

Dions Borysthenitiske Tale

Et zoroastrisk opgør med skythervæsenet

George Hinge

1. Genre

Den *Borysthenitiske Tale*, den seksogtredivte i samlingen af Dions taler, er slet og ret ustyrlig. Vi befinder os i den græske sortehavskoloni Olbia (også kaldet Borysthenes efter det græske navn på floden Dnepr). Scenen er tegnet usædvanlig, ja, måske bedragerisk vellykket. Efter århundreders krige med de omkringboende barbarer er byen ikke længere, hvad den har været, men ligger bogstavelig talt i ruiner. Det græske sprog og den græske dannelse, der ellers er adelsmærket for den græske borger, er under pres fra skythisk sprog og kultur. Tilbage er kun en naiv begejstring for Homer. I borysthenitterne finder Dion et publikum, der tørster efter at høre hans højttrovende tale om statens væsen og betydning. Fodfæstet mister vi som læsere imidlertid først, da Dion kaster sig ud i en fantastisk kosmologisk myte, hvortil han påberåber sig en persisk kilde. Pludselig befinder vi os i et spændingsfelt mellem tre kulturer og i en sammenfiltret syntese af stoisk-platonisk filosofi og zoroastrisk religion. (Talen findes oversat i sin helhed i næste kapitel.)

Før vi tager springet ud i den zoroastriske malstrøm, vil det være nyttigt kort at se på, hvad det er for en tekst, vi har med at gøre. Efter moderne genrebegreber er det nærmest en novelle sat ind i en selvbiografisk ramme. Dion kalder det selv, hen imod slutningen (Dion, *Or.* 36.61), for en *logos*, dvs. "tale", selv om dét ord nu er meget bredt og kan bruges om vidt forskellige litterære produkter, også helt skriftlige. Men Dions *logoi* er dog taler i vor forstand, for så vidt som de rent faktisk blev fremført mundtligt. Således bærer den *Borysthenitiske Tale* i vore håndskrifter undertitlen "oplæst i hjemlandet". Selv om vi i kejsertiden har en avanceret litterær kultur, hvor bøger blev masseproduceret og formidlet og læst over hele Romerriget, så fastholder man den tradition, at den egentlige offentliggørelse af et værk sker i kraft af forfatterens mundtlige fremførelse foran venner eller på en offentlig scene. De var i oldtiden langt bedre til at lytte end vi, og

de mistede ikke overblikket, selv når teksten opererede med flere lag og subtile krydshenvisninger.

Men det er ikke kun i kraft af, at det er tænkt som et mundtligt fremført produkt, at man kan kalde det foreliggende skrift for en "tale". Inden for den klassiske retorik opererer man med tre talegenrer: den juridiske, den deliberative og den epideiktiske tale. De to første dækker omtrent retstalen og den politiske tale, og det er den form for retorik, som de klassiske retoriske teoretikere har deres hovedfokus på, mens de straks er mere forbeholdne over for den tredje genre, den epideiktiske tale, som man på dansk noget upræcist oversætter med "lejlighedstalen" eller "festtalen". Siden Aristoteles har man betragtet denne form for retorik som i bedste fald formålsløs. Imidlertid oplever den epideiktiske genre en stor opblomstring i kejsertiden, netop – som kritikerne fremhæver – fordi det politiske system nu afhænger af én persons vilje, og de demokratisk-republikanske talegenrer dermed har mistet deres berettigelse. Det er imidlertid uretfærdigt at reducere epideiktik til underdanig smiger. Epideiktikken har en vigtig funktion, i og med den fremstiller samfundets fælles værdier og skaber opbakning til dem (Hinge 2006). I virkeligheden er epideiktikken i dét lys retorik *par excellence*. Det er netop dét, der er formålet med Dions tale: at henlede opmærksomheden på de fælles værdier, som civilisationen er grundlagt på.

Dions *Borysthenitisk Tale* er dog et usædvanligt retorisk produkt, fordi den tager form af en dialog. Den præsenterer sig som en tale holdt for et publikum i Olbia indlejret i en selvbiografisk rammefortælling, der på sin side præsenteres for et publikum i Prusa. Dions umiddelbare forbillede er den platoniske dialog, der ofte tager form af en rammefortælling, hvor en person gengiver en tidligere holdt samtale. Den mest oplagte parallel er Platons *Stat*, der er lagt i Sokrates' mund, og giver sig ud for at være en (usædvanlig lang) samtale, der var blevet ført i Kefalos' hus. *Statens* berømte indledende sætning "Jeg gik i går ned til Piræus" er et direkte forbillede for vores tales abrupte indledning "Jeg opholdt mig netop oppe i Borysthenes om sommeren" (Forschner 2003, 133).

Ligheden mellem Platons *Stat* og Dions 36. tale er ikke kun formel, men også tematisk, idet begge drejer sig om staten. Men hvor den platoniske dialog har til formål at anskueliggøre og opklare et filosofisk problem à la "Hvad er retfærdighed?", så har Dions tale kun tilsyneladende et sådant sigte. Det er sandt, at Dion giver sig i kast med at opklare spørgsmålet "Hvad er en stat?", men sigtet er i sidste ende epideiktisk. Den strengt filosofiske udredning i 36.18-23, hvor begrebet "stat" defineres og afgrænses, bliver afbrudt af en tilhører, Hieroson, der forlanger, at Dion i stedet beskriver "den guddommelige stat"; han tager opgaven på sig og kaster sig ud i en kosmologisk myte, hvor han sammenligner universet med et firspand. Det med myter er for så vidt også helt i tråd med forbilledet

Platon, og man har her især tænkt på *Faidros'* berømte vognførerlignelse som et forbillede for Dions firspandsmyte (Forschner 2003, 136).

Det er under alle omstændigheder klart, at målet ikke er at beskrive, hvordan universet rent faktisk er opbygget, men at opstille et guddommeligt paradigme for, hvordan den jordiske stat bør være indrettet, at begrunde kejserdømmet kosmologisk; og det sker ikke for at behage den siddende kejser, men for at fastholde kejserdømmet på de værdier, som Dion mener det bør bygge på.

2. Den iranske forbindelse

Talen har utallige interessante og vanskelige problemer, men jeg vil i dette bidrag koncentrere mig om ét enkelt, som ikke ellers har været behandlet til bunds: Hvorfor har Dion valgt at gøre Olbia til scene for sin tale, og hvordan passer det ind i billedet, at han påberåber sig en persisk kilde til sin myte om den kosmiske vognstyrer?

