

HELLENISMEN I NYERE FORSKNING

Af Per Bilde

1. Indledning

Det moderne studium af Hellenismen - som traditionelt og konventionelt betegner perioden mellem Aleksander og Augustus - blev grundlagt af Droysen i 1830'erne. Kort efter århundredskiftet blomstrede interessen for dette felt op på ny med navne som Kaerst, Corssen og Laqueur. Derefter har arbejdet naturligvis ikke ligget stille. Det er dog tydeligt, at der i 1980'erne atter har manifesteret sig en stærk og udbredt Hellenisme-forskning: I 1976 kom akterne fra et stort kollokvium i Göttingen 1974 om Hellenismen i Mellemitalien (ed. Zanker); i 1988 var Hellenismen hovedtemaet på den internationale kongres for klassisk arkæologi (jf. *Resümées*), og i mellemtiden er der kommet en sand strøm af monografier, f.eks. Bengtson (1988), Bichler, Lauter, Pollitt, Kuhrt & Sherwin-White og Walbank (1984 og 1986). På denne baggrund - og i sammenhæng med det danske Hellenisme-initiativ, som hører hjemme i denne internationale kontekst - er der god grund til at standse op og overveje, om der tegner sig et mønster eller enkelte særligt tydelige linjer i den moderne udforskning af Hellenismen.

Det er nu min tese, at hovedsagen i hele denne forskning har været og stadig er spørgsmålet, om Hellenismen er andet end en tilfældig betegnelse for den nævnte periode. Eller med andre ord, om denne periode er præget af en bestemt kultur, som vi kan kalde den hellenistiske. Der er naturligvis skrevet et utal af monografier og artikler om enkeltproblemer i eller aspekter af Hellenismen, f.eks. Goudriaan, Griffith eller Nilsson (1955), som ikke kommer ind på denne problematik. Der er ligeledes skrevet adskillige generelle fremstillinger af den historiske udvikling i denne periode, f.eks. Bengtson (1969), Grant og Kreissig, som ikke gør noget særligt ud af disse spørgsmål. Ja, der er næppe tvivl om, at størsteparten af den litteratur, som siden Droysen er affattet om emner i hellenistisk tid, slet ikke eksplicit berører denne sag. Alligevel er det min påstand, at spørgsmålet om Hellenismens karakter

Hellenismen i nyere forskning

og væsen er det altafgørende - om end ofte implicitte og underliggende - spørgsmål i udforskningen af og den videnskabelige debat om denne periode.

Det er tilfældet, fordi det er dette problem, vi straks støder ind i, når vi drøfter emner som hellenistisk herskerkult, hellenistisk filosofi, hellenistisk kunst eller hellenistisk religion. Fordyber vi os i et af disse emner, viser det sig snart, at vi dermed ikke kun befinder os inden for et velafgrænset tidsafsnit, men også har at gøre med et indholdsmæssigt eller kvalitativt begreb. Det gælder, uanset at dette begreb langt fra altid står klart, men at en nærmere afklaring deraf ofte udgør en væsentlig del af selve den opgave, som skal løses.

Der er selvfølgelig forskere, som anfægter denne påstand. I den nyeste litteratur må man især pege på Bichler. Det betyder naturligvis, at den tese, som jeg her hævder, i princippet er en omstridt hypotese, som står og falder med de argumenter, der kan anføres til dens gunst. Men selve den iver og kraft, hvormed også Bichler behandler denne sag, er for mig et tegn på, at vi her har at gøre med et spørgsmål af grundlæggende betydning.

I denne artikel er det mit mål at indføre læserne i en væsentlig del af den nyere litteratur om Hellenismen. Man skulle tro, at der tidligere var gjort adskillige forsøg i samme retning. Bortset fra de begrænsede oversigter hos Bengtson (1939 og 1958) og Kiessling - samt ansatser hos f.eks. Laqueur (s. 4-6) og Burian (s. 329-334) - er dette dog, så vidt jeg er informeret, forbøffende nok ikke tilfældet.

Det siger imidlertid sig selv, at jeg må modificere mine ambitioner temmelig radikalt, eftersom der alene i vort århundrede er skrevet flere tusinde større og mindre afhandlinger om emner, som på en eller anden måde berører Hellenismen (jf. f.eks. bibliografierne hos Bengtson (1969), hos Bichler, i den nye udgave af *Cambridge Ancient History* (vol. VII,1, s. 513-602), hos Préaux (1978, s. 13-76) og hos Schmitt-Vogt). Jeg er derfor nødt til at begrænse mig alvorligt. For det første begrænser jeg mig i tid, idet jeg - bortset fra debatten om begrebet Hellenisme - holder mig til litteratur fra det 20. århundrede. For det andet udelader jeg også litteratur om en lang række vigtige enkeltområder som hellenistisk filosofi (jf. Aalders og Long), hellenistisk poesi (jf. Effe, Hutchinson, Körte og Webster), hellenistisk militærvæsen (jf. Griffith og Launey), hellenistisk naturvidenskab og teknologi (jf. Sarton) og hellenistisk

