

‘Med fromhed’: Dydsetik i den athenske huskult*

Af Emil Skaarup

En af de første ting, der burde slå læseren af Aristoteles’ *Nikomachæiske* og *Eudemiske Etik* er den totale tavshed om en af den antikke græske verdens vigtigste dyder: fromhed, *eusebeia*.¹ De fleste moderne læsere er formentlig *ikke* blevet slået af fromhedens fravær i Aristoteles’ dydsetik; vi finder, hos Aristoteles, hvad vi forventer at finde – de såkaldte ‘kardinaldyder’: visdom (*phronesis*), retfærdighed (*dikaiosisyne*), mod (*andreia*) og mådehold (*sophrosyne*), for eksempel – blandt andet fordi vores forforståelse af græsk dydsetik i så høj grad er tegnet af Aristoteles selv. Idéen om dydighed var en udbredt måde at tænke og tale om moral på i antikken, men fordi ‘græsk dydsetik’ i så høj grad forbindes med Platons og Aristoteles’ moralfilosofi, glemmer man let, at samtidens athenere, fra pottemageren, den slavegjorte hushjælp eller husfruen til de mandlige borgere, der befolkede demokratiets institutioner – havde hver sin dydsetik.

Jeg tør godt vove den påstand, at kunne vi spørge disse ‘normale’ athenere, hvilken dyd var den vigtigste både i samfundets og den enkeltes liv, så ville svaret, for manges vedkomne, lyde: fromhed. I denne artikel afdækker jeg, med fokus herpå, et lille felt af det, vi kunne kalde en ‘folkelig dydsetik’ i det klassiske Athen.² Min undersøgelse angår dydens *form* snarere end dens indhold. Læseren finder altså her ingen udtømmende fremstilling af begrebet *eusebeia* og det anvendelsesmuligheder. I stedet diskuterer jeg, hvordan selve muligheden for at kunne opfatte sig selv som et mere eller mindre fromt menneske formede antikkens atheneres liv.

* Denne artikel er en omskrevet version af foredraget *Folkelig Dydsetik i Platons og Aristoteles’ Athen* afholdt på Aarhus Universitet 11.08.2024. Jeg skylder Evert van Emde Boas tak for invitationen og de fremmødte tak for de spørgsmål og kommentarer, der har bidraget til at forbedre teksten. Endelig vil jeg takke den anonyme fagfælle, der har bedømt artiklen, for gode forbedringsforslag, som jeg håber kan ses afspejlet i den endelige tekst.

1. Se også Aristoteles’ opstilling af “dydens former” i *Rh.* 1.9.1366b1, hvor fromhed heller ikke figurerer.
2. Således fungerer denne artikel som et kondenseret udsnit af min ph.d.-afhandling (Skaarup (2023)).

Jeg vil fokusere på én bestemt anledning til udøvelsen af dyden fromhed, nemlig den athenske huskult. Jeg viser, hvordan tilstedeværelsen af et kultisk element i den græske familie gjorde det muligt at se etiske handlinger inden for familien som udtryk for fromhed – en dyd som først og fremmest bestod i evnen til at sikre en gunstig relation til guderne gennem konkrete, rituelle handlinger. Dette billede af fromhed udfordrer den moderne forståelse af moralske dyder som funderede i det inderlige og uegenyttige. Gennem denne undersøgelse forsøger jeg endvidere at vise, hvordan etik, typisk et filosofisk emne, kan gøres til genstand for historisk analyse.

Jeg starter med (1) at diskutere, hvordan vi kan beskæftige os historisk med dydsetikken. Her giver jeg en arbejdsdefinition af 'dyd', som de følgende analyser kommer til at rette sig efter og udfordre. Jeg præsenterer også et metodisk greb, 'anledningshistorie', som gør det muligt at afgrænse et historisk felt af etikken. Herefter giver jeg (2) en kort introduktion til betydningen af begrebet 'fromhed' i det klassiske Athen. De følgende tre afsnit (3–5) lader os træde ind i den athenske huskult, før jeg (6–8) diskuterer udvalgte etiske aspekter heraf. Efter at have afrundet artiklens hovedundersøgelse af fromhed gennem den athenske huskult diskuterer jeg, i en epilog, hvorfor Aristoteles mon undlod at behandle denne, for grækerne, så vigtige dyd.

1. Anledningshistorie: forudsætninger for undersøgelsen af folkelig etik

Hvordan skriver vi en folkelig dydsetik om fromhed? Flere forskere har beskrevet det, som vi, med Kenneth J. Dover, kan kalde populærmoral, *popular morality*. "Det hænder ofte," skriver Dover, "at hvis jeg forsøger at gøre, som jeg vil, så forhindrer jeg nødvendigvis andre i at gøre, hvad *de* vil. Ved en kulturs 'moral' forstår jeg de principper, kriterier og værdier, som dens svar på denne velkendte oplevelse betinges af."³ Et sådant studie handler altså i højere grad om *værdier* end om *dyder*. En person kan godt, med kendskab til sin kulturs moralske værdier, regulere sin opførsel over for andre uden dermed at være et dydigt menneske. Studier af populærmoral foretages typisk på den præmis, at en given kultur besidder et værdisæt, som deles af dens medlemmer. Det indebærer, at man kan stykke pågældende værdisæt sammen af

3. Dover (1994) 1, min oversættelse.

passager fra den givne kulturs overleverede kildemateriale og tillade sig at antage, at den moral, man dermed akkumulerer, 'virkede' på denne kultur som helhed.⁴

En anden tilgang til det historiske studie af etik er overvejende semantisk. Der findes udførlige værker om udvalgte værdi- eller dydsord – *aidos* af Cairns (1993), *sophrosyne* af North (1966) og *hosios* af Peels (2016), for at nævne nogle stykker – som forsøger at kortlægge disses semantiske spænd. Disse studier er uvurderlige for arbejdet med de pågældende dyder. Men ved at begrænse sine undersøgelser til den akkumulerede betydning af bestemte ord inden for det antikke græske sprogfællesskab, begrænser sådanne studier sig også til at afdække moralitet, som beskrevet ovenfor. Fælles for begge tilgange til undersøgelsen af folkelig moral er, at de gør emnet tilgængeligt for en henholdsvis historisk og filologisk undersøgelse, men på bekostning af en inddragelse af de bagvedliggende etiske principper, som giver emnet dets filosofiske karakter.

Jeg mener, at vi historikere kan og bør forholde os til den etiske *form* som begrebet 'dyd' implicerer. Lad mig forsøge at definere denne form så åbent som muligt med udgangspunkt i en bred læsning af moderne, dydsetisk litteratur. En 'dyd' er (1) en robust disposition til at handle på en bestemt måde, uagtet modsatrettede, ydre stimuli (2) i relation til et bestemt genstandsfelt, (3) selv hvis denne handling går imod ens umiddelbare egeninteresse.⁵ Punkt 1 situerer dyden i subjektet, som et karaktertræk, som manifesterer sig konsekvent, over forskellige situationer. Punkt 2 fastslår, at enhver dyd vil angå et bestemt aspekt af menneskelivet, sådan at mod, for eksempel, er den dydige holdning til fare. Punkt 3 afklarer, hvad vi kan identificere som *etiske* karaktertræk – modsat *uetiske* karaktertræk som kreativitet, for eksempel. Etiske er de handlinger, som på en eller anden måde, reelt eller potentielt, overskrider ens umiddelbare egeninteresse.⁶

Lad mig illustrere, hvordan denne definition virker med dyden ærlighed som eksempel. Vi forestiller os, at en god ven, som længe har drømt om at sige sit job op for at forfølge en karriere som forfatter, giver mig et udkast til romanen, der skal sparke

4. Se f.eks. Adkins (1960); Pearson (1962); Herman (2006) som eksempler på denne tilgang.

5. Punkt 1: Doris (1998) 506. Se Mischel (1968) for en indflydelsesrig kritik af dydsetikken ud fra dette kriterium. Punkt 2: Se Swanton (2003) 19 for en målorienteret definition af 'dyd'. Punkt 3: Se f.eks. Welsh (2008) 4.

6. Overtaget fra Philippa Foots (2001) bemærkning: "if it is to be said that 'moral considerations' are always 'overriding'..." (s. 11).

døren ind hos forlagene. Jeg har selv, leger vi, arbejdet hos et forlag og kender branchen. Kan den noget? Jeg svarer, så følsomt som muligt, at jeg desværre ikke ser et potentiale i teksten og ikke vil anbefale at sige et godt job op på den baggrund. Det er, alt andet lige, ikke en rar besked at videregive, og min ven bliver tydeligt skuffet. Gør det mig til en ærlig person? For det første kan vi, med punkt 2, afgrænse ærlighedens felt: Det handler om forhold, som kan være rigtige eller forkerte. Hvis jeg faktisk anser teksten for god, kan der selvfølgelig ikke være tale om ærlighed, hvis jeg lyver og siger, den er dårlig. Selv hvis jeg siger, hvad jeg finder sandt, kan min handling diskvalificeres som dydig, hvis det kan vises (punkt 3), at jeg gør det ud af egeninteresse, for eksempel hvis det job, min ven ville forlade for forfatterdrømmen, er i min virksomhed, som dermed ville miste en god medarbejder. Man ville dermed, jævnfør punkt 1, kunne forklare min tilsyneladende dydige handling ud fra den specifikke situation, jeg stod i, ikke ud fra min karakter. Skal jeg regnes for ærlig, skal jeg, flere gange, vælge den ærlige handling *på trods af*, at det egentlig ville være lettere eller mere fordelagtigt for mig at stikke en hvid løgn i stedet.

Hvorfor tager jeg udgangspunkt i en moderne definition af dyd? Fraværende er her, for eksempel, den aristoteliske forbindelse af dyd med lykke, *eudaimonia*.⁷ Ifølge min definition kan en dyd godt bestå i handlinger, som bringer den dydige ulykke. Ovenstående definition har to fordele: Den er tilstrækkeligt bred til, at den forhåbentlig lader nye aspekter af dydighed træde frem; og den sætter ord på den moderne forforståelse, som vi uundgåeligt går til emnet med. Definitionen af et analytisk emne skal, efter min mening, ikke på forhånd afgrænse et rum, som undersøgelsen kan fylde ud. Den skal give analytikeren og dennes læsere et afklaret ordforråd for det undersøgte og opstille kriterier, som empirien kan brydes med. Og som vi skal se, i det følgende, bliver der rig lejlighed til at udfordre førnævnte definition igennem dens møde med kilderne.

