

De orfiske mudderbade

Esoteriske renhedsforestillinger i oldtidens Grækenland

LARS ALBINUS

ENGLISH ABSTRACT: *The symbolic distinction between purity and pollution was prevalent in Ancient Greece, not least among the Orphic. As a religious reform-movement of the Axial Age they authored a discourse which was polemically directed against the dominant Homeric tradition. This shows, for instance, in their eschatological reconception of the relationships between humans and gods, life and death. As part of an initiation-ritual, they offered purifications, including self-defilement with blood and mud, with the purpose of releasing the initiate from the cycle of births (reincarnation). Allegedly, the initiation entailed a ritual staging of the realm of the dead – an imitatio mortis – in which the uninitiated were doomed to a hapless fate whereas the initiated were introduced to a divine and carefree afterlife.*

DANSK RESUMÉ: *Den symbolske distinktion mellem renhed og urenhed spillede en afgørende rolle i det antikke Hellas, ikke mindst for orfikerne. De fremstår i den forbindelse som en typisk aksetidsbevægelse, der forholder sig polemisk til den herskende tradition. Således tilskrev de forholdet mellem mennesker og guder, liv og død, en eskatologisk betydning, der stod i modsætning til det homeriske univers. De indførte også renselsesriter med blod og mudder som del af et initiationsritual, hvis formål var at guddommeliggøre initianden gennem en frigørelse fra fødslernes kredsløb. Her tyder alt på, at ritualet bestod en rituel iscenesættelse af dødsriget – imitatio mortis – der skelnede mellem uindviede, som gik en trøstesløs skæbne i møde, og indviede, som kunne se frem til et sorgløst efterliv.*

KEYWORDS: *Purification; Orphics; initiation; apotheosis; blood and mud; reincarnation*

Indledning

Filosoffen Heraklit (540-480 f.v.t.), der var en stor ynder af dunkle udsagn, skulle angiveligt have sagt om dem, der deltog i renselsesritualer (*katharmoi*),¹ at 'de renses sig selv ved at besudle sig selv med fremmed blod på samme måde, som hvis én skulle stige ned i mudder for at vaske mudder væk' (B 5 DK = OT 205 Kern).² Med sådanne formuleringer vil Heraklit formentlig påpege det paradoksale, for ikke at sige grinagtige, i denne opførelse. Der er uden tvivl tale om orfiske riter (*orgia*). Fra grammatikeren Valerius Harpokrations antikke leksion (Harp.) ved vi faktisk, at det var skik blandt orfikerne at gnide sig ind i slam (*bórboros*) og mudder (*pēlos*) for at rense sig fra besmittelse (*apomáttein*, Harp. 48 under *apomáttein*). Vi ved også, at Heraklit forholdt sig yderst kritisk til en sådan kultpraksis. Det, vi skal stille skarpt på i nærværende sammenhæng, er imidlertid ikke implikationerne i Heraklits kritik, men den rituelle og symbolske kontekst, han hentyder til.

Siden Mary Douglas forsøgte sig med en definition af 'dirt' som 'matter out of place' (1966), har distinktionen mellem renhed og urenhed (eller forurening) som et tværkulturelt fænomen været et ofte behandlet emne i religionsvidenskaben. Det er en almindelig opfattelse, at distinktionens betydning skal søges i en symbolsk relation og ikke, som tidligere antaget, i hygiejniske forhold. Også i det antikke Hellas har den symbolistiske synsvinkel ført til forskellige studier, hvor hovedværket må siges at være Robert Parkers *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (1983). Det er forståeligt, at hovedvægten er lagt på den arkaiske religion, eftersom referencerne til renhed og urenhed er særligt talrige her. Men dualiteten gør sig absolut også gældende i den senere græske religion, om end den tydeligvis får nye konnotationer på overgangen til klassisk tid.

Forståelsen af de orfiske renhedsforestillinger, som her skal beskæftige os, er betinget af et større rekonstruktionsarbejde. Der findes mange, men spredte og ofte meget fragmentariske kilder. En del af vidnesbyrderne kommer desuden fra forfattere, der synes at have et tvetydigt eller direkte afvisende forhold til den orfiske 'bevægelse', herunder ikke mindst de sene, men vigtige kristne kilder. Således er det kun i et sammenlignende perspektiv, hvor forskellige temaer og ritualbeskrivelser overlapper hinanden, at vi kan stole på overleveringen. Dog har vi en uvurderlig kilde i de såkaldte guldtavler, som der i dag er udbredt enighed om at se som orfiske. Efterhånden har der således også dannet sig et ganske troværdigt, om end overordnet, billede af det mysteriereligøse kompleks, der specifikt kan kaldes orfisk. En vigtig pointe, ikke mindst når det gælder renhedsforestillingerne, er imidlertid, at denne 'orfiske diskurs' ikke kan betragtes isoleret fra, men netop i et antagonistisk forhold til, den herskende 'bystatsideologi' præget gennem de panhellenske autoriteter Homer og Hesiod. Forskellen mellem rent og urent er således også koblet til et traditionsopgør.

¹ I transskriptionen fra græske til latinske bogstaver angives lang vokal med vandret streg og tryk med accent-tegn med mindre der er sammenfald med den lange vokal.

² Se de anvendte tekstudgaver efter artiklen.

Den orfiske diskurs

Først og fremmest: Hvem var orfikerne? Kan vi overhovedet tale om en særlig gruppe, eller er der alene tale om orfiske værker (*orfiká*) og en orfisk livsførelse (*orfikos bios*)?³ I dag antager de fleste, at der faktisk var en mere eller mindre afgrænset gruppe, der refererede til Orfeus som forfatter og indstifter af indvielser (*teletai*), og som vi derfor kan kalde for orfikere.⁴ Selvom man i forskningen har været uenige om, hvor langt tilbage i tiden, vi kan tale om disse orfikere, hvor organiserede de var, og hvor meget vi kan stole på kirkefædrenes referater, så talte man allerede i antikken om værker af Orfeus, omfattende en samling af hellige bøger (*hieroi lógoi*),⁵ og om *orfeotelestai*, orfisk indviede, der som en slags præster (*mágoi*) tilbød ritualer (*órgia*) med henblik på en initiation (*teletē*) i Orfeus' navn.⁶

Religionshistorisk giver det god mening at placere orfikerne, hvorledes de så end skal afgrænses sociologisk, i aksetiden (dvs. i sidste halvdel af årtusindet f.v.t.). Som repræsentanter for en individuelt orienteret renselsespraksis stod de i opposition til bystaternes officielle kultur, og netop opgøret med traditionen var i det hele taget kendetegnende for de religiøse og filosofiske strømninger i tiden.⁷ Det betyder dog ikke, at man bør tale om 'orfisme' som en ny religion i Grækenland. For det første var der ikke i sig selv noget nyt i, at mytiske diskurser og forskellige kultfællesskaber stod i modsætning til hinanden. Det antikke Hellas var splittet op i mange bystater, der ofte lå i strid med hinanden. Rigtignok eksisterede der en opfattelse af, at der til det græske sprogfællesskab også hørte en fællesgræsk (panhellensk) fortolkningshorisont, når det gjaldt fortællingerne om og de rituelle forpligtelser over for guderne; men det udelukkede på ingen måde en lang række lokale forskelle. På den ene side passede de orfiske tekster ind i den fælles horisont ved at anvende mange af de almindelige gudenavne og ved at knytte til ved kendte fortællinger (f. eks. myten om Demeters ophold i Eleusis); på den anden side præsenterede de orfiske tekster andre genealogier og virkefelter end dem, der definerede gudeuniverset (*pantheon*) i den dominerende tradition. Det, der først og fremmest adskilte den orfiske diskurs fra forskellige lokale traditionssammenhænge, var, at den tilbød et mere eller mindre sammenhængende alternativ, der udbredte sig over det meste af Hellas. I øvrigt var den ikke bundet til nogen anden institution end sig selv, hvilket er et andet karakteristisk træk ved en aksetidsbevægelse.