administration (jf. f.eks. Bengtson (1937, 1944 og 1952)). På samme måde udelader jeg al litteratur om Aleksander den Store og helhedsfremstillinger af Makedoniens, Seleukide-rigets, Ptolemæer-rigets, Pergamons og andre hellenistiske rigers historie. For det tredje begrænser jeg mig voldsomt geografisk, idet jeg udelader væsentlige emneområder som Hellenismen i Italien, på Sicilien, i Nordafrika, Gallien, Balkan-området, det nordlige Sortehavsområde, Parter-riget, Baktrien og Indien. For det fjerde er jeg nødsaget til i det væsentlige at udelade en række centrale »hellenistiske« monografier, enten fordi jeg ikke kender dem, fordi jeg endnu ikke har arbejdet dem tilstrækkeligt grundigt igennem, eller fordi jeg ikke har fundet dem interessante nok. Det gælder bl.a. Delorme, Ferguson, Grant, Grimal, Leveque, Petit, Préaux (1978) og Wendland. Alle disse områder og værker - og mange flere - er væsentlige for udforskningen af Hellenismen som helhed. Men der er ganske enkelt hverken mulighed for eller plads til, at de alle kan komme med i denne oversigt.

Men bliver der da overhovedet andet tilbage end hellenistisk religion? Det gør der bestemt. Jeg har udvalgt nogle af de efter mit skøn vigtigste værker til omtale. Jeg begynder med en række væsentlige bidrag til debatten om begrebet Hellenisme. Derefter følger et afsnit om en række helhedsfremstillinger fra Droysen til Bengtson (1988). De følgende to afsnit behandler mit eget område, dels hellenistisk religion i almindelighed og dels mere specielt spørgsmålet om Hellenismen og den palæstinensiske jødedom. Det for mig selv aldeles afgørende spørgsmål om kristendommen og den hellenistiske kultur vil i denne oversigt blot blive strejft, fordi jeg har til hensigt andetsteds at give det en særskilt behandling. Endelig agter jeg i det konkluderende afsnit 6 at samle trådene, at påvise bestemte tendenser i forskningen og sidst, men ikke mindst at antyde mit eget svar på det hovedspørgsmål, som hele den behandlede litteratur kredser om: Hellenismens karakter og væsen i kronologisk, geografisk og indholdsmæssig henseende.

2. Begrebet Hellenisme

Den moderne begrebsdannelse om Hellenismen er blevet til i kølvandet af dén dogmatiske bestemmelse, som begrebet fik hos Droysen (jf. Bichler, s. 55-109, Bilde 1989b, s. 206-208, Bayer, III, s. 468, Laqueur, s. 4-5, Momigliano 1970, s. 185-188, og Préaux 1965, s. 133-139). Ordet eksi-

Hellenismen i nyere forskning

sterede naturligvis også før Droysen: Oprindeligt betød *hellenizein* at tale græsk, og *hellenismos* betegnede neutralt græsk sprog og kultur. Men med udbredelsen af græsk kultur uden for de gamle græske områder får disse ord bibetydningen »korrekt«, altså »at tale græsk rigtigt« og »rigtig/ægte græsk sprog/kultur«. I sen-antikken og da især hos kristne forfattere som Epifanius (4. århundrede) sker der en ny forskydning i betydningen af ordet *hellenismos*, så det kommer til at betegne den græske kultur i dens egenskab af »ikke-kristen«. Det græske ord får derved betydningen »hedenskab«. Dermed har ordet »hellenisme« fået et tydeligere ikke-til-sproget-bundet ideologisk indhold, som her er negativt koloreret. (Jf. hertil Bichler, s. 5-31, og Laqueur, note 8 (s. 22-28)).

Bevæger vi os fra antikken op til tiden før Droysen, kredsede forskerne om et andet aspekt af ordet »hellenisme«. På grundlag af Septuaginta og Det ny Testamente - specielt steder som 2. Makk. 4,13 og Acta 6,1 og 9 (9,26) - var der en udbredt tilbøjelighed til i begrebet Hellenisme at se en betegnelse for en orientalsk og ganske særligt da en jødisk brug af det græske sprog. Herder mente på dette grundlag at kunne sidestille ordet »hellenisme« med udtrykket »synkretisme«, nemlig synkretismen eller syntesen mellem græsk og orientalsk, specielt jødisk kultur og religion. Hellenisme finder vi derfor pr. definition primært i Septuaginta, hos Filon, hos Josefus og i Det ny Testamente. (Jf. hertil Bichler, s. 33-54, og Laqueur, s. 7-8).

Det er i meget høj grad netop denne anvendelse af begrebet, vi møder hos Droysen. Ultrakort fortalt betegner Hellenismen hos Droysen den epoke i verdenshistorien, som danner den unikke forudsætning for og dermed leder frem til »tidens fylde« (Gal. 4,4), i hvilken Jesus fødes og kristendommen bliver til. Derfor bør Droysens bestemmelse af begrebet Hellenisme betegnes som dogmatisk, både teologisk og filosofisk. Filosofisk anskuer Droysen nemlig historien på hegelsk vis som en systematisk bevægelse frem gennem forud bestemte perioder, som hver især samler de forudgående perioder i sig og derved leder frem til den næste og »højere« periode. Teologisk anskuer Droysen den samme historie frelseshistorisk som udfoldelsen af Guds plan for den skabte verdens fald, frelse og genoprettelse ved Kristus. (Jf. hertil Bichler, s. 66-74, Laqueur, s. 4, og Préaux 1965, s. 135-139).

