

DE DØDES RITUAL

ESKATOLOGISKE ELEMENTER I ORFISK INITIATION

LARS ALBINUS

Meget tyder på, at orfisme-forskningen er ved at få en renaissance. Men den klassiske orfisme-opfattelse, som den kendes fra talrige fremstillinger tilbage i det forrige århundrede blev bragt alvorligt i miskredit, da en af patriarkerne inden for den klassiske filologi, Wilamowitz-Moellendorf, i 1931 kritiserede de ideer om orfisk teologi og frelseslære, der, efter hans opfattelse, ikke havde noget konkret belæg i de antikke kilder (197-202). Ganske vist kunne Linforth få år efter, i 41, stadig skrive et selvstændigt værk om orfisk religion. Men i modsætning til Guthries generelle introduktion, "Orpheus and Greek Religion" fra 35, bestod Linforths bog, "The Arts of Orpheus", i en meget kildekritisk fremstilling, der ikke længere lagde hovedvægten på orfismen som en teologisk bevægelse, men derimod som en særlig kultvirksomhed. Det var jo dog ikke til at komme uden om, at Orfeus rent faktisk i antikken gik for at være ophavsmænd til alle former for hemmelige kultindvielser, de såkaldte *teletai*. Hvad man generelt var blevet mere tilbageholdende med at udtale sig om, var en nøjere forbindelse mellem orfisk teologi og orfisk initiation.

Nye vidnesbyrd skulle imidlertid se dagens lys. Således fandt man i 1962, i en grav ved Derveni, 12 kilometer nordvest for Thessaloniki, en rimeligt velbevaret papyrus-rulle med citater af og kommentarer til et orfisk digt, der ikke kan være yngre end det 5^{te} årh. f.Kr., siden døbt Derveni-kommentaren (jf. Orph.Derv. og Obbink, 1997). Siden, i 69, udgravede man i Vibo Valentia (antikken Hippotion) i Syditalien, ligeledes i en grav og ligeledes med *terminus ante quem* i det 5^{te} årh. f.Kr., den længste af alle bevarede guldtavler¹. Endelig fandt man i 87, i Petroporos (antikken Pelinna), i Thessalien og igen i en grav, nye guldtavler². Ifølge Graf bevidner disse fund, at de øvrige, længe kendte guldtavler, opdelt i gruppe A og B af Zuntz, i 71, tilhører en sammenhængende forestillingskreds (i modsætning til hvad Zuntz hævdede), og at denne efter alt at dømme refererede til orfisk autoritet. Kort sagt betyder disse fund, at vi nu er i stand til at tolke nogle af de gamle tavler i et nyt lys. Disse tavler, hvoraf det her er A1 og B1, der skal beskæftige os (jf. nedenstående appendix), var papirstynde guldplader indgraveret med forholdsvis korte hexameter-vers og lagt ned i graven til den døde, enten forbundet med en halskæde eller blot anbragt ved siden af liget. Det må naturligvis vække til eftertanke, at alle de her omtalte tekster er fundet i grave. Dog vil jeg i det følgende, under henvisning til argumentationen hos Graf (1993) og Obbink (1997), ikke først og fremmest tage disse tekster til indtægt for en slags besværgelse af den afdødes skæbne *efter* døden, men i højere grad se på dem som vidnesbyrd om en *forudgående* situation. Der kan i givet fald være tale om en symbolsk eller en faktisk dødsproces, dvs. om en levende persons initiation eller, helt konkret, om en begravelse. Graf argumenterer for og imod begge dele og lader, sikkert meget fornuftigt, sagen være uafgjort (op.cit., 247-50). Selv kan jeg imidlertid ikke se noget til hinder for, at teksterne skulle referere til en *dobbelt* initiations-kontekst.³ Under alle omstændigheder tror jeg, at Guthrie fremstiller sagen i et uheldigt perspektiv, når han i forbindelse med guldtavlerne hævder, at "the dead man is given those portions of his sacred literature which will instruct him how to behave when he finds himself on the road to the lower world" (1935, 172). Belært af den for mig

