømmelige ting med kona til den rikeste mannen i Athen, mens under mysteriene var ingen trygge for fornærmelsene til de gamle mennene ved Rheitoi-elven. Det spilte ingen rolle om du var en av kongene av Sparta, en gjeter fra Korinth eller en hetaira med mange rike og mektige kunder. Ingen slapp unna de hånlige bemerkningene.

Det å kunne le av hverandre, uansett hvem de var, løser opp stemningen og skaper noe som ligner et egalitært fellesskap. Det betyr ikke at det var slik i virkeligheten, men ved at man for en liten stund hadde noen kontrollerte arenaer hvor man kunne slippe seg litt løs, risikerte man ikke at samfunnet skulle bryte ut i opprør ved en annen anledning.

Dionysos i underverdenen

Men hvor passer Dionysos inn i alt dette? På et overfladisk nivå virker det som at han ikke har noe som helst å gjøre med Eleusis eller mysteriene, annet enn gjennom Iakkhos-skikkelsen.

Dionysos' røtter i Eleusis er allikevel varige og dype, selv om det ikke nødvendigvis virker slik ved første øyekast. Vi vet at Dionysos ble tilbedt her sammen med Demeter og Persefone under Haloa, og at templet og teateret hans var et av de viktigste kultstedene i Eleusis, som nevnt i kapittel 3. Men ved siden av denne åpenlyse kultvirksomheten, finner vi en rekke andre skikkelser i Eleusis som alle deler noen fellestrekk: Navnene deres er Hades, Theos, Plouton og Ploutos. Den lille gutten Ploutos, som vi i ikonografien finner sammen med Demeter, er først og fremst en personifikasjon av overflod, og vi kan derfor ikke legge altfor mye i ham som en guddommelig skikkelse. Akkurat som vi i den gresk-romerske kunsten

finner ham på armen til Eirene,⁵¹⁰ er han bare et symbol på hva Demeter og hennes velsignelser bringer med seg.

Theos ser ut til å ha vært et lokal navn på Hades, som var herre i underverdenen sammen med Thea, skriver Kerényi,⁵¹¹ en teori også Parker slutter seg til, der han skriver at dette paret var kjent under titlene sine, ikke under navn, og konkluderer med at dette tyder på at de var av en viss alder, og hadde en historie før mysteriene.⁵¹² Derfor mener Parker at Theos er Hades, mens Thea er Persefone, mens deres navn som fruktbarhetsguddommer var Plouton og Kore.⁵¹³ Dette er naturligvis bare en teori, men det stemmer overens med den greske tradisjonen om å gi guddommer flere ulike interessesfærer og å gi dem ulike navn eller titler i ulike situasjoner, som Parker avslutter sitt argument.⁵¹⁴ Apollon er et godt eksempel på denne tradisjonen, ettersom at han opptrer med til dels veldig forskjellige attributter, for å vise hans ulike funksjoner. For eksempel var Apollon Daphneforos med laurbær⁵¹⁵ annerledes fremstilt enn Apollon Musagetes, som var leder for musene.⁵¹⁶ Dette fordi disse fremstillingene la vekt på helt ulike sider ved Apollon. Den første handlet om hans rolle som orakelgud og er dessuten knyttet til myten om Daphne,⁵¹⁷ mens i den andre var han en leder for musene og en beskytter av kunst.⁵¹⁸ I disse to eksemplene er funksjonen hans vidt forskjellige, og han er derfor fremstilt med ulike attributter og har ulike tilnavn. At grekerne gjorde noe av det samme med Dionysos kan vi se i for eksempel bruken av tilnavnet Dionysos Eleuthereos. I denne spesifikke skikkelsen var han guden man feiret under bydionysiene, mens som Iakkhos var han leder for prosesjonen av *mystai* under mysteriene. Noe lignende ser vi også i *Antigone*, da koret kaller på ham:

O Thou whose name is many,
 Son of the Thunderer, dear child of his Cadmean bride,
 Whose hand is mighty
 In Italia,
 In the hospitable valley

⁵¹⁰ Se Andrew Stewart, *Classical Greece and the Birth of Western Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 246-247.

⁵¹¹ Kerényi, *Eleusis*, 152.

⁵¹² Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 335.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ Darice Birge, "Sacred Groves and the Nature of Apollo" i *Apollo. Origins and Influences*, red. av Jon Solomon (Tucson og London: The University of Arizona Press, 1994), 11.

⁵¹⁶ Jon Solomon, "Apollo and the Lyre", i *Apollo. Origins and Influences*, red. av Jon Solomon (Tucson og London: The University of Arizona Press, 1994), 44.

⁵¹⁷ Birge, "Sacred Groves and the Nature of Apollo", 11.

⁵¹⁸ Solomon, "Apollo and the Lyre", 44.

Of Eleusis,
 And in Thebes,
 The mother-city of thy worshippers,
 Where sweet Ismenus gently watereth
 The soil whence sprang the harvest of the dragon's teeth;⁵¹⁹

Henrichs påpeker at det at koret lister opp steder i stedet for tilnavn, viser at Sofokles her benytter seg mer av den thebanske og delfiske tradisjonen enn den attiske, men at han samtidig fremhever Eleusis, som absolutt er en del av den attiske Dionysos' domene.⁵²⁰ Henrichs skriver at Sofokles i stedet for å legge vekt på Dionysos' rolle som en beskytter av vin og teater, i stedet tiltaler ham som den underjordiske, eleusinske guddommen.⁵²¹ Det tyder på at Dionysos' rolle som en underverdenens gud ikke var et eksklusivt attisk fenomen, men at han tjente en funksjon som en veileder i det hinsidige over hele den greske verden. Ettersom skuespillere pleide å reise rundt i teatertrupper for å opptre, ville de fremføre det samme skuespillet på mange ulike steder,⁵²² og det fordret en felles referanseplattform for hvordan gudene opptrådte og hva deres domene var, uavhengig av lokale varianter og legender.

Men om vi skal tale om Dionysos som en underverdenens gud, tjener de såkalte orfiske gullplakettene som det beste eksempel. Disse gullplakettene er tynne plater med gresk tekst, funnet i graver i Sør-Italia og Makedonia, på Sicilia og på Kreta.⁵²³ Tekstene forteller om forestillinger om det hinsidige og hva de døde kunne forvente seg der,⁵²⁴ men det som er blitt viet mest oppmerksomhet fra forskerne, er henvisningene til initiater (*mystai*) og tilbedere av Dionysos (*bakkhoi*).⁵²⁵

Så fort vi erkjenner dette, blir Dionysos' stilling i Eleusis langt klarere. Dionysos er tross alt guden for fruktbarhet og alt som følger med det, blant dem overflod. Den gamle, hvithårete Plouton med overflødigthorn er derfor et annet navn på den samme skikkelsen.

Som jeg tar opp i kapittel 1 har særlig Kerényi frontet synet om at Hades og Dionysos er én og samme, men det finnes mange flere spor enn noen spredte referanser i *Demeterhymnen* og

⁵¹⁹ Sophokles, *Antigone* 1114-1121.

⁵²⁰ Henrichs, "Between Country and City", 266.

⁵²¹ Ibid.

⁵²² Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 300.

⁵²³ Susan G. Cole, "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields", i *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, red. av Michael B. Cosmopoulos (London og New York: Routledge, 2003), 200.

⁵²⁴ Cole, "Voices from beyond the Grave", 277.

⁵²⁵ Cole, "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields", 201.

i motivet på drikkebegeret av Xenokles. Særlig i Aristofanes' *Froskene* ser vi Dionysos' tilknytning til underverdenen, hvor vi møter en Dionysos som, utkledd som Herakles, besøker tragedieforfatterne Aiskylos og Euripides i underverdenen, hvor han dømmer i en dramakonkurranse mellom dem.⁵²⁶ Det er nok ikke tilfeldig at det var Herakles Aristofanes valgte å la ham være utkledd som, for Herakles er vel den mest berømte helten som har besøkt underverdenen.⁵²⁷ Men i et skuespill satt opp for et athensk publikum ville det være en særlig grunn til å bruke ham, ettersom at Herakles ble en del av kultkonteksten i Eleusis under Peisistratos.⁵²⁸

At Dionysos skal ned til underverdenen kan være fordi han vil hente moren sin, Semele, som døde før han ble født,⁵²⁹ men det kan like gjerne være fordi han hører hjemme der og kunne komme og gå som han ville. Om Dionysos ikke var en som hørte hjemme her hadde han ikke kommet inn, for ingen, ikke engang gudene, kunne komme og gå fra underverdenen som de ville. De eneste som i den litterære kanon hadde fritt leide var Persefone, som tilbragte 1/3 av året i Hades og 2/3 hos moren sin, og Hermes, som førte de dødes sjeler til underverdenen. Riktignok forteller mytene om flere dødelige som har besøkt Hades og kunne vende tilbake til de levendes verden; ved siden av Herakles kan Orfeus og Psyke nevnes. Men mytene legger alltid vekt på at dette var særtilfeller, og at det kun var helter som kunne gjøre slikt. Så Dionysos må ha kommet seg dit på en annen måte. Om vi bare ser strengt på mytene er det umulig å forstå hvorfor, for han er ikke identifisert med underverdenen i den litterære kanon. I Athen ser vi allikevel igjen og igjen at han blir assosiert med de døde. Anthesteria er et av de mest markante eksemplene, hvor man trodde at de dødes sjeler kom på besøk,⁵³⁰ i det som ellers utad ser ut som å ha vært en vinfestival. Dette er en unaturlig blanding i utgangspunktet, men gir mening om Dionysos, i hvert fall i noen grad, var identisk med Hades.