På denne baggrund lader alle Droysens karakteristiske opfattelser af Hellenismen sig let forstå: Hellenismen betegner primært »sammen-

smeltningen« af græsk og orientalsk, især jødisk kultur og religion. Den hellenistiske kultur og epoke er derfor ikke - som det ellers ofte er sket i historie og kulturhistorie, især kunsthistorie og arkæologi - at tolke som en *nedgangs- og forfaldstid* i forhold til den klassiske græske kultur, men den udgør en epoke på et højere niveau, et fremskridt i forhold til de tidligere epoker. Det betyder, at Hellenismen hos Droysen klart opfattes som en epoke, som forholdsvis let kan afgrænses bagud i tiden, idet det nye tydeligt sætter ind med Aleksander. Han finder den imidlertid vanskeligere at afgrænse fremad i tiden, idet det er mindre let at pege på et tidspunkt, da kristendommen definitivt afløser Hellenismen: Sker det med Jesus, Paulus eller Konstantin?

På denne baggrund er det ligeledes forståeligt, at Droysen i forskellige sammenhænge kan lægge vægt på forskellige aspekter af Hellenismens indhold: Et sted kan han betone, at Hellenismen er »sammensmeltning«; et andet sted, at den snarere er »græcisering«, og et tredje, at den er »orientalisering«. Droysen kan ligeledes tale om, at Hellenismen udtrykker »kampen mellem Øst og Vest«, ligesom han kan tale om flere forskellige typer af Hellenisme. Alt dette gør Bichler nøje rede for (s. 74-96, jf. Bayer, III, s. 473-474, og Laqueur, s. 4-5). Men disse forskellige måder at tale om Hellenismen på behøver ikke med Bichler (især s. 89-90) at tolkes som udtryk for uklarhed og inkonsistens. Det ligger nemlig i selve Droysens grundkonception - Hellenismen betegner primært den nye epoke med sammensmeltningen af græsk og jødisk kultur, som udgør forudsætningen for kristendommen - at begrebet rummer og gerne må rumme alle disse aspekter.

Den store modpol til Droysens begreb er imidlertid ikke Bichlers tese: Hellenismen har intet væsentligt indhold og burde derfor slet ikke eksistere som begreb. Men da ordet »hellenisme« nu engang har bidt sig fast, er vi nødt til at leve med det. Dog bør dets indhold nedskrives til et minimum, således at det defineres som en rent konventionel betegnelse for perioden fra Aleksander til Augustus. (Således Bichler, især s. 1-4 og 110 ff., og tilsvarende Beloch, Kreissig, s. 11-14 og 203-206, og Préaux 1965, s. 136-139). I realiteten er det dette minimalistiske Hellenisme-begreb, som i vor tid er det mest udbredte i lærebøger, håndbøger og monografier (jf. først og fremmest Busche, men også f.eks. Bengtson (1988), Grant, Rostovtzeff, Tarn og Walbank (1986)).

Hellenismen i nyere forskning

Det vigtigste alternativ til Droysen er heller ikke den tese, at Hellenismen primært er at fortolke som »orientalisering« og i forlængelse heraf som en forfalds- og degenerationstid (jf. f.eks. Grote). Det er i øvrigt denne tese, der dominerer i tiden forud for Droysen (jf. Bichler, s. 33-54), ligesom det er den, der hersker i Nazi-Tysklands forvrængede historieskrivning (jf. Bichler, s. 158-169). I dag er denne tese imidlertid sjældent at finde.

Nej, det store modstykke til Droysen i det 20. århundrede er den »græske tese«, dvs. den tese, som hævder, at Hellenismen først og fremmest er et græsk fænomen (jf. ordets betydning i antikken): Hellenisme betegner ifølge denne tese græsk kultur og udbredelsen af græsk kultur uden for de oprindelige græske områder i Grækenland, det joniske område, Syditalien og de øvrige gamle græske kolonier. Denne udbredelse af græsk kultur kom i gang flere århundreder før Aleksander, men den fik naturligvis et kraftigt skub med Aleksanders erobringer og verdensrige samt etableringen af de store hellenistiske kongeriger efter Aleksanders død. Det er denne tese, som efter Droysen har haft så langt det største antal tilhængere, først og fremmest Burckhardt, Kaerst, Wendland, Corssen, Laqueur, Busche og Schneider. En markant variant af denne forståelse af Hellenismen finder vi hos Weinberg, som taler om en »Vorhellenismus«, dvs. ansatser og paralleller til den hellenistiske kultur i Orienten, som ikke kun skyldes påvirkningen fra græsk kultur.

Ligesom Droysens tese udelukker også den »græske tese« en entydig kronologisk og geografisk afgrænsning af Hellenismen, fordi udbredelsen af græsk sprog og kultur forskellige steder i Orienten og i Middelhavsområdet sker på forskellige tidspunkter. Nogle steder i Middelhavsområdet ser vi begyndelser til denne udvikling adskillige århundreder før Aleksander. Og i Orienten fortsætter græsk sprog og kultur med at dominere hele antikken igennem og videre i det byzantinske rige og i den græsk-ortodokse kirke (jf. nedenfor i afsnit 6).