-
1. Noteret som B10 i Grafts oversigt, 1993, 257-58; der henvises til rekonstruktionen hos S.G. Cole, 1980, 225.
 2. Noteret som P1 og P2, oversat og kommenteret af Graf, op.cit.
 3. Man kunne f.eks. henvise til Platons omtale af orfiske riter for de levende såvel som for de døde (jf. "εἴσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν", R.364e-365a).

at se ganske rimelige kritik, den ældre forskning har mødt, mener jeg, at man primært skal se guldtaflernes eskatologi i en rituel kontekst, og ikke i relation til en abstrakt, orfisk teologi, der aldrig har eksisteret løsrivet fra den orfiske kultvirksomhed. For så vidt som denne praksis desuden var hemmeligholdt, var det tilhørende tekst-korpus givetvis esoterisk, hvilket betyder, at det netop ikke skal forstås bogstaveligt, men i overført betydning. Spørgsmålet er selvfølgelig hvilken.

Jeg vil i det følgende udlægge teksternes eskatologi ud fra to forudsætninger. Jeg hævder for det første, at der er tale om en og samme identitet bag det personlige pronomen, der generelt optræder som *første person* i A1, og som *anden person* i A1.8, og generelt som *anden person* i B1, samt som *første person* i B1.6-9, og jeg hævder for det andet, at den rolle, dette pronomen refererer til, tilhører en initiand i et initiationsritual.

En stemme i B1 (jeg skal vende tilbage til hvilken) formaner denne person om at undgå den kilde, han eller hun (jeg vil dog for nemheds skyld sige 'hun' fra nu af) vil finde til venstre for Hades' bolig (varieret med 'til højre' i B2), hvor også en hvid cypres vokser (B1.2). Til gengæld skal hun søge hen til den kilde, der rinder med koldt vand fra Erindringens sø (B1.4-5). I guldtavlen fra Hipponion uddybes denne distinktion. Vi får at vide, at "her" (ἐνθά) ved den første kilde "stiger de dødes sjæle ned" (κατερχόμεναι ψυχὰν νεκύων), "idet de afkøles" (ψύχονται, B10.4), eller, som Graf forstår det, "forfrisker sig selv"⁴. Dette må uvilkårligt minde os om den traditionelle modstilling mellem Glemslens vand og Erindringens vand⁵. Således afslutter Platon *Politeia* med et vidnesbyrd fra det hinsidige, hvori det berettes, at de afdødes sjæle drikker umådeholdent af Glemslens vand og dermed glemmer alt, hvad de netop har erfaret, hvilket betyder, at de genfødes⁶. Der foreligger således en mulighed for, at det i guldtaflens kontekst underforstås, at initianden formaner til at undgå den første kilde, for så vidt som den gennem glemsel vil føre hende tilbage i reinkarnationen (eller 'fødslerens hjul', som det hedder hos orfikerne, jf. 229-30, Orph.Fr. Kern). Lad os i det mindste arbejde ud fra denne mulige implikation. Initianden skal altså undgå den første kilde, som formentlig er Lethe (Glemslens kilde), og samtidig forsikre over for den anden kildes vogtere, at hun tørster efter erindringens kolde vand (B1.8), og desuden, at hun er barn af jordgudinden, Ge, og himmelguden, den stjernebesatte Ouranos (B1.6). Denne forsikring, formentlig et rituelt *legomena*, bringer os over i A1, der indledes med initiandens henvendelse til den "rene" (κοῦρά = καθαρά) Persefone og de andre guder med en forsikring om, at også hun - initianden - kommer "fra de rene" (ἐκ κοῦράων, A1.1) og stammer fra deres "salige slægt" (ὄλβιον γένος), hvilket vi må sammenligne med "den himmelske slægt" (οὐράνιον γένος) i B1.7. Spørgsmålet er nu, hvori renheden består. Hvis vi antager, at der er tale om orfisk renelse (jf. Pl.R.364e-365a), må vi i særlig grad lægge mærke til Sokrates' henvisning til dem, der engang for lang tid siden indstiftede initiationerne (*teletai*, Phd.69 c). Dette var en typisk måde at referere til orfikerne på, og Platon lader endvidere Sokrates forestille sig, at de ikke var ufornuftige, når de hævdede, "at den, der uden indvielse og renelse kommer til Hades, han kommer til at ligge i *dynd* (βόρβορος), mens den indvie og rensede kommer op og får lov til at tage bolig blandt guderne" (op.cit.). Vi ved, at orfikerne, i det mindste ned i hellenistisk tid, havde for skik at rense sig med