Glidende overganger

Nøyaktig når Anthesteria oppstod er usikkert, men den stammer tydeligvis fra en periode da skillelinjene mellom Dionysos som fruktbarhetsguddom og som underverdenens gud ikke var

⁵²⁶ Aristophanes *The Frogs* 830-1470.

⁵²⁷ Da han skal hente Kerberos, og samtidig får Theseus løs fra stolen han sitter fast på. Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 2.5.12.

⁵²⁸ Under Peisistratos ble Herakles gjort til en initiat i mysteriene. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 77.

⁵²⁹ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.4.3.

⁵³⁰ Parke, *Festivals of the Athenians*, 116.

så klare som de siden ble. Det ser ut som at det var samtidig med forandringene som kultene gjennomgikk under Peisistratos at disse to sidene ved guddommen ble klarere delt og ikke lenger så ut til å ha noe mer med hverandre å gjøre.⁵³¹ Det var under Peisistratos at både mysteriene og bydionysiene fikk sin endelige form, og Dionysos mest sannsynlig ble sjaltet helt ut av mysteriene. Athenerne hadde nå en annen stor festival for Dionysos, bydionysiene, og det var ikke lenger like hensiktsmessig å ha ham innenfor mysteriene. I stedet ble det et absolutt fokus på de to gudinnene, og et sterkere fokus på å vise at det var i Eleusis den fellesgreske myten om bortføringen av Kore skulle ha funnet sted.⁵³²

Slik jeg ser det, er det logisk at Dionysos og Hades var ulike sider av samme guddom, slik også Demeter og Persefone blir ansett for å være ulike aspekter av samme gudinne. Enkelte vil argumentere for at de ikke kan være samme guddom, ettersom det hesiodiske stamtreet ikke sier at det er slik, og at de i den alminnelige greske kanon var to vidt forskjellige guder. At vi også liker å sette klare merkelapper på ting – å sette fenomener i klart adskilte bokser – er noe alle forskere liker å gjøre, enten de er historikere, antropologer eller folklorister. Problemet er bare at når vi har å gjøre med trosforestillinger er det ofte vanskelig, eller helt umulig, å sette et skarpt skille mellom ulike fenomener. De glir over i hverandre. Dette kan jamføres med folkloristiske fenomener nærmere vår egen tid, som for eksempel sammenblandingen av vampyrtradisjoner og varulvtradisjoner som man finner i Russland og Romania. Her støter man av og til på et slags vesen som Pettersen betegner som en varulvvampyr.⁵³³ Vi ser på disse to skikkelsene som helt forskjellige og adskilt, men i de områdene hvor denne troen en gang var levende, var de ikke nødvendigvis noen gang to rene forestillinger som ikke hadde noen ting med hverandre å gjøre. Det kan bare bety at man brukte ulike vesener, skriver Pettersen, slik som det best falt seg, for å få orden i tilværelsen når ulykken rammet, noe som døden i aller høyeste grad inkluderte.⁵³⁴ Et annet nærliggende eksempel finnes i den norrøne åsatroen, hvor Odin og Loke deler mange egenskaper, og Loke kan karakteriseres, som Henriksen skriver, som nærmest en mørk tvilling av Odin.⁵³⁵

⁵³¹ Kultene ble standardiserte og forandret karakter, som at de skulle foregå i byen etter et fast mønster, samt at det ble et sterkere fokus på Athen som stat, og dermed var det mer hensiktsmessig å legge vekt på fruktbarhetsaspektet hos Dionysos. Stormakten Athen var for de levende, ikke de døde.

⁵³² Diodorus forteller at det var en myte på Sicilia om at Kore ble bortført her. Diodorus, *Library of History* V.4.2-5.

⁵³³ Arnfinn Pettersen, *Vampyr! Blodsugende lik i litteratur og tradisjon* (Oslo: Humanist forlag, 2003) 149 og sluttnoter, 201-202.

⁵³⁴ Pettersen, *Vampyr!*, 149.

⁵³⁵ Vera Henriksen, *Verdenstreet. Mennesker og makter i Odins tid* (Oslo: Aschehoug & Co, 1993), 172.

Innen vi kommer ned til klassisk tid var Dionysos ikke lenger en del av mysteriene, hvert fall på overflaten, men vi ser at han fortsetter å være assosiert med dem og med Hades, blant annet i *Froskene*. Denne formaliseringen kan allikevel ikke dekke over at kjernen i kultene er den samme, som er fruktbarhet og død. Dionysos ble for eksempel en initiat i mysteriene.⁵³⁶ På et overfladisk plan kan man si at det skjedde fordi han også er en fruktbarhetsguddom, og at det derfor var naturlig å assosiere Dionysos og Demeter med hverandre. Men det fantes også andre fruktbarhetsguddommer – Afrodite, for eksempel, som blant annet var assosiert med hager – men de hadde ingen plass i Eleusis. Og mens Demeter var gudinne for det temmede, siviliserte åkerbruket, rådet Dionysos over både det siviliserte, og det utemmede og ville. Han var herre over vindyrking, som i aller høyeste grad var regnet som en sivilisert beskjeftigelse blant grekerne, men samtidig førte drikking av vin til villskap. Grekerne så villskapet som manifesterte seg i drikking som at Dionysos viste seg i den personen som var full, altså at Dionysos holdt til i vinen og ble tatt inn i dem som drakk vin.⁵³⁷ Den samme tanken om å ta Dionysos inn i seg ser vi for øvrig i mytenes fremstilling av menadene, som river dyr i filler og spiser det rå kjøttet. Her mente man at Dionysos var inne i dyret og i det rå kjøttet, og at ved å spise det tok menadene bokstavelig talt guden inn i seg (som i første omgang hadde gjort dem ”gale”). Her kommer dobbeltheten av Dionysos klarere frem enn noe annet sted: Han var både en giver av sivilisasjon og herre over galskap og villhet.

At Eleusis ble valgt ut som et slags senter for fruktbarhetskult er heller ikke så underlig. De rhariske sletter var selve Attikas kornkammer, og var både den symbolske og bokstavelige yttergrensen for Attika. Her holdt gudene for begge ytterpunkter til: Sivilisasjon og vill natur, de som regjerte over livsgrunnlaget og over de døde.

Som jeg har vist i dette kapittelet, er Hades og Dionysos fra et antropologisk synspunkt veldig like, selv om de i litteraturen er adskilt. Selv om det ikke var det offisielle synet, og kanskje oppfattet ikke athenerne ham slik selv en gang, ser vi allikevel en klar religiøs sammenheng mellom Dionysos og Hades, og Dionysos og mysteriene. Da blir det også straks klart hvorfor de dionysiske og demetriske festivalene deler så mange likhetstrekk, som de enten har lånt fra hverandre eller fordi de hadde en felles opprinnelse. Dette kan også forklare de mindre mysterienes tilknytning til Anthesteria, som ellers vil stå uforklarte. De mindre mysteriene skal ha vært en innvielse til en historie om Dionysos som var knyttet til Anthesteria, som

⁵³⁶ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 341.

⁵³⁷ Diodorus of Sicily, *The Library of History* III.62.2-7, Plutarch, *Moralia. Isis and Osiris* 377D.

Kerényi skriver,⁵³⁸ men dette gir ikke mening om de mindre mysteriene skal ha vært en ren demetrisk kult. Om vi derimot aksepterer premisset om at Dionysos hadde en plass i mysteriene, virker hans innblanding i de mindre mysteriene opplagt. Han hørte hjemme der. Kerényi lenker de mindre mysteriene, som var tettere forbundet med Persefone enn med Demeter, til *Hieros Gamos*-ritualet under Anthesteria, og at det var her vi har forbindelsen mellom Anthesteria og de mindre mysteriene.⁵³⁹ Dette er det veldig vanskelig å si noe om, for vi vet ikke hva som faktisk skjedde i det lille templet ved Ilissos. Selv om det kan ha vært en forbindelse mellom Anthesteria og de mindre mysteriene, finnes det ingen klare bevis for at det var slik. Det eneste som sikkert forbinder dem er at de fant sted i samme måned, og hadde med fruktbarhet å gjøre. Men at *Hieros Gamos* kan ha vært en rituell gjentakelse av bortføringen av Persefone, som Kerényi mener, er godt mulig, og gir en forklaring på hvorfor dette var den eneste delen av Anthesteria-feiringen som det var forbudt å snakke om. Her finnes også forklaringen på det uanstendige språket i begges kulter: Munnbruken skulle fremme fruktbarhet, og samtidig dempe frustrasjon i de som deltok. Enten det var vin eller et tydelig religiøst overbygg omkring festlighetene, tjente de samme funksjon.

⁵³⁸ Kerényi, *Eleusis*, 52.

⁵³⁹ Ibid.

