

# Sjælevandring Skythien tur-retur

*George Hinge*

## 1. Skythisk shamanisme

Forestillingen om, at sjælen er adskilt fra kroppen og derfor kan forlade den midlertidigt eller endog overleve dens død, var udbredt i forskellige religiøse sekter i oldtidens Grækenland. Retninger som pythagoræismen og orfismen bliver således hver på deres måde sat i forbindelse med en sådan tro, som efter en lang række fremtrædende forskeres mening kunne være opstået under indflydelse fra shamanistiske kulturer i Thrakien og Skythien. Den shamanistiske fortolkning har fundet sine fortalere i prominente forskere som Karl Meuli (1935), Eric R. Dodds (1951), Walter Burkert (1972) and Martin L. West (1983); den har dog også mødt kritik, således Jan N. Bremmer (1983; 2002) og Leonid Zhmud (1997). Argumenterne for og imod har naturligt været delt i to: 1) Er der belæg for shamanisme i Thrakien og Skythien? Og 2) Er der belæg for at aflede de græske eksempler fra et shamanistisk forbillede eller overhovedet fra dette verdenshjørne? Herodots *Historie* rummer vigtige nøglesteder til begge spørgsmål. Meulis teori om de skythiske shamaner tager udgangspunkt i en sammenkobling af to forskellige oplysninger i fjerde bog af dette værk:

A) Skytherne havde en slags spåmænd, *enareere*, der var kendetegnet ved deres kvindagtighed (1.105.4, 4.67.2).

B) Ved de skythiske begravelser fandt en renselsesceremoni sted, der bestod i, at man brændte hampfrø af inde i et telt (4.73-75).

Meuli konkluderede på dette grundlag, at skytherne havde shamaner, der tillagde sig en kvinderolle og indtog hallucinerende stoffer, så de kunne forlade deres kroppe og gelejde de dødes sjæle sikkert ned i dødsriget. Han henviste til centralasiatiske og amerikanske paralleller. Det er da heller ikke ualmindeligt, at mandlige shamaner opfatter sig og bliver opfattet som kvinder. Forestillingen

om, at en nedbrydning eller overskridelse af de kulturbestemte kønsskranker også fører til en eller anden form for clairvoyance, er almindelig i snart sagt alle kulturer, fra den græske mytologis Teiresias til den vestlige kulturs effeminerede modeguruer.

Problemet er blot, at enareerne hos Herodot ikke ellers bliver beskrevet som shamaner. De er spåmænd, der spår i birkebark, men vi hører ikke noget om sjælerejser. Og selv om det er sandt, at shamaner i nogle kulturer klæder sig og lever som det modsatte køn, behøver ikke enhver spåmænd i kvindetøj også være en shaman. Desuden, og det er ret væsentligt, er der heller intet grundlag i teksten for at knytte enareerne sammen med begravelsesceremonierne og hashteltene. Herodot siger udtrykkeligt, at der er tale om renselsesbade, og ser heri en kontrast til grækerne, der jo vasker sig i vand. I en gravhøj i Pazyryk i Centralasien har man faktisk udgravet to sådanne telte, hvor der i bunden var bronzefade med forkullede hampfrø, så Herodots beskrivelse er endnu engang blevet underbygget af arkæologien (Rudenko 1970; Wolf & Andraschko 1991). Men der er intet belæg hverken i arkæologien eller i Herodots tekst for, at det var shamaner, der brugte disse telte. Der er selvfølgelig heller ikke noget, der udelukker en shamanistisk fortolkning. Som vi skal se, kunne Herodot have sine egne grunde til at fortolke de skythiske ritualer ikke-åndeligt og behavioristisk. Selv om hampkerner vist ikke har den store hallucinerende effekt, er det under alle omstændigheder klart, at skytherne ikke sad i tæt og kvalmende hamprøg inde i et telt for at blive rene. Når det sker i forbindelse med en begravelse, er det nærliggende at indlæse hinsidesforestillinger i rituallet.

## 2. Græsk shamanisme

I den græske verden har vi adskillige eksempler på sjælerejser (i bred forstand) i arkaisk tid. Men spørgsmålet er, om vi kan kalder de implicerede personer for shamaner og skrive aktiviteten tilbage til et skythisk forbillede. Flere af disse personer optræder interessant nok ligeledes i Herodots fjerde bog, således Aristeas, Abaris og Zalmoxis.

Aristeas kom fra Prokonnesos ved indsejlingen til Sortehavet. Ifølge Herodot (4.13) skrev han et epos, *Arimaspeia*, hvor han hævdede at have rejst til issedonerne i Centralasien. Denne rejse skal være sket, idet han var besat af Apollon. Den mest oplagte tolkning er, at det ikke var hans legeme, men hans sjæl, der tog på den lange rejse (Dowden 1980; derimod Bolton 1962; Alemany i Vilamajó 1999). Denne fortolkning understøttes af de historier, Herodot ellers kan fortælle om Aristeas (4.14-15): En dag faldt han død om i et valkeværksted, og val-

keren styrtede derfor ud for at fortælle det til de pårørende, og snart vidste hele byen det. Men så kom der en og fortalte, at han skam da lige havde set Aristeas i live på vejen til den nærliggende by Kyzikos. Man gik tilbage til valkeriet, og Aristeas var væk, og han dukkede først op igen seks år efter – hvorpå han altså digtede sit sjælevandringsepos. Herodot fortæller endvidere, at Aristeas forsvandt igen og dukkede op 240 år senere i den syditalienske by Metaponton. Han sagde, at han havde vandret med Apollon i skikkelse af en ravn.