4. Jf. Grafts oversættelse af B10.4, "Dort erfrischen sich beim Abstieg die Seelen der Toten", Plassmann, 1992, 169.

5. Se f.eks. Paus.9.39.8 og Pl.R.621a.

6. Om disse sjæle hører vi, at de ved midnat, under jordskælv og tordenvejr, blev "ført opad mod deres fødsel som stjernesku" (φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄπτοντας ὡς περ ἀστέρων, Pl.R. 621b). Det synes oplagt at sammenligne denne formulering med den sammenstilling mellem menneskenes dødelighed og visse himmelfænomeners foranderlighed (lynglimt, meteorer og kometer), som Plutarkh tilskriver Platon-eleven Xenokrates, *Moralia* 416d; sml. også det citat, Plutarkh bringer af Euripides, hvor menneskets død beskrives som en stjerne, der falder fra himlen, ibid.; endvidere Pl.Tim.41, d-e; Plut.*Moralia*, 591 f. Stjerneskuddet optræder med andre som et billede på sjælens rejse mellem liv og død.

“mudder” (πηλός) eller “dynd/snavs” (βόρβωρος)⁷. Desuden får vi hos Plutarkh et indtryk af den eskatologiske eller kosmologiske baggrund for denne rite, nemlig gennem den lærdom, Timarkhus i sin initiation modtager fra en “dæmon” (δαίμων): “Du må forstå, oh Timarkhos, at i de stjerner, som tilsyneladende slukkes, ser du faktisk de sjæle, som *falder tilbage* i (καταδυσόμενας, egl.: *trænger ned i*) kroppen, hvorimod de stjerner, som atter lyser op, og kommer tilsyne nedefra, er sjæle, der vender tilbage fra kroppen efter døden i det de ryster en slags tåge og mørke af sig som var det *mudder* (πηλός)” (Plut. *Moralia* 591 f.). Dertil kommer, at Plutarkh udmærket kender til traditionen for mudderbadning, hvilken han opfatter som en magisk selv-forendrelse introduceret af visse sangere (jf. *Moralia*, 166a-b). Spørgsmålet er dog, om Plutarkh hermed, hvis han i det hele taget refererer til orfikere, giver en tilstrækkelig karakteristik af denne rite. En nærliggende tilføjelse ville være, at orfikerne i mudderbadningen renser sig med det element, de efterfølgende vil frigøre sig fra, nemlig det jordiske element, kroppen, der ellers vil fastholde dem i fødslerens cyklus. Således læser vi videre hos Plutarkh, i Kleombrotos’ afsnit om transformationslæren, som jeg skal vende tilbage til nedenfor, at de sjæle, der ikke har kontrol over sig selv, “atter iklædes kødelige kroppe i et uoplyst og mørkelagt liv” (πάλιν σώματα θνητοῖς ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζῶν, Plut. *Moralia* 415b-c), formentlig svarende til, at de uindviende vil blive liggende i mudder i underverdenen⁸, altså forstået som en metaforisk reference til, at de fortsætter deres eksistens som dødelige i nye inkarnationer⁹. Jeg vil nu foreslå, at de tre elementer, vi møder i B1, nemlig jord, himmel (eller luft) og måske vand, men først og fremmest jord og himmel, skal sættes i relation til de elementer, Derveni-teksten henviser til, og som ifølge Obbink svarer til et kosmologisk perspektiv for renselses-processen. Således udlægges Zeus, Moira og Okeanos som “luft” (ἀήρ) og Demeter, Hera og Hestia som jord, dvs. Ge¹⁰. Hvis denne dechifrerer er relevant i forhold til det orfiske digt, Derveni-kommentatoren forholder sig til (jf. Obbink, 1997), så kan vi vel ikke undlade at sætte det i relation til guldtaflens *legomena*, hvor initianden som sagt bekendt er være barn af jord og himmel. Spørgsmålet er nu, hvorledes vi nærmere skal forstå betydningen af dette slægtskab. Her vil jeg atter, og i forlængelse af Obbink, henlede opmærksomheden på den transformationslære, Plutarkh lægger Kleombrotos i munden under en diskussion om forholdet mellem mennesker og guder. Kleombrotos refererer nogle¹¹ for den tanke, at “Ligesom vand synes at opstå fra jorden, og luften fra vandet, og ilden fra luften, alt som deres eksistens føres opad, således opnår de bedre sjæle en forvandling fra menneske til hero og fra hero til *dæmon* (δαίμων). Fra at have været dømoner vil nogle få desuden med tidens fylde, på grund af deres fortræffelighed og efter at være blevet rensede, få fuldkommen del i det guddommeligste” (Plut. *Moralia* 415b-c). Det, Kleombrotos altså peger på, er et skema for udviklingen fra jord over vand og luft til ild, der er parallel med udviklingen fra mennesker over heroer og dømoner til det rent guddommelige. Ser vi bort fra nogle af mellemedene, så genkender vi måske i den orfiske besværgelse en forenklet udgave af denne forvandlingsproces (*metabolé*). Interessant er i den forbindelse Kleombrotos’ efterfølgende kommentar, som vi netop referede til, nemlig at nogle af disse sjæle mister herredømmet over sig selv og atter i fristelse iklædes kødet, dvs. må leve “et liv i dunkelhed”, som det udtrykkes. Sammenligner vi med det ovenfor nævnte Plutarkh-citat samt med referencen til Platons hinsidesvision i *Politeia* synes en fælles forestilling om reinkarnation (*metempsychosis*) at tegne sig. De