Kapittel 5

Oppsummering og konklusjon

Av konklusjonen i forrige kapittel, kan vi se at Dionysos på et tidlig tidspunkt var tett assosiert med Hades, og til en viss grad også med den underjordiske Zeus. Med forandringene som fant sted i arkaisk tid, fulgte også at gudene fikk klarere definerte virkeområder, slik jeg viste i eksemplet med Artemis i kapittel 1 og 2. En lignende prosess gikk Dionysos igjennom, og i Attika ser vi dette ved at han ble tettere knyttet til særlig vin og teater. Samtidig ser vi at han får en viktigere plass i statskulten, og får flere viktige festivaler knyttet til seg, da først og fremst bydionysiene. Bydionysiene kan dermed være forklaringen på hvorfor vi ikke ser hans tilknytning til mysteriene på overflaten. Dionysos hadde fått sin egen festival av en lignende betydning, så det var ingen grunn til at han skulle ha en fremtredende posisjon i mysteriene. Vi kan dermed si at Dionysos som fruktbarhetsgud ble sjaltet ut av mysteriene, fordi gudene fikk klarere definerte virkeområdet. Siden mysteriene handlet om korn, og det var Demeters domene, ble Dionysos som en mer generell fruktbarhetsgud overflødig. Mysteriene handlet mer spesifikt om det spirende kornet og morens gjenforening med datteren, hvor det maskuline egentlig var et fremmedelement. Samtidig var Hades en svært fremtredende mannsskikkelse i mysteriene og i *Demeterhymnen*, og det er mulig at gamle religiøse forestillinger omkring Dionysos' tilknytning til Demeter og Kore ikke lot seg viske ut i takt med statskultens utvikling. Dermed ble Dionysos' aspekt som underverdenens gud forsterket i Eleusis, hvor han gikk under flere ulike navn og titler, som Hades, Theos og Plouton. Men vi ser at under alle disse navnene lurer den samme skikkelsen.

Gudene og stedene

Det er selvfølgelig mulig at innen klassisk tid hadde atenerne glemt Dionysos' tidligere forbindelse til underverdenen, og så Hades og Dionysos som to forskjellige enheter. En annen mulighet er at de fortsatt så dem som beslektede guddommer, eller i hvert fall assosierte dem med hverandre, men valgte å bruke ulike navn på denne guddommen, avhengig av hvilke aspekter de la vekt på. Muligens oppfattet også atenerne gudene sine i forhold til sted. Demeter var sterkt knyttet til Eleusis, eller vi kan si at hun var synonymt med Eleusis, gjennom at hun skal ha beordret byggingen av templet sitt der, ga sine gaver til menneskene der, og at mysteriene hennes kun kunne feires der. Dionysos var på samme måte særlig

knyttet til teatret, og da spesielt til det som lå ved foten av Akropolis. Selv om han ikke skulle ha beordret byggingen av teatret og templet sitt der, var bydionysiene en feiring av at han hadde kommet til Attika og lært Ikarios å lage vin. Denne feiringen ble en spesifikk kult som, til tross for dens landlige røtter, feiret Athen som by. Dermed hadde han også en sterkere forankring til Athen enn til Eleusis. Så i stedet for å se på Dionysos som en variant av Hades, eller omvendt, ble han en følgesvenn av Demeter, som fulgte *mystai* på veien fra hans domene, Athen, til Demeters domene, Eleusis. Her ser vi et annet attisk eksempel på demetriske og dionysiske festivaler som deler likhetstrekk. Sammen med Demeter og Persefone ga Dionysos *mystai* håp om en bedre tilværelse etter døden, og lovet dem livets velsignelser, i form av rike avlinger, i dette livet.⁵⁴⁰ Dionysos' velsignelser var dermed identiske med Demeters, og dette kan i hovedtrekk forklare hvorfor disse guddommene og mysteriene var så viktige for det enkelte individ som deltok. Ettersom vanlige mennesker var fattige og sulten alltid truet, var store avlinger og en rik høst det beste et vanlig menneske kunne tenke seg.

Men når vi kommer opp på et politisk plan, og hvilket syn staten hadde på disses kulturer, ser vi at det er i stor grad identisk med de daglige behovene til befolkningen. Staten var like opptatt av å få gode avlinger som bonden var, om enn i en mer økonomisk innpakning, da i form av olivenolje og vin som kunne eksporteres, ofte i vakkert dekorerte amforaer som i sin tur ga arbeid til mange håndverkere. I tillegg brakte kultene til Demeter og Dionysos mye profitt til byen gjennom avgifter for å bli innviet eller via tributbetaling. Men de ga noe mer tilbake til bystaten enn bare rene penger. Gjennom å skape faste ritualer befolkningen som en samlet gruppe deltok i, markerte man at de alle tilhørte gruppen "athenere". Særlig prosesjonene som gikk ut til helligdommer ute i distriktene, skapte en "navlestreng" fra bysentrum til disse fjerne småstedene, og markerte at Phaleron og Brauron, for eksempel, var en like viktig del av Athen og hva Athen og athenere var, som for eksempel Eleusinion i byen eller Dionysoshelligdommen ved siden av teatret.

Kjernen i polis

Jeg har i de foregående kapitlene vist hvordan fruktbarhetskultene på generelt grunnlag egnet seg bedre for å styrke samholdet enn andre kulturer, fordi de tok for seg selve livsgrunnlaget til befolkningen, og var en naturlig arena hvor man kunne gjøre narr av høy og lav i aksepterte

⁵⁴⁰ *Hymn to Demeter* 488-489.

former. Store indre spenninger er aldri bra for noe samfunn, men gjennom å skape situasjoner hvor det var akseptert å snakke vulgært, fornærme eller latterliggjøre hverandre, kunne en del konflikter eller spenninger bli løst før de nådde et kritisk punkt. I samfunn med en veldig rigid, hierarkisk struktur til vanlig, vil det være nødvendig med slike ”nødventiler” hvor folk kan slippe ut frustrasjon og slippe seg litt løs under noen aksepterte anledninger. Resultatet kan ellers bli vold, slik vi blant annet ser i tragediene hvor Dionysos er involvert. Men disse mytene sier alle sammen at volden først oppstår når en regel blir brutt. Om Pentheus hadde holdt seg unna fjellet, ville menadene ha funnet et dyr de hadde kunnet slite i stykker, og ingen mennesker ville ha kommet til skade. Volden må holdes i sjakk og innenfor de rammene de er blitt tilskrevet, i *Bakkantinnen* tilfelle blant kvinner som oppholder seg i utmarken i fjellet.

Disse fruktbarhetskultene hadde med andre ord som funksjon å forankre innbyggerne i territoriet. Det kunne skje gjennom riter som måtte finne sted på et spesifikt sted, slik det var i mysteriene, eller i riter som skulle bringe gudenes velsignelse til territoriet, som var tilfellet med Thesmoforia og Anthesteria. Den tredje gruppen var mer det vi i dag vil kalle ”nasjonale” feiringer, hvor athenerne feiret seg selv og hvor flott Athen var, som var tilfellet ved Panathenaia, bydionysiene og Anthesteria.

Det disse ritene hadde til felles, var allikevel at kjernen var *polis*, og *polis*' videre fremgang og overlevelse. Selv om athenerne kanskje ikke nødvendigvis selv så dem slik, var disse festivalene og ritene en forsikring mot at ulykken skulle ramme byen og at befolkningen skulle dø. Som Parker skriver, vet vi at grekerne ofte gjennomførte ritualer fordi det var vanen, ikke fordi at de visste hva de betydde.⁵⁴¹

Vi ser ikke dette som en rasjonell forklaring, men ut fra grekernes verdensforståelse var det slik. Vi forklarer fenomener som epidemier eller en dårlig avling ut fra en vitenskapelig forståelse, men grekerne, som ikke kjente til bakterier eller hadde langtidsværmeldinger eller kunstgjødning, måtte finne en forklaring på hvorfor slike fenomener inntraff. Deres forklaring var at det var en vilje som lå bak, og akkurat som at mennesker kan skifte mening om de får gaver eller blir smisket med, kunne kreftene som rådet over naturen også gjøre det.

Samtidig kunne de selv observere at naturen hadde et vant mønster den fulgte, med årstidenes skiftninger, trekkfuglenes ankomst og når stjernene begynte å stige på himmelen. Da var det

⁵⁴¹ Parker, *Polytheism and Society at Athens*, 158.

også logisk at menneskene fulgte vanen i sine ritualer. Ved å gjøre slik som man alltid hadde gjort, slik naturen alltid gjorde, tok man i hvert fall ingen sjanser.