Abaris var hyperboræer, dvs. han kom fra det mytiske land nord for nordenvinden. Herodot har umiddelbart før redegjort for, hvorfor det ikke er tænkeligt, at der findes sådanne hyperboræere, og han slutter af med at sige (4.36): "Jeg vil ikke fortælle historien om Abaris og fortælle hvordan han bar rundt på sin pil i hele verden uden at tage føde til sig". Det er et typisk eksempel på den retoriske figur, der hedder *præteritio*, at man siger, man ikke vil omtale noget, og dermed netop henleder opmærksomheden på det. Senere, vil mere fyldige kilder vide, fløj Abaris til Grækenland på en pil, han havde fået af selveste Apollon; han møder Pythagoras i Syditalien og genkender ham som en inkarnation af den hyperboræiske Apollon og forærer ham så pilen (Herakleides Pontikos, fragm. 51c Wehrli; Iamblichos, *VP*, 19.90-91; Porfyrios, *VP* 28). Herodot kender utvivlsomt denne version og forventer, at hans læsere også kender den (jf. Meuli 1935, 159-160; Dodds 1951, 161 n. 33; Burkert 1972b, 150; derimod Bolton 1962, 158; Bremmer 2002, 33).

Senere i fjerde bog (4.94-96) beretter Herodot om Zalmoxis, der regnedes for en gud hos de thrakiske getere, der levede umiddelbart sydvest for skytherne i det nuværende Rumænien. Hans religion indeholdt en forestilling om, at døden i virkeligheden var indgangen til et bedre liv end jordelivet. Det er en opfattelse, der ville vække pythagoræisk-orfiske associationer hos de fleste grækere. Herodot fortæller da også, at de grækere, der boede ved Sortehavet, berettede, at Zalmoxis oprindeligt var en slave af Pythagoras, men blev frigivet og vendte tilbage til Thrakien. Han lærte sine landsmænd, at de ikke skulle dø, men komme til et andet sted og leve lykkeligt dér, og for at overbevise dem byggede han et underjordisk kammer, hvor han gemte sig i tre år, så de troede han var død. Man fortalte i øvrigt en lignende historie om Pythagoras (Hermippos, fragm. 20 Wehrli), og meget taler for, at der ikke er tale om et svindelnummer, men en rituel underverdensrejse, en slags indvielse i mysterierne for den ktoniske moder-gudinde (jf. Burkert 1972b, 155-159; derimod Zhmud 1997, 115).

Disse sjælerejsende personer er alle knyttet til Sortehavsområdet. Aristeas drager til et folk, der bor øst for skytherne, Abaris stammer fra et land, der angiveligt ligger nord for skytherne, og Zalmoxis kommer fra egnene ved Donaus munding. Også andre personer, der i den græske litteratur er forbundet med

”shamanistiske” aktiviteter eller forestillinger, er på den eller anden måde knyttet til det nordlige verdenshjørne: Korlyrikeren Stesichoros mistede synet, fordi han skrev et kritisk digt, der beskyldte Helene for at have været skyld i den trojanske krig. En vis Leonymos fra Kroton var senere i et andet ærinde oppe på den lille sortehavsø Leuke og møder der blandt andre Helenes genfærd, der giver ham en besked med tilbage til Stesichoros om at skrive en *palinodi*, et tilbagekaldelsesdigt (Konon, *FGrHist* 26 F 1, XVIII; Pausanias 3.19.11-13). I dette digt argumenterer Stesichoros for, at det kun var Helenes billede, der var i Troja, hvorimod hendes krop befandt sig i Egypten (Herodot 2.112-120; Platon, *Phaidros* 243a, *Staten* 586c). Da den lydiske konge Kroisos var blevet besejret af perserkongen Kyros, blev han sat op på et bål, men blev ifølge Herodot (1.86-87) reddet i sidste øjeblik af Apollon, der sendte en regnbyge, og han tilbragte resten af sit liv som Kyros’ rådgiver. Den korlyriske digter Bakchylides har derimod en anden version, nemlig at Kroisos blev reddet og flyttet op til hyperboræerne; denne version findes i et *epinikion* fra 468 f.Kr. (3.57-60), dvs. før Herodot skrev sin *Historie*. Endnu mere velkendt er historien om Agamemnons datter Ifigeneia, der skal ofres i Aulis for at give den græske hær god bør, men som i sidste øjeblik reddes af Artemis og flyttes til taurernes land, dvs. Krim; således blev det fortalt i det tabte epos *Kypria* og i Euripides’ tragedier *Ifigeneia i Aulis* og *Ifigeneia i Tauris*.

Bilokation, dvs. at man befinder sig to steder på samme tid, er et typisk træk for shamanismen. Historierne om Kroisos og Ifigeneia, der i en yderst kritisk situation bliver ”beamet” væk til et fjerntliggende land, er en særlig variant af bilokationen. Man har derfor ment, at de græske sjælerejseforestillinger skyldtes påvirkning fra thrakerne og skytherne og støttet sig til de noget usikre belæg på shamanisme i Herodots beskrivelse af den skythiske kultur. Det kan dog ikke udelukkes, at forkærligheden for dette verdenshjørne i stedet afspejler et grundlæggende geografisk skema i den græske verdensopfattelse, der er uafhængigt af de etnografiske realiteter. Som vi skal se, bliver vest og nord i græsk mytologi forbundet med dødsriget på den ene eller den anden måde.

Ken Dowden (1979) foreslår en anden inspirationskilde eller rettere to kilder til den græske sjælerejsetradition: Den ekstatiske spådomskunst, der er forbundet med Apollon, skal stamme fra fønikerne. Men forestillingen om, at sjælen forlader kroppen og flyver omkring, sætter han sammen med lignende forestillinger i Indien. I det indiske kolossalepos *Mahābhārata* hører vi om mænd, der flyver op til himlen, om en slags hyperboræere, *uttukuru*’er, og om en mytisk ø i det yderste nord *Svetadīpa* svarende til grækernes Leuke (begge betyder ”Den lysende Ø”). Mircea Eliade, der har skrevet en indflydelsesrig bog om shamanismen, mener netop, at den er opstået i Centralasien under påvirkning fra bud-

dhismen; ordet shaman kommer fra det indiske *śrámana*, en ekstatiske spåmand (Eliade 1951; jf. også Hermanns 1970). Dowden mener således, at Aristeas fandt inspiration i en tidlig forbuddhistisk "demoversion" af shamanismen.