7. Jf. Rohde, 1925, 2, 406; Harp.s.v. apomaton, 48; D.18.259 = Orph.Test.205 Kern.

8. Jf. Plut. fr.178; Pl.R.363d; Phd.69c; R.533d; Aristoph.146

9. Se specielt Plutarkhs fr.178. Dette fører os ganske vist ind på et kompliceret metaforisk og metonymisk spil på forholdet mellem liv og død, som jeg må lade ude af betragtning i denne sammenhæng og blot henvise til Gorgias 492e-493c, se Bilde, 1998, 148 f.

10. Jf. Orph. Derv., kolonne xxii og ikke xvii, som angivet hos Obbink.

11. Disse kunne udmærket, men dog ikke nødvendigvis, være orfikere.

sjæle, der ikke gennemgår udviklingen opad i *metabolen*, falder tilbage i inkarnation, og det vil sige, tilbage i det element, mudder og dynd, som det er lykkedes de andre, nemlig de indviede, at rense sig for. Det er bl.a. på denne baggrund nærliggende at tage initiandens forsikring om, at han er et barn af himlen og af jorden til indtægt for vedkommendes dobbelte oprindelse i det sjælelige og i det legemlige. Det legemlige, bindingen til fødslernes cyklus, er således den tilstand, den orffiske initiand i symbolsk forstand befrier sig for gennem muddervaskningen, hvor han besværges og overvinder det selv samme element. En tilsvarende renselse, eller måske bekræftelse af en sådan, ser vi formentlig også i initiandens indtagelse af Mnemosynes vand, der erindrer ham om hans guddommelige ophav. For så vidt som denne forvandlingsproces, anskuet, som sagt, som en ritual proces, gennemføres vellykket, tiltales initianden i A1.8, formentlig af Persefone, med følgende ord "Salige og velsignede, du er ikke længere en dødelig men en gud". Dette efterfølges af initiandens udsagn om, at han som et kid faldt i mælken. Der er formentlig tale om en identifikation med Dionysos, der rituelt slagtes og genopvækkes, men det skal jeg ikke gå nærmere ind på her¹². I nærværende sammenhæng skal blot understreges, at initianden gennemgår en initiationsproces, hvor han gennem afsværgelse, eller udrensning, af det, der binder ham til de dødeliges verden, bevæger sig opad i *metabolen* mod en guddommelig eksistens. Denne status beskrives ganske vist ikke helt ens på de forskellige tavler. Således får initianden på B10.15-16 at vide, at han skal opholde sig sammen med de andre indviede, mens han på B1.11 for at vide, at han skal herske sammen med de andre heroer. Måske dækker forskellen dog i virkeligheden over den samme post-rituelle status. Hvad referencen til heroerne angår, må vi uundgåeligt tænke på fragment 133 hos Pindar, der, som Graf pointerer, viser hen til frigørelsen fra genfødslernes