I grave fra så forskellige dele af Hellas som Makedonien, Thessalien, Kreta og Syditalien (men bemærkelsesværdigt nok ikke i Attika) har man således fundet tynde,

³ Begrebet stammer fra Platon *Lovene* 787c.

⁴ Herodot er en af de få, der direkte anvender betegnelsen 'orfiker', *Historier* 2.81. Ofte omtales specifikt Musaios og hans søn som en betegnelse for nogle af dem, der udførte orfiske renselsesriter, Kern, 1922, 83, pkt. 4; fr. 271.

⁵ Der kan henvises til følgende kilder: Herodot *Historier* 2.81; Euripides *Hippolytos* 954; Platon *Staten* 364e; *Epinomis* 335a; OT 222; 223d.

⁶ Vigtige kilder i den forbindelse er Diodor Siculus (D.S.) 5.75.4; 77.3-4; Strabon (Str.) 10.3.11; 15-16.

⁷ Der kan henvises til Lundager Jensen (2013, 11-31) med henblik på en fremstilling af Robert Bellahs akstidsbegeb. Selvom Bellah (2011, 369-396) behandler den aksiale overgang i Hellas 'fra mythos til logos' ret udførligt, forbigår han dog orfikerne.

sammenrullede plader af guld – de såkaldte guldtavler – med indgraveringer, som i 6 hovedgrupper (A-F, samlet og oversat af Edmonds III 2011, 16-48) synes at citere samme bagvedliggende tekst.⁸ Denne proto-tekst har angivet en vejledning i, hvorledes den afdøde, der optræder som subjekt i teksten, skal begå sig på sin færd ned i dødsriget. Der hersker ingen tvivl om, at dette subjekt dækker over de begravede personer, der bar guldtavlen i en kæde om halsen. Netop dette vidner om den fokus på individets skæbne efter døden, der om noget adskiller den orfiske diskurs fra fortælletraditionen hos Homer, hvor den eneste form for overlevelse, individet kan håbe på, udover den trøstesløse skyggetilværelse i Hades, er sangens kollektive ry.⁹ Hvor f.eks. de homeriske eper ofte skildrer forskellige former for kultpraksis, som antagelig har vakt genkendelse rundt om i Hellas, hører sangenes egen praksis som recitation hjemme i en helt anden kultsammenhæng. Når der således i *Iliadens* 23. sang fortælles om Patroklos' begravelsesritual, er den episke beretning løvrevet fra denne praksis samtidig med, at den narrativt erstatter dens betydning som overgangsritual. I den orfiske kontekst forholder det sig på en måde omvendt. Her er fortællingen direkte koblet til en rituel udfoldelse, som ikke blot gennemspiller den, men som i sidste instans realiserer dens egentlige indhold og således træder i stedet for den.¹⁰ Hvor tilhørerne til de homeriske eper er vidne til en fortid, der som sådan udgør en *kollektiv* fortolkningsramme, *realiseres* orfikernes mytiske fortællinger først i det ritual, som individet her og nu gennemfører (jf. ordet *teletē*, der egentlig betyder gennemførelse).

Orfikerne indførte altså rigtignok en ny diskurs og en ny praksis. Men netop for så vidt som den orfiske forståelseshorisont definerede sig i et polemisk forhold til den homeriske, var den ikke som sådan en ny 'religion', men derimod en individualistisk orienteret *reformbevægelse* inden for den herskende orden.¹¹ Dette har en afgørende betydning for at forstå den tematik, der skal stilles skarpt på i nærværende artikel: forholdet mellem renhed og urenhed. Man forstår ikke fuldt ud denne relation, der er selve omdrejningspunktet i den orfiske intiationssymbolik, hvis man ikke samtidig tager den anti-homeriske strategi, der knytter sig hertil, med i betragtning.

Besmittelse og renselse

Men lad os begynde med *altings* begyndelse: i den orfiske myte! Fra forskellige optegnelser og referater i den hellenistiske periode kan vi groft sammenstykke et billede af diverse orfiske teogonier, dvs. fortællinger om gudernes fødsel (rekonstrueret og kommenteret af Martin West 1983, 68-258). Teogonierne er dog tillige indlejret i en kosmogoni (fremstilling af verdens tilblivelse), der ejer påfaldende ligheder med de

⁸ Christoph Riedweg har forsøgt at rekonstruere en samlet *hieros logos* bag guldtavlernes forskellige tekstuddrag, 2011, 248-252. Edmonds III hælder dog mere til, at der tale om separate orakler, 2011, 257-270.

⁹ Alene det forhold, at de kostbare guldtavler fulgte med den døde i graven, tyder på initiationernes elitære karakter.

¹⁰ For en mere udførlig fremstilling heraf: Albinus 2000, 106.

¹¹ Således hører vi f.eks. hos Platon, at de orfiske renselser ikke alene blev tilbudt enkeltpersoner (*idiōtai*), men også hele bystater (*póleis*), *Staten* 364e.

ioniske naturfilosoffers tale om grundstoffer (*árkhai*). Således optræder *vandet* som urstof, og af vandet formes *dynd* (*ilýs*), hvoraf den aldrig aldrende tid, der også bærer navnet Herakles, fødes (OF 57 Kern). Der var således vand og dynd eller mudder (*pēlos*) i begyndelsen, og ud af dette forestillede orfikerne sig, som det forlyder hos kirkefaderen Damascius, at den faste jord blev til (jf. West 1983, 183). Vandets betydning skal vi vende tilbage til, men foreløbig holde os til dyndets eller mudders betydning. Mudder blev netop omtalt i det indledende Heraklit-citat, der refererede til de orfiske renselsriter.

For så vidt som den orfiske kosmogoni utvivlsomt danner en mytisk baggrund for initiationsritualerne, er det ikke overraskende, at mudder optræder i denne kontekst. Spørgsmålet er, hvad det står for? Hvorfor rense sig i mudder? Rent faktisk siger Heraklit jo ikke, at orfikerne foretager en sådan renselse. Tværtimod udfører de et ritual, hvor et andet element, nemlig blodet, udgør såvel det besudlende som det rensende middel, *på samme måde, som hvis de havde badet i mudder*. Det skinner under alle omstændigheder igennem hos Heraklit, at han finder det absurd at ville rense sig med det, der samtidig anses for urent. Måske er det dog ikke så mærkeligt endda; men vi må gå en omvej for at nærme os den underforståede symbolik.

For det første er det måske værd at påpege den sproglige forbindelse mellem *hágos* (besmittelse, skyld) og *hágios* (indviet til guderne, hellig, helliggjort).¹² Som adjektiv til personer betyder *hágios* 'ren' (uden skyld) og 'from', som f.eks. hvis vedkommende nøje overholder sine kultforpligtelser. Anvendt om mennesker er *hágios* næsten synonymt med *hosíos* (from, hellig), der imidlertid kontrasteres af *hierós* (indviet, hellig). *Hierós* er en hellighed, der er reserveret guderne. Adjektivet *hágios* svinger således i betydning mellem det påbudte (renhed) og det forbudte (besmittelse) via *hágos*; mellem en offentlig anerkendelse på den ene side og noget urørligt og afsondret (*hágios* i betydningen 'indviet') på den anden. Dette har for så vidt sin parallel i den tilsvarende latinske glose *sacer*, der både kan betyde 'hellig' og 'forbandet'. Som den italienske filosof Giorgio Agamben (1995, 71-73) har påpeget (i forlængelse af religionshistorikeren Karl Kerényi), er *den forbandede* netop i en vis forstand indviet til guderne. Faktisk ligger kimen til denne tvetydighed mellem from og forbandet, ren og uren, allerede i det græske verbum *hátsonai* ('at vige tilbage for, at nære ærefrygt for guderne [eller ens forældre!]'). I verber udtrykker roden *hág-* typisk ærefrygt, blufærdighed og skyhed over for det guddommelige, undertiden relateret til offerritualer.¹³ F.eks. repræsenterer offerdyret i den rituelle slagtnings overgangssituation en foreløbig urenhed, en hellig undtagelsestilstand, på samme måde som liget ved en begravelse. Der er med andre åbnet for en berøring med det hellige, som fører til besmittelse og urenhed, hvis ikke håndteringen finder sted inden for rituallets kontrollerede

¹² Adjektivet har overlevet i det nygræske sprog som f.eks. i navnet på Istanbuls byzantiske kirke *Hagia Sofia* (= den *hellige* visdom) og den mangfoldighed af steder og kirker i Grækenland, der er indviet til en helgen.