Vi har nu en definition af dyd. Men hvordan skriver man en dydsetik for historiske personer, som ikke selv har efterladt sig systematiske etiske skrifter? Jeg fremlægger her en metodisk tilgang til dette spørgsmål, som tillader os at skrive historisk om fortidig, folkelig etik. Denne metode håndterer den blindgyde, ethvert forsøg på historisk etik stirrer ned ad: En etisk dyd er, som vi lige har slået fast, noget *inderligt*. Dyder er kvali-

7. Se Arist. *Nic. Eth.* 1.7 for denne kobling. Den 'eudaimonistiske' læsning af aristotelisk dydsetik har været dominerende det sidste halve århundrede. Se bl.a. MacIntyre (2014); Annas (1993); Nussbaum (1993); Hursthouse (2001); Foot (2001); Badhwar (2014); Besser (2020).

teter ved en persons karakter; de virker i det intentionelle maskineri bag kroppens brug. Mens det derfor vil sprænge selve begrebet dyd at udfordre denne inderlighed, kan vi, på den anden side, kun forstå konkrete dyder inden for de materielle, historiske omgivelser, som de er blevet udøvet i. Dyden giver sig til kende igennem dens udøvelse i og på verden omkring sin agent. Men det betyder også, at vi kun ser de aspekter af dyden, som agentens omgivelser giver *anledning* til at udvise. Begrebet *affordance*, 'tilbydelse', som forskere inden for blandt andet psykologi, designteori og sociologi har arbejdet med, udtrykker denne dynamik.⁸ En persons omgivelser kan godt, uden på nogen måde at *determinere* personens tanker og handlinger, give *anledning* til at handle på netop én måde frem for en anden. Et dørhåndtag, for at tage et simpelt eksempel, *tilbyder* sig til en bestemt handling: at åbne en dør. Og i 99 procent af tilfældene er det sådan, det bliver brugt. Dørhåndtaget styrer på en måde folks interaktion med det, dog uden at tage agens fra dem, der bruger det. I meget større skala mener jeg, at historiske omstændigheder kan fungere som *anledninger* til bestemte forestillinger og praksisser.

Historiske anledninger kan fungere henholdsvis sprogligt og praktisk. Lad os tage begravelsen som eksempel på det første.⁹ Når en person går bort, er det kutyme, at de efterladte siger nogle ord om den afdøde – til begravelsen, til gravøllet, på gravstenen, i en nekrolog eller lignende. Døden bliver dermed en anledning til at italesætte den afdødes karakter. Ikke nok med det: vi deler, med oldtidens grækere og mange andre kulturer, den forestilling, at døden er en anledning til at tale *godt* om den afdøde. Det er næsten utænkeligt, at de efterladte, til en begravelse, ikke forsøger at fremstille den afdøde i så godt et lys som muligt. Vi forstår, med andre ord, hvordan grækerne kunne bruge mundheldet "ikke engang lovprist til sit eget gravøl" om exceptionelt dårlige mennesker.¹⁰ Det afgørende her er, at uden begravelsen som anledning er det ikke sikkert, at den afdødes dyder nogensinde ville blive omtalt. Da Baloo, i Disneys *Junglebogen*, ligger livløs på jorden efter sin kamp med tigeren Shere Khan, kaster Bagheera, som ellers aldrig har andet end reprimander til overs for sin vens dovenskab og

8. Oprindeligt udviklet som et psykologisk begreb af Gibson (1977). Se Keane (2016) 27–32, 160–63 for eksempler på etiske affordances.

9. Jeg analyserer døden som dydsetisk anledning i det fjerde århundredes f.v.t. Athen i Skaarup (2023) 32–76.

10. Zen. 5.28: οὐχ ἐπαινεθείης οὐδ' ἐν περιδείπνῳ.

uansvarlighed, sig ud i en tårevædet lovprisning af sin faldne vens store mod og offervilje. Baloo kommer undervejs til bevidsthed igen, men spiller død længe nok til at nyde sin eulogi, vel vidende at med afblæsningen af hans tilsyneladende død, forstummer også italesættelsen af hans dyder. Uanset hvilke dyder en person *faktisk* besidder, kan konkrete anledninger være nødvendige for at disse dyder omtales og dermed 'findes' mennesker imellem.

Det hænder også, at praktiske anledninger faciliterer *handlinger*, hvorigennem en dyd manifesterer sig og uden hvilke dyden ville være forblevet skjult eller uvirkeliggjort. Lad os igen tage en film som eksempel. I 90'er-klassikeren *Léon* ender den brutale lejemorder Léon med ansvaret for en udsat, 12-årig pige, Mathilda, fra lejligheden under hans egen. Det er en klassisk historie: I mødet med den sårbare anden (som i mødet med den stueplante, vi ser Léon omhyggeligt passe og pleje) viser lejemorderen sig at have anlæg for betænkksomhed og omsorgsfuldhed. Uden Mathilda (eller stueplanten) ville disse af Léons karaktertræk måske aldrig være kommet til udtryk. Ydermere kan vi i samme eksempel se, hvordan anledningen til udøvelsen af dyden afgrænser det rum, som dyden kan udfolde sig i. Betænkksomhed over for en plante kræver omhu (beskæring, regelmæssig vanding) og opmærksomhed (får den nok sol? Er bladene misfarvede?), mens omsorgsfuldheden over for et barn kræver kærlighed, tålmodighed og forståelse for eksempel. Med andre ord: Havde anledningen til Léons dyd betænkksomhed været en anden, ville dyden tilsvarende være formet derefter. Gennem sine anledninger bliver dyden historisk.

I det følgende går jeg til én bestemt, praktisk anledning til udøvelsen af dyden fromhed med ovenstående definition af dyd som målestok. Jeg vil diskutere den athenske huskult – tilstedeværelsen og dyrkelsen af en række guddomme inden for den athenske familie – som en anledning, der har tilbudt og afkrævet dens medlemmer bestemte praksisser, som har fremstået som udtryk for en bestemt etisk indstilling. Før jeg tager hul på denne anledningsanalyse, vil jeg give et overordnet billede af klassisk græsk fromhed.

2. Hvad betød 'fromhed'?

Før vi zoomer ind på den athenske huskult som en anledning til fromhed, vil jeg give et kort billede af, hvad vi skal forestille os, fromhed generelt betød for antikkens athenere. 'Fromhed' oversætter typisk det abstrakte substantiv *eusebeia*, men også adjektivet *hosios* kan oversættes til 'fromt'. Som udgangspunkt kan begreberne bruges udskifteligt, men *eusebeia* angiver i højere grad karaktertrækket fromhed eller gudfrygtighed (fra *sebas*: ærefrygt), mens *hosios* i højere grad betegner konkrete ting og handlinger (*ta hosia*), der er guderne velbehagelige eller i det hele taget passer ind i en guddommelig orden.¹¹ Vi kan få et konkret mål for den fromhed, der ligger i overlappet mellem disse to begreber ved at se på Platons tidlige dialog *Euthyfron*, som direkte angriber dette emne – ikke så meget for dens filosofiske resultater som for dens historiske rammesætning.

Dialogen beskriver mødet mellem Euthyfron og Sokrates ved tærsklen til Kongestoaen på Athens Agora, hvor kongearchonten, som havde ansvar for sager af religiøs karakter, kunne træffes. Sokrates er på vej ind for at høre den anklage, som skal ende med at få ham henrettet; Euthyfron er på vej ud efter at have indgivet en anklage mod sin egen far for mordet på en daglejer, som faren havde ladet omkomme af sult og kulde, begravet i en grøft, som straf for daglejerens mord på én af familiens slavegjorte markarbejdere.¹² Euthyfron ser sig selv som en ekspert i det religiøse, og Sokrates, som ved, at han blandt andet er blevet anklaget for at bespotte guderne, ser sit snit til, med sin ven som samtalepartner, at afgrænse essensen af denne fromhed, som han åbenbart har forbrudt sig imod. Samtalen som følger præsenterer os for et, tror jeg, repræsentativt udsnit af idéer om fromhed.

Først og fremmest repræsenterer Sokrates selv, i sin umiddelbare, forargede reaktion på Euthyfrons drabsanklage mod sin egen far, en udbredt opfattelse af fromhed som et sæt ubøjelige pligter, herunder barnets forpligtelse til at respektere og tjene sine forældre. Mange kilder nævner de 'uskrevne love', *agraphoi nomoi*, som alle grækere

11. Se f.eks. Bergs oversættelser og Peels (2016) 1–4, 68–72.

12. Pl. *Euthphr.* 4c–d.

efter sigende kendte;¹³ de garanterede et minimum af fromhed. Sokrates forsøger derfor at finde en rigtig god grund til, at en søn ville slæbe sin far for retten: “Er det da en af dine slægtninge, der er blevet dræbt af din far? Ja, naturligvis er det det; du ville jo ikke anklage din far for drab for et fremmed menneskes skyld.”¹⁴ Men Euthyfron, som, imod denne umiddelbare, folkelige idé om fromhed, mener at besidde ekspertens kendskab til det religiøse, svarer indigneret, at det bestemt ingen forskel gør, hvem offeret for drabet er; forureningen (*miasma*) ved drabet rammer hele huset uanset offeret og skal uddrives ved at søge retfærdighed for mordet, også selv om det var på en ubetydelig daglejer.¹⁵ Euthyfron repræsenterer en forståelse af fromhed som et sæt komplekse lovmæssigheder i grænselandet mellem det overjordiske (*miasma* som følge af blodskyld) og det moralske (hvorvidt mordet var retfærdigt eller ej), som det kan kræve en religiøs ekspert at forstå.¹⁶

En tredje, udbredt, forståelse af fromhed får vi præsenteret, da Euthyfron lader sig presse af den stadig mere polemiske Sokrates til at give en skarp definition på det fromme: “Det der behager guderne, er fromt, og hvad der ikke behager dem, er ikke fromt.”¹⁷ Her rammer dialogen den definition af *hosios* (det gennemgående begreb i dialogen), som har været centrum i det, der kan betegnes som Utrecht-skolens position. Josine Blok og Saskia Peels, for eksempel, har arbejdet med at forstå de tætforbundne begreber *hiera* og *hosios* som to forskellige måder at behage guderne.¹⁸ Mens *hiera* betegner de gudvelbehagelige *ting* – f.eks. gudernes offergaver og helligdomme – så betegner *hosios* den gudvelbehagelige *opførsel* mennesker og guder imellem. Da guderne godt kan lide, at deres kultiske menighed i det hele taget trives, falder mange, hvis ikke alle, samfundsgavnlig handlinger hermed inden for det fromme. Endelig

13. F.eks. Xen. *Mem.* 4.4.19: “Kender du de uskrevne love, Hippias, sagde jeg. Ja, dem som efterleves ubetinget i alle lande” (ἀγράφους δέ τινες οἶσθα, ἔφη, ὦ Ἱππία, νόμους; τοὺς γὰρ ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταῦτὰ νομιζόμενους, min oversættelse). Xenofon oplister her de uskrevne love som: (i) at ære sine forældre (4.4.20), (ii) forbud mod incest (ibid.) og (iii) at gengælde tjenester (ἐν ποιοῦντας ἀντενεργεῖν, 4.4.24). For en god oversigt over disse og andre uskrevne love, se Harris (2006) 54–55, 65–68.

14. Pl. *Euthphr.* 4b. Overs. Balslev (2009)).

15. For *miasma* generelt, se Parker (1983).

16. Et godt eksempel på brugen af en sådan ekspert findes i [Dem.] 47.68–69, hvor taleren går til ‘de religiøse eksperter’, *exegetai*, for at få rådgivning til, hvordan han bedst begraver en tidligere slavegjort, som er blevet myrdet i hans hus. Se også [Dem.] 43.39.