tvang, under henvisning til, at de retfærdige sjæle, har sonet deres skyld over for Persefone. Herefter vil de for altid fremover blive kaldt "rene heroer" (ἥρωες ἄγνοϊ). Et tilsvarende renhedsmotiv gemmer sig formentlig implicit i den anden reference, B10.15-16, hvor initianden sammenlignes med *mystai* og *bakkhoi*, dvs. andre grupper af indviede¹³. Det overordnede perspektiv må være, at initianden indvies til en renhedstilstand, som i sidste ende, dvs. *post mortem*, skal sikre ham et ophold i det hinsidige, således at han aldrig igen skal *ikklæde sig kødet* (som det typisk udtrykkes¹⁴) dvs. vende tilbage til de dødeliges verden.

Spørgsmålet er nu, hvilket ritual der, bortset fra selve renselsesriten, *fører initianden igennem* (hvilket er hvad τελετή betyder) til denne tilstand. Jeg mener faktisk, at det er muligt at drage flere oplysninger ud af guldtavlernes tekst i den forbindelse, specielt A-gruppen.

I A1.4 bekender initianden, at Moira og, hvis vi følger konjekturen hos Zuntz, de andre guder, har undervundet ham ved hjælp af lynet, *keranos*.¹⁵ At blive ramt af lynet, er, som Burkert, har redegjort for, et udtryk for, at man slås ihjel eller under alle omstændigheder fjernes fra de dødeliges verden. Interessant er det, at netop Moira og tordenguden Zeus nævnes af Derveni-kommentatoren og relateres til luftens element. Det *kan* altså tænkes, at dette usagn, i A1.4 viser hen til en transformation fra jord-elementet til luft-elementet. Det *er* usikkert, hvorledes vi helt konkret skal forstå den undertvingelse, der refereres til i A1.4, men sandsynligt er det i det mindste, at der sigtes til dødeligheden som vilkår. Og at initianden gennemgår en slags symbolsk død er i den forbindelse

12. Se i den forbindelse Graf, 1993, 249 f.

13. 'Myster' er således en betegnelse for dem, der gennemgik selve renselsesfasen i de eleusinske mysterier, mens 'bakkher', som bekendt er betegnelse for personer, der var indviede i den dionysiske kult. Denne sidste henvisning kan læses på flere måder. Nogle hævder, at det må være betegnelsen for den status, guldtavlers person opnår, men, som jeg læser det, kan der også være tale om parallelle betegnelser for andre, lignende initationer, der alle har som mål at sikre en bedre lod efter døden gennem renselse.

14. Se Plut. *Moralia* 415c; 591 f.; fr. 178, Burkert, 1972, 121, n.5.

15. Uden at gå ind på de forskellige konjekture, kan denne oversættelse begrundes ved sammenligning med andre tekstversioner fra A-gruppen. Se endvidere Guthrie, 1935, 173; West, 1983, 23.