¹³ Der kan i den forbindelse henvises til Williger 1922, 11-40; jf. f.eks. Porfyr *De Abstinencia* 4.19, p. 261/18.

undtagelsestilstand. Den kilde til urenhed, der ligger i *hágos*,¹⁴ er med andre ord nært forbundet med skyheden over for, om ikke ligefrem frygten for, det guddommeliges nærvær.

“Ofre den funklende vin til Zeus med urene hænder,/ det tør jeg ikke (*hátsomai*)”, udbryder Hektor i *Iliaden*, “At bede til tordenskyernes herre/med sine hænder besudlet af død og af blod er umuligt” (6.266-8). Adskillelsen mellem mennesker og guder er ikke alene angivet af forskellen mellem de dødelige (*thnētoi*) og de udødelige (*athánatoi*), men tillige af den hermed forbundne forskel mellem urenhed og renhed. Mennesker risikerer at bringe deres egen urenhed ind i den guddommelige rene sfære, ligesom gudernes renhed er ‘uren’ og farlig for menneskene. Guderne viser sig altid maskeret eller forklædt i den menneskelige verden, og når det alligevel som i kongedatteren Semeles tilfælde tilkommer en dødelig at se guden (hendes elsker Zeus) i dennes utilslørede guddommelighed, brændes hun op af dette nærvær. Tilsvarende må jægeren Aktaion lide døden efter uforvarende at have fået øje på den badende Artemis.

Afgørende for den betydning, orfikerne tillægger distinktionen mellem renhed og urenhed, er særligt den besmittelse, der går i arv fra generation til generation. Det kunne f.eks. være fadmord eller blodskam, som ikke begrænser smitten til den, der har begået forseelsen, men også overføres til vedkommendes efterkommere. Måske er dette den implicite tematik i den orfiske myte om titanernes drab på Dionysos-barnet. Under foregivende af at ville lege med drengen lokker de ham til sig for i virkeligheden at tilberede et offermåltid af ham. Athene opdager misdåden i tide til at redde drengens endnu bankende hjerte, som hun bringer til Zeus i en kurv (*líknon*).¹⁵ Zeus reagerer prompte ved at sende sin lynkile mod titanerne. Dionysos reddes, og af soden fra de forbrændte titaner opstår menneskenes slægt.¹⁶ Det er omstridt, hvorledes fortællingen om titanernes forbrydelse skal fortolkes. Nogle har foreslået, at mennesket, der fødes af dem, er forurennet med den synd, de har begået. Men man må ikke overse forbrydelsens karakter af et offermåltid. Det forekommer derfor mere relevant at sammenligne drabet på Dionysos-barnets med den hemmelige ofring, der fandt sted i Delfi.

Hos Apollodoros (3.4.3.) hører vi om Dionysos-barnet, der reddes af Zeus og transformeres til et kid (*érifos*).¹⁷ Dette kid overgives derefter til nymfernes omsorg.¹⁸ Efter alt at dømme må vi her trække en forbindelse til det gedeoffer, som fandt sted i Delfi, og som blev overbragt ‘kvinderne’.¹⁹ Plutark, der selv en overgang fungerede som præst i Delfi, beretter således om ‘de hellige’ (*hósioi*) i Delfi, der udfører hemmelige riter ved Apollons helligdom, hvor resterne (*léipsana*) af Dionysos-barnet hviler. Når

¹⁴ Således optræder *hágos* f.eks. i betydningen *besmittelse*, Sofokles *Antigone* 256; Aiskhylos *Eumeniderne* 167; *forbrydelse*, Aiskhylos *De Syv mod Theben* 1008; og *forbandelse*, Sofokles *Kong Ødipus* 1426.

¹⁵ En *líknon* er typisk anvendt som beholder til førstegrødeofre.

¹⁶ Kilderne er samlet og drøftet af West, 1983, 74-75.

¹⁷ *érifos* var et almindeligt kendt epitete til Dionysos, jf. leksionet Hesychios (Hsch.) under dette opslagsord.

¹⁸ En tilsvarende kilde hertil er Aelian *Varia Historia* 3.42.

¹⁹ ‘*aix paradó gyna*’, *Lois sacrées des cités grecques* 18 Δ 36-40, cf. Text ed. 205. Se hertil Kerényi (1976, 197 ff), der relaterer den rituelle sønderlemmelse (*ómofágia*) i Dionysos-kulten til Titanernes død.

tiden er inde, vil hans menneskelige følge, thyaderne, imidlertid genopvække 'kurveguden' (*liknítēs*).²⁰ Endelig hører vi også i en række orfiske hymner om Dionysos-barnet, der i en fugtig grotte lules i søvn af de samme nymfer, som senere vækker ham igen (OH 51, 52, 53). Vi synes altså at have at gøre med en offerkult, der indbefatter et klassisk eksempel på en døende og genopstående vegetationsgud.²¹

I en orfisk kontekst er det imidlertid initianden, der (i en særlig forstand, som vi skal komme ind på nedenfor) gennemgår den transformation, Dionysos-barnet udsættes for. Initianden må i en vis forstand ofre sig selv, sin hidtidige livsform, for at opnå en ny guddommelig status. Det er i forbindelse hermed nærliggende at udlægge inskriptionen 'liv – død – liv' (*bíos – thánatos – bíos*), fundet på benplader i Olbia ved Sortehavet (se fig. 1), som et udtryk for den initiation, der gennemfører en transformation fra liv til død til nyt liv som gud.²²

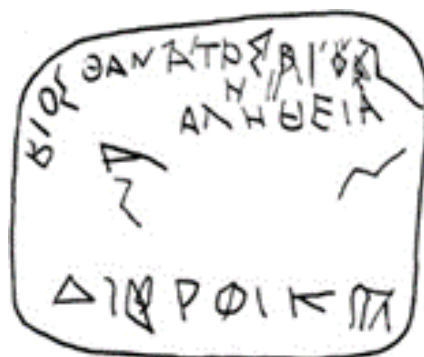


Fig. 1

En direkte parallel synes vi at finde indskrevet på guldpladen fra Pelinna i Thessalien, hvor det hedder: 'Nu er du afgået ved døden og nu, trefoldigt lykkelige, er du blevet født, på denne dag' (D1; D2). Desuden omfatter en guldtavle fra Timpone Grande i Thurii en henvendelse til den afdøde, som lyder:

Men når sjælen forlader solens lys,/ gå da direkte til højre, idet du har holdt udkig efter alting,/ glæd dig (*khaîre*),²³ du har erfaret den erfaring (*páthēma*), du ikke havde erfaret tidligere/ en gud er du blevet fra at have været et menneske. Som et kid faldt du i mælken./ Glæd dig, glæd dig, følg vejen til højre/ Persefones hellige enge og lunde. (A4).