Den første del af spørgsmålet er umiddelbart let at besvare. Det forfaldne Olbia danner en perfekt kulisse for en fremstilling af de græske statsidealer, for det er netop her, disse idealer er på spil, i en by, der, som Dion beskriver det, dagligt må kæmpe for sin overlevelse med våben i hånd og på barbarernes præmisser. Dette samfund er gennemsyret af skythisk kultur, og indbyggerne kender knap det græske sprog mere. Samtidig, og netop som en konsekvens af denne udsathed (Dion, *Or.* 36.9), er olbiernes græskhed ifølge Dion fri for både romerskhed og klassiskhed og er i stedet blevet stående i (eller snarere skruet tilbage til) en homerisk urtid.

Men hvilken interesse skulle dette publikum have i at høre den angiveligt persiske hymne om den himmelske vognstyrer og om verdens undergang og genopstandelse? De beder selvfølgelig selv om at høre om den himmelske stat, men ved de, hvad de går ind til? Vi får aldrig præsenteret deres reaktion. Dion vælger at bryde af umiddelbart efter det lange myteafsnit, og den er også svær at lande, uden at det går hen og bliver plat eller trivielt. Enhver prosaisk fortsættelse vil være et flovt antiklimaks, og Dion kan derfor ikke andet end at overlade scenen til det prusensiske publikums applaus.

Jeg vil i denne artikel lægge vægt på, at Dion tillægger sin myte de persiske magere og deres stifter Zoroaster, det græske navn for den dunkle, men umådeligt indflydelsesrige religionsstifter Zarathustra. Det er ikke den eneste vinkel, man kan lægge på den Borysthenitiske Tale, og måske heller ikke den væsentligste. Men ved at forfølge den iranske forbindelse har jeg været i stand til at fravriste teksten en ny og vidtrækkende fortolkning.

Zarathuštras lære går i sin enkelhed ud på, at der kun er én sand gud, Ahura Mazdā (senere: Ormazd), og over for ham står, i hvert fald i den senere zoroastrisme, en ond og falsk gud, Angra Mainyu (senere: Ahriman). Mennesket skal dyrke den første og forsage den anden. På den yderste dag vil der komme en frelser, Saošyant, og de retfærdige vil genopstå fra de døde med legeme og det hele, hvorimod de onde vil fortabes. (Zoroastrismens indflydelse på jøde- og kristendom er omdiskuteret.) Religionens hellige bøger kaldes under ét *Avesta*, sytten af hymnerne er af Zarathuštra selv (de såkaldte *Gāthā'er*), men de fleste er senere. Grækerne daterede Zarathuštra til alt fra det 7. årtusinde til det 6. århundrede f.Kr. (hhv. Eudoxos og Aristoxenos). Den sene dato bekræftes tilsyneladende af senere persiske kilder (Humbach 1991, bd. 1, 24-30), men det skyldes nok græsk indflydelse (Kingsley 1990). Den tidlige dato kunne understøttes af visse gennemgribende omvæltninger, der fandt sted i det 7. årtusinde (Settegast 2005). Mest sandsynligt – hvis man skal dømme efter sproget i de ældste dele af *Avesta* – er det dog, at Zarathuštra levede og virkede mod slutningen af det 2. eller i begyndelsen af det 1. årtusinde f.Kr. i det nordøstlige hjørne af den iranske verden.

For tre tusind år siden var de iranske folkeslag ved at ekspandere vidt ud over både Centralasien og Sydvestasien, men endnu var der længe til etableringen af de iranske storrigter under mederne, perserne og partherne. Iranerne var endnu jævne folk, der primært ernærede sig ved kvæghold. Men en dag var der altså én iblandt dem, der fik en åbenbaring. Som Dion beskriver det (Dion, *Or.* 36.40), møder Zarathuštra Gud på en bjergtop, der pludselig bryder i brand, men han træder uskadt ud af ilden og forkynner sin lære for kongen. Der er en åbenlys parallel i det offerbål, som de persiske konger forrettede på bjergtoppe til Ahura Mazdā (De Jong 1997, 96-97; Højte 2004, 79-82), og ilden er et centralt element i den iranske religion (De Jong 1997, 343-350). Men at Zarathuštra skal have fået sin åbenbaring på en flammende bjergtop som en anden Moses (jf. 2. *Mosebog* 19.18), finder ikke støtte i den persiske tradition (De Jong 2003, 167). Som en slående foregribelse af den første del af Jesu biografi (*Matthæusevangeliet* 4.1-11, *Lukasevangeliet* 4.1-13) – men uden den uomgængelige anden del! – isolerer Zarathuštra sig her i stedet i ørkenen for at søge Gud og fristes af Den Onde selv, men modstår ham og opnår sin åbenbaring, hvorefter han i en alder af ca. 30 år vender tilbage til menneskeheden og træder frem for Kong Vištāspa (på græsk: Hystaspes). Zarathuštras biografi er fortalt sammenhængende i det middelpersiske skrift *Dēnkard* (5.2, 7.3 om åbenbaringen), men der er spredte henvisninger i de ældre skrifter.

Skytherne – eller i det mindste en form for skythere – ser ud til at have spillet en vigtig rolle i Zarathuštras forkyndelse. Det ligger derfor umiddelbart for at formode, at vi her har en nøgle til, hvorfor Dion finder på at holde en zoroastrisk inspireret tale i det skythisk dominerede Olbia.

Zoroastrismen deler menneskene op i de fromme, der har set lyset og tilbeder Ahura Mazdā, og fornægterne (*dragvant*), der stadig dyrker den gamle hedenskab og dens guder (*daēva*) og dermed står i ledtog med Angra Mainyu. Hovedfjenden er de nomadiske turanere (*tūirya*), der formentlig selv var en slags iranere, hvis man skal dømme efter deres navne. Der var muligvis tale om en slags tidlige skythere i dette folkenavns bredeste forstand (Nyberg 1937, 279-283; Abaev 1975; mere afvejet Gnoli 1980, 110-121). Ordet "turaner" forekommer ganske vist ikke i Zarathuštras egne hymner, *Gāthā'*erne, men han taler igen og igen om den terror (*aēšəma*), som de fredelige hyrder er udsat for (*Yasna* 29.1, 30.6, 48.7, 49.4). De fastboende levede i en konstant trussel fra nomader, der stjal deres kvæg og plyndrede deres byer, og det er klart, at forholdet kunne blive særdeles spændt (sammenlign Hinge 2003b).