en oplagt mulighed.¹⁶ I A1.5 siger initianden videre: “*Jeg fløj bort* (ἔξέπταν) fra det sorgtunge og smertefulde *kredsløb* (κύκλος)”. Kredsløbet er formentlig at forstå som det *fødslernes kredsløb* (κύκλος γενεσέως), vi hører om i det orfiske fragment 229 (Orph.Fr.Kern), og som beskriver reinkarnationen som sjælens almindelige vilkår.¹⁷ Således ser jeg initiandens udsagn i A1.4-5 som en forsikring om, at vedkommende har undsluppet dødelighedens vilkår. Han fortæller videre: “Jeg steg på hurtige fødder ned i den eftertragtede *kreds* (στεφάνος, A1.6)”, og “*trængte* (ἔδου) *ned i skødet* (ὑπὸ κόλπῳ)¹⁸ *hos herskerinden* (θεσποίνας), *underverdenens dronning* (χθονίας βασιλείας)”. De seksuelle konnotationer, der knytter sig til denne beskrivelse, har formentlig direkte forbindelse til idékomplekset omkring genfødsel (*palingenesia*) og til forestillingen om Persephone som underverdenens dronning. Således er det altså Persephone, initianden henvender sig til, og hende, der forkynder ham, at han skal blive en gud. En tvivlsom verselinje, A1.7b, betragtet af Zuntz som en fejlagtig gentagelse af vers 6, lyder: “Jeg steg atter ud af den eftertragtede kreds på hurtige fødder”. Selvfølgelig kan ἀπέβαν (*jeg steg ud af*) være en fejlskrivning af ἐπέβαν (*jeg steg ind i*, eller *ned i*), men jeg har svært ved at se grunden til, at der *både* skulle være tale om et forkert verbum og en malplaceret gentagelse af vers 6? Hvis vi bevarer verset, har vi at gøre med følgende sammenhængende sekvens: Initianden, der er fløjet bort fra en negativt vurderet cyklus, træder ind i en positivt vurderet kreds (*stefanos*), der fører ham ned i den khthoniske gudindens skød, hvorefter han atter forlader denne kreds, og slutteligt kaldes “gud”. Det er usikkert, hvad vi konkret skal forstå ved kredsen (*stefanos*). Normalt bruges ordet om den krans, initianden bærer på hovedet efter en overstået rituel begivenhed. Således hører vi Empedokles omtale sig selv, i fr.112 (Diels/Kranz), som en bekranset, der i forhold til de folk, han møder i sin hjemstavn, er blevet til en gud, og ikke længere en dødelig. Her, i A1.6, er der ikke tale om en sådan krans i form af en hovedbeklædning, men det er meget sandsynligt, at den krans eller kreds, initianden stiger ind i, har en tilsvarende rituel betydning. Vi ved, at *katabasis* (‘nedstigning til de døde rige’) var en prøve på hero-værdighed i myten, og at sådanne besøg i en symbolsk manifesteret underverden ligeledes var en helt konkret del af forskellige initiationsritualer, enten iform af grottebesøg, dvs. i de såkaldte *plutoniai* (indgange til Hades), eller blot nedstigning i et *abaton* (et forsænket rum i tilknytning til hero-templer). Om Orfeus fortæller en legende, at han foretog en sådan *katabasis* i Kamarina på Sicilien, og det er endvidere i Kamarina, at man har fundet en højst interessant terracotta-figur, der ifølge Zuntz, og det tror jeg, han har ret i, forestiller Persefone, underverdenens dronning (jf. planche 24b, Zuntz, 1971). På selve figuren bemærkes det udskårne omrids af en mand i miniature størrelse. Personen, der næppe kan være andet end en initiand, befinder sig i gudindens skød (*hypo kolpon*), omgærdet af hendes arme og bryster, og står på, eller træder ind i, en tallerkenlignende kreds. Endvidere holder han en krans, tydeligvis en *stefanos*, i den ene hånd (hvad han eventuelt måtte have i den anden er vanskeligt at tyde). Desuden er han forsynet med vinger, hvilket får os til at tænke på den for klassisk vasemaleri karakteristiske fremstilling af de døde som små figurer forsynet med vinger. Spørgsmålet er i hvilken forstand, denne personen kan tænkes at være afgået ved døden. Den for mig at se oplagte sammenligning med sekvensen i A1 må i det mindste få os til at overveje, om han ikke simpelthen befinder sig i et ritual, hvor han netop ‘flyvende’ (jf. ἔξέπταν, A1.5) har undsluppet dødelighedens vilkår, genfødslerens cyklus, og er på vej ind i den kreds, der manifesterer sig i skødet på underverdenens dronning, og som formentlig symboliserer en *katabasis*. Når han er afbildet i en situation, hvor han holder sin krans i hånden, er det antagelig fordi han endnu ikke er berettiget til at bære den på hovedet. Vi må imidlertid, under henvisning til