Læser man Bichlers uundværlige bog, bibringes man dog let det fejl-agtige indtryk, at med disse (fire) positioner er debatten om Hellenismebegrebet udtømt. Det er imidlertid ikke tilfældet. Uden principielt at anfægte de allerede præsenterede teser bør det ikke overses, at det - i direkte forlængelse af især den »græske tese« - er muligt at finde Hellenismens kerne et femte sted, nemlig i selve den *internationalisering* og *kosmopolitisering*, som blev en følgevirkning af den græske kulturs ud-

bredelse ud over hele den beboede verden og af dennes møde med andre kulturer. Og sammen med internationaliseringen og kosmopolitiseringen fulgte med overgangen fra den traditionelle lille græske bystat til den »hellenistiske« verdensstat det enkelte menneskes opbrud fra det tilvante lokalsamfund og omplantning til ofte nye storby-samfund. I denne urbane sammenhæng er det, at *individualiseringen* dukker op, eftersom internationaliseringen for dem, som blev berørt deraf, betød et opbrud fra gamle fællesskaber og værdier med samt den isolation og identitetskrise, som ofte blev følger heraf. Dette træk i den hellenistiske kultur er i reglen med i oversigtsværker og monografier om Hellenismen, f.eks. Tarn, Grant, Walbank (1986) og Kreissig. Men det ses sjældent som et centralt aspekt af eller som selve kernen i Hellenismen. Hos forskere som Kaerst, Grønbech, Pollitt og Martin er denne sag dog helt fremme i forreste række.

Endelig kan man møde endnu en tese eller grundopfattelse, nemlig den, at Hellenismen primært konstitueres af *rationalitet*. Heller ikke her er der tale om en »autonom« total-tese, men om en tydning af Hellenismen, som i reglen er bygget sammen med den førnævnte »græske tese«: Hellenismen forstås ifølge denne opfattelse primært som græsk kultur, dog ikke græsk kultur i almindelighed, men først og fremmest de træk, som følger den joniske naturfilosofi og sofistikken, altså kritisk rationalitet, videnskabelighed, specialisering og teknologi (således især Kaerst, Laqueur (s. 16-18) og Bengtson (1988, s. 9)).

De to sidstnævnte opfattelser eller teser implicerer de samme kronologiske og geografiske problemer, som anførtes ovenfor: Man kan ikke på årstal bestemme, hvornår internationalisering, kosmopolitisering, universalisme, individualisering, kritisk rationalitet, videnskab og teknologi sætter ind. Alle disse fænomener indtræffer forskellige steder på forskellige tidspunkter. Ingen kan dog nægte, at også denne udvikling fik et kraftigt skub med Aleksander og den hellenistiske kultur. Det kan heller ikke nægtes, at denne udvikling sagtnes med urbaniseringens og romerrigets tilbagegang i 3.-5. århundrede e.v.t. Bl.a. dette forhold er baggrunden for, at forskere som Grønbech, Nock, Toynbee og Martin lader Hellenismen strække sig helt frem til Konstantin eller længere endnu.

Konklusionen på denne drøftelse af den nyere forsknings arbejde med begrebet Hellenisme bliver nødvendigvis »åben«. Droysens begreb er

Hellenismen i nyere forskning

dogmatisk, men han har alligevel fat på, at Hellenismen betegner en epoke med en egen profil, og at mødet mellem græsk og orientalske kulturer udgør et væsentligt træk i denne epoke. Det er dog problematisk for ensidigt at fokusere på »sammensmeltningen« af græsk og orientalsk kultur som essensen i Hellenismen, ligesom det er kritisabelt at binde den hellenistiske periodes indledning til Aleksander. Kaerst, Laqueur, Schneider m.fl. har nemlig ret i, at den hellenistiske epoke primært kendetegnes ved udbredelsen af græsk sprog og kultur til andre dele af Orienten og Middelhavsområdet. Hertil føjer sig uden modsigelse de to sidstnævnte opfattelser, som peger på, at der her er tale om en kosmopolitisk, en individualistisk og en kritisk rationel kultur.

3. Udvalgte helhedsfremstillinger

Droysen fik aldrig selv skrevet det helhedsværk om Hellenismen, som han gennem et helt liv forberedte og planlagde (jf. Bichler, s. 80, Laqueur, s. 4-5, og Momigliano 1970, s. 185-186). Hans arbejder om Hellenismen forblev en »torso« (Bayer, III, s. 447). Droysen skrev i 1831 disputats om Ptolemæus IV Filometor. I 1833 kom hans berømte bog om Aleksander den Store. I 1836 kom 1. del af hans værk om den hellenistiske periode: *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, som i 1843 fulgtes af 2. del: *Geschichte der Bildung des hellenistischen Statensystems*. Disse tre værker udkom i 1877-78 i en samlet 2. udgave under titlen *Geschichte des Hellenismus*, 1-3 (*Alexander, Diadochen og Epigonen*). Der er her i alt væsentligt tale om en sober detail-historisk fremstilling med traditionel hovedvægt på den politiske historie frem til 221 f.v.t. Hellenismen som kulturepoken gør Droysen sig mange overvejelser over i forord, indledninger, noter og breve, men selv kom han aldrig til at indfri de heri nedfældede planer og løfter (jf. hertil især Bichler, s. 55 ff.).