Selv om nomaderne og de fastboende stort set talte det samme sprog, iransk, regnede de fastboende ikke nomaderne til deres eget folk, *airya*, "ariere, iranere", men beskrev dem som *anairya*, "u-ariere, u-iranere". Det må i lyset af det 19. og 20. århundredes uheldige brug af ordet "arier" understreges, at der for Zarathuštra og hans tilhængere ikke lå noget med race eller sprog i begrebet *airya*. De nomadiske turanere var "uariske", ikke fordi de så anderledes ud eller talte anderledes, men fordi de ikke accepterede lov og orden, og fordi de holdt fast i det hedenske panteon i stedet for at anerkende Ahura Mazdā. I *Avesta* beskriver ordene *airya* og *tūirya* altså ikke så meget etniske, men først og fremmest funktionelle kategorier.

Det antages, at Zarathuštras samfund var baseret primært på en kvægøkonomi. I en ungavestisk hymne kaldes Zarathuštra således for "den første præst, den første kriger, den første kvægopdrættende hyrde" (*Yašt* 13.88, 89). I én af de hymner, der tilskrives Zarathuštra selv, hedder det (*Yasna* 31.9-10):

Det er Dig, Fromheden (*Ārmaiti*) tilhørte, det er Dig, koens forstandige skaber, tilhørte, Mazdā Ahura, eftersom Du gav koen valget imellem at gå hen til hyrden eller til ham, der ikke er hyrde. Hun foretrak den kvægopdrættende hyrde, den herre, der dyrker den Sande Orden (*Aša*), og som fremmer (?) det Gode Sind (*Vohu Manah*). Mazdā! En ikke-hyrde kan ikke få del i den gode erindring, hvor ivrig han end er.

Denne idealisering af hyrden er umiddelbart forvirrende, eftersom nomaderne – som vi netop har udråbt til ærkefjenden – netop forbindes med pastoraløkonomi (jf. Hinge 2003b). Vasilij Abaev gik endda så langt som til at hævde, at selveste Zarathuštra egentlig var skyther (Abaev 1975)! Turanerhadet skal først have sat sig igennem i de dele af *Avesta*, der er digtet efter Zarathuštra. Det er der dog vist ikke tilstrækkeligt belæg for i teksterne. Desuden skal de mange referencer til okser og hyrder i *Gāthā'*erne sandsynligvis forstås metaforisk som et billede på den

fromme tro og behøver derfor ikke at bevidne den faktiske økonomi i Zarathuštras samtid (Cameron 1968). En mulig fortolkning er, at dikotomien mellem pastoralnomader og fastboende agerdyrkere endnu ikke var etableret på Zarathuštras tid. Truslen kom altså ikke fra nomader, men fra fribyttere, der levede i udkanten af de fastboendes samfund, eller fra rituelle ungdomsbander (se afsnit 5). Men den zoroastriske ideologi har ganske givet bidraget til at formulere en modsætning og dermed dannelsen af økonomisk og efterhånden også etnisk separate grupperinger (jf. i øvrigt Hinge 2003b). Korndyrkningen havde under alle omstændigheder en central placering i den senere zoroastrisme, som var den, grækerne mødte, og som derfor er den, der har vores interesse i denne sammenhæng. En senavestisk hymne siger således (*Vīdēvdād* 3.30-31):

Du retfærdige skaber af den materielle verden, hvad er maven på Mazdā-dyrkernes religion (*daēnā*)? Således svarede Ahura Mazdā: Det er, at man igen og igen flittigt sår korn, Spitama Zarathuštra; den, der sår korn, sår Sand Orden (*Aša*), han fremmer Mazdā-dyrkernes religion og feder den op (og giver den) hundred boliger, tusind opholdssteder og titusind hymnerecitationer.

Agerbrugets centrale betydning i Achæmenidernes Rige bekræftes ligeledes af de græske kilder (Xenofon, *Oikonomikos* 4.4, Polybios, *Historie* 10.28).

For at skære det ned til en enkel formel, så er de ariske hyrderes kamp mod de turanske nomader, der i Zarathuštras og hans efterfølgeres forkyndelse ophøjes til Ahura Mazdās kamp mod Angra Mainyu, en direkte parallel til de fastboende borysthenitters daglige kamp mod de nomadiske skythere. Det er kosmos over for kaos, lov over for vilkårlighed.

3. Kongedømme og kosmos

Kampen mellem lov og lovløshed er ikke et abstraktum for Dion, men en konflikt, som han netop har følt på sin egen krop i den landsforvisning, der nu endelig er forbi, da den 36. tale bliver fremført hjemme i Prusa. Det siges ikke eksplicit i talen, men ville have stået klart for publikum, at vilkårligheden og lovløsheden havde haft sit mest ekstreme udtryk i Domitians kejserdømme. Men Dion skuer i talen fremad og beskriver ikke fortidens rædsler, men opstiller med sin zoroastriske myte et paradigme for det nye kejserdømme.

I den zoroastriske mytologi er der et sagn om den turanske konge Frangrasyan (persisk: Afrāsīāb). Han er en ryggesløs person, der vil røve *xvarənah*. Dette ord betegner vistnok så meget som kongens lykke og støtte fra Gud. Ordet indgår i en

lang række persiske navne såsom Artafernes og Tissafernes. Muligvis er det endda et lån fra skythisk (Lubotsky 1998). Men selv hvis dét er sandt, så er *xvarənah* ikke længere noget, nomadekongen har del i, i hvert fald ikke, hvis vi skal tro de fastboendes zoroastriske religion. Myten fortæller, at Ahura Mazdā havde gemt *xvarənah* på bunden af en sø, og Frangrasyan hoppede tre gange i, men hver gang slap *xvarənah* fra ham (*Yašt* 5.41-43). I en anden hymne fortælles det, at Frangrasyan ofrede til gudinden Anāhita for at få fat i *xvarənah*, men uden held, og han bliver i stedet spærret inde i et underjordisk fængsel (*Yašt* 11.7). Lektien er, at for at få del i *xvarənah* må herskeren bekende sig til Ahura Mazdā.

Zarathuštras lære indeholder således også – eller måske snarere først og fremmest – en herskerideologi. Man må huske på, at hans vækkelse begynder med Kong Vištāspa, der var den første konge, der modtog *xvarənah*, den Ahura Mazdā-autoriserede kongeværdighed. Ved at tilslutte sig zoroastrismen kunne en konge understrege sin legitimitet, og det har sikkert været en medvirkende årsag til, at religionen fik så stor en udbredelse. Perserkongen Dareios er således særdeles eksplicit om, at han har Ahura Mazdās velsignelse og bruger på den måde religionen som legitimerende argument for sin magtovertagelse (Pirart 2002). I den monumentale Bisutun-indskrift siger Dareios således igen og igen, at det er med Ahura Mazdās hjælp, at han er kommet til magten.