Den orfiske initiand, der drager til dødsriget (hvad dette indebærer, vender vi som sagt tilbage til), identificeres altså med Dionysos-barnet, der selv har gennemgået en lignende proces. Således er det heller ikke overraskende, at guldtavlen fra Pelinna

²⁰ Der kan henvises til Plutark *Moralia* 365a; sml. Kerényi 1976, fig. 71.

²¹ Begrebet om denne fænomenologiske type stammer fra Wilhelm Mannhardt (1884). En applikation på den orfiske Dionysos findes hos Christopher Faraone 2011, 328-9.

²² Samtidig kædes Dionysos-navnet (DION) nemlig kædet sammen med ORFIK[?], dvs. en reference til Orfeus, orfikerne eller de orfiske tekster, se Fritz Graf 2011, p. 54.

²³ *khaîre* anvendes også i betydningen 'vær hilset', der dog næppe er den relevante oversættelse her.

omtaler Bakkhios (dvs. Dionysos) som den, der har forløst (*éluse*) initianden²⁴ i forbindelse med den symbolske relation til mælken (D1.3-5; sml. D2).²⁵ Orfikerne har med andre ord indoptaget – eller reformeret – dele af Dionysos-kulten og omsat den fra en frugtbarhedskult til en personlig indvielseskult. Denne klassiske skelnen mellem velsignelsesreligion og frelsesreligion fremtræder her i en konkret aksial transformationsproces.

Men spørgsmålet er selvfølgelig: Hvorfor tilbyder den orfiske initiation denne 'underverdensrejse' (*katábasis*) og guddommeliggørelse? Den oplagte parallel er de vidt berømte indvielser i Eleusis til ære for Demeter og hendes datter (Kore), der på samme måde har sit udspring i en vegetationskult, men som allerede i *Den homeriske hymne til Demeter*, ofte dateret til omkring 600 år f.v.t., fremstilles som en mysteriekult, der skaffer de indviede en bedre lod efter døden.²⁶ Også her har en orfisk indflydelse med al sandsynlighed gjort sig gældende, selvom den tavshedsforpligtelse, der bandt de indviedes tunger, sandsynligvis vidner om et langt mere generelt fortolkningsgrundlag. For at blive ved den orfiske initiation er spørgsmålet, hvor konkret udødeliggørelsen skal forstås? Er det blot tale om en mytisk iscenesættelse af den afdødes indlemmelse i dødsriget, altså en særlig gravlæggelsesliturgi, eller er der tale om en renselse, som i *dette liv* sikrer en bedre lod efter døden? Alt tyder faktisk på det sidste.

Initiationen renser for blodskyld (som i Heraklit-citatet), og fragmenter af en tabt Euripides-tragedie²⁷ fortæller mere udførligt om, hvorledes initianderne (jf. *mystēs*, 10) bekender at 'have gennemført' (*telesas*)²⁸ et omofagisk måltid' (*ōmofágos daítas*, 12) af guden. Efter at have pådraget sig denne skyld, helliggøres (*hosiotheis*) de imidlertid og tildeles navnet Bakkhos (kult-navnet for Dionysos). For at markere den gennemførte indvielse iklædes den nyfødte bakkhos en hvid klædedragt, og det bekendtgøres, at vedkommende ved at afstå fra et spise besjælet kød (*tēn empsúkhōn*) har unddraget sig 'kisten' (*nekrothēkēs*, 17) og vil undslippe 'den dødelige fødsel' (en utvetydig reference til reinkarnation, *metempsýkhōsis* på græsk). Når vi dertil føjer det orfiske forbud mod at slå dyr ihjel og referencen til den orfiske livsform (*orfikos bios*), som er vegetarisk, begynder der at tegne sig et billede af, hvori renselsen først og fremmest består. Når der tilbydes renselser for forfædrenes synder, hænger det sammen med, at denne skyld binder efterkommerne til fødslernes cyklus. Det efterstræbelsesværdige er imidlertid at undslippe dette kredsløb og tage ophold blandt guder og heroer (OF B1.11; Pindar Fr. 133). Det sande liv er ikke livet på jorden, men det liv, der følger i underverdenen (i klar modsætning til det homeriske Hades). Når det derfor bekendtgøres, at den initierede undgår den 'dødelige fødsel', sigtes der ikke blot til en

²⁴ Dionysos bærer netop tilnavnet *lysiōs* (forløseren) i en orfisk kontekst, OF 232 Kern.

²⁵ Der kan i den forbindelse henvises til Faraones tolkning (2011, 310-330) af det kryptiske *gála éthores* (*rushed into milk*) gentaget 2 gange, efterfulgt af *gála épese* (*fell into milk*).

²⁶ Der kan henvises til *Homers hymne til Demeter* 480-82; Pindar Fr. 137. Desuden omtales de indviede i et fragment af Sofokles som trefoldigt velsigende (*trisólbioi*, S. Fr. 753N), hvilket går igen i guldtaflerne D1; D2, som refereret til ovenfor.

²⁷ Fragmentet (E. Fr. 472 N) er gengivet hos Porfyr, *De Abstinencia* 4.19.

²⁸ Der spilles på den fuldbragte initiation (*teletē*).

ny inkarnation, men til jordelivet som en form for død. Således morer det f.eks. Aristofanes at lægge følgende udsagn i munden på Euripides, der antagelig var orfisk indviet: 'hvem ved om det ikke er døden, der er livet, og livet, der er døden' (Aristofanes *Frøerne*, 1477).

Det *sande* liv er det liv, der følger efter den fysiske død, hvilket utvivlsomt er forklaringen på, at ordet *alētheia* (sandhed) optræder sammen med indskriften 'liv – død – liv' på bentavlen fra Olbia. Meget tyder på, at dette postmortale liv finder sin rituelle iscenesættelse i den orfiske initiation, hvis katabasis kan udlægges som en *imitatio mortis*, en efterligning – eller gennemlevelse – af døden (Albinus 2000, 141-152).²⁹ 'Døden' er farlig og uren, som et lig er det, men *ved* døden – forstået som rituelt etableret helligsfære – skal en renselse samtidig finde sted. Det udgydte blod, der manifesterer initiandens synd eller besmittelse, er samtidig renselsens element, som mudderet er det.

For imidlertid yderligere at kunne knytte 'mudder' og 'blod' sammen som de to elementer, der både er forurenende og rensende, må vi omkring et andet ritual, der udviser umiskendelige orfiske træk, selvom det ikke direkte sættes i forbindelse med Orfeus. Det drejer sig om nedstigningen (katabasis) i Trofonios' grotte i Boiotien, ikke langt fra Delfi, som beskrevet af Pausanias i 100-tallet e.v.t. (9.39.4-14). Trofonios var en person, der blev opslugt af jorden på et sted, der samtidig danner indgang til underverdenen. Interessant nok fortæller Pausanias, at Demeter var amme for Trofonios. Man erindrer i den forbindelse, at hun også forsøgte sig som amme for kongebarnet Demofoon i *Den homeriske hymne til Demeter* (260). Her mislykkedes den planlagte apoteose ganske vist og erstattedes af mysteriernes indstiftelse; men selve motivet omkring en amme og et barn, der veksler mellem levende og død, har et klart mysteriereligøst indhold (se Price 1978). Trofonios kan med andre ord ses som en lokal parallel til Dionysos, der i øvrigt fra gammel tid havde sit eget khthoniske orakel ved Delfi.

Plutark, der også refererer til Trofonios-oraklet, gengiver i den forbindelse initianden Timarchos' oplevelse under nedstigningen. Han hørte en stemme, der bød ham at lægge sig følgende på sinde: 'at du i de stjerner, der atter tændes, og som kommer til syne nedefra, ser de sjæle, der flyder tilbage fra kroppen efter døden, idet de ryster en slags mulm (*akhlýs*) og mørke (*tsófos*) af sig, ligesom man renses sig for mudder (*pēlos*)'.³⁰ For Plutark repræsenterer mørket det aflagte legeme, som de afdødes sjæle må frigøre sig fra, enten for at løsrive sig helt fra fødslerens cyklus eller for at iklæde sig et nyt legeme.³¹ Tilsvarende fortæller Platon, at Orfeus' tilhængere betragtede den jordiske tilværelse som en straf, der fastholdt sjælen i legemet (*Kratylos* 400c7-9),³²

²⁹ Termen *imitatio mortis* er endvidere adopteret af Bernabé og Jiménez san Christóbal 2011, 100.