16. Vi kan f.eks. tænke på de orfiske præster, om hvem det i Platons *Politeia* siges, at de med deres tekster fører initanderne ned i dødsriget, jf. Pl.R.363c.

17. I fragment 230 (Orph.Fr.Kern) varieres udtrykket med τροχός γενεσέως, ‘fødslernes hjul’, eller måske bedre ‘fødslernes cyklus’.

18. Egl.: “ned under barmen” eller “ned i kjolefolden”, begge oversættelser er mulige.

A1.7b, netop forestille os, at han siden vil forlade kredsen, dvs. træde ud af ritualet. Jeg gætter på, at han samtidig dermed træder ud af dødsriget, både i direkte rituel forstand, gennem den på *katabasis* følgende *anabasis*, og i overført betydning, nemlig ud af dødelighedens vilkår. Den eftertragtede kreds er simpelthen det ritual, der efter døden skal sikre ham et ophold blandt andre salige, indviede, et ophold blandt guder. Dermed har han foretaget *metabolen* fra jord til luft, fra det khthoniske til det ouraniske. Denne proces består ganske vist i Plutarkhs transformationsskema i flere trin end to (jf. Plut. *Moralia* 415b-c), svarende til forskellige på hinanden følgende initiationsritualer (jf. *Moralia* 943-44), men spørgsmålet er, om vi ikke netop i de orfiske vidnesbyrd ser denne tradition i en ældre og mere enkel udgave.

Som konklusion vil jeg hævde, at vi på guldtavlerne finder tekst-citater, der med vidnesbyrd om en rituel *imitatio mortis* fulgte den døde ned i graven som en bekræftelse af hans eller hendes initierede status. Den lære, eller teologi, der således indirekte kommer til udtryk i disse tekster, svarende til Derveni-kommentaren, hvis vi følger Obbink, er en kosmologi, der forbinder den overordnede distinktion mellem det menneskelige og det guddommelige med det enkelte individs egen dobbelte konstitution i en proces, hvor individet som initiant udrenser det dødelige, jordiske element. I den forstand gennemgår og overvinder han allerede døden i ritualet. Erindringens kolde vand skal sikre, at han forstår og husker dette og fra den dag af ikke længere begærer livets varme, der så let fører til glemsel om sjælens sande, udødelige ophav. Døden gennemleves, og overleves, fordi den indviede sjæl indser, eller handler som om, livet er den egentlige død, og døden det egentlige liv. "Hvem ved", skulle Euripides have sagt, "om ikke Livet selv er Død, og Død det sande liv" (Pl.Grg.492e).

Appendix:

A1: Guldplade fra Thurii, 4 årh. f.Kr. Rekonstruktion af den græske tekst (ap. Zuntz, 1971, 301) sammen med min egen prosaiske oversættelse.

1. Ἐρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθάρᾳ βασιλεία.
2. Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.
3. καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.
4. ἀλλὰ με μοῖρ' ἐξάμασσε
[καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι]
καὶ ἄστεροβλήτα κεραυνῶι.
5. κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθῆος ἀργαλέοιο,
6. ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
7. δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
[ἱμερτοῦ δ' ἀπέβαν στεμάνο ποσὶ καρπασίμοισι]
8. "ὄλβιεκαὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο."
9. ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