Den zoroastriske religion blev ikke dyrket af alle persere i det achæmenidiske Perserige (648-330 f.Kr.), men måtte konstant kæmpe med hedensk polyteisme. Det var først i det sassanidiske Perserige (224-651), at zoroastrismen blev statsreligion. Det er betegnende, at det også er med sassaniderne, at landet kommer til at hedde *Iran* (*Ēran*), "arierlandet", hvorimod ordet *arya* tidligere formentlig har været en eksklusiv standsbetegnelse. Når Dareios kalder sit sprog for *arya* (*Bisutun* 4.89) og ikke fx *pārša*, "persisk", vil han netop sætte det i forbindelse med sproget i den Hellige Skrift (Pirart 2002, 128-129). Som vi har set, bliver *arya* modstillet *tūirya* både socialt (fastboende ~ nomade) og religiøst (zoroastrier ~ hedning). I *Avesta* kaldes den ære, som Ahura Mazdā skænker den retmæssige konge, ligefrem *aryanəm xvarənah* (*Yašt* 18.1, 5, 7, 8).

Den zoroastriske kongereligion knyttedes sammen med en særlig kosmologi: I den zoroastriske mytologi suppleres Ahura Mazdā af seks biguder, Aməša Spənta ("udødelige hellige"), ofte oversat, noget misvisende, til "ærkeengle". Der er nærmest tale om personificerede aspekter af Ahura Mazdā: *Vohu Manah* "Godt Sind", *Aša* "Sand Orden", *Xšaθra* "Herredømme", *ārmaiti* "Fromhed", *Haurvatāt* "Velfærd" og *Amərətāt* "Udødelighed". Ikke mindst i ærkeenglen *Aša*, der betegner den sande orden kosmisk, biologisk, religiøst og socialt forbindes den kosmiske orden og det jordisk kongedømme (Nyberg 1937, 144). Zarathuštra siger således i en hymne (*Yasna* 44.3):

Det spørger jeg dig om, og du skal svare mig ærligt, Ahura: Hvem er den Sande Ordens (Aša) første fader genealogisk? Hvem gav solen og stjernerne deres bane? Hvem får månen til at tiltage og aftage? Dét og andet, Mazdā, ønsker jeg at vide.

Aša optræder måske i Dions *Borysthenitiske Tale* i form af nøglebegrebet *kosmos*, "orden". Dion bruger snart ordet *kosmos* og dets afledninger om det harmoniske og velordnede samfund (Dion, *Or.* 36.13 (tre gange), 36.21, 36.27, 36.30 (to gange), 36.31) og snart om universet, "kosmos" i vor forstand (Dion, *Or.* 36.29, 36.30, 36.36, 36.47, 36.58, 36.59 (to gange), 36.60). På den måde fremstilles samfundets orden som et spejl af universets orden. Ordet *kosmos* forekommer ikke mindre end nitten gange i talen; til sammenligning optræder det niogtredive gange i Aristoteles' *Peri kosmu*, selv om dette værk er ca. halvanden gang så langt og netop ophandler kosmos. Det er måske oprindelig netop via iransk påvirkning, at det græske ord *kosmos*, der tidligt kunne betegne et velordnet samfund (således i Sparta og på Kreta), kommer til at betegne universet som sådan. Den førsokratiske filosof Heraklit tillægges dette citat (fr. 30 DK):

Denne *kosmos* er ikke skabt af nogen gud eller noget menneske, men har altid været der og vil altid være der. Det er en evigt levende ild, der flammer op med måde og slukkes med måde.

Den kosmologi, som Heraklit her ridser op, er tæt på den, Dion præsenterer i den *Borysthenitiske Tale*. Og det er bestemt ikke utænkeligt, at Heraklit har ladet sig inspirere af persisk tænkning til sin forbindelse af ild og *kosmos* (jf. West 1971, 170-173). Et andet sted lader han endda solens bane styre af *Dikē*, "Retfærdigheden", formentlig en anden oversættelse af *Aša* (fr. 94 DK: West 1971, 176-179).

Dion er tilhænger af monarkiet og overvejer slet ikke demokratiet som et alternativ. Men samtidig har han været offer for den mørke udgave af monarkiet. I sine taler vender han derfor også flere gange tilbage til forholdet mellem det gode kongedømme og det onde tyranni, således i fire taler, som håndskrift-traditionen har valgt at anbringe først i samlingen, og som bærer titlen *Om kongedømmet*. I den første tale – der er henvendt direkte til Trajan, og som derfor efter alt at dømme er senere end vores tale – lader han endnu engang det himmelske kongedømme være forbillede for det jordiske, og det siges udtrykkeligt (smukt i tråd med både græsk og iransk tænkning), at kongerne har deres magt fra Zeus (Dion, *Or.* 1.37-48). Han gengiver herefter en myte, som han skal have fået fortalt af en gammel peloponnesisk kone, og som han fik besked på at fortælle videre, når han engang mødte en stor hersker (Dion, *Or.* 1.49-84): I myten stillede Hermes den unge Herakles over for valget mellem to statuer, først en

af Kongedømmet, der var smuk og statelig og omgivet af Ret (*Dikē*), Lovlighed (*Eunomia*), Fred (*Eirēnē*) og Lov (*Nomos*), og dernæst en statue af Tyranniet, der var overdænget med guld og elfenben og omgivet af Vildskab (*Ōmotēs*), Vold (*Hybris*), Lovløshed (*Anomia*) og Oprør (*Stasis*). Herakles valgte naturligvis den første statue, og Zeus satte ham til at straffe tyranner og beskytte konger. Billedet ligner, tilfældigt eller ej, en parafrase af den zoroastriske mytologi, blot med fire i stedet for seks hjælpeguder.

Det er her vigtigt at gøre klart, at kejsertidens græksprogede tekster regelmæssigt bruger *basileus*, "konge", som en betegnelse for kejseren i Rom. *Basileus* har slet ikke de samme belastede konnotationer som det latinske *rex*, der nærmest kan oversættes "tyran", og som kejserne derfor skyede. Den 36. tales beskrivelse af det kosmiske kongedømme skal efter min mening ses som en epideiktisk allegori over kejserdømmet, epideiktisk ikke i den forstand, at kejserdømmet bliver genstand for en betingelsesløs smiger, men med epideiktikkens løftede pegefingre, der netop holder tilhørerne, den roste inklusive, fast på de væsentlige og umistelige værdier. Den gode kejser er i overensstemmelse med den guddommelige orden, fordi hans styre er præget af lovlighed, hvorimod den onde kejser, tyrannen, er lovløs og vilkårlig og dermed i modstrid med kosmos. Set i lyset af Dions biografi – eller snarere i lyset af den biografi, han vil have os til at forstå ham i lyset af – ligger denne tolkning lige for.