Skythere og indere tilhører den samme gren inden for den indoeuropæiske familie, og i det 7. århundrede f.Kr. var den sproglige og kulturelle forskel mellem disse to grupper endnu ikke uoverstigelig. Skythernes og indernes religiøse forestillinger har ligeledes ikke været alt for forskellige. Så inden vi lader Aristeas drage hele vejen til Indien for at gå i lære hos en tidligere inkarnation af Buddha, var det måske mere nærliggende at lade ham søge inspiration hos skytherne. Omkring år 700 f.Kr. var der et kulturelt kontinuum, der strakte hele vejen fra Baktrien nord for Indien til det nordlige Lilleasien. Kimmererne, der efter alt at dømme blot var en variant af skytherne, drev omkring ikke så forfærdelig langt fra Aristeas' fødeby på Aristeas' egen tid. Det er altså trods alt ikke utænkeligt, at det var skytherne, der formidlede forestillinger om, at sjælen kunne forlade kroppen, til grækerne, om det så er forestillinger, de havde lært hos inderne, eller der er tale om en fælles indoiransk arv. Den egentlige shamanisme er sandsynligvis netop opstået inden for den skythiske kultursfære, der før mongolernes og tyrkerens ekspansion fyldte hele Centralasien og slog bro mellem det buddhistiske Indien, det zoroastriske Partherrige og "primitive" kulturer i Sibirien. Så vidt shamanismen.

### 3. Skyles og orfismen

Lad os se på et andet sted hos Herodot, den tragiske novelle om skytherkongen Skyles (4.78-80). Han havde en græsk moder, var vild med alt græsk og opholdt sig en måned om året i den græske koloni Olbia:

Når det nu måtte gå galt, så gjorde det det af følgende grund: Han ønskede at blive indviet i mysterierne for Dionysos Bakcheios, men da hans indvielse netop skulle til at begynde, indtraf et betydeligt varsel. Som nævnt havde han et stort og dyrt hus i byen, og det var udsmykket med sfinkse og griffe i hvidt marmor. Guden slyngede en tordenkile ned i det, og det nedbrændte totalt. Skyles gennemførte ikke desto mindre sin indvielse. Skytherne kritiserer grækerne for, at de er bakkanter og siger, det ikke er passende at opfinde en gud, der får mennesker til at være vanvittige. Da Skyles var blevet indviet i mysterierne for Bakcheios, var der en af borysthenitterne [olbierne], der sagde til skytherne: "I griner ad os, skythere, fordi vi er bakkanter, og guden besætter os. Men nu har den gud også besat jeres konge, og han er bakkant og er vanvittig under gudens indflydelse. Hvis I ikke tror mig, så følg med, og jeg skal vise jer det". Skythernes ledere fulgte med, og bo-



Fig. 1. Bentavle fra Olbia med orfisk indskrift: Liv. Død. Liv. Sandhed. Dionysos. Orfikere (Rusjaeva 1978, 89).

rysthenitten førte dem hemmeligt op og placerede dem i et tårn. Da Skyles kom sammen med optoget, og skytherne så, at han var bakkant, beklagede de sig højlydt, og de gik ud og fortalte hele hæren, hvad de havde set.

Skyles må flygte til Thrakien, men udleveres og henrettes. Der er fundet en række indskrifter, der dokumenterer eksistensen af en Dionysos-kult i Olbia. Ikke mindst tre bentavler, der er dateret til det 5. århundrede – dvs. omtrent på Skyles' og Herodots tid – er interessante i denne sammenhæng (SEG 28.659-661). Én af dem bærer indskriften (Fig. 1):

**Liv. Død. Liv. Sandhed. Dionysos. Orfikere.**

Den sender et klart budskab om en Dionysos-kult, der er forbundet med forestillinger om et liv efter døden. Disse forestillinger bliver samtidig sat i forbindelse med Orfeus' navn. Vi bevæger os hermed ind på et af de mere uigennemtrængelige områder af det klassisk græske åndsliv. Orfeus var en mytisk sanger, der var nede i dødsriget for at hente sin afdøde kone op igen, men da projektet mislykkedes, holdt han sig fra kvinder fremover (hvad man eventuelt kunne se som en rest af en shamanistisk kønsforvirring). De klassiske forfattere knytter Orfeus' navn sammen med forestillinger om et evigt liv efter døden eller i hvert fald en udfrielse fra det triste liv i Hades, der ellers stilledes den døde i udsigt – ikke ulig, hvad der fortæltes om geternes Zalmoxisreligion. Spredt i den græsktalende verden har man i grave fundet små guldplader med indskrifter, der må tilskrives sådanne orfiske forestillinger (Pugliese Carratelli 2001). Nogle af dem

giver instrukser til den afdøde om, hvad han eller hun skal gøre, når han eller hun kommer ned i dødsriget. Én af de mere udførlige er fundet i Hipponion i Syditalien og dateres til omkring 400 f.Kr. (I A 1):

Det er Hukommelsens hellige ord: når du afgår ved døden.  
 Du er i Hades's flugtsikre hus. Der er en kilde til højre,  
 og en kridhvid cypres står lige ved siden af denne.  
 Derved går ligenes sjæle for straks at tilfredsstillende tørsten.  
 Du må dog endelig ikke gå hen til den omtalte kilde.  
 Foran den finder du så det fra selve Hukommelsens vanddam  
 fremflydte kølige vand, og over det er der sat vagter.  
 De vil da spørge dig ud med deres pertentlige omhu:  
 Hvorfor du dog famler om i det begsorte Hades's mørke.  
 Svar: "Jeg er søn af Jorden og Himmelen hyllet i stjerner,  
 og jeg er ved at gå til af tørst, så skynd jer at gi' mig  
 køligt vand at drikke fra selve Hukommelsens vanddam".  
 Så vil de ynkes på ordre fra underverdenens konge.  
 Så vil de gi' dig vand fra selve Hukommelsens vanddam.  
 Så vil du drikke og gå ad den hellige vej, som de andre  
 gode bakkanter og initierede plejer at vandre.