1. Jeg kommer fra de rene, du rene, underjordiske dronning,
2. Eukles, Eubouleus og I andre udødelige guder,
3. for jeg forsikrer jer, at jeg også stammer fra jeres salige slægt,
4. men jeg er blevet undervunget af skæbnen
[og af de andre udødelige guder],
og, som et stjerneskud, ved lynkilen.
5. og jeg fløj bort fra det sorgtunge og smertefulde kredsløb.
6. På hurtige fødder besteg jeg den eftertragtede kreds,
7. og jeg trængte ned i skødet hos herskerinden, underverdenens dronning.
[På hurtige fødder steg jeg atter ud af den eftertragtede kreds.]
8. "Salige og velsignede, du skal blive gud i stedet for menneske".
9. Som et kid faldt jeg i mælken.

B 1: Guldplade fra Petalia, 4 årh. f.Kr. Rekonstruktion af den græske tekst (ap. Zuntz, 1971, 359) sammen med min egen prosaiske oversættelse.

1. Εὐρήσεις δ' Αἶδαο δόμων ἐπ'ἀριστερὰ κρήνην,
 2. πὰρ δ'αὐτῆι λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·
 3. ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.
 4. εὐρησεις δ'ἐτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 5. ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ'ἐπίπροσθεν ἕασιν.
 6. εἰπεῖν· “Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
 7. αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ'ἴστε καὶ αὐτοί.
 8. δίψυι δ'εἰμὶ αὐῆ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ'αἶψα
 9. ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.”
 10. καὺτ[ο]ί<σοι>δώσουσι πιεῖν θειῆς ἀπ[ὸ] κρή]νης,
 11. καὶ τότε ἔπειτ'ἄ[λλοισι μεθ']ἠρώεσσον ἀνάξει[ς]
-
1. Til venstre [B2 har 'til højre'] for Hades' bolig vil du finde en kilde,
 2. ved siden af hvilken en hvid cypress groer.
 3. Undgå at komme i nærheden af denne kilde.
 4. Du vil desuden finde en anden, der rinder med koldt vand fra Erindringens sø.
 5. Foran den står vagter.
 6. Du skal sige: “Jeg er barn af Ge og den stjernefunktende Ouranos,
 7. for jeg er også af himmelsk slægt; det ved I også selv.
 8. Jeg tørster og er ved at omkomme, men skænk mig straks
 9. det kolde vand, som rinder fra Erindringens sø”.
 10. De skal da lade dig drikke af den guddommelige kilde, hvorpå du skal
 11. herske sammen med de andre heroer.

Litteratur:

- Bilde, P. (red.) (1998) *Den hellenistisk-romerske verden*. Verdensreligionernes hovedværker. Spektrum.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cole, S.G. (1980) “New Evidence for the Mysteries of Dionysos”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21.
- Diels/Kranz = *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1951) 6 udg. Red. og kom. af H.Diels og W.Kranz.
- Graf, F. (1993) “Dionysian and Orphic Eschatology”, *Masks of Dionysos*. Red. af T.H. Carpenter & Ch.A. Faraone. Ithaca & London: Cornell University Press, 239-258.
- Guthrie, W.K.C. (1935) *Orpheus and Greek Religion - A Study of the Orphic Movement*. London [1952 udg.]
- Kern, O. (1922) *ORPHICORUM FRAGMENTA*. Dublin & Zürich [1972 udg.]
- Linforth, I.M. (1941) *The Arts of Orpheus*. The Philosophy of Plato and Aristotle. New York [1973 udg.]
- Obbink, D. “Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries”, *Studies on the Derveni Papyrus*, red. af A. Laks & G. Most, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1997, 39-54.
- Orph. Derv. = *Studies on the Derveni Papyrus*, red. af A. Laks & G. Most, Oxford: Oxford Clarendon Press, 1997, 9-22.
- J.O. Plassmann & F.Graff (1992) *Orpheus. Altgriechische Mysterien*. München.
- West, M.L. (1983) *The Orphic Poems*. London.
- Wilamowitz-Moellendorf, U.v. (1931) *Der Glaube der Hellenen*, I-II. Darmstadt [1959 udg.]
- Zuntz, G. (1971) *Persefone*. Oxford.