17. Pl. *Euthphr.* 7a.

18. Blok (2017); Peels (2016).

møder vi, i dialogen, en fjerde forståelse for fromhed, som impliceres af dialogens utilfredsstillende afslutning uden løsning: sokratiske *aporia*, den filosofiske skeptikers afvisning af nogen sikker forståelse af det guddommelige og dermed også det fromme.

Således er vi kommet omkring nogle grundidéer om fromhed i den antikke græske verden. I det følgende kredser undersøgelsen ind på den bestemte fromhed, som blev udøvet i og betinget af husholdningen.

3. Leokrates og vigtigheden af den athenske huskult

Med en idé om hvad fromhed af mange klassiske athenere formentligvis blev associeret med, koncentrerer vi os i det følgende om, hvordan denne dyd udmøntede sig i mødet med huskulten. Men hvorfor vælge at fokusere på netop denne etiske anledning? Den oldgræske huskult er ikke fremtrædende i kildematerialet. Dette skyldes dog, mener jeg, at den var en selvfølgelig del af den almindelige atheners liv, som det sjældent var nødvendigt at omtale eksplicit. Det antydes af en episode, som jeg vil diskutere her, hvor huskulten krænkes og derfor pludselig træder tydeligt frem for os.

Vi dykker ned i de sidste årtier af klassisk tid, årene hvor Aristoteles' virksomhed i Athen kulminerede. I denne periode synes athenerne at være blevet grebet af en tiltagende opmærksomhed på deres forhold til det guddommelige. Statsmanden Lykourg er kommet til at personificere denne bevægelse, selv om kildematerialet bag hans virke er fragmenteret. Den ene, komplette tekst, vi har fra hans hånd, en retstale imod en vis Leokrates, er til gengæld en værdifuld kilde til at forstå, hvordan dyden fromhed kunne italesættes over for en jury bestående af almindelige, athenske borgere.

I 338 f.v.t., tre år før Aristoteles grundlægger sin skole i Lykeion, tabte athenerne og deres allierede et afgørende slag imod makedonerne ved Chaironeia. Byen syntes dømt til plyndring; athenerne forberedte sig på det værste. Selv Femhundredemandsrådet indstillede deres arbejde og drog bevæbnede til Piræus for at møde fjenden.¹⁹ Den velhavende, men ellers ukendte, mand Leokrates valgte i stedet at forlade byen. Han rejste til Rhodos og senere Megara og levede som metøk og købmand der i syv år.²⁰ Da Leokrates endelig, i 331 f.v.t., besluttede sig for at vende hjem til Athen, var velkomsten formentlig ikke som han havde forestillet sig. Han blev, af Lykourg, ført for Folkefor-

19. Lycurg. 1.37.

20. Lycurg. 1.16–18, 21.

samlingen eller Rådet under *eisangelia*-proceduren, anklaget for forræderi, *prodosia*, imod sin hjemby.²¹

Lykourgs tale imod Leokrates er, om noget, en tale om fromhed. Det var nemlig, ifølge Lykourg, først og fremmest athenernes *kult*, deres guder, deres overholdelse af grækernes uskrevne love, som Leokrates havde forbrudt sig imod. Hele talen hviler på en kobling af patriotisme til fromhed. "I ved meget vel, athenere", siger han for eksempel, "at I udmærker jer frem for andre ved dét, der angår fromhed (*eusebeia*) over for guderne, fromhed (*hosios*) over for ens forældre og ærekærhed over for fædrelandet."²² Lykourg har en ret dårlig sag. Det var, ved vi, ikke ulovligt at forlade byen op til et potentielt angreb, medmindre man var valgt til en bestemt post i forsvaret.²³ I mangel på en klar lovovertrædelse griber Lykourg til et angreb på sin modstanders karakter, hans dyder, eller mangel på samme. Det er vores held.

Lad os se på et af de mange personangreb, som ifølge Lykourg burde fylde juryen med "vrede og had".²⁴ Lykourg har lige forklaret, hvordan Leokrates, fra sit eksil i Megara, sørgede for at få familiemedlemmer til at sikre sin ejendom tilbage i Athen. Men det var ikke alt.

"For det var ikke nok for ham at redde sig selv og sine ejendomme i sikkerhed; også de fædrene hellige ting [*ta hiera patrōa*], som hans forfædre havde indviet og videregivet ham i overensstemmelse med jeres love og skikke, dem bad han sendt til Megara og ført ud af landet. Han respekterede ikke deres navn 'fædrene hellige ting', da han flyttede dem ud af fædrelandet og med i eksil, tvunget til at forlade de templer og det land, de hørte til, for at blive indviet på ukendt og anderledes land som fremmede for det sted og de skikke, som kendetegner megarernes by."²⁵

Det er tydeligt, at Lykourg her regner med, at juryen identificerer Leokrates' behandling af sin huskult som et utvetydigt tegn på en dårlig karakter, som mangel på fromhed. Huskulten kan altså, at dømme fra den tilsyneladende alvor ved dens kræn-

21. Lycurg. 1.5

22. Lycurg. 1.15.

23. Lykourg imødekommer dette modargument i paragraf 59.

24. Lycurg. 1.25.

25. Lycurg. 1.25, min oversættelse.

kelse, fungere som en nøgle til den gængse atheners forståelse og udøvelse af dyden fromhed.

De basale forhold først. Vi lærer, at Leokrates var i besiddelse af nogle 'hellige ting', som var *fædrene*: De er blevet indviet engang af en forfader og siden givet i arv fra far til søn. Hvad disse 'ting' er, får vi heller ikke at vide. Juryen må have vidst, hvad Lykourg refererede til. Jeg giver et bud senere. Passagen indikerer, at Leokrates' besiddelse af 'fædrene hellige ting' ikke var unik; de var, ifølge Lykourg, etableret i overensstemmelse med "jeres", altså juryens, athenernes, "love" (*nomimoi*) og skikke (*patria ethe*). Juryen har formentlig kunne forstå Leokrates' huskult gennem deres egen. Endelig lærer vi her, at én af måderne hvorpå man ærede sin huskult var ved at lade den forblive knyttet til sit hjemland, både i form af dens *sted* og i form af de *skikke*, formentlig rituelle, som bæres af det pågældende steds indbyggere. Selve eksistensen af en sådan kult gjorde det, fra det perspektiv Lykourg har anlagt i sin tale, umuligt for Leokrates at flytte fra Athen uden at manifestere en bestemt etisk karakter. Han kunne tage sin huskult med sig til sit nye hjem. Det er dét, Lykourg fordømmer. I stedet kunne han have ladet sin kult forblive i sit fædrene hjem. Men så havde han forladt den, hvilket kunne tolkes som ligegyldighed over for kulten. Selv om virkeligheden, som vi skal se, var mere pragmatisk end det Lykourg gør den til, illustrerer dette eksempel, hvordan huskulten kunne være en vigtig anledning til udøvelsen af dyden fromhed.

4. Om studiet af den athenske huskult

Vi er kommet på sporet af en særlig anledning til udøvelsen og forståelsen af fromhed i det fjerde århundredes f.v.t. Athen. Misligholdelse af huskulten kunne angives som et afgørende tegn på en mands mangel på fromhed over for en jury sammensat af et bredt udsnit af athenere. For at afdække det fulde omfang af denne etiske anledning må vi brede undersøgelsen ud. I den følgende kortlægning af den athenske huskult læner jeg mig i høj grad op ad tidligere studier heraf, især dem foretaget af Robert Parker.²⁶ Jeg har dog fundet det nødvendigt at supplere den eksisterende litteratur med analyser af et lille kildekompleks bestående af indskrevne fundatser for tre forskellige huskulter fra den hellenistiske periode. Diomedon fra Kos, Poseidonios fra Halikarnassos og Epikteta

26. Parker (2005; 2015). Se også Boedeker (2008); og Faraone (2008).

fra Thera har det til fælles, at de besluttede sig for at formalisere deres familiekult og lade den indskrive på sten.²⁷ Denne beslutning har fastfrosset en håndfuld græske familiekulter for eftertiden og givet os et unikt, detaljeret indblik i forhold såsom rækken af guder en familie kunne tilbede, huskultens ejendomsrættelige grundlag, familiens religiøse festivaler, medlemskab og opgavefordeling og meget mere.

Kan formaliserede huskulter fra det hellenistiske Kos, Halikarnassos og Thera bruges til at belyse den athenske huskult i klassisk tid? Med forsigtighed, ja, mener jeg. Flere kilder indikerer ligheder i huskultstraditioner på tværs af bystater,²⁸ og grækerne virker til selv at have set grundlæggende religiøse principper som en vigtig del af den hellenske kultur, der har forbundet dem på tværs af bystater.²⁹ Selve formaliseringen af kulterne gennem indskrevne forskrifter er formentlig den største afvigelse fra den almindelige athenske huskult. Både Diomedons og Poseidonios' kultgrundlæggelser synes dog at være formaliseringer af eksisterende familiekulter.³⁰ Det kan virke institutionelt, snarere end 'privat', når de hellenistiske huskultsgrundlæggelser etablerer store, årlige festivaler for deres guder.³¹ Men atheneren Philoneos, som må afbryde sit gæstefold hos sin ven i byen for at nå sit offer til Zeus Ktesios i sit hus i Piræus, ville formentlig også kunne fortælle, netop hvornår denne guddom skulle æres, med hvilke riter og med hvilke deltagere.³² I det tilfælde er forskellen mellem de to kvantitativ, snarere end kvalitativ. Vi kan, med andre ord, antage nogle overlap mellem de hellenistiske

27. Oversat og kommenteret i online-databasen Collection of Greek Ritual Norms (CGRN) nr. hhv. 96, 104, 152.

28. En mand fra Arkadien havde tilsyneladende en Hermes- og en Hekate-figur foran sit hus, præcis som athenerne (*FGrH* 115, fr. 344 med afsnit 5). Og en ionisk og en dorisk græker kunne være uenige om, hvilken gud er 'fædrene' (patroos), men (uudtalt) enige om det faktum, at enhver har en fædrene gud (Plat. *Euth.* 302c).

29. De store orakler, for eksempel oraklet i Delfi, som folk fra alle hjørner af den græske verden (inklusive Poseidonios fra Halikarnassos, CGRN 104, ll. 1-2) søgte vejledning hos, har bidraget til en delt religiøs kultur. Se også note 14 om de 'uskrevne love', som alle grækere efter sigende kendte og efterlevede.

30. Det orakelsvar, som Poseidonios' kult grundlægges på anledning af, anbefaler ham at tjene en række bestemte guddomme "ligesom dine forfædre" (καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι). CGRN 104, ll. 6-7. Diomedons Herakles-festival indebærer blandt andet et fiskeoffer "efter fædrene skik" (κατὰ τὰ πάτρια). CGRN 96, l. 43.

31. CGRN 96, 11.56 68; CGRN 104, 11.30 48; CGRN 152-IG XII, 3 330, 11. 62 69.

32. Antiph. 1.16-17. Se også Is. 8.16 og Aristofanes (*Ach.* 241ff.), som lader bonden Dikaiopolis og hans familie afholde en privat Dionysos-procession.

huskultsfundatser og den athenske huskult og derfor bruge førstnævnte til at udkaste et mulighedsrum for udfyldningen af hullerne i vores viden om sidstnævnte.