En rasjonalisering av fruktbarhetskult

Men samtidig ser vi jo gjennom arkaisk og klassisk tid nettopp de greske fruktbarhetsfestivalenes evne til forandring. At fruktbarhetskultene inneholdt primitive trekk er åpenbart, siden man finner dem i så godt som alle kulturer, og er åpenbart en del av menneskets eldste religiøse opplevelse,⁵⁴² men de var mer enn gamle religiøse overleveringer. Å sette festivalene inn i en fast kalender og gi dem faste rammer kontrollert av staten, var en videreføring av riter som ble til i et samfunn uten verken en skriftkultur eller en komplisert politisk organisering. Det var med andre ord et forsøk på å rasjonalisere, altså å føre sammen, to svært forskjellige systemer: Skikker og festivaler fra en gammel samfunnsorden ble inkorporert inn i en ny samfunnsorganisering, som vil si *polis*. Denne rasjonaliseringen kunne for eksempel ta form av at man tilpasset gammelt mytologisk stoff til de nye omgivelsene. Plutark forteller blant annet at det var Theseus som innførte en panathenaisk festival,⁵⁴³ en festival som vi kjenner som noe som fikk sin form under Peisistratos.⁵⁴⁴ Å flette denne festivalens tilblivelse inn i historien til en kjent mytologisk skikkelse var en rasjonalisering av et gammelt ritual som hadde eksistert også før Peisistratos, men som ingen kjente opprinnelsen til. Som Simon skriver, med tanke på at det under Panathenaia gikk en prosesjon til templet til Athene Polias, tyder dette på at Panathenaia hadde røtter langt tilbake i historien, kanskje så langt tilbake som til bronsealderen,⁵⁴⁵ ettersom at kulten til Athene Polias var den eldste på Akropolis. Men uansett om dette var tilfellet eller ikke, var Theseus en mytologisk skikkelse som det ikke finnes noe bevis for har eksistert i virkeligheten, og i hvert fall ikke innstiftet en festival.

Men å knytte ritene de utførte til mytologiske eller historiske personer, som en gang skal ha utført et ritual for første gang, var en måte for grekerne å forklare noe som ellers ikke lot seg forklare. De typiske ”opprinnelseshistoriene” i den greske verden forteller typisk nok sjelden *hvorfor* et ritual ble utført, men heller *hvem* som utførte det for første gang. Vi som lever i dag

⁵⁴² De såkalte Venusfigurinene, hvorav den mest berømte er ”Venus fra Willendorf”, er vel et av de tidligste eksemplene på en kunstnerisk fremstilling av graviditet. Douglass W. Bailey, *Prehistoric Figurines. Representation and Corporeality in the Neolithic* (London og New York: Routledge, 2005), 16.

⁵⁴³ Plutarch, *Theseus* XXIV.3.

⁵⁴⁴ Parke, *Festivals of the Athenians*, 34.

⁵⁴⁵ Simon, *Festivals of Attica*, 61.

vil hevde at dette ikke er noen forklaring i det hele tatt, men det holdt for grekerne. Ettersom at gudene deres var egenrådige og gjorde som de ville, virket det heller ikke så underlig om de krevde å få innført en festival eller et rite til sin ære, uten å forklare menneskene nøyaktig hvorfor. Derfor hører vi gjerne fra de antikke forfatterne at en gud eller gudinne beordret en helt å innstifte en festival til dennes ære,⁵⁴⁶ men ingenting om hvorfor ritene ble gjennomført slik som man gjorde.

I dag vil vi typisk nok forklare disse ritene ut fra et antropologisk perspektiv, da gjerne i form av at festivalene til Demeter og Dionysos i bunn og grunn var primitiv jordbruksmagi, eller at Panathenaia var en videreføring av gammel kultpraksis hvor man ba den gamle palassgudinnen om å beskytte Athen. Vi kan hevde at ofringene av husdyr egentlig var en videreførelse av jaktpraksiser fra steinalderen,⁵⁴⁷ eller at å kaste grisunger ned i groper i jorden skulle være for å få korgudinnen til å gi gode avlinger og friske barn tilbake.⁵⁴⁸

Dette er forklaringer et moderne menneske ville gi. Men en greker som levde for 2500 år siden ville kanskje heller ha definert kultene som et fast handlingsmønster man gjennomførte, for eksempel hvordan man skulle utføre bestemte ritualer på bestemte dager i en fast rekkefølge, slik man gjorde under mysteriefeiringen eller Anthesteria, som nevnt i kapittel 1. Forståelsen var med andre ord preget av hva man gjorde, ikke hvorfor. Dette har sin sammenheng først og fremst med at vi i vårt samfunn ikke behøver å bekymre oss om vi vil ha korn ved neste innhøsting, eller om en epidemi plutselig vil fare over landet og drepe store deler av befolkningen. Når slike behov ikke lenger er presserende, forsvinner også dette perspektivet. Men i antikken gjaldt det å prøve å beskytte seg selv med de midlene man hadde til rådighet, som da først og fremst var religionen, og da var det best å ikke spørre om hvorfor man utførte ritualene til de kreftene som kunne sende eller avverge ulykken. Man fortsatte å gjøre som man alltid hadde gjort, og forhåpentligvis ville gudene være fornøyde og det ville gå bra. Det greske synet på det guddommelige var først og fremst en måte å takle uforutsigbarheten i tilværelsen, men samtidig viser det en sterk uvilje mot tanken om at mennesket ikke har noen kontroll over sin egen skjebne. Selv om det ikke fantes noen endelig garanti, ville det i det minste være mulig å bedre sine odds gjennom å ofre til gudene og gjennomføre ritene deres til rett tid og på rett måte.

⁵⁴⁶ For eksempel at Athene beordret Orestes og Ifigeneia å bygge et tempel til Artemis i Brauron, og fortalte dem hvordan denne festivalen her skulle feires. Euripides, *Ifigeneia i taurernes land* 1451-1467.

⁵⁴⁷ Burkert, *Homo Necans*, 16.

⁵⁴⁸ Parke, *Festivals of the Athenians*, 159.

Da så demokratiet befestet seg, ser vi at kultene gjennomgikk en videre rasjonalisering. Demokratiet og selve samfunnsformen som *polis* var, var jo basert på rasjonelle prinsipper skapt av mennesker.⁵⁴⁹ Ingen hevdet at det var gudene som hadde beordret menneskene til å leve i bystater. Dermed ble også religionen underlagt demokratiske prinsipper, i form av valg av prester og embetsmannen som bar tittelen *arkont basileus*, som hadde overoppsynet med kultene og at det gikk riktig for seg. Dette vitner om at athenerne var klar over at den metafysiske sfæren, i hvert fall til en viss grad, var under deres kontroll. Det ser i det hele tatt ut til at religionen ga en moralsk og historisk forankring til folk i den nye *megapolisen*. Moralsk i form av at de overholdt de gamle ritene de alltid hadde måttet overholde, samtidig som at de fikk et nytt innhold som passet inn i den nye styreform og borgerrollen. Historisk i form av at de bandt dem til en fortid som – oppdiktet eller reell – plantet dem solid i Attika, i et land som tilhørte *dem*.

Identitetsmarkører

Ettersom at grekerne ikke skilte mellom myte og historie slik som vi gjør, kan vi se at athenerne legitimerte sin rett til landet på en annen måte enn vi gjør. Athens eksistens som by og territorium ble forklart gjennom myter, som den om Kekrops og hans etterkommere,⁵⁵⁰ Athenes gave⁵⁵¹ og Theseus' samling av Attika.⁵⁵² Disse mytene var med på å skape en ramme rundt ritene som ellers ikke lot seg forklare, fordi deres egentlige opprinnelse var tapt i historien.

Om vi skal se på kultenes og religionens funksjon med den moderne rasjonalitetens briller, ser vi at det var en viss form for styring av kultene, og en bevissthet om hvordan de kunne brukes politisk, var åpenbart til stede, noe vi kan se av omorganiseringen som kultene gjennomgikk, og at det var en tendens til å trekke stadig flere festivaler til sentrum. Religion er et kraftig middel som er blitt brukt gjennom hele menneskets kjente historie i maktkamper mellom nasjoner og kongehus, klaner og stammer. Politikere som Peisistratos ville absolutt være klar over hvordan den kunne brukes for å konsolidere hans makt. Men demokratiseringen påvirket

⁵⁴⁹ Disse rasjonelle prinsippene inkluderer (etter Solon) at samfunnet skulle bygge på borgeren (og hans familie), et tydelig skille mellom borgeren og ikke-borgeren, et ideal om at borgeren lever av jorden han dyrker, og, i Athens tilfelle, at alle borgere har medbestemmelsesrett gjennom oppmøte i folkeforsamlingen. Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, 69-70; Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 9-10, 178; Ober, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 5-6; Pomeroy m.fl., *Ancient Greece*, 167-168.

⁵⁵⁰ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.1-6.

⁵⁵¹ Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* 3.14.1.

⁵⁵² Plutarch, *Theseus* XXIV.1-3.

også religionen tilbake, i et vekselforhold, hvor det som opprinnelig hadde vært magiske ritualer fikk en helt ny funksjon; det være seg å styrke kollektivet, demonstrere politisk makt, eller gi den enkelte innbygger en tryggere innstilling til livet etter døden.

Religionens rolle, og spesielt fruktbarhetskultene, kom derfor til å gi atenerne en plass i verden og i Attika, som må være til stede i et hvert stabilt samfunn. Religionen bidro til å skape en fellesskapsfølelse på mange felt, det være seg politisk, sosialt, og religiøst. De store opptogene under festivaler som bydionysiene, mysteriene og Panathenaia, var en demonstrasjon både for atener og fremmede at Athen var den største og fremste blant bystatene, samtidig som at de begrunnet hvorfor Athen skulle ha denne plassen. Ettersom Athen kunne gi gudene slike store æresbevisninger, ville de ha størst sjanse for på kunne gjøre gudene fornøyde, og dermed bringe de gode tidene videre til resten av sine forbundsfeller i sjøforbundet.

Sosialt var kultene avgjørende for den jevne atener i å finne sin plass i samfunnet. For mennene ser vi dette først og fremst gjennom festivaler som Apatouria, hvor de offisielt ble en del av sin fars *fratri*,⁵⁵³ mens for kvinnene ser vi noe tilsvarende i festivaler som Thesmoforia, hvor deres status som gifte borgerkvinner sikret deltagelse.