Modbilledet møder vi i den 45. tale, hvor det om Domitian siges, at han "blev kaldt herre og gud af alle grækere og barbarer, men var i virkeligheden en ussel dæmon" (Dion, *Or.* 45.1). I den 13. tale fortæller Dion om, hvordan han uretfærdigt er blevet sendt i eksil, blot fordi han tilfældigvis var ven med den forkerte, underforstået med en af Domitians fjender (Dion, *Or.* 13.1). Det er interessant, at han her direkte sammenligner med den skythiske skik, at den døde konge blev begravet sammen med sine mundskænke, kokke og konkubiner (Herodot, *Historie* 4.71.4). Domitian stilles med andre ord på linje med de barbariske skythere.

Skal man formulere det zoroastrisk, er Domitian en turaner, der står i ledtog med Angra Mainyu, hvorimod Trajan uden tvivl havde fået overrakt *xvarənah* af Ahura Mazda selv.

4. Dions kilder

Men pas nu på! Er jeg nu ikke ved selv at fortælle en skøn myte, der ikke har noget hold i virkeligheden, og som ikke er mindre fantastisk end Dions magerhymne?

Det kan meget vel være, at Zarathuštra advarede mod de skrækkelige turanere

i en mørk og fjern fortid, og at han indskærpede kongerne, at de skulle være lovlydige og retfærdige, men hvor i alverden skulle Dion kunne vide dét? Vi kan næppe forestille os, at han har hørt de avestiske hymner, og selv hvis han havde, at han så havde forstået ét ord af, hvad der blev sunget. Deres sprog er så arkaisk, at de sandsynligvis har været komplet uforståelige for perserne selv i det 1. århundrede e.Kr. Det middelpersiske skrift *Dēnkard* (Dion *Or.* 3.420) fortæller ganske vist, at hovedhåndskriftet af *Avesta* blev stjålet og oversat til græsk efter Alexanders erobring af Perserriket i 330 f.Kr. (sikkerhedskopien blev angiveligt brændt ved samme lejlighed), men det er en skrøne, for intet tyder på, at *Avesta* forelå i en skriftlig form før sassanidernes tid (Humbach 1991, 49-67). Plinius den Ældre (*NH* 30.4) fortæller godt nok, at der i biblioteket i Alexandria skulle have befundet sig 2.000.000 vers af "Zoroaster", men der er sandsynligvis tale om såkaldte *pseudepigrapha*, dvs. senere, fortrinsvis græske skrifter forfattet i Zarathuštras navn (Beck 1991, 525-526; De Jong 1997, 317).

Franz Cumont forestillede sig, at der eksisterede en særlig helleniseret zoroastrisme, hvis tilhængere blev kaldt magusæere, og som skulle have affødt den populære Mithras-kult (Bidez & Cumont 1938). En vigtig kilde til hans rekonstruktion er netop Dions *Borysthenitiske Tale*. Det er altså denne "magusæiske" pseudozoroastrisme og ikke den persiske original, som Dion har forholdt sig til. Det er imidlertid tvivlsomt, om tesen holder vand. Mithras-kulten var snarere et selvstændigt hellenistisk produkt, der ikke havde meget mere til fælles med zoroastrismen end gudenavnet Mithras – og dét var endda et forstyrrende element, der overlevede i religionen på trods af Zarathuštras forkyndelse. Under alle omstændigheder er vores viden om mithraismen så ufuldstændig, at det er klogest ikke at læne sig for kraftigt op ad den søjle.

Albert de Jong står for den stik modsatte position (De Jong 1997; 2003). Han afviser, at Dion skulle have bearbejdet en virkelig magerhymne, og at hans hymne overhovedet skulle have noget direkte grundlag i den eksisterende zoroastrisme. Når det kommer til stykket, er Dions magerhymne alt andet end en avestisk *yašt* (hymne). Det er i bund og grund en stoisk-platonisk fantasi, der blot er blevet frisket op med overfladiske persiske træk, som Dion kunne have fundet hvor som helst i den græske litteratur, uden at han ligefrem havde behøvet gå til kilderne selv.

Herodot fortæller fx, at magerne synger teogonier i forbindelse med kult-handlingerne (Dion, *Or.* 1.132.3), og selv om der ikke er nogen af de overlevede avestiske hymner, der ligefrem kan kaldes en teogoni, kan netop Herodots bemærkning have inspireret Dion til at forfatte den *Borysthenitiske Tales* magerkosmogoni. Herodot fortæller et andet sted, at perserne "kalder hele himmelens kreds for Zeus" (Herodot, *Historie* 1.131.2), hvilket kan have inspireret Dion til

at bygge sin kosmologi op på fire kredsløb med Zeus som den yderste. Det er sandt, at der optræder vogne og endda firspand i flere avestiske *hymner* (*Yašt* 5.11, 10.125, 57.27-29), men magernes nisæiske heste, der Dion knytter sammen med de kosmiske heste (Or. 36.41), bliver på den anden side omtalt adskillige steder i den græske litteratur siden Herodot (De Jong 2003, 86-87). Det kan derfor lige så vel være sådanne beskrivelser, der har fået Dion til at konstruere en myte om Zeus' kosmiske firspand, idet han samtidig har ladet sig inspirere af både stoiske og platoniske lignelser; man tænker i den forbindelse først og fremmest på Platondialogen *Faidros'* myte om den himmelske vognstyrer. De Jong konkluderer derfor, at Dions kilde er, hvad han kalder "encyklopædien", dvs. grækernes samlede videnskabelige viden.

Roger Beck mener dog, at der trods alt må være en ægte kerne i magerhymnen, eftersom Dion direkte undskylder lignelsens klodsede og inkonsekvente form (Dion, Or. 36.43, 46), for selv om han uden tvivl var retorisk begavet nok til at skabe en barbarisk hymne, ville det have været anakronistisk af ham overhovedet at tilstræbe den form for realisme (Beck 1991, 539-548). Vi ved desværre kun alt for lidt til at afgøre det. Blot fordi de ortodokse avestiske hymner ikke har noget, der ligner Dions magerhymne, behøver det i hvert fald ikke at betyde, at de ikke har fandtes.