Det er ikke høj poesi. Versene er (også i den græske original) kantede og staccatoagtige. Sætningen *Jeg er søn af Jorden og Himmelen hyllet i stjerner, og jeg er ved at gå til af tørst, så skynd jer at give mig svalende vand at drikke fra selve Hukommelsens vanddam* optræder på flere andre guldplader fundet i Syditalien og på Kreta. De henviser til menneskets titaniske oprindelse. Hipponion-indskriften knytter disse forestillinger sammen med kulten for Bakchos eller Dionysos. Orfismen er altså både i Syditalien og i Sortehavsområdet en variant af Dionysoskulten.

Jeg antager, at det er den orfisk-dionysiske kult, Skyles bliver initieret i, og at Herodot har tænkt historien som en illustration af kontrasten mellem en græsk eskatologisk religion og en skythisk kultur, der er fjendtligt stemt over for sådanne forestillinger. Denne fortolkning understøttes af, at Skyles' hus umiddelbart før indvielsen rammes af et lyn og brænder ned til grunden. Lynnedslag spiller en vigtig rolle i den græske religion som en guddommelig straf, men samtidig også som en slags genvej til udødeligheden: Flere af de mennesker, der i mytologien blev udødeliggjort, blev det netop i kraft af et lynnedslag, således Semele, Dionysos' moder (Pindar, *Olymp.* 2.25-26; Diodoros fra Sicilien 5.52.2), Orfeus (*Anthologia Palatina* 7.617) og Herakles (Diodoros fra Sicilien 4.38.5). Flere orfiske guldblade fra Thurioi taler om, at den døde er blevet undervundet af lynned-

kasteren (II A 1-2, II B 1). Skyles' initiation ender dog ikke med saliggørelse, men i stedet med, at han bliver nedslaget af sin egne efter en mislykket flugt hos de thrakere, der – efter hvad Herodot kort efter fortæller – netop har forestillinger om et evigt liv og som oven i købet skyder pile mod himmelen, når det tordner (4.94).

#### 4. Fra barbari til civilisation

Er det imidlertid berettiget at antage, at de dionysiske mysterier, Skyles bliver indviet i, er specifikt orfiske, at de altså forbereder til et mere velsignet liv efter døden end det, der venter menigmand? Herodots beskrivelse ligner snarere et vildt og uhæmmet bakkanal, kendetegnet ved "galskab", som det er udtrykt i det græske verbum *mainesthai* to gange i kapitel 79 (Henrichs 1994, 47-51). Dionysos med tilnavnet Bakcheios, som er den variant, der optræder i Skyles-historien, sættes da også normalt i forbindelse med ekstatiske ritualer (Graf 1985, 285-291). Den klassiske beskrivelse af sådanne vilde Dionysos-mysterier er Euripides' *Bakkantinderne*, der handler om en flok Dionysos-besatte kvinder, der får en mand, Pentheus, levende. Det bakkantiske ritual består grundlæggende i at forlade civilisationen, at dræbe med de bare næver og æde rå kød, en total regression til det dyriske stade.

Men denne regression er ikke målet i sig selv. Der er ikke tale om et "Dungeons & Dragons", der er løbet af sporet. Det er et overgangsritual, hvor den midlertidige dyriskhed skal berede et mere besindigt og civiliseret levned. Euripides siger således i tragedien *Kretenserne* (fragm. 79 Austin):

**Det er et rent liv, jeg har fået, siden jeg er blevet indviet i mysterierne for den idæiske Zeus og er blevet den natlige Zagreus' [Dionysos'] hyrde. Efter at jeg har deltaget i festmåltiderne, hvor der spises rå kød, og har svunget faklerne for Moderen i bjergene sammen med Kureterne, er jeg blevet hellig og har fået navnet bakkant.**

Regressionen til det dyriske stade er altså ikke bare et arrangement, der tjener til at give deltagerne et pusterum i den daglige trummerum (som det er tilfældet med de athenske Dionysos-fester ifølge Thukydid 2.38). Den midlertidige opgivelse af civilisation skal lede til et mere civiliseret levned, eller *bios*, som det hedder på græsk. De bakkantiske og orfiske Dionysos-mysterier er således betragtet to sider af samme sag. Skyles' rituelle galskab udelukker med andre ord ikke, at hans initiation drejede sig om en udfrielse eller løskøbelse efter døden.

Disse forestillinger hvilede på en særlig orfisk mytologi og kosmogoni, der er anderledes end den, vi møder hos f.eks. Hesiod i hans *Theogoni*. Den kendes pri-



mært fra sene kilder. Den apokryffe Dionysos-myte lyder nogenlunde således: Dionysos var søn af Zeus og Persefone og blev sat på tronen som spæd, men han blev angrebet af en bande titaner, der skar ham i småstykker og kogte, stegte og spiste stykkerne. Kun hjertet blev reddet, og Zeus slugte det og gjorde den dødelige kvinde Semele gravid med det, hvorved Dionysos blev genfødt. Personen, der lader sig indvie i mysterierne, genoplever, i ritualiseret form, de samme pin-sler, som guden led. Han genfødes herefter som *Bakchos*, dvs. gudens alter ego, en bakkant.

Paralleliteten til den egyptiske myte om Isis og Osiris er påfaldende. Osiris blev dræbt og parteret af den onde Set, men hans moder Isis reddede stykkerne og balsamerede dem. Herodot hævder da også – og ikke kun han, men alle græske forfattere – at Isis og Osiris er identiske med Demeter og Dionysos. Herodot fortæller dog ikke den drabelige myte om Osiris' partering. Tværtimod er det sådan, at hver eneste gang han i anden bog, der handler om Egypten, kommer ind på ting, der relaterer til denne myte, så siger han udtrykkeligt, at det vil være et brud på det religiøse tavshedsbud at nævne navnet på den gud, der er tale om, eller at genfortælle den myte, der ligger bag ritualen. Egypterne havde ikke noget tavshedsbud om Osiris-myten, så det er tydeligt, at Herodot tænker på en tavshed, der er blevet ham pålagt af de tilsvarende græske mysterier (Burkert 2002). Den egyptiske Isis- og Osiris-kult er i det hele taget væsensforskellig fra de græske Demeter- og Dionysos-mysterier. De egyptiske riter handler ikke om at give en gruppe indviede en særlig forståelse af sig selv og verden, men om at sikre dynastiets fortsatte beståen, når farao dør og en ny farao indsættes. Når Herodot afleder den græske religion af et egyptisk forbillede, er det, fordi han forledes af en overfladisk analogi. Tegnene ser ens ud, men strukturen er forskellig. Hvis vi accepterer, at Skyles' initiation var i de dionysisk-orfiske mysterier, har vi hermed en grund til, at Herodot ikke er i stand til at skære pointen ud i pap.