På det religiøse plan er det først og fremst festivaler som bydionysiene og Panathenaia som bekreftet deres plass som atener. På alle disse feltene ble fellesskapet i Athen bekreftet, gjennom å binde innbyggerne til territoriet og historien, og gjennom (påståtte) slektskapsbånd til de første innbyggerne i landet. Panathenaia var en feiring av Athene Polias, og det antyder at den var av en viss alder, kanskje en av de eldste attiske festivalene, men vi ser at i klassisk tid var den blitt noe langt mer enn bare en hylling av byens beskytter. Panathenaia kan best beskrives som en feiring av Athen som by og atener som folk, med andre ord en ”nasjonalfeiring”, og selve overrekkelsen av peplosen til byens gudinne og ofringen,⁵⁵⁴ var ikke lenger det som stod i sentrum av festivalen. Eller for å si det på en annen måte: Under festlighetene var Athene blitt en personifikasjon av Athen mer enn en guddom.

Mysteriene og bydionysiene på den ene siden, og Panathenaia på den andre, utgjør dessuten en interessant kontrast, hvor prosesjonene i mysteriene og bydionysiene gikk ut til periferien, mens i Panathenaias tilfelle gikk de inn til sentrum. Panathenaia var jo grunnleggende forskjellig fra fruktbarhetskultene, i og med at den var en ren ”nasjonal” festival. Dette kan

⁵⁵³ Zaidman og Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, 66.

⁵⁵⁴ Susan Deacy, *Athena* (London og New York: Routledge, 2008), 98.

være nøkkelen til hvorfor fruktbarhetskultene gjerne strakk seg ut mot periferien, mens Panathenaia gikk inn mot sentrum: Sentrum i *polis* var tross alt selve byen og Akropolis. Det var her handel og politiske avgjørelser foregikk, mens jordbruket, som la grunnlaget for økonomien og den videre veksten, foregikk ute i distriktene, hvor mesteparten av befolkningen dessuten bodde. De var absolutt en del av staten, men det følte kanskje ikke slik i det daglige, da de omgikk slekt og venner i lokalsamfunnet, og byen virket langt unna. Fruktbarhetskultene var dermed en viktig bestanddel i arbeidet med å holde bondebefolkningen knyttet til Athen, både som by og som *polis*, gjennom å vise at distriktene var like viktige for Athens identitet som selve byen, med dens templer, stoaer og teater.

Kontinuitet i tradisjonen

Dermed ser vi at innen vi når klassisk tid forandret fruktbarhetskultenes funksjon karakter totalt. Mange av ritene i dette samfunnet hadde sin opprinnelse i en helt annen tid, i et samfunn som var veldig forskjellig fra det vi finner i arkaisk og klassisk tid. Der mysteriene opprinnelig hadde vært jordbruksritualer i et jernaldersamfunn, ble de i den utviklede *polis* en festival som ikke bare skulle vise for omverdenen Athens status som stormakt, men også gi befolkningen et ankerfeste til staten de var en del av, og selvfølgelig gi en personlig spirituell opplevelse til de som deltok.

Og siden behovene i den nye samfunnsformen, *polis*, og den nye styreformen, demokratiet, var en helt annen enn det hadde vært i samfunnet som fantes på 800-tallet, måtte gudenes riter forandres. Mysteriene kan opprinnelig ha hatt en helt annen funksjon, enten som en identifiseringsmarkør for Eleusis som lokalsamfunn, eller som familieriter for noen få familier i Eleusis.⁵⁵⁵ Men dette er det umulig å vite noe sikkert om, og er uansett uinteressant når vi kommer ned til klassisk tid. Dette, som tidligere nevnt, fordi samfunnet disse ritene oppstod i var et helt annet enn det man finner i klassisk tid. Jordbruksritualer som hadde sitt opphav i de mørke århundrene eller kanskje før, var i arkaisk og klassisk tid blitt til en athensk identitetsmarkør og ”merkevare” for Athen. Funksjonene kunne ikke vært mer ulike. Dette viser dessuten villigheten til å forandre på ting i gresk religion, i å tilpasse religionen til virkeligheten, i stedet for omvendt, som nevnt i kapittel 1. Om vi ser på det med den antikke rasjonalitetens utgangspunkt, så det uansett ut som at gudene ikke hadde noe imot at det var

⁵⁵⁵ Nilsson, *Greek Popular Religion*, 46.

slik, når man så hvordan Athens territorium og makt og innflytelse fortsatte å vokse de neste 200 årene. Fruktbarhetsmagien var blitt en politisk kraft.

Dermed kan vi si at fruktbarhetsritene først og fremst var et uttrykk for kontinuitet i en gammel tradisjon, i ritualer som oppstod i et samfunn styrt av et avhengighetsforhold til gudene og hvor magi var en måte å overleve på. Ikke sånn å forstå at grekerne i klassisk tid ikke fortsatt måtte forhandle med gudene, overbeviste om at katastrofen ville inntreffe om de ikke utførte ritene på rett måte til rett tid, men de hadde bygget opp bystater etter det vi vil kalle rasjonelle prinsipper. Ritene ble ført videre inn i den nye samfunnsmodellen med *polis* i sentrum, men i takt med de skiftende tidene forandret ritenes funksjon seg. I *polis* fikk de en *ny* funksjon, ulik den gamle. De var fortsatt for å sikre overlevelse, men deres rolle som sammenhengskraft i bystaten kom i tillegg. De var der både for det store kollektivet og hvert enkelt individ; de ga storsamfunnet felles festivaler og symboler å samle seg rundt, mens de sørget for velstand og fremgang for den enkelte.

Men dette var med på å gjøre dem til noe større enn et spesifikt ritual som skulle velsigne bonden når han pløyde eller hjelpe kornet med å spire: Mysteriene favnet hele jordbruksåret, gjennom at de var en feiring av både Persefones nedstigning til underverdenen og hennes tilbakekomst. Slik var mysteriene en garanti for hele den kommende sesongen, hvor staten arrangerte den største av alle fester til ære for de to gudinnene. I motsetning til de andre festivalene til Demeter, som var lokale og noe enhver *deme* arrangerte for seg selv, var mysteriene den feiringen Athen som *polis* måtte sørge for ble gjennomført i henhold til skikkene, ikke bare for Athens del, men for hele verden.⁵⁵⁶

Fruktbarhetskultene måtte således holde en spesiell plass i Athen, fordi de appellerer til de dypeste instinkter i mennesker: Selvopprettholdelse og å føre sine egne gener videre, men også sin kultur og livsform. Det er derfor fruktbarhetsritene har en så viktig plass i så mange kulturer, primitive så vel som høykulturer.

⁵⁵⁶ Isocrates, *Panegyricus* 31.

Konklusjon

I Athen – og Hellas for øvrig – spilte religionen en helt annen rolle enn den gjør i vårt moderne vestlige samfunn. Religionen gjennomsyret samfunnet i en slik grad at det er vanskelig å trekke skillet mellom det hellige og det verdslige: I politikken, i rettsalen, ved avtaleinngåelse, i krigen, i symposiet, under det som vi vil kalle sportslige arrangementer, slik som konkurransene i Olympia som ble arrangert hvert fjerde år,⁵⁵⁷ de var i bunn og grunn alle religiøse festivaler til ære for gudene.

Det ble sverget ved gudene, ofret til gudene og bedt til gudene i et omfang som vi har vansker med å forestille oss. Religionen var på mange måter det usynlige limet som holdt samfunnet sammen. En avtale ble inngått ved å ofre og sverge til gudene, og brøt du den, forbrøt du deg først og fremst mot gudene du hadde sverget ved. Greske tragedier tar ofte utgangspunkt i at hovedpersonen bryter løftene han har gitt til gudene eller sine medmennesker, hvor Jason tjener som et av de mest opplagte eksemplene.⁵⁵⁸ Sagt med andre ord: Det var til syvende og sist de guddommelige kreftene du stod til ansvar for om du gjorde noe galt. Samfunnets vrede var noe du pådro deg som en følge av det. Gudene kunne straffe hele kollektivet om én mann gjorde noe galt, slik myten om Oidipus beskriver.⁵⁵⁹

Å bruke religionen på en slik måte skyldes at Athen ikke var noen rettstat i vår betydning av ordet. Som jeg skrev i kapittel 1, var det ingen stat som ville bringe de skyldige for retten når en urett ble begått. Da var du avhengig av at det var krefter utenfor menneskelige begrensninger som kunne gå inn som den straffende bøddelen om noen brøt alle samfunnets – eller Zeus' – lover.⁵⁶⁰

Gudene ønsket at det skulle gå bra for bystaten, og bystaten ønsket beskyttelse. Gudene og *polis* stod altså på samme side. Vi kan dermed slutte at når athenerne samlet seg i teatret for å se en tragedie, ville dramaet de så på scenen være noe de ideologisk kunne nikke gjenkjennende til. Det var med andre ord intet skille mellom det religiøse og det verdslige i politikken. Politikk og religion var vevet for tett sammen til at det er logisk å prøve å trekke et tydelig skille mellom dem. I henhold til fruktbarhetskultene spesielt, kan vi se at de ble aktivt

⁵⁵⁷ Alfred Mallwitz, "Cult and Competition Locations at Olympia", i *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, red. av Wendy J. Raschke (Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988), 79.