5. Den athenske huskults sammensætning og karakter

Lad os nu besøge et normalt athenskt hjem. Allerede ved hoveddøren venter flere guddomme. En herme, en stele med Hermes-hoved og erigeret fallos, beskytter tærsklen – og formidler kontakten – mellem hjem og offentlighed.³³ Også Apollon Agyieus ('af gaden') og Hekate, to guddomme associeret med de onde kræfter, man ikke ønsker sig i sit hjem, var repræsenteret, måske i form af et alter.³⁴ Indenfor mødes vi af duften af varme og mad fra husets arne, *hestia*, som legemliggjorde gudinden af samme navn.³⁵ Går vi ind i fadeburet, ser vi en stor krukke med dobbelthåndtag og låg. Den er pyntet med hvid uld og dufter sødligt af ofringen fra den seneste høst, som er blevet lagt ned i blandingen af vand og olivenolie. Det er *ktemata* tilhørende Zeus Ktesios, vogteren over husets værdier.³⁶ Dette er husguderne, som attesteres i kildematerialet angående det klassiske Athen.³⁷

Vi må dog forestille os, at hver familie har dyrket et unikt pantheon sammensat efter familiens tradition og individuelle ønsker og behov. I *Lovene* (909e–10a), beklager Platon sig over, at især kvinder, sygelige og folk i fare og fortvivlelse eller, omvendt, folk som har haft held med sig, har det med at love ofringer og andre til alskens guder, demiguder og gudebørn og fylde hvert hus og hver landsby med andre og helligdomme. Diomedon fra Kos' kultgrundlæggelse nævner, ud over dens hovedguddom Herakles Diomedonteios, både Dionysos, Hera, Afrodite og figurerne (*eikonas*) af Diomedons forfædre. Poseidonios fra Halikarnassos' husguder—Zeus Patroios, Apollon som hersker over Telemessos, Moirerne og Gudernes Moder—var alle relateret til viderefø-

33. Thuc. 6.27; Osborne (1985).

34. Apollon Agyieus: Parker (2005) 18. Hekate: Ar. Vesp. 804; Theophr. *Char.* 16.7. Demosthenes giver indtryk af en aktiv kult til Hekate i det fjerde århundredes Athen, da han anklager sin modstander, Konon, og hans ungdomsbande for at have stjålet maden, der blev sat ud til Hekate (Dem. 54.39). Se også Parker (2005) 18–19. For begge guddomme, se Theopompos fra Chios om den fromme Klearchos, som blandt andet tog sig pligtskyldigt af sine Hermes- og Hekate-figurer. (*FGrH* 115, fr. 344).

35. Parker (2005) 13–15.

36. *FGrH* 353, fr. 1 (Autokleides). Se også Is. 8.16; Antifon 1.16–17.

37. Jeg argumenterer i Skaarup (2023) 95–96 for, hvorfor Zeus Herkeios ikke sikkert kan attesteres som en husgud (modsat en slægts gud) i det klassiske Athen.

relsen af blodsband.³⁸ Og Epikteta fra Theras familiekult var dedikeret til muserne, et passende valg for en kult helliget hendes sønner, som døde, mens de stadig var under dannelse.³⁹ Udgravningen af bystaten Olynthos, som blev forladt i det fjerde århundrede f.v.t. har afdækket en mængde mindre kultfigurer i terrakotta, ofte fejlagtigt kategoriseret som 'votiv'-statuer, ofte omkring andre i byens huse, hvoraf især den thrakiske modergudinde Kybele er en gangster.⁴⁰ Vi kan forestille os, at nogle af de mange 'votiv'-statuer af Kybele fundet i Athen har befolkningen de athenske hjem side om side med familiens andre guddomme.

Vi er nu i stand til at give et bud på, hvilke "hellige ting", Leokrates fra Lykourgtalen var i besiddelse af: Kultfigurer og -genstande, som har legemliggjort Leokrates' families kendte og familiespecifikke athenske husguddomme. Dertil kan vi formentlig lægge de redskaber, man har anvendt til disse guders helligeholdelse. Således helliger Diomedon fra Kos, for eksempel, sin kult bronzelamper, bronzefade, et bålfad, blandedkar, et tæppe, et bord, en seng, *kline*, to ceremonielle stave og fem små, forgyldte kranser til kultfigurerne.⁴¹

For at forstå dyden fromhed gennem den athenske huskult må vi imidlertid også forstå, hvad der ligger i, at disse hellige ting er 'fædrene', *patroos*. Dette spørgsmål har affødt mange komplekse diskussioner blandt religionshistorikere, da begrebet 'fædrene guder', *theoi patrooi*, synes både at kunne referere til en mands huskult og til en mands medlemskab i en kultgruppe uden for hans *oikos*, dvs. en fratrie eller en *genos*.⁴² Faraone har gjort meget for at afhjælpe forvirringen ved at introducere en distinktion imellem 'oikisk' og 'gentilisk' familiekult.⁴³ Distinktionen låner han fra Platon, som i *Euthydemus* lader Sokrates fortælle sin doriske samtalepartner, som har det indtryk, at Sokrates ikke har en huskult, at han "bestemt har andre og *hiera*, både *oikeia* og *patroa*, og hvad de andre athenere også har af den slags."⁴⁴ Han forklarer, at hos athenerne er

38. CGRN 104, ll. 5–11. Se gennemgangen af disse guddomme i kommentaren til linjerne i CGRN (Carbon; Peels; Pirenne-Delforge).

39. Wittenburg (1990) 121–24.

40. Se Sneed (2015) for Kybele-kulten i Olynthos og Sofroniew (2015) 12 om 'votiv'-figurers mulige anvendelse i huskulten.

41. CGRN 96, ll. 120–30, 155–57.

42. Parker (2008); Faraone (2008); Boedeker (2008).

43. Faraone (2008) 212.

44. Pl. *Euthyd.* 302c, min oversættelse.

Apollon *patroos* og Zeus *phratrios* og altså begge knyttet til kultgrupper, gener og fratrier, underordnet bystaten. Resten af en mands familiekult har været 'oikisk'. Det vigtigste at huske er, at 'fædrene', *patroos* simpelthen betyder: nedarvet fra far til søn, og at dette adjektiv rummer både den gentilske og den oikiske kult.

Hvor lang var så denne kultiske arverække? Selve idéen om en 'fædrene' kult, nedarvet gennem generationer i henhold til grækernes 'uskrevne love' giver indtryk af noget tidløst, en religiøs sfære som grækerne var næsten ubevidst indlejret i.⁴⁵ Som sådan fremstår den religiøse sfære som en modpol til det omskiftelige politiske liv, som blev formet af politiske aktørers virke. Jeg opstiller denne lidt stiliserede distinktion, fordi den tegner ét perspektiv, hvorfra det giver mening ikke at regne fromhed for en etisk dyd. Hvis dydighed består i, med sin praktiske fornuft, at opøve karaktertræk, som lader én handle godt i forskellige, alsidige situationer, så synes der ikke at være meget dydighed over 'bare' at følge oldgamle traditioner og overleverede rituelle praksisser. Den athenske 'fædrene' kult var imidlertid alt andet end tidløs og ubrydelig.

Sally Humphreys har vist, at den athenske begravelsestradition sjældent samlede mere end et par generationer på samme gravplads.⁴⁶ Selv om der er få, men bemærkelsesværdige, eksempler på familier, som kunne tælle mange generationer på samme gravplads, er den familie, som det fjerde århundredes athenere har bestræbt sig på at mindes på deres gravsten det 'lille' *oikos*: kernefamilien – mor, far og børn – samt eventuelle slavegjorte af huset. Samme billede tegner sig af huskulten. Hvor de hellenistiske familiekultsgrundlæggelser kan synes skabt til evigheden, inddrager deres grundlæggere højst deres forældre i kulten.⁴⁷ I Athen bestod den altoverskyggende udfordring for huskultens videreførelse i bystatens arveretslov. Athensk ejendom gik ikke i arv til den førstefødte søn, men blev, som udgangspunkt, delt ligeligt mellem alle legitime, mandlige (og, i form af medgift: kvindelige) arvinger. Dette arrangement kan vi nemt forestille os fungere i forhold til penge og værdigenstande. Men hvad med huset, kultens hellige sæde? Hvad med kulten selv? Fik den ene søn arnen, den anden hermen, den tredje bedstefars skattede Dionysos-figur? Fik én søn hele kulten med huset? Og skulle

45. Dette er grundidéen i Fustel de Coulanges' indflydelsesrige *La Cité Antique* (1984/1864).

46. Humphreys (1980).

47. Poseidonios' indskrift foreskriver kulten at ofre en vædder til hans forældre under kultens årlige festival (CGRN 104, l. 34). Den indledes dog med oraklets anbefaling at ofre til en række guder "ligesom forfædrene" (*καθάπερ καὶ οἱ πρόγονοι*, ll. 6–7), hvilket kan antyde en længere, men udefineret, slægtsrække.

de andre sønner, uanset hvad, så grundlægge deres egen familiekult fra bunden? Svarene herpå kender vi simpelthen ikke. Vi ved så meget, at denne problematik var anerkendt i samtiden. I *Lovene* forsøger Platon at udtænke en næsten matematisk løsning på arveproblemet, som skulle bevirke, at antallet af *oikoi*, og dermed huskulturer, forblev konstant, med en klar 'arne-mester' (*hestiouchos*) til hver.⁴⁸

Implikationerne af de ovennævnte forhold er ganske vigtige for vores forståelse af fromhed: Relationen til ens huskult var ikke et spørgsmål om blind overlevering, men udtryk for aktive valg, investeringen af tid, resurser og dedikation til en kult, hvis eksistens hvilede på dens medlemmers karakter.

6. Hvordan praktiserede man sin huskult?

Da vi nu har fået en forståelse for den athenske huskults indhold og dens formelle karakter, skal vi nu se på, hvordan den blev praktiseret. Hvad gjorde man med sin huskult? Det bedste sted at starte er ved et fragment af historikeren Theopompos fra Chios, fra det fjerde århundrede f.v.t. Theopompos fortæller historien om den ydmyge mand, Klearchos fra en lille bystat, Methydrion i Arkadien, som ifølge det delfiske orakel skulle være den, der forholdt sig bedst til guderne.