³⁰ *Moralia* 591f, hvorfra citatet stammer, kan således sammenlignes med *Moralia* 166a-b og Fr 178.

³¹ Således kan Plutark endvidere referere til de sjæle, der mangler selvkontrol. Idet de giver efter for fristelserne ved den jordiske eksistens, må de atter iklæde sig et dødeligt legeme og træde et mørkt og skyggefuldt liv i møde, *Moralia* 415c.

³² Dette fangenskab relaterer Xenokrates endvidere til Titanernes forvisning til Tartaros, Fr. 19.

indtil den havde rensset sig for sin synd. Af samme grund refererer Platon til forestillingen om legemet (*sōma*) som sjælens gravsten (*sēma*).³³

At Plutark ser mudderrenselsen som en symbolsk manifestation af frigørelsen fra livets kredsløb, må betyde, at mudderet repræsenterer den legemlighed, initianden skal befri sig for. *Blod – legeme – mudder – urenhed – skyld* indgår her i tætte metonymiske relationer og angiver tilfangetagelsen i det jordiske liv. Det er denne 'levende død', som iscenesættes i det ritual, hvis formål samtidig er at overvinde tilstanden. Således må initianden i indvielsen afdø fra den jordiske tilværelse for at kunne opnå den rensede eksistens, det sande, sorgløse liv blandt guderne.

Referencerne til Trofonios' oraklet taler ikke i direkte forstand om en indvielse til efterlivet, men kun om visioner for fremtiden. Dog er det værd at bemærke de rituelle forberedelser, der knytter sig til selve nedstigningen. Pausanis fortæller således om, at den, der søger om lov til at besøge Trofonios i mørket, først må opholde sig et vist antal dage i en bestemt bygning, hvor han overholder givne 'renseforskrifter' (9.39.5). Efter at have udført ofringer, der taler til gunst for hans katabasis, føres han til 'to kildevæld, som er lige ved siden af hinanden' (9.39.7). Først skal han drikke af Lethes kilde, der, som navnet siger, fører glemsel med sig. Derefter skal han drikke af Mnemosynes kilde, der omvendt skaffer ham erindring. I Pausanias' fortolkning sikrer vandet fra den første kilde, at man glemmer alt, hvad man hidtil har haft i tankerne, mens den anden kilde medfører, at man vil kunne huske sine oplevelser fra den forestående katabasis, efter at man er vendt tilbage fra den. Med andre ord separerer den ene kilde initianden fra de dødeliges verden, mens den anden kilde indvier vedkommende til den guddommelige sfære. For imidlertid at forstå den symbolske kontekst bag denne dobbelte og modsatrettede akt, som netop finder sted gennem manifestationen af et og samme element – vandet – må vi gå til den berømte guldtafle fra Hipponion (5. årh. f.v.t.). Også her henvises der til de to kilder.

Den rituelle underverden

Efter en påkaldelse af erindringens gudinde Mnemosyne, instrueres sjælen (= tekstens døende eller afdøde *du*) om at gå til de velbyggede haller i Hades, hvor en kilde har sit udspring ved en hvid cypres (B1; B2). Ved denne kilde plejer de nedstigende sjæle at forfriske sig, men 'du'-sjælen bør ikke desto mindre fortsætte til Erindringens kilde, hvor den vil blive udspurgt om sit ærinde af to vagtposter. Sjælen skal da huske at fremsige følgende remse: 'Jeg er barn af Jorden og den stjernebesatte Himmel; jeg er ved at gå til grunde af tørst; men giv mig hurtigt forfriskende vand at drikke fra Erindringens kilde' (B1-B12). Efter at have slukket sin tørst vil sjælen nu kunne begive sig på den hellige vej, som andre initiander (*mýstai*) og bakkher (*bakkhoi*) har tilbagelagt (B10, sml. B1; B2; jf. Edmunds III, 30; 24).³⁴ Selvom den første af de to kilder ikke

³³ Dette går igen flere steder hos Platon: *Kratylos* 400c; *Faidon* 62b; *Faidros* 250c; *Gorgias* 493a.

³⁴ Der optræder en interessant afvigelse i B3, hvor tekstens 'jeg' beder om at få lov af vandet fra kilden til højre ved cypressen (jf. Edmunds III 2011, 25). Det synes ikke uden videre muligt at afgøre, hvorvidt der rent faktisk er tale om en konkurrerende forestilling eller om en fejlskrivning.

nævnes ved navn, kan der ikke herske tvivl om, at det er Glemslens kilde, Lethe (*lēthē*). Men hvorfor skal denne kilde undgås, når det netop siges, at de fleste sjæle drikker heraf? Svaret er antageligt, at der er tale om en polemisk afstandstagen til 'den normale' opfattelse af sjælens skæbne efter døden. Det er meget tænkeligt, om end stadig kun et gæt, at de sjæle, der drikker af Lethe i *underverdenen*, svarer til dem, der hos Plutark giver efter for fristelsen til at vende tilbage til et nyt liv på jorden. For så vidt som de er ude af stand til at fastholde bevidstheden om deres eget ophav, nemlig som børn af Jorden og den stjernebesatte Himmel, tages de atter til fange i et nyt legeme. Det ligger i tråd med denne tolkning, at gudinden Mnemosyne i en orfisk hymne (OH 77.9-10) bønfales om at vække erindringen om den hellige initiation (*euierou teletēs*) hos initianderne (*mýstais*) og sende glemslen (*lēthē*) bort.

I A-gruppen fra Thuri i gengiver teksterne en direkte tale, som må tilskrives den afdødes sjæl. Over for underverdens dronning forsikrer sjælen således at komme *ren* eller *renset* (*kothará*) fra de *rene/rensede* (*ek kotharōn*) og at tilhøre hendes hellige slægt (*gēnos ólbion*). Efter at have lidt skæbnen ved Zeus' tordenkilde (formentlig blot et udtryk for dødens lod), beretter sjælen, at den er fløjet ud af den tyngende sorgs kreds (*kýklos*) og derefter på hurtige fødder har nået den eftertragtede krans (*stefános*) i dronningens skød. Derefter tiltales sjælen med ordene: 'Lykkelige og mest velsignede, en gud skal du være i stedet for en dødelig'. 'Som et kid faldt jeg i mælken', svarer sjælen herpå (A1, sml. A2-A5). Man erindrer sig Dionysos-barnets skæbne i Delfi.