Vi bliver nødt til at angribe problemet fra en anden vinkel, hvis vi skal komme videre. Kildestudier nytter ikke noget, for vi kender kun en forsvindende brøkdelen af den litteratur, der fandtes på Dions tid, både i den græsktalende og ikke mindst i den iransktalende verden. Problemet er, hvordan vi kan forsvare eller i det mindste forklare, at Dion lader en skythificeret Sortehavskoloni være kulisser for en påstået zoroastrisk kosmologi. Havde Dion nogen som helst chance for at kende til grundmodsatningen mellem iraner og turaner og for at slutte herfra til en konflikt mellem civilisation og nomadisme og mellem retmæssigt kongedømme og lovløst tyranni? Og er der noget som helst i og uden for talen, der understøtter denne fortolkning?

5. Skythiske ungdomsbander

Jeg vil foretage endnu en ekspedition til perserne for at se, om der dog ikke alligevel er noget mere håndgribeligt at hænge min fortolkning op på.

Perserne havde en religiøs fest, der blev kaldt *Sakaia*, dvs. "skytherfesten", for *Sakā* er persernes ord for "skyther" (Herodot, *Historie* 7.64.2). Den bliver beskrevet bl.a. hos den græske geograf Strabon, der ligesom Dion kom fra Lilleasien, men længere mod øst, fra Pontos, hvor den persiske indflydelse havde gjort sig krafti-

gere gældende end i Bithynien. I sin gennemgang af den kappadokiske tempelstat Zela fortæller Strabon (Strabon, 11.8), at Sakaia blev fejret en gang om året ved det persiske tempel til minde om Kyros' sejr over sakerne, og festen beskrives som "en slags bakkantisk optog, hvor mændene klædt i skythiske dragter drikker og morer sig hele dagen og natten med, og kvinderne drikker med dem" (oversættelse og diskussion i Højte 2004, 88-91). Strabon oplyser endvidere, at den bliver fejret overalt, hvor der er et tempel for den persiske gudinde Anāhita (der, som et inkonsekvent brud på det monoteistiske grundlag, blev inkluderet i den senere zoroastrisme).

Når det overhovedet er interessant at komme ind på festen her, er det, fordi Dion også nævner den, i sin 4. tale *Om kongedømmet*, der er en dialog mellem Alexander den Store og den kyniske filosof Diogenes (Dion, *Or.* 4.66-68). Denne spørger, hvorfor Alexander ikke smider sine sirlige kongelige klæder, og forklarer:

Kender du ikke Sakernes Fest, som de persere, du netop er på vej i krig imod, fejrer? ... De tager en fange, der er dømt til døden og sætter ham på kongens trone og giver ham kongelige klæder på og lader ham i løbet af de dage give ordrer, drikke og frådse og være sammen med kongens konkubiner, og der er ingen, der hindrer ham i at gøre, hvad han vil. Men bagefter klæder de ham af igen, pisker ham og hænger ham.

Også hos den senere forfatter Athenaios bliver Sakaia beskrevet som en fest, hvor slaverne for en tid får lov til at være herrer, og en af dem iklædes en kongekåbe (Athenaios 14.639c). Mary Boyce mener, at det oprindeligt er en skythisk fest, der blev fejret af de skythere, der var blevet tilbage i Lilleasien efter deres plyndringstog i det 7. århundrede f.Kr.; historien om sejren over sakerne skal derimod være en aitiologisk konstruktion (Boyce & Grenet 1991, 289-292). Der er omvendt flere forskere, der beskriver Sakaia som en babylonisk fest, fordi Athenaios fortæller, at Berossos beskrev Sakaia i sit værk *Babylonika*, og tilføjer, at den også omtales af Ktesias i hans *Persika* (Højte 2004, 88-89). Men eftersom babyloneren Berossos netop skriver om Babylon, er det ikke underligt, at hans fokus er dér, og selv om Athenaios ikke skriver det eksplicit, må Ktesias' fokus netop have været på persiske forhold (De Jong 1997, 379-384). Alt taler derfor for, at det faktisk var en persisk fest.

Det karnevaleske i denne fest, at hverdagens roller bliver byttet om og de moralske skranker bliver ophævet, stemmer overens med fordommen om de nomadiske skythere i den græske litteratur (Hartog 1991). Skytherne bliver gennemgående beskrevet som et folk fra en verden, hvor de herskende værdier er ophævet, og grænserne mellem godt og ondt ikke længere giver mening. Skythernavnet er på den måde ikke så meget en etnicitet som en særlig kulturel funktion.

Både i den græske og den iranske verden har man kendt man til den tradition, at unge mænd på et vist tidspunkt i deres liv levede adskilt fra det øvrige folk i vilde grupper ude i ødemarken. Man kalder dette for liminalitetsfasen eller mere mundret liminalfasen, dvs. det midterste trin i overgangsritualet, hvor man er i en tilstand af både-og eller hverken-eller ("betwixt and between"), og hverdagens regler og roller er ophævede. Disse institutionaliserede ungdomsbander er altså en gruppe store drenge, der sættes uden for samfundets regler og må klare sig på egen hånd, før de kan indoptages igen som fuldgældige mænd. I de gamle indoeuropæiske samfund bliver de ofte sammenlignet med eller henvist til som hunde, ulve eller varulve. I både den græske og den iranske verden bliver de sat i forbindelse med skytherne (Ivančik 1993), og skytherne bliver omvendt ofte beskrevet i vendinger, der er netop hentet fra liminalfasens forestillingsverden (Hinge 2003a). Festen Sakaia handler med andre ord om at unddrage sig samfundets orden ligesom de unge vilde og ligesom skytherne.