Det første store forsøg på at løfte denne arv og løse denne opgave kom med Kaersts værk, *Geschichte des Hellenismus*, som udkom i to bind i 1901 og 1909 (2. udg. i 1916, 3. udg. i 1927, genoptrykt i 1968). Værket er tilrettelagt i 6 »bøger« om 1) den græske *polis*, 2) det makedonske rige, 3) Aleksander den Store, 4) diadok-rigernes tilblivelse, 5) den hellenistiske kultur og 6) den hellenistiske stat. Efter Burckhardt er Kaerst den mest betydningsfulde talsmand for den »græske« tese. Han gennemgår i sit værk forudsætningerne for og hovedtrækkene i den hellenistiske kultur, som *han* ikke er bange for at tale om som en selv-

stændig størrelse, der er klart adskilt fra den klassiske græske kultur, og som umærkeligt glider over og fortsættes i den romerske kejsertids kultur (især II, s. 270-295). Kaerst ser universalisme, individualisme, rationalitet og professionalisme som Hellenismens grundtræk (II, s. 162 f. og 281). Han er udmærket klar over, at Hellenismen påvirkes af de orientalske kulturer (især II, s. 168-270, 296-361 og specielt 369). Alligevel gør han det klart, dels at Hellenismen i det væsentlige består i udbredelsen af græsk kultur til hele den beboede verden (II, s. 270 og 288), og dels at den hellenistiske kulturs vigtigste rødder er at finde i opbruddet i den klassiske græske bystat i det 5.-4. århundrede f.v.t. (især I, s. 53-88 og 110-137, jf. ligeledes Corssen). Det er den socio-økonomiske og politiske udvikling her, først og fremmest i Athen, som skaber forudsætningerne for den »Aufklärung«, som vi i denne tid oplever i filosofi, sofistik og videnskab. Karakteristisk for den hellenistiske kultur er således den klassiske græske bystats opløsning og dens afløsning af det »universelle« hellenistiske monarki. Dette indebærer opløsningen af det lokale fællesskab i bystaten, som erstattes af det enkelte menneskes isolation og fremmedgørelse i »verdensstaten«. Dermed og med den nævnte udvikling i filosofi, sofistik, videnskab, skepsis og kritik følger de gamle værdiers sammenbrud, hvilket atter leder frem til de nye hellenistiske filosofers og religioners optagethed af individet og dets personlige skæbne og »lykke«.

Kaerst sætter således i høj grad Hellenismen på formlen »kosmopolitisk individualisme« og den »synkretisme«, som følger dermed, over for det nationale og statslige »fællesskab«, der hørte bystaten til (II, s. 279). Kaersts værk er i høj grad kultur- og åndshistorisk lagt an. Økonomiske og sociale forhold er med (II, s. 346-348), men fylder ikke rigtig noget i forhold til filosofien og da især samfunds- og individual-filosofien (Platon over for epikuræismen, jf. især II, s. 84-146).

Over for Droysen lægger Kaerst således i sin karakteristik af Hellenismen mindre vægt på sammensmeltningen/synkretismen mellem græsk og orientalsk kultur. Og han fremhæver i stedet med rette de græske forudsætninger for og træk i den hellenistiske kultur. Værket har sin styrke i fremstillingen af politik, filosofi og religion, mens ikke blot økonomi og sociale forhold, men også litteratur, arkitektur og kunst i alt for høj grad lades ude af betragtning (jf. også Bengtson 1958, s. 268-270).

Hellenismen i nyere forskning

Tarns værk, *Hellenistic Civilisation*, blev offentliggjort i 1927. Der udkom en 2. udgave i 1930 og - i samarbejde med Griffith - en 3. udgave i 1952. Der er tale om et overskueligt og lettilgængeligt oversigtsværk, hvis mål er at give en samlet fremstilling af den hellenistiske kultur, eller måske snarere, af historie og kultur i den hellenistiske periode, som Tarn (s. 1) konventionelt sætter til 323-30 f.v.t. Han evner at få forbløffende meget stof med i dette ene, men indholdstunge bind. Tarn giver klare oversigter over det historiske forløb; de politiske institutioner; de sociale og økonomiske forhold i de græske bystater; forholdene i de hellenistiske kongeriger; jødernes forhold til Hellenismen; handel og opdagelser; litteratur og lærdom; videnskab og kunst samt filosofi og religion. Forfatteren behandler næsten alle væsentlige områder af Hellenismen, om end felter som arkitektur og kunst næsten nødvendigvis må få en meget knap fremstilling. Tarn (s. V) gør selv opmærksom på, at han har udeladt vigtige emner som græsk kultur i Italien og Hellenismen i Persien, Baktrien og Indien.

Bogen indledes med nogle kortfattede principielle overvejelser, som præges af to modsatrettede træk: På den ene side erkender Tarn (s. 2-3), at den hellenistiske verden som helhed præges af følgende træk: 1) universalisme og individualisme (jf. Kaerst), 2) udviklingen af en fælles bykultur i hele den beboede verden, 3) internationalisering af handlen, 4) frigørelse af tanker og moral i en før moderne tid ukendt grad, 5) specialisering og faglighed og 6) udviklingen i den hellenistiske kultur af andre ideer end de græske. Videre påpeger Tarn (s. 2), at der rettelig bør tales om to faser i Hellenismen, dels en tidlig kreativ fase, da den græsk-makedonske verden udstrækker sin civilisation til Orienten, og dels en senere, i hvilken den græske kreative kraft udtømmes, og der i stedet følger en reaktion fra Orienten mod Vesten. Disse overvejelser fremkalder i sammenhæng med bogens forjættende titel forventninger om, at Tarn i sit værk følger disse antydninger op i et forsøg på at efterspore den hellenistiske kultur som helhed. Men sådanne forventninger indfries ikke i den i øvrigt fyldige og indholdsrige fremstilling.