“Klearchos fortalte, at han omhyggeligt udførte ofringer på passende tidspunkter, at han hver måned ved nymåne kronede og pudsede figurerne af Hermes og Hekate og de andre guder, som hans forfædre havde overladt ham og ærede dem med parfume, byg- og hvedekager. Hvert år deltog han i de offentlige ofringer og missede aldrig en festival. Ved disse festivaler tjente han ikke guderne ved tyreofringer eller ved at nedhugge offerdyr, men ved at ofre det, han måtte have til rådighed; han sørgede for at ofre af det, som blev ham til gode fra jorden og af årstidens frugter, og han gav første-frugter til guderne.”⁴⁹

Denne passage afdækker to centrale aspekter af græsk fromhed: Rituel omsorg og materiel selvopofrelse. Klearchos' praksis over for sin fædrene kult, i dette tilfælde hans eksemplarer af Hermes og Hekate, kan betegnes med de oldgræske dydsord *epimeleia*,

48. Pl. *Leg.* 740b; *hestiouchos*: 878a.

49. *FGrH* 115, fr. 344, min oversættelse.

omhu, og – såfremt vi anser kultfigurerne for at have været besjælede af deres guddomme – *kēdos*, omsorg, bekymring. Klearchos drager blandt andet omsorg for sin kult ved at holde sine guddommes figurer rene og pæne. Samme hensyn finder vi i Diomedons familiekultsgrundlæggelse. Her, hos en rigere familie, er det husholdningens slavegjorte, der tager sig af den lavpraktiske omsorg for huskulten.⁵⁰ Ud over at holde sine kultfigurer pæne, forsyner Klearchos dem med velmagende og velduftende offergaver; han stiller deres behov. Dette gør han omhyggeligt “på de passende tidspunkter, ved nymåne hver måned”. Det er vigtigt at bemærke, at denne omsorg for huskulten flere gange omtales som gestuser, der *ærer* guddommene.

Det andet aspekt af husreligiøs praksis, vi her skal være opmærksomme på, er, at det kræver materielle resurser at udøve fromhed over for sin huskult. Antikkens grækere interagerede med deres guddomme først og fremmest gennem *offerhandlingen*. Mennesket ærer guderne ved at give dem noget af værdi for dem selv, primært mad og drikke. I ovenstående passage drejer det sig f.eks. om byg- og hvedekager og parfumer. Passagen berører direkte spørgsmålet om, hvorvidt fromhed afhænger af personlig velstand. Det gør det ikke; Theopompos antager en form for proportionelt ofringsideal ifølge hvilket hver mand ofrer det “han måtte have til rådighed”, i Klearchos’ tilfælde, den første høst af sæsonens frugt og grønt. Det er værd at bemærke, at vi kender til denne fortælling, fordi den er gengivet i et langt senere kampskrift imod kødspisning og ofring af dyr (mere herom i epilogen) og derfor er udvalgt på grund af dens iscenesættelse af fromhed som mådehold.⁵¹ De fleste grækere har formentlig været af den overbevisning, at guderne, alt andet lige, har sat pris på store ofringer.⁵² De to idealer, mindstemål og proportionel værdi, kan sameksistere, og selv ifølge idéen om et tilstrækkeligt mindstemål kræver offerhandlingen, at man har *noget*, frem for intet, at give.

50. CGRN 96, ll. 17–23.

51. Porph. *De Abstin.* 2.16.

52. Fremstår tydeligst i den athenske bystats bestræbelser på at hædre sin skytsgud Athene med så overdådige offergave som muligt. Et dekret om den lille panathenæiske festival (*IG II³ 1 447*) afsætter 41 miner til at købe kvæg til offerhandlingen (ll. 42–43) og afsætter “den smukkeste af okserne” til Athena Nike (l. 47), hvilket implicerer den forestilling, at guden ville sætte mere pris på én okse end en anden afhængig af dens værdi.

Hvis der er én ting, som kendetegner de hellenistiske familiekultsgrundlæggelser, er det deres opmærksomhed på spørgsmålet om kultens økonomiske grundlag. Selve behovet for at formalisere og indskrive kulternes funktion udsprang formentlig i høj grad af behovet for at afklare arveret, indkomstgrundlag, rituelle udgifter osv. Ved f.eks. at testamentere jord eller ejendomme som kunne generere overskud gennem forpagtning, forrentning eller udlejning sikrede familiekultgrundlæggerne, at det altid ville være muligt, uanset kommende medlemmers økonomiske situation, at afholde festivaler med behørig, 'fædrene' ofringer.⁵³ Det athenske hus, *oikia*, var en vigtig forudsætning for udøvelsen af 'privat' fromhed i den oldgræske verden. Huset var familiekultens *sted*, både til husning af kultfigurer og som udgangspunkt for en indkomst til ofringer.

Her træder en vigtig kønsmæssig skillelinje angående antik græsk fromhed frem. huskulten befandt sig inden for det rum, kvinder typisk var forventet at begrænse sig til.⁵⁴ Var det dermed primært kvinderne, der tog sig af huskulten? I de kildenedslag, der attesterer offerhandlinger inden for hjemmet, er det mænd, der forestår offerhandlingen: Den stadig kransebærende Kephalos som lige har forrettet et offer i gården, da Sokrates og hans slæng kommer på besøg i *Statens* åbningsscene;⁵⁵ den rige Kiron som sætter særlig pris på sit hus' festival til Zeus Ktesios (beskytteren af ejendom) og ikke tillader andre end sig selv og sine mandlige efterkommere at deltage i offerhandlingen,⁵⁶ og Philoneos fra Piræus, som inviterer både sin ven og sin elskerinde til sin offerhandling til samme guddom.⁵⁷ Samtidig synes netop Zeus Ktesios at være en husgud, som husets frue har været afgørende for at tilfredsstille. Mens det, ifølge Xenofon, var mandens ansvar at sørge for, at midler kom *ind* i husholdningen, var det kvindens ansvar at administrere deres brug.⁵⁸ Filosoferne gør det helt klart, at husets herre så vidt muligt skulle bruge sin tid ude af huset, mens dets frue havde "ansvar for alt der er i det".⁵⁹ Når vi ser 'sparsommelighed', *pheidolia*, hyldet som en kvindelig dyd

53. F.eks. (citeret ovenfor) bestemmelser om kulternes indkomstgrundlag: *CGRN* 96, ll. 43–51, 69–86; *CGRN* 104, ll. 27–33; *CGRN* 152 = *IG XII*, 3 330, ll. 35–57, 69–75.

54. E.g. Xen. *Oec.* 7.22.

55. Pl. *Resp.* 328c.

56. Is. 8.16.

57. Antiph. 1.16–17.

58. Xen. *Oec.* 3.15; cf. Pl. *Men.* 71e.

59. [Arist.] *Econ.* 3.1. Se også Xen. *Oec.* 7.2–3.

på en vis Nikaretos gravsten, kan denne dyd have været relateret til fromhed, til tilfredsstillelsen af Zeus Ktesios.⁶⁰ Vi må i det hele taget forestille os, at en stor del af den daglige, praktiske omsorg for huskulten har påhvilet kvinderne i huset, mens opgaverne for husets mandlige overhoved, hvis vi følger førnævnte kildenedslag, har bestået i at forestå vigtige offerhandlinger samt i det hele taget at udgøre det arveretslige fundament under huskulten som sådan.

7. Fromhed og egeninteresse

Det sidste aspekt af den græske familiekult, jeg vil diskutere her, er dens etiske karakter. Som jeg slog fast ovenfor, associerer vi i dag det etiske med tilsidesættelse af egeninteresse. Vi vil ikke kalde en handling etisk, hvis den virker motiveret af den handlendes umiddelbare egeninteresse; den skal være selvopofrende, samvittighedsfuld, rettet mod den andens bedste, eller imod en idé om, hvad der i sig selv er godt. Hvordan møder den fromhed, som huskulten gav anledning til, dette kriterium? Jeg vil argumentere for, at fromhed over for huskulten – og andre kulturer med – ikke hvilede på selvopofrelse. Dette, mener jeg, skal dog ikke få os til at diskvalificere græsk fromhed som en dyd, men i stedet få os til at gentænke vores forståelse af græsk dydighed som sådan.

Lad os høre, hvad der lå bag grundlæggelsen af Poseidonios af Kos' familiekult.

“Da Poseidonios sendte en delegation til Oraklet i Delfi for at forespørge, hvad der ville være godt og fordelagtigt for ham og hans nulevende og kommende efterkommere, både mandlige og kvindelige, at gøre og foretage sig, svarede Guden, at det ville være godt og fordelagtigt for dem, ligesom deres forfædre, at behage og ære Zeus Patroios, Apollon som hersker over Telemessos, Moirerne og Gudernes Moder. Og de skal ære og behage Poseidonios' og Gorgis' Gode Ånd. Må det være fordelagtigt for dem, som håndhæver og efterlever dette.”⁶¹

Den gennemgående formulering her, godt og fordelagtigt, *loion kai ameinon*, er formularisk for orakelspørgsmål og -svar.⁶² Vi kender den også fra de orakelspørgsmål, indskrevet på blyplader, som er blevet fundet ved oraklet i Dodona. Her spørger én

60. IG II² 12254, se også Xen. *Oec.* 3.15, 7.25, 36; Lys. 1.7.

61. CGRN 104, ll. 2–5, min oversættelse.

62. E.g. Pl. *Leg.* 628a; Xen. *An.* 6.2.1.5, 7.6.44.

mand, "om det ville være godt og fordelagtigt for ham at blive i sit *oikos*" (frem for at flytte ud og starte et nyt *oikos*).⁶³ En anden spørger, hvilke handlinger "ville være gode og fordelagtige for ham for at sikre ham en god forøgelse af velstand".⁶⁴ Disse passager indikerer, at de omstændigheder under hvilke den oldgræske huskult blev etableret, dyrket og opfattet udelukker det, vi i dag ville betragte som etisk. Denne slags fromhed handler ikke om tro og intention, men om konkrete handlinger. Og den består ikke i en overskridelse af ens egeninteresse, men omvendt i at gøre, hvad der vil være mest fordelagtigt for én selv og ens familie. Fromhed belønner sig, i den oldgræske verden, ikke engang bare i et hinsides, som i Kristendommen, men her og nu, i dette levede liv, hvad end det angår helbred, penge, familiens videreførelse, og så videre.

Havde Aristoteles dermed god grund til ikke at inkludere fromhed i sin dydsetik? Fra et moderne synspunkt, ja. Fra et folkeligt, oldgræsk, nej. Jeg mener, at den græske etik bestod i en udveksling mellem individ og kollektiv. Det etisk Gode bestod ikke i en platonisk indsigt i det, der var godt eller lykkebringende i sig selv; det bestod i at forstå, at den bedste måde at tjene sig selv var at tjene det menneskelige og guddommelige kollektiv, man var del af. Det bestod i at forstå, at man måtte overskride sin kortsigtede egeninteresse for at tjene fællesskabets og ens egne langsigtede interesser. Det gjorde man, når man, omhyggeligt og omsorgsfuldt, tog sig af sin huskult, vel vidende at den tid og de kræfter, man dermed investerede, var godt brugt.

Implikationerne af denne brede opfattelse af dyden fromhed som en slags selvopofrende egeninteresse bliver tydeligere, når vi sammenligner den (moderne) kultløse familie med den (græske) kultiske familie. Hvad binder medlemmerne af den moderne familie sammen? De fleste vil formentlig svare: kærlighed. Vi danner alle (i hvert fald ideelt) par gennem forelskelse og betragter (i hvert fald ideelt) den gensidige kærlighed som betingelsen for, at parforholdet består; det både er og bør være sådan, at forældre elsker deres børn ubetinget; børn elsker, omvendt, deres forældre, men kan også forventes at droppe besøgene på plejehjemmet, hvis kærligheden forvitrer over årene. Kort sagt: Båndene mellem medlemmer af den moderne familie er direkte og følelsesbårne. Det ville – ifølge denne fremstilling – tage noget fra idealet om den moderne familie, hvis man forklarede en tilsyneladende kærlig handling med enten egeninteresse

63. Lhôte (2006) nr. 57, min oversættelse.

64. SEG 15.405a, min oversættelse.

eller en etisk holdning; besøget på plejehjemmet burde ikke være motiveret af pligtfølelse eller ønsket om at kunne se sig selv som et godt menneske.