⁵⁵⁸ Se Euripides' *Medeia*.

⁵⁵⁹ Se Sophocles' *King Oedipus*.

⁵⁶⁰ I følge *Eumeniderne* er det frykten for gudenes straff som hindrer samfunnet fra å gå i oppløsning. Aischylos, *Eumeniderne* 490-565.

brukt i sentraliseringsprosessen som Attika gjennomgikk i arkaisk og klassisk tid, hvor en samlet, sterk stat ble bygget opp gjennom felles festivaler, hvor man la sterk vekt på at alle borgerne var en del av Athen og at de deltok i de samme ritene. Thesmoforia, Haloa, landdionysiene, bydionysiene og Anthesteria: De skulle alle sikre at Attika hadde fruktbare åkre, fruktbare hager og fruktbare kvinner, som er fundamentet i alle samfunn. Bare mysteriene hadde også resten av verden som mål for disse tingene, i tillegg til at de ville gi *mystai* en like lykkelig tilværelse etter døden som fruktbarhetsguddommene kunne gi dem her på jorden. Fruktbarhetskultene var med andre ord en integrert del av *polis* som institusjon. Fruktbarhetskultene, samt kulten til Athene Polias, kan således sammenlignes med de nasjonalistiske bevegelsene man hadde i Europa på 1800-tallet. De ga athenerne en følelse av å være en del av landet og historien, som andre kulturer ikke kunne gi dem. Sånn sett var kanskje ikke et opptog under bydionysiene eller mysteriene så veldig annerledes fra et norsk 17.mai-tog i dag.

Greske *poliser* var ikke på noen måte en rettstat i vår betydning av ordet, for her stod hvert enkelt individ i utgangspunktet for seg selv i møte med en annen makt eller vilje utenfra. Kun gjennom slektsbånd, eller lojalitet gjennom vennskap eller klan kunne det enkelte menneske sørge for seg selv og oppnå trygghet.⁵⁶¹ I et slikt samfunn blir også å kunne stadfeste at du hadde rett til å bo og dyrke jorden her gjennom at du har en langvarig tilknytning til det, da vanligvis gjennom at familien din har bodd her i generasjoner, eller at gudene ga dem retten til landet, viktig.

Her ser vi at religionen var en del av den grunnleggende strukturen i athenernes tilværelse, ettersom at den ga dem en forsikring om at landet og hjemmene deres ikke ville bli tatt fra dem.

Religionen var også en del av de politiske beslutningene folkeforsamlingen tok, eller i avtaleinngåelser mellom enkeltpersoner. Dermed var den også en integrert del av den grunnleggende tilliten mellom mennesker som må være til stede om et samfunn skal fungere. Religionen var til stede i forholdet mellom kjønnene, mellom borgere og fremmede; ja, selv daglige gjøremål som arbeid på åkeren. Men først og fremst var fruktbarhetskultene til Demeter og Dionysos en viktig identitetsmarkør for athenerne, gjennom deres distinkte attiske kulturer, som ga befolkningen dens plass i landet og historien.

⁵⁶¹ Joint Association of Classical Teachers, *The World of Athens*, 142-143.

Primærkilder

Aischylos. *Eumeniderne*. Oversatt av Otto Steen Due. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007.

Apollodorus. *The Library of Greek Mythology*. Oversatt av Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Apuleius, Lucius. *The Golden Ass*. I *The Loeb Classical Library*. Oversatt av W. Adlington. Revidert av S. Gaselee. London: William Heinemann og New York: The Macmillan Co., 1915.

Aristophanes. *Clouds*. I *Clouds, Women in Power, Knights*. Oversatt av Kenneth McLeish. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Aristophanes. *The Frogs*. I *Four Comedies*. Oversatt av Richmond Lattimore. Redigert av William Arrowsmith. USA: Ann Arbor Paperbacks og The University of Michigan Press, 1969.

Aristophanes. *Thesmophoriazusae*. Oversatt og redigert av Alan H. Sommerstein. Warminster, England: Aris & Phillips Ltd, 1994.

Aristotle. *Fragment 15*. Synesius Dio. 10.48a. I *The Works of Aristotle. Selected Fragments*. Volume XII. Oversatt av Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952, 19.08.2009, <http://www.archive.org/details/worksof Aristotle12arisuoft> (opsøkt 22. mars 2012).

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Oversatt og med introduksjon og noter av Terence Irwin. Indianapolis og Cambridge: Hackett Publishing Company, 1985.

Cicero, Marcus Tullius. *De legibus*. I *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Redigert av J.G.F. Powell. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Clement of Alexandria. *Exhortation to the Greeks (Protreptikos pros Hellenas)* 2.11-24, 12.118-23. Oversatt av G.W. Butterworth. I *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*, 243-253. Redigert av Marvin W. Meyer, . San Francisco: HarperCollins Publishers, 1987. Opprinnelig trykt i *Clement of Alexandria*, i *The Loeb Classical Library*, 1968.

Demosthenes. *LIX. Theomnestus and Apollodorus Against Neaera*. I *The Loeb Classical Library. Private Orations. Orations L-LIX*. Volume III. Oversatt av A.T. Murray. London: William Heinemann Ltd. og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

Diodorus of Sicily. *The Library of History*. I *The Loeb Classical Library. Diodorus of Sicily*. Volume II. Oversatt av C.H. Oldfather. 3. utg. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press og London: William Heinemann Ltd., 1961.

Diodorus of Sicily. *The Library of History*. I *The Loeb Classical Library. Diodorus Siculus*. Volume III. Oversatt av C.H. Oldfather. London: William Heinemann Ltd. og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1939.

Euripides. *Bakkantinnene*. I *Seks tragedier*. Oversatt av P. Østbye. Oslo: Gyldendal, 1997.

Euripides. *Ifigeneia i taurernes land*. I *Seks tragedier*. Oversatt av P. Østbye. Oslo: Gyldendal, 1997.

Euripides. *Ion*. Oversatt av Anne Pippin Burnett. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1970.

Euripides. *Medeia*. I *Seks tragedier*. Oversatt av P. Østbye og Egil Kraggerud. Oslo: Gyldendal, 1997.

Frost, Tore, red. *Den homeriske hymnen til Demeter*. I *Verdens hellige skrifter: Greske myter og mysterier*. Oversatt av Tore Frost, Jens Braavig, Peder Østbye, Erling Gjeldsvik, Georg Johannesen, Egil Kraggerud, Trond Svånå, Egil A. Wyller og Henning Mørland. Oslo: De norske bokklubbene, 2003.

Herodot. *Historie*. Oversatt av Henning Mørland. Norge: De norske bokklubbene, 2004.

Herodotus. *The Histories*. Oversatt av Aubrey de Sélincourt. Revidert og med en introduksjon av John Marincola. 15. utg. London: Penguin Books, 2003.

Hesiod. *Theogony*. I *The Loeb Classical Library. Hesiod I*. Redigert og oversatt av Glenn W. Most. Cambridge, Massachusetts og London, England: Harvard University Press, 2006.

Hesiod. *Work and Days*. I *The Loeb Classical Library. Hesiod I*. Redigert og oversatt av Glenn W. Most. Cambridge, Massachusetts og London, England: Harvard University Press, 2006.

Hippolytus. *Philosophumena, or The Refutation of All Heresies*. Oversatt av F. Legge. London: Society for Promoting Christian Knowledge og New York: The Macmillan Comany, 1921, 10.03.2010, <http://archive.org/details/philosophumenaor01hippuoft> (oppsøkt 18. april 2012).

Homer. *Illiaden*. Oversatt av P. Østbye. 2.opplag. Oslo: Aschehoug & Co, 2004.

Homer. *Odysseen*. Gjendiktet av P. Østbye. 2.opplag. Norge: Gyldendal, 2004.

Hymn to Apollo. I *The Homeric Hymns*. Oversatt av Jules Cashford. Med en introduksjon og noter av Nicholas Richardson. London: Penguin Books, 2003.

Hymn to Dionysos. I *The Homeric Hymns*. Oversatt av Jules Cashford. Med en introduksjon og noter av Nicholas Richardson. London: Penguin Books, 2003.

Hymn to Demeter. I *The Homeric Hymns*. Oversatt av Jules Cashford. Med en introduksjon og noter av Nicholas Richardson. London: Penguin Books, 2003.

Hymn to the Son of Kronos, Most High. I *The Homeric Hymns*. Oversatt av Jules Cashford. Med en introduksjon og noter av Nicholas Richardson. London: Penguin Books, 2003.

Isocrates. *Panegyricus*. I *The Loeb Classical Library. Isocrates I*. Oversatt av George Norlin. London: William Heinemann og New York: G. P. Putnam's Sons, 1928.

Ovid. *Metamorfoser*. Oversatt av Otto Steen Due. Danmark: Gyldendal, 2005.

Pausanias. *Description of Greece*. Volume I. Oversatt av J.G. Frazer. London: Macmillan and Co., 1898.

Plato. *Euthyphro*. I *The Dialogues of Plato*. Volume I. Oversatt og med en introduksjon av B. Jowett. 4.utg. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Plutarch. *Moralia. Isis and Osiris*. I *The Loeb Classical Library. Plutarch's Moralia*. Volume V. Oversatt av Frank Cole Babbitt. London: William Heinemann Ltd. og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1936.