Hertil svarer, at Tarn på de samme indledende sider forholder sig pragmatisk til den standende debat om Hellenismens indhold og om dens kronologiske afgrænsning. Tarn giver desværre ingen forskningshistorisk oversigt. Han drøfter ikke Droysens, Kaersts og Laqueurs syn på Hellenismen, men bemærker - vel typisk britisk - blot: »All these

theories contain a truth, but none represents the whole truth; and all are unworkable the moment one comes down to details...« (s. 2). Hertil svarer da også i alt væsentligt bogens indhold. Den er ikke udpræget mærket hverken af de anførte seks generelle træk eller af andre gennemgående karakteristika, som kunne forene alle periodens forskelligartede kulturelle fænomener til en enhed. Det er derfor også logisk, at Tarn selv om termen Hellenisme blot har følgende at sige: »Hellenism is merely a convenient label for the civilisation of the three centuries during which Greek culture radiated far from the homeland; no general definition will cover it all« (s. 2). Efter mit skøn lykkes det således ikke for Tarn at skabe den rette balance mellem fællestræk og særtræk i Hellenismen. Trods hans intentioner og trods bogens titel har Tarns bog svært ved at hænge sammen, og den præsenterer ikke et helhedsbillede af den hellenistiske verden.

I forlængelse af Tarn er det passende at omtale Rostovtzeffs store værk i tre bind fra 1941, *The Social and Economic History of the Hellenistic World* (jf. Bengtson 1958, s. 270-273, og Carlsens redegørelse for Rostovtzeffs historiografi). Rostovtzeff polemiserer ganske vist mod tidligere tolkninger af Hellenismen som en forfaldstid. Og han anerkender, at:

Without doubt the Greeks of the Hellenistic period developed great creative activity in all departments of their life and were responsible for many, sometimes fundamental, novelties in the political, social, economic, and cultural development of the ancient world (s. V).

Alligevel lykkes det heller ikke Rostovtzeff at få et helhedsportræt af Hellenismen frem eller at sætte sin fremstilling af Hellenismens sociale og økonomiske historie i forbindelse med et sådant billede.

Dette hænger naturligvis i høj grad sammen med Rostovtzeffs tema, som i øvrigt fremstilles på fortræffelig vis. På grundlag af et vældigt materiale lykkes det Rostovtzeff at tegne et klart og rigt facetteret billede af en hellenistisk verden præget af et internationalt marked, med en stærkt voksende handel og kommunikation, med en kraftig udvikling af urbaniseringen og med den vækst i filosofi, videnskab, teknologi og fagspecialisering, som trivedes i de nye store byer. Derimod er billedet mere statisk, når vi ser på landbrug og håndværk, ligesom der tegner sig væsentlige forskelle mellem de »nationale« økonomier i det ptole-

Hellenismen i nyere forskning

mæiske Ægypten, det seleukidiske Syrien, Makedonien, Pergamon osv.

Men, som det fremgår af såvel værkets titel som dets indhold, opererer Rostovtzeff alligevel med et eller andet begreb om Hellenismen. Hvad titlen angår, definerer Rostovtzeff dog *the Hellenistic World* som

the world created by Alexander's conquest of the East, which existed as long as the States into which it disintegrated retained their political independence, and the Greeks in those States held the leading role in all spheres of life; that is to say, approximately from the time of Alexander to that of Augustus (s. V).

Dertil kan føjes, at Rostovtzeff geografisk regner Sicilien og Bosperusriget med til den hellenistiske verden (s. V). Hans definition præges således entydigt af den »græske« fortolkning af Hellenismen (jf. Kaerst og Laqueur, som dog ikke nævnes), ligesom Rostovtzeff i sin definition tilsyneladende lægger hovedvægten på den politiske sfære.

Ser vi nærmere på værkets indhold, viser det sig dog, at billedet er mere kompliceret. En enkelt gang støder vi på et mere droysensk begreb om Hellenismen som en »forening« af den græske og den orientalske verden (s. 135). Et andet sted forudsættes det, at »hellenisering« var en størrelse, som udmærket kunne fortsætte i Orienten efter det seleukidiske riges fald (s. 847 ff., især 855-856). Et lignende syn kommer til udtryk et sted, hvor Rostovtzeff taler om en art enhed i den hellenistiske verden, som blev bevaret trods politiske forskelle og politisk opløsning - formentlig en form for kulturel enhed (s. 1047 og 1053).

Det viser sig således, at Rostovtzeff på trods af sine intentioner ikke kan undgå at operere med et videre begreb om en hellenistisk kultur. Her er han i øvrigt i høj grad på linie med Tarn, idet han som denne skelner mellem to faser af Hellenismen, en ekspansiv og kreativ fase i det 3. århundrede og en mere resigneret og passiv i det 1. århundrede f.v.t. (s. 1095-1096). Rostovtzeff er endvidere enig med Kaerst om, at græsk filosofi allerede i det 5. århundrede f.v.t. begyndte at koncentrere sig om individet og dets problemer (s. 1121). Rostovtzeff påpeger endelig på linie med andre forskere, at hellenistisk tid, især i Aleksandria, prægedes af en høj grad af fagspecialisering og professionalisme (s. 421).

Rostovtzeffs store værk minder således meget om Tarns i den forstand, at vi præsenteres for et vældigt materiale, som i mange henseender tolkes overbevisende, mens både forfatter og læsere, når det gælder forsøget på at forstå den hellenistiske kultur som helhed, står i fare for

at drukne i det store materiale, så overblikket tabes. De ansatser til principielle overvejelser over Hellenismens karakter, som bringes til udtryk, arbejdes ikke sammen til en helhed. Det betyder, at læseren ikke får tilstrækkelig hjælp til at danne sig et overblik over den hellenistiske periode som helhed.