Vi får en helt anden familie, hvis vi udstyrer den med en huskult. Det er både svært, kildemæssigt, og uden for rækkevidden af denne artikel at diskutere i hvor høj grad medlemmerne af den græske familie elskede hinanden. Det er ikke kontroversielt at antage, at ægteskaber sjældent blev indgået på grund af kærlighed mellem brud og gom, mens det, på den anden side, er klart, at forældre ofte nærede oprigtig kærlighed til deres børn.⁶⁵ Vi kan, i alle tilfælde, sige, at med den græske huskult fandtes der noget i hjertet af den antikke græske familie, som havde potentialet til at binde dens medlemmer sammen uden at være betinget af deres indbyrdes følelsesmæssige bånd. Alle de, der var blevet optaget i huskulten ved husets arne – fra herren til husslaven – kunne forvente at drage fordel af kultens guddomme, såfremt de blev behandlet ordentligt. To personer inden for samme familie kunne derfor begge have interesse i at pleje deres fælles kult, selv om de måske ikke havde så meget til overs for hinanden. Med huskulten bliver familien, med andre ord, et interessefællesskab. Dermed bliver den også, ifølge ovenstående definition af fromhed, et etisk fællesskab. Det ser vi afspejlet i én af de få kilder, et gravepigram, fra det klassiske Athen, hvor en almindelig athener påberåber sig dyden fromhed.

8. 'Med fromhed': Dyden som aspekt

I slutningen af det fjerde århundrede f.v.t. blev en meget gammel kvinde, Hedytion, også kaldet Kerkope, stedt til hvile uden for Athens bymure, langs den hellige vej til Eleusis.⁶⁶ På hendes grav satte hendes efterladte en stor marmorlekythos indskrevet med følgende epigram:

“Κερκώπη μὲν ἔγωγ’ ἐκαλούμην, εἰμὶ δὲ πατρὸς
Σ[ω]κράτους Ἡδύτιον Μαραθωνίου, εὐθ[α]νάτως δὲ
στείχω ζήλωτῇ Φερσεφόνῃς θάλαμον,
γῆραι ἀριθμ[ή]σας ἐννέα ἐτῶν δεκά<δ>ας.
εὐσεβίαι θυγατρὸς δὲ ἐτάφην ὥσπερ με προσήκει.”

65. Golden (1988).

66. Pantos (1974) 406 (fundsted), 415 (datering).

“Kerkope blev jeg kaldt, men jeg er
Hedytion og min far Sokrates fra Marathon. Med en god død
stiger jeg misundt ned til Persefones kammer
efter at have talt min alder til ni årtier.

Med fromhed gav min datter mig en begravelse, som sømmer mig.”⁶⁷

Det er det sidste vers, vi er interesserede i: en etisk ytring om en konkret, tilsyneladende from gerning: ‘med fromhed’. For at forstå de historiske implikationer af denne ytring er det nødvendigt at udfolde omstændighederne bag dens tilblivelse.

Vi ved ikke andet om Hedytion end det, vi kan udlede fra dette monument. Vigtigst at bemærke er, at Hedytion ikke nødvendigvis har tilhørt den athenske overklasse, bare fordi hendes grav blev besmykket med et marmormonument med epigram.⁶⁸ Det, der gjorde udslaget for, hvor spektakulært et gravmonument en afdød blev tildelt, var ikke altid den afdødes sociale eller økonomiske status, men ofte selve den afdødes død. Således ser vi, at en høj andel af gravsten udstyret med både relief og epigram tilhørte personer, der døde unge eller, som i dette tilfælde, bemærkelsesværdigt gamle.⁶⁹ Jeg gætter på, at når Hedytion, gennem indskriften, siger, at hun fik en begravelse som ‘sømmer’ hende, så handler det først og fremmest om, at et så utroligt langt livsforløb fortjener at blive dokumenteret for eftertiden.

En anden grund til kildens tilblivelse kan være Hedytions kælenavn, Kerkope, ‘Cikade’, hvilket der er brugt anseelige akademiske kræfter på at tolke.⁷⁰ Vi kender til ét eksempel, hvor den græske forestilling om cikaden som et udødeligt væsen har givet anledning til at bruge ordet som øgenavn for en ældre prostitueret.⁷¹ Det skete ikke sjældent, at en kvinde blev tildelt et kælenavn, som, med tiden, skubbede hendes givne

67. *SEG* 28.289, udgivet af Pantos (1974), min oversættelse.

68. Jeg behandler spørgsmålet om prisen på en begravelse som denne grundigt i Skaarup (2023) 47–51.

69. 29 ud af de 69 gravsten med relief og epigram, som Clairmont (1970) har katalogiseret, var sat op over afdøde, som tydeligvis var døde ‘før tid’. Se også Derderian (2001) 76 for samme konklusion angående arkaiske epigrammer.

70. Tsagalis (2008) 117–120; Gonzalez (2019) 103.

71. Athen. 13.587e.

navn ud af erindring.⁷² Af disse grunde var det måske nødvendigt, i et epigram, både at koble kælenavnet 'Cikade' til Hedytions beundringsværdige alder og få anledning til at nævne det navn og det ophav, som stadfæstede hendes status som athensk borger.

Hvis ovenstående passer, bliver det lettere at forstå tilblivelsen af dette ret sære gravmonument. Selve stenen er en marmorlekythos.⁷³ Denne monumenttype blev alt-overvejende brugt som udsmykning og grænsedragning af familiegravpladser. Marmorlekythoi kunne være udsmykkede med relieffer, nogle gange med en forklarende indskrift på 'skulderen' (for eksempel: 'Ὁρος Μνήματος, 'mindesmærkets grænse'),⁷⁴ men ikke i nogle andre kendte tilfælde med et epigram som Hedytions.⁷⁵ Det virker sandsynligt, at Hedytions efterladte har genbrugt en marmorlekythos som lærred for den vigtige meddelelse af Hedytions død.

Lad os så endelig vende os mod den efterladte, som indskriften nævner, Hedytions datter, og den etiske handling som begravelsen af hendes mor efter sigende udgjorde. Det er umiddelbart Hedytion selv, gennem epigrammet, som fortæller os om sin datter. Jeg tror imidlertid, at selv hvis de første fire vers af epigrammet skulle være komponeret eller bestilt af Hedytion selv, forud for sin død, så er det datteren selv, der taler gennem epigrammets sidste vers;⁷⁶ det er datteren selv, der påpeger fromheden i begravelsen af sin moder – en handling som ikke nødvendigvis har været ligetil for en kvinde, som formentlig selv har været oppe i årene og tilsyneladende har handlet uden en mand her. Hvorfor gjorde Hedytions datter sig disse bestræbelser på at give sin mor denne begravelse? Ifølge hende selv, gjorde hun det 'med fromhed'. Jeg tror, at den instrumentelle dativ her, *εὐσεβίαι*, grammatisk udtrykker, hvad vi ser historisk: Dyden fungerede som et *aspekt* af ens handlinger. Vi kan forestille os mange mennesker udføre en begravelse af alle mulige forskellige årsager. Hedytions datter understreger, at det sted *hendes* begravelse kommer fra, er fromheden.

72. Se Humphreys (2018) 267–68 om kvinders 'ustabile' navne og note 17, især, for eksempler på kvinders kælenavne.

73. Generelt om denne monumenttype: Schmaltz (1970).

74. Athen, Det Arkæologiske Nationalmuseum nr. 815.

75. Se Proukakis' (1973) katalog over marmorlekythoi.

76. Dette enkeltstående heksameter fremstår ellers som en mærkelig tilføjelse til de foregående fire vers, som udgør to heksametre efterfulgt af to pentametre, og som derudover, betydningsmæssigt, står fint alene.

Hvis vi igen bruger den moderne, kultløse, familie som bagtæppe, træder det særegne ved dette forhold frem. Alene *muligheden* for at kunne se bestemte velgøringer inden for familien gennem et aspekt af fromhed strukturer familien på en bestemt måde. I den græske familie var man altid allerede, potentielt, forbundet kultisk og ikke bare følelsesmæssigt. Dermed var ens handlinger over for familiemedlemmer også altid potentielt en afspejling af ens etiske karakter, af ens fromhed, eller manglen på samme. Den kærlige handling var potentielt en dydig handling, hvilket, ifølge den forståelse som jeg har foreslået i artiklen her, betyder en både egen- og andeninteresseret handling. Det kan godt være, Hedytions datter gav sin mor en passende begravelse, fordi hun elskede og respekterede hende. Men som en from handling, kunne den ikke undgå også at være rettet både mod datteren selv og det store kultiske fællesskab, hun var del af.

Konklusion

Denne artikel har haft til formål at afdække en folkelig etik angående dyden fromhed i det klassiske Athen. Jeg lod undersøgelsen tage udgangspunkt i en bred, moderne definition af 'dyd'. En dyd er, foreslog jeg, (1) en robust disposition til at handle på en bestemt måde, uagtet modsatrettede, ydre stimuli; (2) i relation til et bestemt genstandsfelt, (3) selv hvis denne handling går imod ens umiddelbare egeninteresse. Med denne definition dykkede jeg ned i én bestemt historisk anledning til idéen om og udøvelsen af dyden fromhed: den athenske huskult. Mødet mellem definitionen og den historiske *case* gav følgende billede af fromhed:

1) Modsat hvad man kunne tro, var atthenerens religiøse verden, herunder hans eller hendes huskult, en ret skrøbelig størrelse. Det krævede et dedikeret og vedvarende engagement at etablere og holde liv i den kult, som ideelt skulle beskytte familien gennem generationer. Dette vedvarende engagement i handlinger, der tjente familiemedlemmer og deres fælles kult blev betragtet under et dydsetisk aspekt, 'med fromhed', og dermed som en afspejling af den handlendes moralske karakter.

2) Det specifikke genstandsfelt for fromhed, som denne artikel har undersøgt, huskulten, formede den tilsvarende dyd fromhed på forskellige måder: Husets guder krævede, som alle antikke græske guddomme, materiel omsorg: fysisk pleje af kultsted

og kultfigurer og offergaver af en vis materiel værdi. Det gjorde værdier som omsorg, omhu og husholdningskundskab til centrale dele af dyden fromhed.