## 5. Herakles i Skythien

I begyndelsen af fjerde bog anfører Herodot tre forskellige forklaringer på, hvordan det skythiske folk er opstået: en skythisk myte, en lokal græsk myte og en rationalistisk version. I den myte som sortehavsgrækerne fortæller, spiller den græske helt Herakles en central rolle (4.8-9):

Da Herakles drev Geryones' kvæg af sted, kom han til dette land, som skytherne nu besidder, men som dengang var ubeboet. Geryones boede uden for Pontos på den ø i Oke-

anos, som grækerne kalder Den røde Ø, ved Gadeira uden for Herakles' Søjler. Man siger, at Okeanos udspringer i øst og flyder hele vejen rundt om jorden, men man beviser det ikke med fakta. Da Herakles kom derfra til det land, der kaldes Skythien, blev han opholdt af vinter og kulde og hyllede sig derfor ind i sit løveskind og lagde sig til at sove. Men da forsvandt hans heste, der var spændt for vognen, under mystiske omstændigheder. Da Herakles vågnede, ledte han efter dem, men efter at have ledt i hele landet kom han til sidst til det land, der hedder Hylaia. Der fandt han i en hule et blandingsvæsen, der var halvt pige og halvt slange, idet det fra bagen og opefter var en kvinde, men forneden en slange. Da han havde set hende og undret sig, spurgte han, om hun havde set nogle heste strejfe om et eller andet sted. Hun svarede, at hun selv havde dem, og at hun ikke ville give ham dem tilbage, før han havde været i seng med hende.

Det lykkedes hende at holde ham tilbage længe nok til, at de fik tre sønner sammen, hvoraf den yngste, Skythes, blev skythernes stamfader (jf. Hinge 2003a).

Rejsen til Den røde Ø kan anskues som en slags *katabasis*, underverdensrejse. Geryones er trehovedet ligesom helvedeshunden Kerberos. Faktisk er de to ifølge Hesiod fætre, og Geryones' hund, Orthos, som Herakles dræber, er broder til Kerberos. Begge episoder bliver traditionelt regnet til Herakles' berømte tolv arbejder (som henholdsvis nummer 10 og 12). Herodot anbringer Den røde Ø ud for "Herakles' Søjler", dvs. Gibraltar, og heri stemmer han overens med de fleste antikke mytografer. Denne geografiske placering understøtter, at der egentlig er tale om indgangen til et dødsrige. Det er naturligt, at vest hvor solen går under og så at sige "dør", også er det sted, man vil placere indgangen til dødsriget.

I *Odysseens* ellefte sang tager Odysseus og hans mænd således til Okeanos for at finde en nedgang til dødsriget. For vores sammenhæng er det særlig interessant, at Homer tilføjer: *Dér hvor Kimmerier bor og bygger og har deres samfund* (11.14, O.S. Dues overs.). Der kan ikke være nogen tvivl om, at Herodot og alle samtidige læsere har været fuldt og helt fortrolige med disse vers. Når Herodot umiddelbart efter Herakles-historien fortæller, at kimmererne var den oprindelige befolkning i Skythien før skytherne, falder alle de geografiske brikker på plads for læseren. I den mytiske geografi – som Herodot ikke tilslutter sig, men derfor godt kan instrumentalisere – er det sådan, at hvis man tager mod vest ud til Okeanos og følger strømmen med uret eller solen, så kommer man til sidst til kimmerernes land, til Skythien og til Hylaia.

Myten om Herakles' kamp med Geryones skal muligvis sættes ind i en større kosmologisk og eskatologisk ramme. Herakles har faktisk en fremtrædende plads i de orfiske kosmogonier. Ifølge referaterne hos Athenagoras og Damaskios var der i begyndelsen vand og mudder, men efter det opstod en bevinget trehovedet

slange, der kaldes *Kronos*, Tiden, eller Herakles (*Orphica* fragm. 54 + 57 Kern). Martin L. West er af den opfattelse, at Herakles-navnet skyldes, at den orfiske kosmogoni var påvirket af en stoisk allegorisk fortolkning af Herakles-myten. Stoikerne mente, at Herakles' endeligt på bålet kunne ses som et billede på deres forestilling om, at verden med (store) mellemrum går under i en *ekpyrōsis*, verdensbrand (West 1983, 190-194; Brisson 1985). Hvis den er stoisk, er den med andre ord hellenistisk og dermed senere end Herodot.

Det kan dog ikke udelukkes, at den "orfiske" Herakles er grundet i ældre kosmogoniske forestillinger. Geryones er ifølge Hesiod (*Theog.* 270-336) grandnevø til en kvinde ved navn Echidna, der er halvt skønvandet jomfru og halvt slange, præcis lige som uhyret i den myte, Herodot fortæller, og Herodot kalder endda dette uhyre for en *echidna*, "slange". Eftersom grænsen mellem fællesnavne og egennavne er flydende på græsk, vil læseren uvægerligt identificere de to. Hesiods Echidna lever sammen med Tyfon – den titan der ifølge den orfiske mytologi førte an i mordet på Dionysos. Hesiod fortæller, at de fik tre børn sammen, Orthos, Kerberos og Hydra, alle sammen kræ, som Herakles brydes med. Tyfon kan siges at være Geryones' alter ego. Geryones-myten finder på sin side en klar parallel i den vediske historie om helten Trita Āptya, der dræbte den trehovedede Viśvarūpa og stjal hans kvæg (*Rigveda* 10.8, 10.48), og i den avestiske historie om Thraētaona, der dræbte den trehovedede Aži Dahāka og røvede hans to kvinder (*Yāšt* 5.34). De går sandsynligvis tilbage til et fællesindoeuropæisk forbillede (Burkert 1979, 78-98; Watkins 1995, 464-468).