Over for Rostovtzeff og Tarn repræsenterer Grønbech den absolutte modpol. Det gælder i henseende til både indhold og synsvinkel. Hvad det første angår, behandler Grønbech kun yderst sporadisk de politiske og kulturelle institutioner, og han berører så at sige ikke de økonomiske og sociale forhold lige så lidt som arkitektur og bildende kunst (jf. de kritiske bemærkninger hos Sørensen, Thomsen og Bilde (1989a)). Grønbech holder sig i det store og hele til skønlitteratur og filosofi og i øvrigt i højere grad til den romerske end den hellenistiske litteratur.

Hvad synsvinkel og vurdering angår, møder vi hos Grønbech den mest massive helhedsopfattelse af Hellenismen, der overhovedet er fremlagt. For Grønbech hænger alle kulturelle udtryk i hellenistisk tid virkelig sammen, idet de alle tydes som ytringer af én og samme tidsånd, som Grønbech vel at mærke udstrækker til at også at omspænde hele den romerske kejsertid (jf. I, s. 7). Denne tidsånd hævdes igen at afspejle »det hellenistiske menneskes« angst for livet (jf. I, s. 15 og II, s. 158), en angst, der atter er affødt af en grundlæggende følelse af at være alene og fremmed i verden (jf. I, s. 14-16 og 165-167). Denne oplevelse sætter Grønbech - i lighed med Kaerst - i forbindelse med udviklingen i Grækenland i det 5.-4. århundrede f.v.t. fra lokal bystat til kosmopolitisk verdensrige.

Grønbech deler til en vis grad også Kaersts aktualiserende og kulturkritiske holdning til den hellenistiske kultur, som de begge føler ubehag ved. Grønbechs syn på Hellenismen er bestemt af hans afvisning af den moderne europæiske civilisation, fordi han anså denne for at være determineret af kristendommen, som han igen anså for bestemt af Hellenismen. Derfor må også Grønbechs tolkning af Hellenismen betegnes som dogmatisk.

Det er således oplagt, at Grønbechs billede af Hellenismen er monolitisk, forkortet og utilstrækkeligt. Ikke blot mangler der hos Grønbech store mængder af vægtigt materiale, men han har heller ingen sans for geografiske og kronologiske forskelle i de forskellige områders kulturer i hellenistisk tid.

Hellenismen i nyere forskning

På den anden side er det min opfattelse, at Grønbech - i forlængelse af Kaersts analyse af politik og filosofi i hellenistisk tid - lægger en tese frem, som fortjener debat og stillingtagen. På trods af de talrige mangler, der præger Grønbechs arbejde, præsenterer det os for et væsentligt spørgsmål: Har Grønbech ikke i det mindste fået fat på ét vigtigt træk i repræsentative dele af hellenistisk og romersk litteratur? Har Grønbech - i forlængelse af Kaerst - ikke ret i at påpege sammenhængen mellem politisk afmægtighed, social fremmedgørelse og personlig ensomhed på den ene side og de særlige individcentrerede og indadvendte træk i litteratur, filosofi og religion på den anden side, som vi vel næppe kommer uden om at anerkende som centrale i hellenistisk tid? (På dette punkt adskiller min vurdering af Grønbech sig fra Sørensens og Thomsens).

Hadas' bog fra 1959, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, er - som så mange andre fremstillinger af Hellenismen - en stærkt personligt præget bog. Hadas er i god overensstemmelse med Weinberg for så vidt, som han understreger den intense forbindelse mellem Grækenland og Orienten *inden* hellenistisk tid (s. 5-9). I lighed med både Kaerst, Laqueur og Weinberg fremhæver Hadas tendenserne til Hellenisme længe før Aleksander (s. 20). Endelig er der mange lighedspunkter mellem Hadas og Grønbech og Kaerst, eftersom Hadas i alt væsentligt holder sig til kulturlivet, og eftersom hans fremstilling er gennempræget af en markant personlig tolkning af Hellenismen. Hadas fornemmer klart Hellenismens »ånd« overalt i politik, filosofi, skulptur, litteratur og religion. Overalt i de hellenistiske byers kulturliv vender mennesket sig fra det samfundsmæssige engagement »to the only thing he can know and elicit a response from - himself« (s. 22).

Også Schneider lægger med det store værk, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (I-II, 1967 og 1969), hovedvægten på den hellenistiske kultur (jf. Seel). Dette vældige værk giver det hidtil fyldigste og mest systematiske billede af Hellenismen. Efter 1) en indledning om Hellenismens forudsætninger og forløbere følger fem store afsnit om: 2) det generelle grundlag for den hellenistiske kultur, 3) hellenistiske lande, steder og byer (ca. 800 sider!), 4) den hellenistiske hverdag, 5) den hellenistiske kulturs udtryk i videnskab, teknik, filosofi, kunst, religion osv. (ca. 750 sider!) og 6) den hellenistiske kulturs faser. På trods af Schneiders egen afvisning i forordet af denne betegnelse, er der i dette mere end 2.000

sider lange værk faktisk tale noget, der ligner et leksikon (jf. Schmitt-Vogt).