3) Fromheden, som den fremstår i familiemedlemmers interaktion med deres huskult, udfordrer den grundtanke i moderne etik, at motivet for en 'etisk' handling skal overskride den handlendes umiddelbare egeninteresse. Det er umuligt at afskrive egeninteresse som motiv for fromme handlinger i athensk, folkelig dydsetik; enhver handling der var guderne velbehagelig affødte potentielt et modsvar til fordel for den handlende, og vi har også set kilder hævde denne egeninteresse som motiv for deres engagement i huskulten. I stedet for, hermed, at afvise, at folkelig fromhed i det klassiske Athen skal betragtes som en etisk dyd, bør vi tage dette resultat som anledning til at udfordre vores moderne opfattelse af, hvad etiske dyder består i. Det er muligt at udvide feltet af handlinger, som vi betragter som udtryk for dydighed. Det kræver, at vi, i stedet for at lede efter de rigtige *motiver* – hvad en person gør *på grund af* dyd – ser på hvordan mennesker, på forskellige måder, handler *med* dyd.

Epilog: Hvorfor beskæftigede Aristoteles sig ikke med fromhed?

Denne artikel begyndte med den observation, at Aristoteles, i sin etiske værker, helt undlader at diskutere dyden fromhed. Efter nu at have undersøgt, hvilken rolle fromheden spillede i mange attheners liv, kan vi vende tilbage til dette indledende problem. Resultaterne af den foregående undersøgelse træder tydeligere frem i brudfladen mellem den folkelige og den filosofiske tilgang til de kultiske aspekter af athensk dydsetik.

Jeg er ikke den første, der har undret mig over fraværet af fromhed (*eusebeia/hosios*) i Aristoteles' filosofi. Sarah Broadie optegner problemet præcist i artiklen 'Aristotelian Piety'.⁷⁷ Det er mærkeligt, slår hun med det samme fast, at fromhed ikke optræder i Aristoteles' grundige oplistninger af forskellige dyder. Vi kan nemt kategorisere fromhed aristotelisk ved at identificere dens felt som menneskets interaktion med det guddommelige, og vi kan nemt lokalisere fromheden i et middepunkt mellem de lastelige ekstremer overtroiskhed, på den ene side, og ligegyldighed over for det gud-

77. Broadie (2003).

dommelige på den anden.⁷⁸ Broadie påpeger, at Aristoteles ikke udelukker det guddommelige fra sin etik som sådan og endda anerkender, at tilbedelsen af guderne er blandt bystatens – og dermed, må vi antage, den gode borgers – vigtigste formål.⁷⁹ Endelig afviser Broadie den typiske løsning på problemet, at fromhed hører under Aristoteles' behandling af retfærdighedssans, *dikaiosyne*.⁸⁰ Aristoteles gennemgår selv de specifikke felter, retfærdighedssans kommer til udtryk gennem, og når fromhed ikke er ét af dem, kan vi ikke tillade os at antage, at den på en eller anden måde skulle være implicit i diskussionen; Aristoteles er "én af de sidste filosoffer, man skulle forvente at lege gemeleg med sine studerende".⁸¹

Broadie mener ikke, at Aristoteles er fuldstændigt tavs om fromhed. Hun identificerer, overbevisende, mener jeg, en passage fra den *Nikomachæiske Etik*, hvor Aristoteles afslører sin mening om den disposition, der kunne regnes for from. I slutningen af værket vender Aristoteles tilbage til sit indledende spørgsmål om sammenhængen mellem dyd og lykke, *eudaimonia*. Her kommer det guddommelige ind i billedet. Aristoteles spørger, om lykken består i udøvelse af de praktiske dyder (*ethikai aretai*) eller af intellektet (*nous*).⁸² Argumentet for at sidstnævnte må være tilfældet tager udgangspunkt i den antagelse, at guderne må regnes for fuldstændigt lykkelige, og at den højeste menneskelige lykke derfor må ligne det guddommelige. Mens det er latterligt, mener Aristoteles, at forestille sig guderne være retfærdige, modige eller mådeholdende på samme måde som menneskene (hvordan skulle en gud kunne udvise mådehold, hvis han eller hun ikke har lastelige begær i første omgang?),⁸³ så kan vi forestille os guderne være intellektuelt aktive. Intellektuel aktivitet (*energeia theoretike*) er dermed tilsvarende den menneskelige aktivitet som bringer os tættest på det guddommelige og det lykkelige.⁸⁴

78. Ibid., 55. Aristoteles' filosofiske arvtager Theofrast har på sin vis beskrevet førstnævnte ekstrem med 'Den Overtroiske Mand' i oversigten over afvigende karaktertyper (*Char.* 16).

79. Ibid., 56.

80. Ibid., 58–60. Broadie tager Bodéüs (2000, kap. 5) til indtægt for dette synspunkt.

81. Ibid., 59, min oversættelse.

82. Arist. *Nic. Eth.* 10.8.1178a9–b7.

83. Ibid. 10.8.1178b8–19.

84. Ibid. 10.8.1178b19–33.

I passagen, som Broadie fremhæver, kulminerer disse overvejelser i beskrivelsen af en moralsk karaktertype: 'den af guderne mest elskede', *ho theophilestatos*. Hvis vi, som Platons *Euthyfron*, antager, at "det hellige er det, guderne elsker", så må vi, i denne karaktertype, se det tætteste vi kommer på en aristotelisk bestemmelse af fromhed.⁸⁵

"Den, som er virksom med sin fornuft og dyrker den og holder den i bedst mulig form, synes også at være den, som er mest elsket af guderne. Hvis guderne skulle udvise en vis omsorg for menneskelige anliggender, som det antages, så må det også være fornuftigt at antage, at de glæder sig over det, som er bedst og nærmest beslægtet med dem, og det må være tanken, og at de gengælder dem med godt, som især elsker og ærer tanken og som nærer omsorg for det, der er guderne kært, og handler ret og ædelt."⁸⁶

Som vi lige har set, fandt Aristoteles det latterligt at tilskrive guderne menneskelige karaktertræk. 'Guderne' i denne passage skal formentlig, som Broadie argumenterer for, læses i tråd med Aristoteles' metafysiske forestilling om 'gud' som en kosmisk kraft, en første bevæger bag den fysiske verden.⁸⁷ Fromhed består altså, ifølge denne tolkning, i en aktivitet – udøvelsen af ens intellekt – som bringer guderne glæde og som lader menneskene tage del i deres.

Lad mig drage nogle foreløbige konklusioner på baggrund af dette. Den fromhed, som kan fremskrives fra disse overvejelser, er radikalt anderledes end den 'folkelige' fromhed, denne artikel har præsenteret. Den folkelige fromhed forudsætter en materiel interaktion, gennem offerhandlingen, med nærværende, menneskelignende gud-domme, som kan forventes at indgå i den slags reciproke relationer, som Aristoteles finder det latterligt at tilskrive guderne. Aristoteles' fromhed består i relationen til en abstrakt, kosmologisk gud, en kraft, og er kun materielt betinget i den udstrækning, at den fromme har brug for tilstrækkeligt underhold til at kunne vie sin tid til intellektuel aktivitet.⁸⁸ Intet sted, vil jeg påstå, træder afstanden mellem Aristoteles og hans samtidige tydeligere frem.

85. ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλέσ ὄσιον, Pl. *Euthyphr.* 7a. Senere (9e), med Sokrates' bistand, indskærpet til det alle guderne er enige om at elske.

86. Arist. *Nic. Eth.* 10.8.1179a22–28. Overs. Porsborg (2001). Behandlet af Broadie (2003) på s. 61.

87. Broadie (2003) 64.

88. Se Broadie (2003) 65 om Arist. *Nic. Eth.* 10.8.1178b33–1179a17.

Denne afstand kommer dog kun til udtryk på et abstrakt plan; vi ved ikke, hvordan Aristoteles etisk ville vurdere de konkrete praksisser, som oldgræsk religion typisk blev udøvet gennem. Vi kan dog komme tæt på. Theofrast, Aristoteles' filosofiske arvtager, skrev en afhandling om fromhed, *Peri Eusebeias*.⁸⁹ Teksten er desværre gået tabt, men længere passager af den bliver – som Bernays og siden Pötscher har demonstreret – citeret i neoplatonikeren Porfyrios' afhandling *Om afholdenhed fra at spise dyr* (*De abstinentia ab esu animalium*).⁹⁰ Theofrast var en indædt modstander af at spise dyr og, især, ofre dyr til guderne, og Porfyrios tilskriver ham mange argumenter for dette synspunkt. Selv om vi kun ser de vegetariske fragmenter af det, der formentlige har været en mere omfattende undersøgelse af fromheden, så afslører disse en tydeligt aristotelisk brydning med det oldgræske offerritual som sådan.

For det første virker Theofrast til at dele Aristoteles' idé (ifølge Broadies rekonstruktion) om fromhed som bestående i intellektuel aktivitet.

“θεοῖς δὲ ἀρίστη μὲν ἀπαρχὴ νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής, οἰκεῖον δὲ καὶ τὸ μετρίων μὲν ἀπάρχεσθαι τῶν ἄλλων, μὴ παρέργως δέ, ἀλλὰ σὺν πάσῃ προθυμίᾳ.”

“Den fineste offergave til guderne er et rent sind og en upåvirkelig psyche, og passende er det også at give mådeholdende offergaver af de øvrige ting, ikke skødesløst, men med al iver.”⁹¹

Vi skal derfor forestille os, at den guddom, Theofrast ønsker at interagere med, er tættere på Aristoteles' rene kraft end på de personliggjorte guder, som vi forbinder med antik græsk religion.⁹² Samtidig anerkender Theofrast, i ovenstående citat, at offerhandlingen er en væsentlig måde at interagere med det guddommelige på, så længe den er udtryk for mådehold og oprigtig dedikation.

89. Diog. Laert. 5.2.50.

90. Bernays (1866); Pötscher (2017)

91. Theophr. *Peri Eusebeias* fr. 8 (denne og følgende referencer til Pötscher) ll. 20–22 = Porph. *De Abstin.* 2.61.1–4, min oversættelse.

92. Theofrast fremsætter den tanke, citeret fra Empedokles, at oprindeligt, i en bedre tid, fandtes kun Kypris (Aphrodite/Venus) som guddommeliggørelsen af *philia*, ‘venskab’ eller ‘kærlighed’. Theophr. *Peri Eus.* fr. 12, ll. 10–13 = Porph. *De Abstin.* 2.21.