Det middelpersiske apokalyptiske skrift *Ayādgar ī Jāmāspīg* (4.39-45) fortæller, at sagnkongen Frētōn (= avestisk Thraētaona) delte verden imellem sine tre sønner: Salm fik Hrōm (Byzans), Tōz fik Turkestān (Centralasien), og Ērič fik Ērān šathr og Hindukān (Iran og Indien). Frētōn giver også de tre brødre nogle goder: Salm får rigdom, Tōz mod og Ērič *xvarənah*, lov og religion. Denne grundlæggelsesmyte, der har en vis lighed med den, der tillægges skytherne hos Herodot (se Hinge 2003a), fortælles også i andre middelpersiske skrifter (fx Ferdowsi, *Šāhnāme*) og har også været fortalt i nu tabte dele af *Avesta* (resumé af Čihrdād i *Dēnkard* 8.13; jf. Messina 1939, 14-15). Der er tydeligvis tale om de eponyme (navngivende) forfædre til de folkeslag, der i *Avesta* kaldes *sairimya*, *tūiryā* og *airya* (Yt. 13.143). De to sidste har vi allerede mødt som turanere og ariere. Det kan godt være, at *tūiryā* og *airya* egentlig er navne på etniske grupperinger i Zarathuštras samtid, men i den religiøse bevidsthed er der først og fremmest tale om funktionelle grupperinger: I kraft af de tre dyder, som de tre brødre hver især får tildelt, og understøttet af navnenes etymologier (hhv. "tryk", "stærk" og "ædel") kan de identificeres med de tre Dumézil'ske funktioner (i omvendt rækkefølge): 3. skafferen, 2. krigeren og 1. suverænen (Molé 1952). Dumézils model er kontroversiel, og den kan let misbruges. Efter min mening har den dog en vis gyldighed som en mytologisk grundstruktur, som en række folkeslag, de fleste af dem indoeuropæiske, bruger som model, når de skal ordne den omgivende verden. I Indien har den ført til det forkastelige kastesystem, men normalt er der ikke tale om en reel opdeling af menneskeheden.

En del forskere vil ligeledes se de tre funktioner afspejlet i de seks Aməša Spənta, som Ahura Mazdā omgiver sig med (Dumézil 1945; Widengren 1965, 79-83; Kellens 1981; Barr & Asmussen 1997, 187-194): 1. funktion: *Vohu Manah*

og *Aša*; 2. funktion: *Xšathra*; 3. funktion: *Ārmaiti*, *Haurvatāt* og *Amərətāt*. Som alt, der udgår fra Dumézils trehed, er også denne analyse omstridt. Men hvis vi nu accepterer den for argumentets skyld, falder det først og fremmest i øjnene, hvor bleg den anden funktion er: *Xšathra*, "Herredømme", spiller kun en passiv og perifer rolle i *Avesta*. Jean Kellens mener derfor, at man bevidst har villet udelukke en del af virkeligheden, nemlig den, der har at gøre med krigen og dens uvæsen (Kellens 1981; ligeledes Sergent 1996, 553-558). Zoroastrismen betegner kulminationen på en lang strid mellem krigerne og præster, og denne konflikt bliver afspejlet i mytologiens krig imellem de krigeriske turanere og de religiøse iranere.

Hvor er så de skythiske ungdomsbander i alt dette? De repræsenterer netop den anden funktion, eftersom det var igennem disse grupper, at krigerne blev rekrutteret. Det indiske ord for disse ungdomsbander, *marya*, kendes også fra *Avesta*, i formen *mairya*; men her bruges det nærmest synonymt med *tūirya* om den zoroastriske religions fjender. Det siges ikke udtrykkeligt, at der er tale om initiationsgrupper, men det antydes ret kraftigt, fx når en hymne (*Yasna* 9.18) sidestiller "tobenede *mairya*" og "firbenede ulve" (Wikander 1938; kritik i Boyce 1987). Det kunne med andre ord se ud til, at Zarathuštra og hans efterfølgere målrettet har bekæmpet de farlige ungdomsbander.

6. Dions initiation

Da Dion har præsenteret den unge krigeriske olbier Kallistratos (navnet betyder "smuk hær"), føjer han til, at han havde mange elskere, og at det var en tradition, som olbierne havde bragt med sig fra Milet, og som de endda havde fået barbarerne med på, men dét på en barbarisk og krænkende måde (*ouk aneu hybreōs*) (Dion, *Or.* 36.8). Forestillingen om, at homoseksuel praksis er en kulturel luksus, der kan eksporteres, findes også hos Herodot, hvor det hævdes, at perserne har lært den kønslige omgang med drenge at kende af grækerne (Herodot, *Historie* 1.135.2; jf. også Platon, *Symposion* 182b). Netop fordi grækerne praktiserede denne form for kærlighed i fuld åbenhed, og den endog nød stor social prestige, har det selvfølgelig været fristende, både for grækerne og dem, der måbende blev vidner til den græske kærlighed, at antage, at det var en græsk opfindelse. Men der er nu nok tale om gamle ritualer, der blot blev udført i mere lukkede rammer i de andre antikke kulturer. Formentlig er det en gammel indoeuropæisk skik (der også er udbredt i andre "primitive" samfund). Den gik grundlæggende ud på, at drengene blev integreret i mandssamfundet igennem seksuelle forbindelser. Traditionen kendes især fra den græske verden, hvor den i klassisk tid dog har

udviklet sig i en mindre rituel og mere romantisk retning, men der er også sikre vidnesbyrd fra kelterne og germanerne (Sergent 1996).

Perserne har sandsynligvis også kendt den rituelle pæderasti; det bevidner Herodot, selv om han afskriver det som et lån fra grækerne, og Xenofon, der ellers ikke har meget tilovers for pæderastien, fortæller også et og andet, der tyder herpå (Xenofon, *Kyropædien* 1.4, 2.2, 7.5 med Sergent 1996, 520-526). Pæderastien stødte imidlertid på modstand i den zoroastriske religion: *Vidēvdād*, der er en samling renhedsforskrifter fra sassanidisk tid (måske opstået allerede i hellenistisk tid som en reaktion på mødet med de fremmedartede grækere: Boyce & Grenet 1991, 68 og n. 78), truer således både passive og aktive homoseksuelle (*aršaca vīptō aršaca vaēpayō*) med gammeltestamentlige straffe og evig fortabelse (*Vidēvdād* 8.26-27, 31-32). Denne fordømmelse skal ses i tæt forbindelse med modstanden imod de rituelle ungdomsbander (Sergent 1996, 550-556). Når den zoroastriske gejstlighed opfattede pæderastien som uren – og endda som den største urenhed af dem alle – var det, fordi den i sidste ende var hedensk afgudsdyrkelse. Dion behøver ikke at have læst *Avesta* for at kende til den persiske gejstligheds holdning til det homoseksuelle spørgsmål, og han har under alle omstændigheder kunnet læse hos de græske klassikere, at det ikke rigtig var persernes kop te. Det må dog indrømmes, at det iranske materiale er meget spinkelt og yderst diskutabelt, hvad angår både drengegrupperne og den rituelle homoseksualitet (Boyce 1987 afviser det pure). Men det væsentlige er nu også den funktion, som pæderastien har i den græske virkelighed, som Dion selv er barn af. Talrige kilder bekræfter eksistensen af en rituel drengekærlighed ikke mindst i de doriske områder.