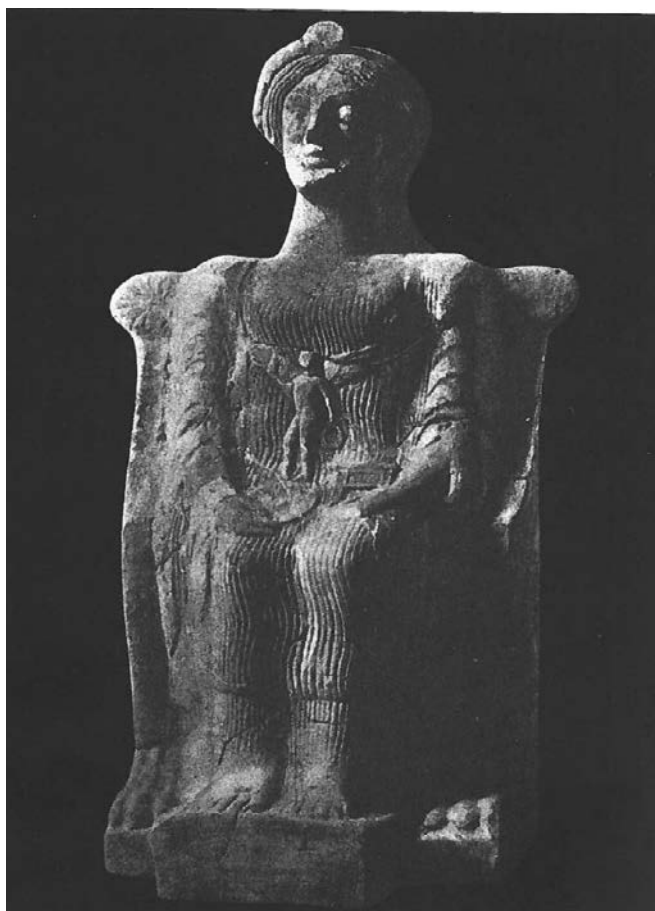


Fig. 2

En terracotta figur fra Kamarina på Sicilien (se fig. 2) synes at illustrere denne proces, efter alt at dømme en *imitatio mortis*, den rituelle iscenesættelse af sjælens postmortale frigørelse fra genfødselens tvang.

Ser man de to tekstgrupper, A og B, i lyset af hinanden, fremgår det, at indvielsen til en lykkelig og guddommelig skæbne ikke gælder alle, men alene dem, der beder om vand fra Erindringens kilde og som i relation hertil demonstrerer fastholdelsen af en erindring om, at de selv stammer fra det guddommelige forældrepar, himlen og jorden. De, der forledes til at drikke af den første kilde (Lethe pr. implikation), føres derimod i glemsel tilbage til en ny eksistens på jorden. Noget kunne tyde på, at der hermed sigtes til de uindviede sjæle, der orienterer sig inden for det traditionelle univers af homeriske helte, tyranner og lign.,³⁵ og som stiller sig tilfreds med jordelivets fortjenester.

Faktisk finder vi tekster, der netop beskriver en fælles 'underverdensscene' for de indviede (*memyēmēnoi*) og de uindviede (*amyētoi*). Således hører vi i Aristofanes' komedie *Frøerne* om slaven Xanthias, der af Dionysos får besked på at løbe en tur rundt om søen (*límñē*) for at iagttage, hvad de initierede, der har opholdt sig tæt ved Hades' port, er i færd med at foretage sig (*Frøerne* 163). 'Et pust af fløjtespil' forkynder deres forestående dans på engen (*leimōn*, 326). Samtidig beretter Xanthias også om, at der samme sted findes slam (*bórboros*) og mørke (*skótos*), hvortil Dionysos spørger: 'Men sig mig, så du også fadermorderne?'. 'Gjorde du ikke selv?' replicerer Xanthias, og Dionysos indrømmer: 'Åh jo, ved Poseidon. Se selv!' Han peger ud på publikum. 'Jeg ser dem nu' (274-6). Kobler man nu denne scene med historieskriveren Diodoros' henvisning til Orfeus' indførelse af straffe i Hades for de ufromme (*asebōn*) og tilsvarende beskrivelsen engene (*leimōnas*) for de fromme (*eusebōn*) (1.96.5), træder billedet af en rituelt iscenesat underverden frem. Engen (*leimōn*) betegnes af Diodoros som det mytiske opholdssted (*oikēsín*) nær ved den sø (*límñē*), der hedder Acherousa (1.96.7).³⁶ Sammenligneligt hermed fremtræder Polygnotos' underverdensmaleri på væggen i det Cnidiske møderum i Delfi som beskrevet af Pausanias (*Descriptione Graecae* 10.25.1; 28.1; 30.1 ff). Pausanias genkendte forskellige skildringer af Hades og identificerede bl.a. en gruppe af kvinder (Danaiderne), der som straf for at slået deres ægtemænd ihjel bar vand i utætte kar (31.9). Motivet er formentlig orfisk og må relateres til Platons udsagn om, at orfikerne begraver (*katorúttousin*) de ufromme (*anosíous*) og uretfærdige i mudder (*pēlos*) og tvinger dem til at hente vand i en si (*Staten* 363e). Interessant nok havde Polygnotos således også anført indskriften 'ikke blandt indviede' (*tōn ou memyēménōn*) over de vandbærende kvinder, og selvom ingen på maleriet kaldes indviede, befinder der sig en gruppe tæt sluttet om Orfeus, der lytter til hans sang og spil (30.7-8).³⁷ Endelig kan der refereres til Platon, som lader Sokrates omtale den sande renselse (*katharmós*) som en frigørelse for frygt og begær, og han anerkender, at dette også kan have været den skjulte mening hos dem, der i

³⁵ Se f.eks. Platon *Staten* 617E-618a.

³⁶ Acherousa udgør også i det homeriske univers en grænse til underverdenen, *Odysseen* 10.513.

³⁷ Se Albinus 2000, kap. 9 for flere detaljer.

sin tid etablerede mysterieindvielserne (*teletai*). De uindviede³⁸ fik således tildelt en plads i slammet (*en borbórōi*), mens de, der ankommer rensede (*kekatharménoi*) og initierede (*tetelesménoi*), vil tage ophold blandt guderne (Platon *Faidon* 69c). Ligeledes hører vi i *Staten* om, at orfikerne i deres fortælling (*lógos*) fører de retfærdige ned i Hades, hvor det hellige symposium arrangeres for dem (*Staten* 363d). Her synes Sokrates imidlertid at have mistet den tiltro til en skjult mening, som han gav udtryk for i *Faidon*, for han håner nu orfikerne (Musaios og hans søn) for at tilbyde forløsning og renselser for uretfærdige handlinger gennem ofringer og forlystelser. Samtidig renses orfikerne også de afdøde (*teleutēsasín*) for deres synd gennem det, de 'kalder initiationer' (*teletas kaloúsín*). Derimod venter skrækkelige omstændigheder dem, der ikke har ofret (*Staten* 364e-365a).³⁹

For den Sokrates, der taler gennem *Staten*, er renselse transformeret til et filosofisk anliggende, hvorimod orfikerne stadig hænger fast i gamle rituelle forskrifter. Interessant er imidlertid det ordspil, hvormed Platon knytter 'de afdøde' (*teleutēsasín*) sammen med det, orfikerne 'kalder for initiationer' (*teletas kaloúsín*). For så vidt som guldtaflerne lægges med de døde i graven, kunne det være oplagt – ikke mindst i forlængelse af ordspillet hos Platon – at se dem som en gravliturgi ledsaget af et begravelsesritual. Dette er imidlertid i modstrid med de kilder, der mere end antyder, at dødsriget også fremstilles i et rituelt scenarie for de levende. Guldtaflernes tekst kan meget vel have været citeret i forbindelse med begravelsesritualer, hvilket imidlertid ikke udelukker, at den også refererer til en rituel underverden, der forbereder initianden til den fysiske død.⁴⁰ Det gør det muligt at forstå Platons omtale af de 'afdøde' som en henvisning til initiander, der har gennemført en katabasis, en *imitatio mortis*. Således udgør den underverden, guldtaflerne fremstiller,⁴¹ måske nok et mytisk, eskatologisk topos, men også *og først og fremmest* et rituelt etableret rum, et rum, der i en eller anden form har været delt mellem slam og mudder som det mørke og urene sted og engen som det lyse sted for sang og dans, afgrænset af søen, dvs. af vandet som det hyppige udtryk for adskillelsen mellem forskellige topoi. Det er naturligvis kontradiktorisk at forestille sig de uindviede som del af dette rum, der jo netop er indvielsens rum. Men det giver mening at se mudder-tilstanden, placeringen i slam, som et udtryk for en uren tilstand forud for indvielsen. Det er denne tilstand, som de uindviede – symbolsk angivet – forbliver i (selvom de ikke er tilstede ved den fysiske repræsentation af dette forhold i ritualen). Omvendt påtager initianderne sig helt konkret den samme tilstand – ved at bade i mudder – for at overkomme den.