Plutarch. *Pericles*. I *The Loeb Classical Library. Plutarch's Lives*. Oversatt av Bernadotte Perrin. London: William Heinemann og New York: G. P. Putnam's Sons, 1916.

Plutarch. *Theseus*. I *The Loeb Classical Library. Plutarch's Lives*. Oversatt av Bernadotte Perrin. 3.utg. London: William Heinemann Ltd og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1948.

Sophocles. *Antigone*. I *The Theban Plays*. Oversatt av E.F. Watling. London: Penguin Books, første gang utgitt i 1947.

Sophocles. *King Oedipus*. I *The Theban Plays*. Oversatt av E.F. Watling. London: Penguin Books, første gang utgitt i 1947.

Sophocles. *Oedipus at Colonus*. I *The Theban Plays*. Oversatt av E.F. Watling. London: Penguin Books, første gang utgitt i 1947.

Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. I *The Loeb Classical Library*. Volume II. Oversatt av Charles Forster Smith. London: William Heinemann og New York: G. P. Putnam's Sons, 1920.

Virgil. *The Eclogues*. Oversatt av Guy Lee. 21. utg. London: Penguin Books, 1984.

West, Martin L., red. Fragmenter fra *The Trojan Circle*. I *Greek Epic Fragments. From the seventh to the fifth centuries BC*. Redigert og oversatt av Martin L. West. Cambridge, Massachusetts og London, England: Harvard University Press, 2003.

Xenofon. *Oikonomikos*. Oversatt av Signe Isager. Herning: Klassikerforeningen, 1986.

Xenophon. *Ways and Means*. I *The Loeb Classical Library. Xenophon in Seven Volumes*. VII. *Scripta Minora*. Oversatt av E.C. Marchant. 5. utg. London: William Heinemann Ltd. og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

Xenophanes. *Fragment 14 og Fragment 15*. I *Elegy and Iambus with the Anacreontea*. I *The Loeb Classical Library*. Volume I. Redigert og oversatt av J.M. Edmonds. 4. utg. London: William Heinemann Ltd og Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961.

Litteratur

Bahn, Paul. *Archaeology. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bailey, Douglass W. *Prehistoric Figurines. Representation and Corporeality in the Neolithic*. London og New York: Routledge, 2005.

Beard, Mary og John Henderson. *Classics. A Very Short Introduction*. 2.utg. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Birge, Darice. "Sacred Groves and the Nature of Apollo". I *Apollo. Origins and Influences*. Redigert av Jon Solomon, 9-19. Tucson og London: The University of Arizona Press, 1994.

Blok, Josine H. "Phye's Procession: Culture, Politics and Peisistratid Rule". I *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, 17-48. Redigert av Heleen Sancisi-Weerdenburg. Amsterdam: Gieben, 2000.

Bowden, Hugh. *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Brumfield, Allaire. "Aporreta: Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women". I *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, 67-74. Redigert av Robin Hägg. Stockholm: Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°XIV, 1996.

Burgess, Jonathan S. *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*. Baltimore og London: The John Hopkins University Press, 2001.

Burkert, Walter. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oversatt av John Raffan. 3.utg. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

_____. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Oversatt av Peter Bing. Berkeley og Los Angeles: University of California Press, 1983.

- _____. *Oldtidens mysteriekulter*. Oversatt av Kåre A. Lie. Oslo: Pax Forlag, 1997.
- _____. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Oversatt av Margaret E. Pinder og Walter Burkert. 3. utg. Cambridge, Massachusetts og London, England: Harvard University Press, 1997.
- _____. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press, 1979.
- Bury, J.B. *The Ancient Greek Historians*. London: Macmillan and Co., Limited, 1909.
- Buxton, Richard. *The Complete World of Greek Mythology*. London: Thames & Hudson Ltd, 2004.
- _____. "Introduction". I *Oxford Readings in Greek Religion*, 1-10. Redigert av Richard Buxton. Oxford og New York: Oxford University Press, 2000.
- Byron, George Gordon. *Don Juan*. I *The Poetical Works of Lord Byron*, 543-727. London: Sands & Co., 1901.
- Camp, John M. *The Archaeology of Athens*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- Camp, John McK. *The Athenian Agora. Site Guide*. 5. utg. Princeton, New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens, 2010.
- Campbell, Joseph. *The Hero With A Thousand Faces*. London: Fontana Press, 1993.
- Carpenter, T.H. *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Cavafy, C.P. *Julian at the Mysteries*. I *Collected Poems. Revised Edition*, 181-182. Oversatt av Edmund Keekey og Philip Sherrard. Redigert av George Savidis. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

Clinton, Kevin. "The Mysteries of Demeter and Kore". I *A Companion to Greek Religion*, 342-356. Redigert av Daniel Ogden. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

_____. *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 8°, XI, 1992.

Cole, Susan G. "Landscapes of Dionysos and Elysian Fields". I *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 193-217. Redigert av Michael B. Cosmopoulos. London og New York: Routledge, 2003.

Cole, Susan Guettel. "Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead". I *Masks of Dionysus*, 276-295. Redigert av Thomas H. Carpenter og Christopher A. Faraone. Ithaca og London: Cornell University Press, 1993.

Cosmopoulos, Michael B. "Mycenaean religion at Eleusis: The architecture and stratigraphy of Megaron B". I *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 1-24. Redigert av Michael B. Cosmopoulos. London og New York: Routledge, 2003.

Cracolici, Vincenzo. "Pottery from the Norwegian Arcadia Survey: A Preliminary Report". I *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, 123-129. Redigert av Erik Østbye. Athens: Papers from the Norwegian Institute at Athens 8, 2005.

Davidson, James. "Time and Greek Religion". I *A Companion to Greek Religion*, 204-218. Redigert av Daniel Ogden. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Deacy, Susan. *Athena*. London og New York: Routledge, 2008.

Detienne, Marcel. *The Greeks and Us: A Comparative Anthropology of Ancient Greece*. Oversatt av Janet Lloyd. Cambridge: Polity Press, 2007.

Deubner, Ludwig. *Attische Feste*. Berlin: Verlag Heinrich Keller, 1932.

- Dillon, Matthew. *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London og New York: Routledge, 2002.
- Dodds, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1951.
- Ehrenberg, Victor. *From Solon to Socrates: Greek History and Civilization during the 6th and 5th centuries B.C.* London: Methuen & Co Ltd, 1968.
- Eitrem, S. *Mysteriereligioner i antikken*. Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1942.
- Fahr-Becker, Gabriele. *Jugendstil*. Oversatt av Eli Høydalsnes. Köln: Könenmann Verlagsgesellschaft mbH, 2000.
- Finkelberg, Margalit. *Greeks and Pre-Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Foley, Helene P. "Background: The Eleusinian Mysteries and Women's Rites for Demeter". I *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, commentary and interpretive essays*, 65-75. Redigert av Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- _____. "Part 2: Interpretive Essay on the Homeric *Hymn to Demeter*". I *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, commentary and interpretive essays*, 77-178. Redigert av Helene P. Foley. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Fontana, David. *Symbolenes språk*. Oversatt av Sølvi Bryde. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1996.
- Foster, Thomas C. *How to Read Literature Like a Professor: A Lively and Entertaining Guide to Reading Between the Lines*. New York: HarperCollins Publishers Inc., 2003.
- Frankfort, H. *Ancient Egyptian Religion. An Interpretation*. New York: Columbia University Press, 1948.

Frazer, Sir James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Redigert og med en introduksjon av Robert Fraser. London og New York: Oxford University Press, 1994.

Frost, Frank J. "Faith, Authority, and History in Early Athens". I *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography*, 133-147. Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005. Opprinnelig trykt i *Religion and Power in the Ancient Greek World*. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993. *Boreas* 24, redigert av P. Hellström og Brita Alroth (1996): 83-89.

_____. "Peisistratos, the Cults, and the Unification of Attica". I *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography*, 120-132. Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005. Opprinnelig trykt i *Ancient World* 21 (1990): 3-9.

_____. "Toward a History of Peisistratid Athens". I *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography*, 87-107. Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005. Opprinnelig trykt i *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, redigert av J. Eadie og J. Ober (Lanham, Md: University Press og America, 1985): 57-78.

_____. "Tribal Politics and the Civic State". I *Politics and the Athenians. Essays on Athenian History and Historiography*, 161-174. Toronto: Edgar Kent, Publishers Inc., 2005. Opprinnelig trykt i *American Journal of Ancient History* 1 (1976): 66-75.

Garland, Robert. "Priests and Power in Classical Athens". I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, 75-91. Redigert av Mary Beard og John North. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1990.

Graf, Fritz. "Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and old Questions". I *Masks of Dionysus*, 239-258. Redigert av Thomas H. Carpenter og Christopher A. Faraone. Ithaca og London: Cornell University Press, 1993.

Graves, Robert. *The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*. London: Faber and Faber Limited, 1948.