Samtidig har Tyfon-historien en slående parallel i en hittitisk myte om *illuy-ankas*, "slangen"; eftersom Tyfon i den græske tradition er bosat i Arimoi i Kilikien (Homer, *Iliaden* 2.783; Hesiod, *Theogonien* 304; Pindar, fragm. 93) taler alt for, at denne myte er lånt fra hittitisk og altså ikke beror på fællesindoeuropæisk arv (Watkins 1995, 448-459). Tyfon, den gamle fjende, blev desuden traditionelt identificeret med den egyptiske Seth, Osiris' morder. Man mente ligeledes at kunne genkende Herakles i den fønikiske gud Melqart, der havde et vigtigt tempel ved Gibraltar. Det græske navn "Herakles' Søjler", der blev opfattet kosmologisk (jf. myten om Herakles, der bærer himmelen for Atlas), skyldes muligvis netop et fønikisk forbillede. Melqart var en gud, der oplevede død og genopstandelse (Mettinger 2001, 83-111), og forestillingerne om Herakles' apoteose på bålet genfindes i Tyros og Kilikien (West 1997, 465).

Hele det forviklede mytekompleks om Herakles' tolv arbejder og hans udødeliggørende død har tydeligvis kosmiske under- og overtoner. Der er tale om kosmologiske dramaer om årstidernes skiften og om verdens død og genfødsel. De er sandsynligvis også blevet fortolket eskatologisk, idet man satte lighedstegn mellem den enkeltes liv og verdens liv.

Herakles' ktoniske *liaison* er formentlig en variant af Den store Moder, og i det lys er det naturligt at se deres forbindelse som en kosmologisk begivenhed. Men samtidig er det et mytisk forbillede for en indvielse i mysterierne for modergudinden. Herodots læsere vil vide, at Herakles siden bliver indviet i de eleusinske mysterier, før han går ned i underverdenen og henter Kerberos, det sidste af hans tolv arbejder (Pindar, fragm. 346 S.-M.; Euripides, *Den vanvittige Herakles* 611-613; Apollodoros 2.5.12; jf. Lloyd-Jones 1967; Graf 1974, 139-150). Ligesom kampen med Geryones svarer til opbringningen af Kerberos, er Herakles' ophold i Echidnas grotte en klar variant eller snarere foregribelse af hans indvielse i Demeters mysterier i Eleusis.

## 6. Den ktoniske kult

Umiddelbart før Skyles-historien fortæller Herodot om den skythiske prins Anacharsis, der i den græske litteratur er typeeksemplet på den vise vilde der rejste rundt i Grækenland og gav forbløffende kommentarer til den græske civilisation. På sejlturen hjem gjorde han holdt i byen Kyzikos i Hellespont, og han så her et optog for Gudernes Moder. Han lovede gudinden, at han ville ofre til hende, hvis han kom hjem i god behold. Som sagt, så gjort. Da han landede på nordkysten, foranstaltede han en fest for Moderen i Hylaia. Der var uheldigvis en skyther, der så det og rapporterede det til kong Saulios, der straks tog derhen og skød ham – det samme tragiske mønster som i Skyles-historien (4.76.3-4). At der rent faktisk eksisterede en (græsk) kult for Moderen i Hylaia, og det altså ikke alt sammen er noget, Herodot har fundet på eller er blevet bundet på ærmet, fremgår af, at et brev indridset på et potteskår fra arkaisk tid omtaler altre for Gudernes Moder og Herakles i forbindelse med Hylaia (Rusjaeva & Vinogradov 1991). Disse altre er ifølge brevet blevet ødelagt, måske af skythere, der ikke brød sig om denne kult?

Det er interessant, at Hylaia der er viet til kulten for Moderen, også er det sted, hvor Herakles møder den underjordiske slangekvinde, og det ligger lige for at identificere de to væsner. Den gudinde som Anacharsis indfører i Skythien fra Kyzikos, er den frygiske Kybele. Selv om mysterierne for Dionysos, Demeter og Kybele selvfølgelig ikke er identiske, er der dog vigtige ligheder og en tilbøjelighed til at lade dem smelte sammen. Det er tilfældet i det fragment fra Euripides' *Kretenserne*, jeg anførte ovenfor (jf. også Pindar, fragm. 70b.6-11; Euripides, *Bakchantinderne* 72-82; Aischylos, fragm. 57). Apollodoros fortæller ligeledes, at Dionysos blev slået med galskab af sin skinsyge stedmoder Hera og efter at have flakket om i Egypten og Syrien til sidst kom til Frygien, hvor han blev rensset af

Kybele og indviet i mysterierne (3.5.1). Historien er et åbenbart modstykke til Herakles' renselse og indvielse i Eleusis. Dionysos foretager endog efterfølgende en *katabasis*, en underverdensrejse for at hente sin jordiske moder op til himmelen (Hesiod, *Theogonien* 940-942; Apollodoros 3.5.3; Diodoros fra Sicilien 4.25.4). *Katabasis*'en var sandsynligvis en vigtig del af kulten for Moderen. I de eleusinske mysterier mødte initianderne Persefone i et mørkt rum, hvorved de blev forberedt til døden (Burkert 1972a, 323-326; Graf 1974, 79-94). Det er sandsynligvis en sådan indvielse, der ligger bag historierne om Zalmoxis' og Pythagoras' underjordiske snydekamre.