Jeg antager derfor, at den åbenlyse pæderasti i Dions Olbia-tableau har en specifik funktion i beretningen, idet den markerer scenen som liminal. Det er naturligvis ikke et begreb, som Dion ville have forstået, eller en analyse, som man overhovedet ville have kunnet foretage i oldtiden. Men det betyder ikke, at man ikke kan applicere modellen på hans tekst, og dét endda med udbytte. Dion har sandsynligvis associeret åben, krænkende homoseksualitet med det truende værdivakuum, som han netop har ment ville kunne findes på kanten af civilisationen. Dion er i hvert fald alt andet end sympatisk indstillet over for denne græske vane, som han i en anden tale kalder en "forbryderisk krænkelse" (Dion, *Or.* 7.149: *paranomōtaton hybrin*).

I den *Borysthenitiske Tale* befinder vi os med andre ord i en liminalfase. Scenen er sat hinsides grænserne for Romerriget, i en gammel græsk koloni, der nu kun er en skygge af sig selv, og dens borgere ligger i evig krig med de nomadiske naboer, hvis skikke og sprog de for en stor del har overtaget. Det er ikke for at glæde nutidens arkæologer, at Dion bruger så megen plads på at beskrive Olbias

topografi og pittoreske forfald, men fordi det har betydning for fortolkningen af talen. Den konstant truende krig, den naive dyrkelse af Homer og Achilleus, den barbariske klædedragt og den åbenlyse homoseksualitet er alt sammen elementer, der understøtter, at vi befinder os i en liminalfase. Olbierne har kort sagt tabt deres civilisation, og Dion får så at sige til opgave at genindvie dem. De sætter sig ind i helligdommen for Zeus – der på det tidspunkt vistnok lå i ruiner, men det fortæller Dion intet om – og Dion indvier dem i magernes mysterier.

Først introduceres begrebet om mysterierne i form af en lignelse (Dion, *Or.* 36.33-35), men den store myte, der udgør hovedparten af Dions tale til borysthenitterne, bliver selv introduceret som en myte, som magerne synger i forbindelse med "hemmelige mysterier" (Dion, *Or.* 36.39). Her kan kritikeren så indvende, at magerne ikke havde mysterier i græsk forstand, og at det under alle omstændigheder ikke kan have været hemmeligt, hvis Dion kan fortælle det; eller man kan forklarende anføre, at magernes hviskende bønner kunne opfattes som et mysterium (De Jong 2003, 170-171). Det er imidlertid ikke pointen. Så vidt vi kan se, handlede en del af de græske mysterier såsom de store mysterier i Eleusis om civilisationens inderste mening (Hinge 2004, 24). Når Dion bruger ordet *teletē*, "mysterium", slår han derfor en tone an, som tilhørerne umiddelbart vil kunne forstå (i det omfang de selv var initieret i et eller andet mysterium), og den myte, der så fortælles, får i det lys en særlig funktion. De borysthenitiske tilhørere bliver omvendt fra turansk hedenskab til zoroastrisk fromhed, fra skythisk lovløshed til græsk civilisation.

De omkringboende skythere er derimod uindviede. De har ikke del i den indsigt, som det menneskelige samfund bygger på, og de ønsker heller ikke at modtage den viden (Hinge 2004, 23-25). I Herodots *Historie* spilles der netop på skytherne som et folk, der stædigt hænger fast i de uindviedes liminalfase. Det samme gælder turanerne i den zoroastriske mytologi: de vil ikke antage den sande lære og tilbede Ahura Mazdā, men holder i stedet fast i den djævelske hedenskab.

Men det er ikke kun borysthenitterne, der skal udfris af den liminalfase, som de er strandet i. Det skal også Dion selv, der har været i eksil og, nu hvor vi møder ham i begyndelsen af talen, vandrer omkring på randen af den kendte verden. Da talen bliver fremført, er han imidlertid sikkert hjemme igen, i en forklaret skikkelse. Og Romerriget som sådan foretager samtidig en bevægelse fra Domitians lovløse tyranni til Nervas og Trajans retfærdige kongedømme. Hele tilhørerskaren og siden hele det læsende publikum bliver således indviet sammen med borysthenitterne, og vores indre skyther bliver dermed grundigt uddrevet.

7. Konklusion

Man kunne givetvis have fremhævet mange andre sider af Dions *Borysthenitiske Tale* – jeg kan henvise til det meget fine SAPERE-bind (Nesselrath, Bäbler, Forschner & De Jong 2003) – men jeg har valgt at fokusere på ét bestemt spørgsmål, nemlig den ejendommelige forbindelse mellem den skythiske scene og den angiveligt persiske mytologi.

Den første mulighed, at Dions myte går direkte tilbage til *Avestas* modsætning mellem onde turanere og fromme ariere, må afvises. Men den danner afsæt for den anden mulighed, nemlig at Dion ganske vist har digtet en original myte på baggrund af spredte zoroastriske detaljer på anden hånd (De Jongs "encyklopædi"), men at modstillingen mellem skythisk og persisk ikke er tilfældig: Skytherne symboliserer i den græske ideologi slet og ret modsætningen til civilisationen, hvorimod Zoroasters forkyndelse repræsenterer den højeste orden. Talen kan på den baggrund ses som én stor indvielsesproces, hvor olbierne, Dion og i sidste ende talens tilhørere og læsere foretager en bevægelse fra liminal lovløshed til orden og civilisation.

Jeg må indrømme, at den nærværende artikel mest af alt er kommet til at ligne et uforpligtende essay i religiøs ideologi eller slet og ret en prædiken over Dions 36. tale. Til mit forsvar kan jeg kun sige, at det var dagens tekst, der lagde op til denne løstgængelighed. For nu at parafasere Dion: Hvis artiklen har fortabt sig i fantasiens uudgrundelige tåger, så bebrejd ikke mig, men borysthenitterne, for det var dem, der i første omgang bad om at høre om den himmelske stat.

Note

Oversættelserne af de græske og iranske tekster skyldes alle artiklens forfatter.

Zarathuštras *Gāthā*'er findes i Humbach 1991 (på avestisk og med engelsk oversættelse og kommentar). Barr & Asmussen 1997 har et udvalg af avestiske tekster (i dansk oversættelse). Hele *Avesta* findes på den zoroastriske hjemmeside www.avesta.org (på avestisk og med ældre engelske oversættelser).