Ud fra denne grundantagelse argumenterer Theofrast for, at denne offerhandling til gengæld ikke kan indebære drabet på dyr. Disse argumenter starter, på aristotelisk manér med “det erfaringen bevidner” (μαρτυρεῖ γὰρ ἡ πείρα),⁹³ det vil sige, dét guderne selv har tilkendegjort om deres ønsker til menneskenes interaktion med dem. Det delfiske orakel skulle engang have udtrykt større velbehag ved at modtage så mange bygkorn som én kunne tage fra sin sæk med tre fingre end de guldhornede okser og hekatomber, som en anden kunne tilbyde.⁹⁴ På Delos skulle, på Theofrasts tid, findes et alter kaldet “de frommes alter” (εὐσεβῶν βωμός) til hvilket det var forbudt at føre dyr.⁹⁵ Endelig bemærker Theofrast, at når den delfiske Apollon jævnligt anbefaler at ofre “ifølge det fædrene” (κατὰ τὰ πάτρια), så sætter han “gammel skik” (τὸ παλαιὸν ἔθος) som standard for det gode offer. Det giver anledning til det (tvivlsomme) historiske argument, at siden offeret oprindeligt, ifølge ‘gammel skik’, kun bestod af afgrøder, og dyreoferinger kun opstod som resultat af tilfældigheder eller krisetider, så er dyreoferinger i strid med gudernes ønske.⁹⁶

Disse argumenter viser et forsøg på at behandle fromhed inden for et filosofisk kohærent system. Mere afslørende for Theofrasts position er imidlertid en passage, hvor filosofen ser sig nødsaget til at supplere sin argumentation med en pragmatisk konstatering, ikke om hvorvidt dyreoferet kan berettiges eller ej, men om hvilke etiske konsekvenser det har at acceptere det:

“ἀγνοοῦσιν δὲ οἱ τὴν πολυτέλειαν εἰσαγαγόντες εἰς τὰς θυσίας, ὅπως ἅμα ταύτῃ ἐσμὸν κακῶν εἰσάγαγον, δεισιδαιμονίαν, τρυφήν, ὑπόληψιν τοῦ δεκάζειν δύνασθαι τὸ θεῖον καὶ θυσίαις ἀκείσθαι τὴν ἀδικίαν. ... ὅταν δὲ νέος θεοὺς χαίρειν πολυτελείαις γινῶ καί, ὡς φασίν, ταῖς τῶν βοῶν καὶ τῶν ἄλλων ζώων θοίναις, πότ' ἂν ἐκὼν σωφρονήσειεν; ... πεισθεῖς δὲ ὅτι τούτων χρεῖαν οὐκ ἔχουσιν οἱ θεοί, εἰς δὲ τὸ ἦθος ἀποβλέπουσι τῶν προσιόντων, μεγίστην θυσίαν λαμβάνοντες τὴν ὀρθὴν περὶ αὐτῶν τε καὶ τῶν πραγμάτων διάληψιν, πῶς οὐ σώφρων καὶ ὅσιος καὶ δίκαιος ἔσται.”

93. Theophr. *Peri Eus.* fr. 7, l. 46 = Porph. *De Abstin.* 2.15.1. Jf. Arist. *Nic. Eth.* 1.4.1095b3–4: “Formentlig må vi begynde med det, som er mest kendt for os”. Overs. Porsborg (2001).

94. Theophr. *Peri Eus.* fr. 7, ll. 46–50 = Porph. *De Abstin.* 2.15.2–7.

95. Theophr. *Peri Eus.* fr. 13, ll. 46–48 = Porph. *De Abstin.* 2.28.1–4.

96. Theophr. *Peri Eus.* fr. 2 = Porph. *De Abstin.* 2.5–7.

“De, der har indført overflødighed til offerhandlingen, er uvidende om, hvordan de hermed har indført en sværm af onder: gudfrygtsomhed, en hang til luksus og den antagelse at det er muligt at bestikke guden og sone uret med offergaver. ... Når et ungt menneske lærer, at guderne glædes ved overdådige ofringer og, som man siger, festmåltider af okser og andre dyr, hvornår skulle han blive rede til at handle besindigt? ... Men hvis han var blevet overbevist om, at guderne ikke har brug for disse ting, og at de kigger på karakteren af dén, der kommer til dem, da de anser den rette mening om dem og om verden for den største offergave, hvordan skulle han da ikke blive besindig, from og retfærdig?”⁹⁷

Med andre ord: Der er ingen grund til møjsommeligt at opøve den dydige karakter, som Theofrast og filosoffer før og efter ham anser for prisværdig, hvis man kan købe gudernes bistand og velsignelse for ussel mammon. Ville det ikke være bedre, hvis der var enighed om, at dét, guderne priser højest, var netop dét, Theofrast betragter som en god karakter?

I denne fundamentale konflikt mellem indre værd og ydre virke får vi måske et praj til at forstå Aristoteles' tøven ved at diskutere dyden fromhed. Aristotelisk dyd er altid situeret i middelpunktet mellem 'for lidt' og 'for meget'. For en samtidig tilhører har det formentlig ikke været svært at se visdommen i, at dyden mod, for eksempel, består i middelpunktet mellem fejhed og dumdristighed. Men kan noget være 'for meget' når det kommer til guderne?⁹⁸ Sætter Athene ikke pris på, at hendes skatkammer bugner, og at hendes kultiske fællesskab viser sin dedikation til hende med overdådige offerfe-ster? Der synes at være et næsten afgrundsdybt modsætningsforhold mellem den materielle offerhandling, som græsk religion nu engang blev udøvet gennem, og den inderlige dannelsesproces, som Athens store filosoffer, fra Sokrates til Theofrast, var optaget af. Theofrast forsøgte at analysere fromheden i dette spændingsforhold. Trods denne analyses historiske værdi, synes Aristoteles, filosofisk, at have valgt den sikre vej ved at tie om dét, hvorom han ikke kunne tale.

97. Theophr. *Peri Eus.* fr. 8, ll. 8–20 = Porph. *De Abstin.* 2.60.1–17, min oversættelse.

98. Aristoteles virker selv, i sin diskussion af retfærdighed, til at svare: 'nej'. “Det retfærdige findes hos dem, som har del i ting, som er simpelthen gode, og som kan have en for stor eller en for lille del af disse. Nogle kan ikke have en for stor del af disse goder, som guderne måske” (*οἷον ἴσως τοῖς θεοῖς*, *Nic. Eth.* 5.9.1137a26–28. Overs. Porsborg (2001).

Bibliografi

- Adkins, A.W.H. 1960. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford.
- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. New York.
- Badhwar, N.K. 2014. *Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford.
- Balslev, O. (overs.) 2009. "Platon. Euthyfron" i J. Mejer og Chr.G. Tortzen (eds.) *Platon: Samlede Værker i Ny Oversættelse*. Bind 1. København.
- Bernays, J. 1866. *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit: ein Beitrag zur Religionsgeschichte*. Berlin.
- Besser, L.L. 2020. *The Philosophy of Happiness. An Interdisciplinary Introduction*. Milton.
- Bloch, D. & A. Schwartz. 2002. *Xenophon: Det persiske felttog eller Anabasis*. København.
- Blok, J. 2017. *Citizenship in Classical Athens*. Cambridge.
- Bodel, J. & S. M. Olyan (eds.) 2008. *Household and Family Religion in Antiquity*. John Wiley & Sons, Ltd.
- Bodéüs, R. 2000. *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*. Oversat af J.E. Garrett. SUNY series in ancient Greek philosophy. New York.
- Boedeker, D. 2008. "Family Matters: Domestic Religion in Classical Greece" i Bodel & Olyan (2008) 229–47.
- Broadie, S. 2003. "Aristotelian Piety," *Phronesis* 48.1: 54–70.
- Cairns, D.L. 1993. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Clairmont, C. 1970. *Gravestone and Epigram*. Mainz am Rhein.
- Derderian, K. 2001. *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy*. Mnemosyne. Supplementum 209. Boston.
- Doris, J.M. 1998. "Persons, Situations, and Virtue Ethics," *Noûs* 32.4: 504–30.

- Dover, K.J. 1994. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis.
- Faraone, C.A. 2008. "Household Religion in Ancient Greece," i Bodel & Olyan (2008) 210–28.
- Foot, P. 2001. *Natural Goodness*. Oxford.
- Fustel de Coulanges, N.D. 1984. *La Cité Antique*. Paris.
- Gibson, J.J. 1977. "The Theory of Affordances," i R. Shaw & J. Bransford (eds.) *Perceiving, Acting and Knowing: Toward an Ecological Psychology*. Hillsdale, 67–82.
- Golden, M. 1988. "Did the Ancients Care When Their Children Died?" *Greece and Rome* 35.2: 152–63.
- Gonzalez, G.M. 2019. *Funerary Epigrams of Ancient Greece: Reflections on Literature, Society and Religion*. London.
- Harris, E.M. 2006. *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens, Essays on Law, Society, and Politics*. Cambridge.
- Herman, G. 2006. *Morality and Behaviour in Democratic Athens. A Social History*. Cambridge.
- Humphreys, S.C. 1980. "Family Tombs and Tomb Cult in Ancient Athens: Tradition or Traditionalism?" *The Journal of Hellenic Studies* 100: 96–126.
- Humphreys, S.C. 2018. *Kinship in Ancient Athens: An Anthropological Analysis*. Oxford.
- Hursthouse, R. 2001. *On Virtue Ethics*. Oxford.
- Keane, W. 2016. *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton.
- Lhôte, É. 2006. *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Geneve.
- MacIntyre, A. 2014. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London.
- Mischel, W. 1968. *Personality and Assessment*. Michigan.

- North, H. 1966. *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Cornell Studies in Classical Philology 35. Ithaca.
- Nussbaum, M. 1993. "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," i M. Nussbaum & A. Sen (eds.) *The Quality of Life*. Oxford.
- Osborne, R. 1985. "The Erection and Mutilation of the Hermai," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 31 (211): 47–73.
- Pantos, P.A. 1974. "Ἐπιτύμβιον ἐπίγραμμα ἐξ Ἀθηνῶν," *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* VII.3: 406–16.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, R. 2005. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Parker, R. 2008. "πατρῶοι θεοί: The Cults of Sub-Groups and Identity in the Greek World," i A.H. Rasmussen & S.W. Rasmussen (eds.) *Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World. The BOMOS-conferences 2002–2005*. *Analecta Romana Instituti Danici, Supplementum XL*. Rom.
- Parker, R. 2015. "Public and Private" i R. Raja & J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. John Wiley & Sons, Ltd, 71–80.
- Pearson, L. 1962. *Popular Ethics in Ancient Greece*. Stanford.
- Peels, S. 2016. *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Roman Language and Literature 387. Leiden & Boston.
- Porsborg, S. (overs.) 2001. *Aristoteles. Etikken*. København
- Proukakis, A.M. 1973. *The Evolution of the Attic Marble Lekythoi and Their Relation to the Problem of Identifying the Dead among the Figures Shown on the Funerary Reliefs*. Diss. University College London.
- Pötscher, W. 2017. *Theophrastos: Περὶ Εὐσεβείας. Griechischer Text, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet*. Boston.
- Schmaltz, B. 1970. *Untersuchungen zu den attischen Marmorlekythen*. Berlin.

- Skaarup, E. 2023. *Virtue in Fourth-Century Athens: Occasions for Moral Recognition*. Diss. Københavns Universitet.
- Sneed, D. 2015. "Cybele and Attis in Domestic Cult at Olynthos Evidence for Flexibility in Household Ritual". Udgivet abstract for foredrag ved Society for Classical Studies Annual Meeting. New Orleans.
- Sofroniew, A. 2015. *Household Gods: Private Devotion in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles.
- Swanton, C. 2003. *Virtue ethics: A pluralistic view*. New York.
- Tsagalis, C. C. 2008. *Inscribing Sorrow: Fourth-Century Attic Funerary Epigrams*. Trends in Classics. Supplementary Volumes 1. Berlin.
- Welsh, A. 2008. *What is Honor? A Question of Moral Imperatives*. New Haven.
- Wittenburg, A. 1990. *Il Testamento de Epikteta*. Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità 4. Trieste.