Herodot understreger Hylaias ktoniske karakter to steder, i Anacharsis-historien (4.76) og i flodkataloget (4.56), hvor han bemærker, at det ligger i nærheden af "Achilleus' Løbebane" (= Tendra). Han forklarer imidlertid ikke, hvorfor en lokalitet skulle være opkaldt efter Achilleus i det nordlige Sortehavsområde, men hans læsere ville uden tvivl vide, at Achilleus var en slags døds gud i Skythien (Hommel 1980, 63-64; Hedreen 1991; Rusjaeva 1992, 70-83). Ud for Donaus munding lå den lille ø Leuke, hvortil Thetis ifølge eposet *Aithiopsis* (8.-7. årh. f.Kr.) bragte Achilleus' jordiske rester. Pindar identificerer øen med "De saliges Øer", de afdødes eksklusive business class i modsætning til den tarvelige økonomiklasse i Hades (*Nem.* 4.49-50 ~ *Olymp.* 2.71-80). Og allerede Alkaios kalder slet og ret Achilleus for "Skythiens hersker" (fragm. 354 Voigt). Herodots omtale af "Achilleus' Løbebane" i forbindelse med Hylaia er derfor en indikation af, at den Gudernes Moder, der blev dyrket i Hylaia, var gudinde for ktoniske mysterier, der ikke var ulig dem i Eleusis. Denne fortolkning understøttes desuden af, at Anacharsis-historien og Skyles-historien er knyttet tæt sammen i Herodots fremstilling.

## 7. De uindviede skythere

I Herodots fremstilling af Geryones-myten er Herakles prototypen på den nomadiske kvæghyrde, der sidder på sin vogn og driver en flok kvæg af sted i udkanten af verden, ganske som de nomadiske skythere driver deres kvæg omkring på stepperne nord for Sortehavet, mændene på hesteryg og kvinderne i husvogne. I Herakles' tilfælde er der imidlertid kun tale om en fase, han går igennem. Man kan betragte det som en overgangsrite, hvor den midlertidige udelukkelse fra samfundet, den lovløse status som kvægtyv og drabsmand og opholdet i ødemarken ("liminalitet") senere vil afløses af en genoptagelse i det civiliserede samfund, efter at han er blevet indviet i mysterierne ("aggregation"). Skytherne, der opstår som en følge af Herakles' møde med slangedamen i grotten, er deri-

mod blevet hængende i en permanent udørkstilstand. De gennemgår, sådan som Herodot fremstiller det, ikke en komplet overgangsrite, men nægter at lade sig indvie i de mysterier, der er den nødvendige forudsætning for, at man kan blive et civiliseret agerdyrkende menneske. Ved at forhindre denne religions indtog vægrer skytherne sig imod at forlade deres primitive økonomi. Modstanden mod Demeter og Dionysos finder sin klimaks i historierne om Anacharsis og Skyles, der gør tilnærmelser til kulterne for Gudernes Moder og Dionysos Bakcheios og begge må lade livet herfor. Skytherne har derfor ikke erkendt nytten og nødvendigheden af det fastboende landbrug, men lever af omvandrende dyreflokke og af at udplyndre de omkringboende agerdyrkere (Hinge 2003b).

Omvendt er de eneste kulter, Herodot beskriver for de græske kolonisters vedkommende, netop de for Demeter og Dionysos. Grækerne forestillede sig, at Demeters og Dionysos' indførelse af korndyrkning og vindyrkning førte til ophævelse af urkannibalismen (jf. Graf 1974). Urmennesket levede som Kyklopen, der holdt får, drak mælk og spiste kød – lejlighedsvis menneskekød! Skytherne er ikke som sådan kannibaler, men de har ellers den samme kost som Kyklopen: kød og mælk (Shaw 1982-83; Hinge 2003b). Desuden ofrer de dyr ved kvælning og koger dyret helt, dvs. de lader ikke blodet løbe fra offerdyret, sådan som civiliserede folk gør det (Hartog 1989). Andre folk, der levede inden for den skythiske kultursfære, var ifølge Herodot varulve (neurerne, 4.105) eller kannibaler (androfagerne, 4.106). Issedonerne slagtede og tilberedte deres fædre, når de døde (4.26). Massageterne mente, det var saliggørende at blive tilberedt, når man var død, mens de, der døde ved sygdom, blev begravet, hvilket man anså for en stor ulykke (1.216). Opdelingen af de døde i salige og mindre salige minder om den orfiske lære. Eftersom den person, der lod sig indvie i de orfiske mysterier sandsynligvis blev dræbt og tilberedt rituel i en imitation af Dionysospassionen, kunne man få den mistanke, at beskrivelsen af massageternes skik i virkeligheden skal opfattes som en perversion af orfismen. Det må dog fastholdes, at der er belæg på rituel indtagelse af afdøde i det skythiske kulturrum (Murphy & Mallory 2000).

Ifølge Herodot kritiserer skytherne grækernes Dionysos-kult, fordi de mener, det er forkert at opfinde en gud, der gør mennesker vanvittige. Skythernes nøgterne religion står i skarp kontrast til den ekstatiske shamanisme, moderne forskere har tilskrevet dem. Det kan meget vel være, at skytherne faktisk ikke brød sig særlig meget om grækernes agrarkulter og opfattede dem som i bedste fald uvedkommende (jf. også Lise Hannestads bidrag til dette bind).

Skytherne havde dog sikkert en opfattelse af et liv efter døden. Det tydeligste eksempel herpå er deres begravelsesritualer. De skythiske konger blev begravet i store gravhøje (*kurganer*). Herodot beskriver, hvordan et stort antal heste og

mennesker måtte ledsage den døde i graven, og det er bevidnet arkæologisk (Sulimirski 1985; Thordarson 1988). Hos Herodot er der blot tale om en excès, der er typisk for barbarfyrster, men vi kan være ret sikre på, at et sådant ritual forudsætter en opfattelse af, at den døde kunne få disse heste og tjenere – foruden alle de andre, ofte ret kostbare gravgaver – med sig i det hinsidige. Med andre ord mente også skytherne, at sjælen levede videre efter døden i en eller anden form, hvilket egentlig ikke er så eksotisk blandt verdens folkeslag. Forestillinger om, at sjælen overlever kroppen og, i hvert fald for særlige udvalgte personer vedkommende, kommer et bedre sted hen, ser ud til at have været udbredte i Mellemeuropa i oldtiden. Vi har set, at geterne, skythernes vestlige naboer, praktiserede en religion, som grækerne afledte af pythagoræismen, og noget lignende vil de antikke forfattere finde blandt kelterne (Diodoros fra Sicilien 5.28.6; Cæsar, *Gallerkrigen* 6.14.5). Det er med andre ord ikke utænkeligt, at det samme gjorde sig gældende i skythernes tilfælde, og at de opulente kongegrave var en følge heraf.