- Handelman, Don. "Design of ritual: The City Dionysia of fifth-century Athens". I *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, 207-235. Redigert av Michael Wedde. Bergen: Papers from the Norwegian Institute at Athens 6, 2004.
- Hamilton, Richard. *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*. 4.utg. USA: The University of Michigan Press, 1992.
- Hannah, Robert. *Greek and Roman Calendars. Construction of Time in the Classical World*. London: Duckworth & Co., 2005.
- Hansen, Mogens Herman. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*. Oversatt av J.A. Crook. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- Hard, Robin. "Introduction". I Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*, vii-xxvi. Oversatt av Robin Hard. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge at the University Press, 1903.
- _____. *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*. 2. utg. London: Merlin Press, 1977.
- Hartley, L.P. *The Go-Between*. London: Hamish Hamilton, 1953.
- Haskell, Francis og Nicholas Penny. *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*. New Haven og London: Yale University Press, 1981.
- Hedrick Jr., Charles W. "Religion and Society in Classical Greece". I *A Companion to Greek Religion*, 283-296. Redigert av Daniel Ogden. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Henrichs, Albert. "Between Country and City: Cultic Dimensions of Dionysus in Athens and Attica". I *Cabinet of the Muses: essays on classical and comparative literature in honor of Thomas G. Rosenmeyer*, 257-277. Redigert av Mark Griffith og Donald J. Mastronade.

- Berkeley: University of California, 1990. <http://escholarship.org/uc/item/5xt4952c> (oppøkt 9. mars 2012)
- Henriksen, Vera. *Verdenstreet. Mennesker og makter i Odins tid*. Oslo: Aschehoug & Co, 1993.
- Hjerreild, Bodil. "Near Eastern Equivalentents to Artemis". I *Acta Hyperborea 12. From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, 41-49. Redigert av Tobias Fischer-Hansen og Birte Poulsen. Copenhagen: Museum of Tusculanum Press og University of Copenhagen, 2009.
- Hooker, James. "Cult-Personnel in the Linear B texts from Pylos". I *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, 159-174. Redigert av Mary Beard & John North. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1990.
- Hughes, Dennis D. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London og New York: Routledge, 1991.
- Humphreys, S. C. *Anthropology and the Greeks*. London: Henley og Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- _____. *The Strangeness of Gods. Historical perspectives on the interpretation of Athenian religion*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Isager, Signe og Jens Erik Skydsgaard. *Ancient Greek Agriculture: An Introduction*. London og New York: Routledge, 1995.
- Johnson, Buffie. *Lady of the Beasts. Ancient Images of the Goddess and Her Sacred Animals*. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1988.
- Joint Association of Classical Teachers. *The World of Athens: An introduction to classical Athenian culture*. 18.utg. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- Jung, C.G. og C. Kerényi. *Introduction to a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis*. 2. utg. Oversatt av R.F.C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1970.
- Keats, John. *Lamia*. I *The Poetical Works of John Keats*, 191-214. Redigert av H.W. Garrod. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- _____. *Ode on a Grecian Urn*. I *The Poetical Works of John Keats*, 260-262. Redigert av H.W. Garrod. Oxford: Oxford University Press, 1939.
- Kerényi, C. *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*. Oversatt av Ralph Manheim. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.
- _____. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Oversatt av Ralph Manheim. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- Lambert, Stephen D. "The social construction of priests and priestesses in Athenian honorific decrees from the fourth century BC to the Augustan period". I *Civic Priests. Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, 67-133. Redigert av Marietta Horster og Anja Klöckner. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2012.
- Liddel, Peter. *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Mallwitz, Alfred. "Cult and Competition Locations at Olympia". I *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and Other Festivals in Antiquity*, 79-109. Redigert av Wendy J. Raschke. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1988.
- Mansfield, Katherine. *The Garden-Party*. I *The Collected Stories*, 245-261. London: Penguin Books, 2007.
- Meyer, Marvin W., red. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook. Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1987.

Mikalson, Jon D. *Ancient Greek Religion*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2005.

_____. *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton og London: Princeton University Press, 1975.

Mylonas, George E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961.

Nilsson, Martin P. *Den grekiska religionens historia*. Stockholm: Svenska Kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1921.

_____. *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press, 1940.

_____. *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*. 2.utg. New York: Biblo and Tannen, 1971.

Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

Osborne, Robin. *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Otto, Walter F. *Dionysus: Myth and Cult*. Oversatt av Robert B. Palmer. Dallas: Spring Publications, 1991.

The Oxford Dictionary of the Christian Church. 5.utg. London, New York og Toronto: Oxford University Press, 1966.

Parke, H. W. *Festivals of the Athenians*. London: Thames and Hudson, 1977.

Parker, Robert. "Athenian Religion Abroad". I *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented To David Lewis*, 339-346. Redigert av Robin Osborne og Simon Hornblower. Oxford: Oxford University Press, 1994.

_____. *Athenian Religion: A History*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

_____. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Parlama, Liana og Nicholas Stampolidis. *Athens. The City Beneath the City: Antiquities from the Metropolitan Railway Excavations*. Oversatt av John Leatham, Colin Macdonald og Christina Theohari. New York: Harry N. Abrams, 2001.

Pettersen, Arnfinn. *Vampyr! Blodsugende lik i litteratur og tradisjon*. Oslo: Humanist forlag, 2003.

Phillips, III, C. Robert. "Misconceptualizing Classical Mythology". I *Oxford Readings in Greek Religion*, 344-358. Redigert av Richard Buxton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Pomeroy, Sarah B., Stanley M. Burstein, Walter Donlan og Jennifer Tolbert Roberts. *Ancient Greece: A Political, Social, and Cultural History*. New York: Oxford University Press, 1999.

Pretzler, Maria. *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece*. London: Gerald Duckworth & Co., 2007.

Price, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Pulleyn, Simon. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Radcliffe, Ann. *The Mysteries of Udolpho. A Romance*. Redigert og med en introduksjon av Jacqueline Howard. London: Penguin Books, 2001.

Renault, Mary. *The King Must Die*. London: Arrow Books, 2004.

Rhodes, P.J. *A History of the Classical Greek World 478-323 BC*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006.

Richardson, N.J. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Richardson, Nicholas. "Introduction". I *The Homeric Hymns*, vii-xxxv. London: Penguin Books, 2003.

Sargent, Thelma. "Foreword". I *The Homeric Hymns. A Verse Translation*, vii-xii. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1973.

Shelley, Percy Bysshe. *Prometheus Unbound*. I *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*. Volume II, 177-262. Redigert av Roger Ingpen og Walter E. Peck. New York: Gordian Press og London: Ernest Benn Limited, 1965.

_____. *Song of Proserpine*. I *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*. Volume IV, 41. Redigert av Roger Ingpen og Walter E. Peck. New York: Gordian Press og London: Ernest Benn Limited, 1965.

Simon, Erika. *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

Solomon, Jon. "Apollo and the Lyre". I *Apollo. Origins and Influences*, 37-46. Redigert av Jon Solomon. Tucson og London: The University of Arizona Press, 1994.

Sourvinou-Inwood, Christiane. "Early sanctuaries, the eight century and ritual space: Fragments of a discourse". I *Greek Sanctuaries. New approaches*, 1-17. Redigert av Nanno Marinatos og Robin Hägg. London og New York: Routledge, 1993.

_____. "Festival and Mysteries. Aspects of the Eleusinian Cult". I *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 25-49. Redigert av Michael B. Cosmopoulos. London og New York: Routledge, 2003.

- _____. ”Further Aspects of *Polis* Religion” I *Oxford Readings in Greek Religion*, 38-55. Redigert av Richard Buxton. Oxford og New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. ”Something to do with Athens: Tragedy and Ritual”. I *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented To David Lewis*, 269-290. Redigert av Robin Osborne og Simon Hornblower. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- _____. ”What is *Polis* Religion?” I *Oxford Readings in Greek Religion*, 13-37. Redigert av Richard Buxton. Oxford og New York: Oxford University Press, 2000.
- Stewart, Andrew. *Classical Greece and the Birth of Western Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Stockton, David. *The Classical Athenian Democracy*. 3.utg. Oxford og New York: Oxford University Press, 1991.
- Tarditi, Chiara. ”The Sanctuary of Athena Alea at Tegea: Recent Excavations in the Northern Area. Results and Problems”. I *Ancient Arcadia. Papers from the third international seminar on Ancient Arcadia, held at the Norwegian Institute at Athens, 7-10 May 2002*, 197-208. Redigert av Erik Østby. Athens: Papers from the Norwegian Institute at Athens 8, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Oversatt av Janet Lloyd. Sussex: Harvester Press og New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Voyatzis, Mary E. ”The Cult of Athena Alea at Tegea and its transformation over time”. I *Celebrations. Sanctuaries and the vestiges of cult activity*, 187-206. Redigert av Michael Wedde. Bergen: Papers from the Norwegian Institute at Athens 6, 2004.
- Wasson, R. Gordon, Albert Hofmann og Carl A.P. Ruck. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*. New York og London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1978.

Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Oversatt av Ephraim Fischhoff. 4.utg. Boston: Beacon Press, 1993.

Webster, T.B.L. *Athenian Culture and Society*. Berkeley og Los Angeles, California: University of California Press, 1973.

West, M.L. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Wycheley, R.E. *The Stones of Athens*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978.

Yavis, Constantine G. *Greek Altars. Origins and Typology*. Saint Louis, Missouri: Saint Louis University Press, 1949.

Zaidman, Louise Bruit og Pauline Schmitt Pantel. *Religion in the Ancient Greek City*. Oversatt av Pault Cartledge. 4. utg. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.