³⁸ De uindviede omtales i to grupper som heholdsvis *amýētoi* og *atélestoi*, hvilket modsvarer den dobbelte initiation i Eleusis, hvor den endelige initiation, *epópteia*, først fandt sted et år efter den indledende *myēsis*.

³⁹ Dette er således også i overensstemmelse med Derveni Papyrus col. VI 4-5, hvor de nævnes, at præsterne (*mágon*) udfører ofringer ud fra den opfattelse, at de dermed 'soner en straf' (*poínēn apodidón-tes*).

⁴⁰ Graf (1993, 248) og Obbink (2011, 297) overvejelser peger i samme retning. Segal (1990, 414) og Calame (2011, 203-218) udviser større reservation og vil se begravelsesriter som tavlernes kultiske kontekst.

⁴¹ Som angivet ovenfor er guldtaflernes fremstilling sammenlignelig med skildringerne hos Polygnots, Platons, Diodors og Aristofanes.

Rensede kan de da fortsætte til engen og dens forlystelser (A4.5-6; D3; sml. Platon *Staten* 614e).

Man kan forstå komikken i Aristofanes' fremstilling således, at de tilskuere, han lader Dionysos pege på, idet han hævder at se forbrydere overalt, netop er 'uindviede' i dette livs underverden – 'oppe blandt de døde'⁴² – set ud fra et orfisk perspektiv (som der formentlig gøres grin med). Samtidig må slaven Xanthias nøjes med at løbe rundt om søen, eftersom han ikke kan overskride grænsen til det rituelle rum, og mon ikke denne kreds (*kýklos*) er en ironisk reference til *kýklos tēs genéseōs* (fødslernes cyklus, OF 229 Kern)?

Den magiske væske

Karakteristisk for den orfiske diskurs er bl.a., at den individuelle guddommeliggørelse er koblet til fremstillingen af verdens og gudernes tilblivelse i teogonierne. Det kosmiske niveau går igen i den konkrete symbolik. Som sagt betragtes vand i nogle af teogonierne (se ovenfor, afsnit 2) som det urstof, hvoraf først mudder og siden den faste jord bliver til. Dynd og mudder optræder, om ikke synonymt med, så dog meget tæt forbundet med slam og mæg, og begge dele er at betragte som blandingsformer af vand og jord, eller, om man vil, en overgang fra det ene til det andet. Ikke alene er vandet urstof – det udspringer også af underverdenen og danner en grænse til den.⁴³ Vandet er tvetydigt, som underverdenen i det hele taget er det; det bærer på såvel glemsel som på erindring. Det er, som det forlyder i en af teogonierne, forbundet med selve den uforgængelige tids tilblivelse. Gennem indtagelsen af vandet fra Mnemosynes kilde kan initianden (fordoblet i den afdøde) *fastholde tiden* og bekende sit guddommelige ophav som ren blandt de rene.⁴⁴ Tilsvarende omtaler Platon det at drikke vand fra kilderne Ameles og Lethe som et billede på sjælens tilfangetagelse i fødslernes cyklus (*Staten* 621a). I den forbindelse foretager nyplatonikeren Numenius en interessant tolkning, der forbinder Hesiods begreb om underverdensfloden Styx – og 'udspringet' (*ékroē*) hos Ferekydes – med Platons reference til Ameles. Numenius ser det hele som et mytisk udtryk for den sæd, som fører sjælens tilbage i et nyt legeme, dvs. som fastholder mennesket i *metempsýkhōsis* (jf. Porfyr *ad Gaurum* 22). Det er faktisk ikke en fortolkning, der står alene, for allerede i Platons egen dialog *Timaios* påpeges det flere gange (73c; 86c; 91b), at sjælen inkarneres i et legeme via sæden. De sjæle, der ikke er uheldredeligt tynget af deres 'synder', sendes således tilbage til den jordiske eksistens gennem det 'udspring' (*ékroē*), som binder dem til fødslernes cyklus.⁴⁵ Platon modstiller denne cyklus med en 'indøvelse i døden' (*melētē thanátou*),

⁴² Jf. 'en tois *ánō nekroisin*', *Frøerne* 420.

⁴³ Se f.eks. Platon *Faidon* 112a.

⁴⁴ Gudernes tid er således *aiōn*, en vedvarende tid. Guderne er ikke udødelige i den forstand, at de 'befinder' sig i en evighed hinsides tiden. De er netop født i (og med) tiden; men i modsætning til mennesket skal de ikke dø.

⁴⁵ Hos Proklos forbindes dette 'skrækkelige udspring' (*tēn deinēn ekroēn*) med Ameles (*In Platonis Republicam commentarii* 122), der hos Platon udlægges etymologisk som modsætning til den filosofiske dødsøvelse (*melētē thanátou*, *Faidon* 81a).

der består i at koncentrere den filosofiske indsigt i en sådan grad, at sjælen til sidst helt kan forlade kredsløbet. I den forstand lægger Platon afstand til vandets kosmologisk-rituelle betydning. Man kan ikke drikke sig til frelsen. I det lys skal Sokrates' ironisering over de orfiske drikkegilder ses (*Staten* 363d).

Hos orfikerne spiller vandet derimod en rolle, der strukturelt svarer til mudderbadningen. Begge dele skal ses i et kosmologisk perspektiv. Menneskets kødelige eksistens svarer til blandingen af vand og jord, nemlig mudder og slam. På den ene side kan mennesket gennem indtagelsen af vand fra Mnemosynes kilde genkalde sig dets eget rene ophav i tidens og vandets ublandede eksistens, på den anden side er det i kraft af sin legemlighed bundet til jorden. At være sjæl og legeme på samme tid er at være i en tilstand af mudder og slam, en underverdensmodus, der gør den jordiske eksistens til en levende død. *Pēlos* og *bórboros*, mudder og slam, er, som vi har set, de hyppigt anvendte ord for en uren tilstand i underverdenen. At rense sig for denne urenhed, der forhindrer én i at blive guddommelig, sker ved først at søle sig i den for derefter at kunne vaske den af sig. Denne samme dobbelthed knytter sig til vandet, dog med den forskel, at den 'afdøde' skal undgå den første kilde (i modsætning til Trofonios-ritualet, hvor initianden netop skal drikke af Lethe). Til gengæld er indtagelsen af erindrings kilde, parallelt med mudderafvaskningen, ensbetydende med indtagelsen af det rene, guddommelige element. *Den orfiske ritualpraksis er i bund og grund en form for magi.*

Dette er ganske vist ikke en ukontroversiel opfattelse. A. Bernabé og I. Jiménez san Christóbal vil f.eks. i forlængelse af Ugo Bianchi se orfikernes bevægelse som 'mysteriosofisk' (2011, 74) og udlægger dermed guldtaflernes formularer, samt teogoniernes kosmologi, som en del af en esoterisk lære, der har afgørende betydning for selve initiationen. Det er uomtvisteligt, at erindringsaspektet, som de hovedsageligt henviser til, spiller en central rolle, men i hvilken forstand? Ganske vist er det den fremtagne formular vedrørende tørst, der tillader initianden at drikke af Mnemosyne; men indtagelsen af den erindring, der ligger i vandet selv, tyder snarere på en magisk bekræftelse af det esoteriske aspekt end på den selvstændige betydning af en gnostisk-esoterisk doktrin. Jeg benægter på ingen måde den *ledsagende* betydning af en esoterisk lære. Vi ser umiskendelige tegn herpå, når f.eks. Diodoros fortæller os, at Musaios, orfikerens *par excellence*, skulle have sagt, at alting bliver til af en enhed (*ex henós*) for atter at opløses i denne (D.S. 1.3). Det er fristende at se en tilsvarende struktur i triaden liv-død-liv fra Olbia-pladerne, hvilket udover at referere til initiandens skæbne igen kan have sit mytologiske udtryk i Phanes eller Protogones (teogoniernes udgave af Dionysos), der fødes af æggets enhed for siden at blive slugt af Zeus, i hvem alt atter bliver ét.⁴⁶ Erindringen om denne 'sandhed' (jf. *alētheia*-indskriften på samme benplade, se fig. 1) i det triadiske forløb *liv-død-liv* kan meget vel have forbindelse til betydningen af Mnemosyne, hvilket imidlertid kun supplerer, men næppe udelukker det magiske aspekt i den orfiske initiation.⁴⁷

⁴⁶ Man kan sammenligne OF 167 med Derveni Papyrus Col. XIII; XVI. Se endvidere Albinus 2000, 124.