Som Herodot beskriver de skythiske ritualer, er de derimod et grotesk vrangbillede af de orfiske og pythagoræiske opfattelser, der må have foresvævet den samtidige læser, efter at han har læst Egyptensbogen og den første del af Skythiensbogen. De døde skythere blev således kørt omkring på en vogn i fyrretyve dage, før de blev lagt i jorden (4.73.1). I stedet for en sjælevandring har vi en makaber legemsvandring. De rige og barbariske gravgaver er med til at understrege bestandigheden af den materielle verden, hvorimod vi ikke hører et ord om den dødes sjæl.

## 8. Italien og Sortehavet

Herodot knytter forestillingerne om sjælerejser og sjælens overlevelse efter døden sammen med pythagoræismen. Aristéas kommer til Metaponton, den samme by, som Pythagoras kom til, da han var blevet fordrevet fra den nærliggende by Kroton. Abaris-historien har sikkert allerede i den tidligste pythagoræisme været brugt som et bevis på mesterens guddommelighed. Og den getiske gud Zalmoxis bliver ligefrem gjort til elev af Pythagoras. Pythagoræerne troede på reinkarnation, og selv om sjælerejser på ingen måde er det samme som sjælevandring, så går de to opfattelser hos Herodot op i en højere enhed.

Den åndelige forbindelse mellem Syditalien og det nordlige Sortehavsområde er besynderlig. De to områder er forbundet med et net af sjælerejser, som er dokumenteret allerede i Herodots tekst. I begge områder er der både i indskrifter og litteratur bevidnet en intens interesse for orfiske og pythagoræiske fore-

stillinger. I Berezan' ved Olbia er der således fundet en bentavle (*SEG* 36.694), der dateres til midten eller lidt over midten af det 6. århundrede f.Kr., det vil sige umiddelbart før Pythagoras tog til Italien for at etablere sin skole. Bentavlen har den samme numerologiske visdom og de samme guder, Apollon og Meter, som siden sættes i forbindelse med Pythagoras' navn (Lévêque 2000). Samtidig er det naturligt at sætte den sammen med de ovennævnte bentavler, der hører til den dionysisk-orfiske kult.

En del af årsagen skal dog også søges i den parallelle status som randkoloni-områder. At være græker blandt fremmedartede folkeslag har uden tvivl stimuleret forestillingerne om liv og død. Og måske er der en tilbøjelighed til, at religiøse "afvigere" søger ud i kolonierne – lidt ligesom i koloniseringen af Amerika. En anden årsag ligger i grækernes forhåndsforestillinger om de områder, de koloniserer. Verdenshjørnerne vest og nord er mytologisk forbundet med underverdenen og det ktoniske. Tyfon, der parterede Dionysos, ligger under Etna på Sicilien (Pindar, *Olymp.* 4.6-7); hans kone, Echidna, bor åbenbart i en grotte i det skythiske Hylaia. Efter rovet af Geryones' okser lader nogle versioner Herakles komme ned gennem Italien (Fontenrose 1959, 94-120), men i den version, Herodot genfortæller, dukker han op i Skythien. Eforos fortæller, at nedgangen til Hades går igennem Avernersøen i Italien, og at kimmererne har et orakel der (*FGrHist* 70 F 134); Herodot gør kimmererne til urbefolkning i Skythien. Da grækerne koloniserede Italien og Skythien, havde de åbenbart de samme mytologiske forventninger til de områder, de bosatte sig i, og det var de samme myter, de mente at kunne lokalisere i deres nye lokalområder.

## 9. Konklusion

Det er sandsynligvis håbløst at aflede de græske ekstatiske praksiser og græske mysteriekulter fra ét fremmed forbillede, det være sig skythisk, indisk, fønisk eller egyptisk. Kernen i de græske ritualer er nok nedarvet græsk. Både Demeter og Dionysos eksisterede som guder i mykensk tid – *Mā Gā* og *Diwonūsos* – og det er rimeligt at antage, at de tidligt har været forbundet med en eller anden form for mysterier. Men det betyder ikke, at den græske kultur har været immun for indflydelse – tværtimod. Ikke mindst fra Mellempøsten og Egypten har man lånt med arme og ben, og denne indflydelse kan ikke mindst spores i orfismen og pythagoræismen (Burkert 2003). Det kan imidlertid ikke udelukkes, at kontakten med de iranske rytternomader, som grækerne først mødte i form af kimmererne i Lilleasien og siden i form af skytherne nord for Sortehavet, også har givet sit



bidrag til at udvikle det græske sjælsbegreb. Aristeas fra Prokonnesos, der skriver et epos om en sjælerejse til verdens ende, har muligvis fundet inspiration i en eller anden ekstatiske praksis hos kimmererne.

Græske forestillinger om sjælens frihed fra kroppen, dens mulighed for at vandre omkring og for at blive genfødt efter døden er ikke blevet lånt som én samlet pakke i øst eller nord, men er summen af en mængde forskellige impulser, der er kommet over længere tid og fra flere retninger, og som først samles i Grækenland. Sjælerejsen er ikke et anliggende for transseksuelle shamaner, men for sofister som Pythagoras. Og sjælens udødelighed opnås ikke i heltmodig kamp eller i kraft af en særlig social status, men igennem medlemskabet af private religiøse klubber, der tilbyder indvielse i særlige mysterier.

Når Herodot lader de orfisk-pythagoræiske forestillinger nyde en så fremtrædende plads i fjerde bog (og ellers i værket), er det, fordi han dermed kan tegne kontrasten til skytherne kraftigere op. På den ene side har vi civilisationen og åndeligheden og på den anden side primitiviteten og kropsligheden. Herodot overser eller undertrykker imidlertid, at de forestillinger, som han tilskriver indflydelse fra den egyptiske civilisation (2.123), måske til dels lader sig føre tilbage til et skythisk forbillede og i hvert fald ikke har været skytherne så fremmed endda.