⁴⁷ Noget helt andet er, at Parmenides, der er den eleatiske filosofis fader, i *Peri Fyseoōs* (*Om naturen*) beskriver en rejse til gudinden, en rejse, der ejer umiskendelige træk af en orfisk initiation (som den kommer til udtryk på guldtaflerne). Parmenides synes at videreudvikle den orfiske tanke om altings

Platons ironiske omtale af de orfiske renselser og drikkegilder tyder alt i hvert fald på, at han, uanset om visse filosofiske forestillinger også lod sig forbinde dermed, tog afstand fra den magisk-rituelle side af initiationerne. Lejlighedsvis lader han ganske vist Sokrates omtolke den rituelle praksis til et filosofisk anliggende og forbinder således i dialogen *Gorgias* 'de uindviede' med dem, der i deres glemsomhed og manglende fromhed er at sammenligne med en si. Ude af stand til at begribe eller fastholde erindringen om sjælens guddommelige ophav er de dømt til glemsomhed, på samme måde som de sjæle på guldtavlerne, der kaster sig over denne første kilde i underverdenen. Dog er det kun Platon, der fremhæver det mentale aspekt af den straf, som går på at bære (eller være) en si, hvorigennem vandet render. Symbolikken stammer formentligt fra den orfiske diskurs, hvor det rituelle aspekt har været fremherskende.

Konklusion

Orfikerne har tilsyneladende knyttet de symbolske elementer sammen i væskens magiske betydning gennem forskellige fremtrædelsesformer: den urene væske, mudder og slam, der blander det flydende og det faste, det *hypokhthone* (det hinsidigt underjordiske) og det *epikhthone* (det dennesidigt jordiske), blodet, der er urent i den forstand, at det gennem blodsudgydelsen befinder sig uden for dyrets krop, sæden, der er direkte forbundet med den uønskede binding til fødslernes cyklus og derfor metonymisk relateret til mudderet, den legemlige tilstands symbol. Og omvendt har vi også væskens rene og rensende fremtrædelsesformer, *mnemósyne*, og søen, *limnē*, der danner grænse til de indviedes eng.

Det samme element forbinder altså renhed og urenhed. Bag alle forskelle hviler altings enhed. Denne tanke, der på forskellig måde går igen hos de græske filosoffer, kan meget vel være orfisk inspireret. Tanken om et urstof, en begyndelse, og begyndelsen som en tanke fastholdt i erindringen, besværget og bekræftet i ritualen, tegner et billede af den orfiske reformbevægelses bidrag til overgangen fra mythos til logos. Men som aksialt fremspirende fænomen er denne bevægelse i sin grund *både mythos og logos*, på én gang magi og tanke: Renhed og urenhed optræder derfor hos orfikerne som korporlige og spirituelle fænomener i en og samme uopløselige enhed.

LITTERATUR

Tekstudgaver

Derveni Papyrus (*Studies on the Derveni Papyrus*, red. André Laks & Glenn W. Most, Oxford: Clarendon Press (oversat s. 10-22, græsk originaltekst ved K. Tsantsanoglou, s. 93-95).

Heraklit B 5 DK (*Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Hermann Diels & Walter Kranz, 1951, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung).

Iliaden = *Homers Iliade*, oversat af Otto Steen Due, København: Gyldendal 1999.

enhed til en kugleformet væren, som er det eneste, der modsigelsesfrit kan tænkes. Pladsen tillader ikke, at jeg kommer ind på de ret oplagte argumenter for, at Parmenides kan ses som orfisk initieret, men interessant nok kaster dette forhold et supplerende lys over orfisme-kritikeren Heraklits afstandtagen til den eleatiske tradition.

OF (Fragmenta) + OT (Testimonia) = *Orphicorum Fragmenta*, red. Otto Kern, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung).

OH (*The Orphic Hymns*, Apostolos N. Athanassakis, ed., Baltimore: John Hopkins University, 1977)

Porfyr: *De abstinentia* :

https://www.researchgate.net/publication/314723880_Porphyrus_On_Abstinence_from_Animal_Food_De_Abstinentia_The_Broken_Alliance_between_Man_and_Animals

Proklos: *In Platonis Rempublicam commentarii*, W. Kroll, ed., Leipzig: Teubner 1901.

Anden litteratur

Agamben, Giorgio

1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, oversat af Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.

Albinus, Lars

2000 *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus: Aarhus Universitets Forlag.

Bellah, Robert N.

2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Bernabé, Alberto & I. Jiménez san Christóbal, Ana

2011 "Are the 'Orphic' gold leaves Orphic?", in: Radcliffe, ed., 2011, 68-101.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.005>

Calame, Claude

2011 "Funerary gold lamellae and Orphic papyrus commentaries", in: Radcliffe, ed., 2011, 203-218.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.009>

Douglas, Mary

1966 *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul.

Edmonds III, Radcliffe G.

2011 "The 'Orphic' Gold Tablets: Texts and Translations, with critical apparatus and tables" & 'Sacred scripture or oracles for the dead? The semiotic situation of the 'Orphic' gold tablets", in: Radcliffe, ed., 2011, 16-50. 257-270. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.003>.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.011>

Faraone, Christopher A.

2011 "Rushing into milk: New perspectives on the gold tablets", in: Radcliffe, ed., 2011, 310-330.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.014>

Graf, Fritz

1993 "Dionysian and Orphic Eschatology", *Masks of Dionysus*, red. Thomas H. Carpenter & Christopher A. Faraone, Ithaca: Cornell University Press, 239-258.

Graf, Fritz

2011 "Text and Ritual: The Corpus Eschatologicum of the Orphics", in: Radcliffe, ed., 2011, 53-67.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.004>

Kerényi, Karl

1976 *Dionysos. Urbild des Unzerstörbaren Lebens*, Langen: Müller Verlag.

Lundager Jensen, Hans Jørgen

2013 "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 11-31.

<https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20408>

Mannhardt, Wilhelm

1884 *Mythologische Forschungen aus dem Nachlasse*, red. Hermann Patzig, Strassburg.

<https://doi.org/10.1515/9783111339726>

Obbink, Dirk

- 2011 "Poetry and performance in the Orphic gold leaves", in: Radcliffe, ed., 2011, 310-330.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214.013>
- Parker, Robert
1983 *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Price, Theodora H.
1978 *KOUROTROPHOS. Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*, Leiden: E.J. Brill.
- Radcliffe G. Edmonds III, ed.
2011 *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Way*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511730214>
- Segal, Charles
1990 "Dionysus and the Gold Tablets from Pelinna", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 31 (4), 411-419.
- West, Martin L.
1983 *The Orphic Poems*, Oxford: Clarendon Press.
- Williger, Eduard
1922 *Hagios: Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, Giessen: A. Töpelmann. <https://doi.org/10.1515/9783111373638>

Lars Albinus, lector, ph.d., dr. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
lal@cas.au.dk