Ud over et uudtømmeligt fond af materiale bidrager Schneider i høj grad til at nuancere debatten om Hellenismen. Det gælder ikke mindst hans klare opdeling i kapitel 6 (II, s. 964-982) af hele perioden i faser: »Frühhellenismus« (i 5.-4. århundrede), »Hochhellenismus« (280-220), »Die Zeit der inneren Krisen und der römischen Invasion« (2. århundrede) og »Späthellenismus« (1. århundrede f.v.t.). Schneider betoner klart, at Hellenismen ikke begynder i 323 med Aleksanders død, og at den ikke ender i 31 f.v.t. med slaget ved Actium (s. 2). Overgangen fra tidlig Hellenisme til Høj-hellenisme er flydende. Mange karakteristiske »hellenistiske« træk er til stede længe før Hellenismen konventionelt forstået, f.eks. den betydelige græske handel, kolonisering og kultur-eksport. Og mange skikkelser i det 5. og 4. århundrede peger frem mod Hellenismen, f.eks. Euripides, Platon, Aristoteles, Isokrates, sofisterne og kynikerne (I, s. 19-26).

For Schneider er Hellenismen således først og sidst en græsk kultur (I, s. 2), og dermed knytter han an til Burckhardt, Kaerst og Laqueur. Men Schneider afviser, at denne righoldige hellenistiske kultur kan sættes på en enkelt formel som »gotik«, »barok«, »orientalisering af græsk kultur« eller »græcisering af Orienten«:

Sie ist vielmehr ein ewig lebendiger, nie zum Stillstand kommender, ständig neue Aspekte und Überraschungen offenbarender Prozess, bei dem man zuweilen zweifeln kann, ob er überhaupt eine Kontur hat. Alle Versuche einer zeitlichen oder örtlichen Fixierung der hellenistischen Kultur zerrinnen immer wieder unter den Händen, und doch spürt man eine geheimnisvolle Einheit und Gestalt, die sich aber in dem Augenblick zu verflüchtigen scheint, in dem man sie genauer definieren sucht (s. 2-3).

Denne hemmelighedsfulde enhed ser også Schneider primært i det hellenistiske menneskes billede af sig selv. Dette bestemmer han dialektisk som udspændt mellem individ og samfund, optimisme og pessimisme, himmelstræben og smålighed osv. (I, s. 44-77).

Momiglianos bog fra 1975, *Alien Wisdom: the limits of hellenization*, er ingen helhedsfremstilling af Hellenismen, men en behandling af de vigtige spørgsmål dels om den hellenistiske kulturs geografiske udstrækning og dels om dennes forhold til de ikke-græske kulturer i dens periferi (jf. også Burian, s. 338-346). I fire store afsnit behandles Helle-

Hellenismen i nyere forskning

nismen i forhold til Rom og Italien, kelterne, jøderne og perserne. Momigliano drøfter begge sider af sagen, både graden af hellenisering, som kan iagttages i disse kulturer, og grækernes holdning til og syn på dem. Generelt kan man ifølge Momigliano i disse fire tilfælde tale om meget forskellige grader af hellenisering, mest i Rom og Italien (jf. også Zanker) og mindst i de tre øvrige kulturer. Omvendt betoner forfatteren, at grækerne kun i ringe grad vidste og ønskede at vide noget om disse fremmede. Dermed fælder Momigliano en kritisk dom over den hellenistiske kultur (s. 149).

Walbanks lille bog, *The Hellenistic World*, kom første gang i 1981 og foreligger i 2. udgave fra 1986. Det er en af de bedste introduktioner til Hellenismen, der eksisterer (jf. Engberg-Pedersens anmeldelse). Walbank gør i en række kapitler rede for bl.a. kildematerialet, Aleksander, diadok-rigerne, sociale og økonomiske forhold, filosofi m.v. og religion.

Det er karakteristisk, at Walbank i højere grad end sine forgængere inddrager det arkæologiske materiale, især indskrifter, papyri og mønter, og virkelig gør flittigt og udbytterigt brug deraf. Walbank udmærker sig desuden ved såvel i sit begreb om Hellenismen som i sin fremstilling at være opmærksom på *kultursammenstødets* betydning. Som Kaerst, Laqueur og Schneider opfatter Walbank ellers primært Hellenismen som udbredelsen af græsk kultur til ikke-græske områder. Men dertil føjes så denne vigtige, men ellers ofte oversete tanke om kulturernes konfrontation. Begrebet Hellenisme betegner den nye verden, hvor græsk var det gængse sprog, og:

It carries a connotation, not so much of diluted hellenism, but rather of a hellenism extended to non-Greeks, with the clash of cultures which that inevitably implies (s. 14, jf. 63).

Et af bogens mest spændende kapitler bærer titlen: *The Hellenistic World: A Homogeneous Culture?* (s. 60-78). Walbanks svar på dette spørgsmål er, at der kun kan tales om en homogen »hellenistisk« kultur i de græske bystaters makedonsk-græske overklasser (s. 65-66 og 78). Samtidig ser Walbank dog den forbedrede kommunikation, især via Middelhavet, som en selvstændig homogeniseringsfaktor (jf. også Burian, s. 336-337). Generelt var verden uden for denne overklasse ikke én, men mangeartet. Walbank fremhæver, at de mange »indfødte« folk havde hver deres sprog, historie og kultur, som de i vid udstrækning bevarede

under grækernes »hellenistiske« dominans (s. 78).

Walbank tager således et kraftigt forbehold over for tanken om den hellenistiske verden som en ensartet kultur. Han er her på linje både med Momigliano og med Millar, som refereres nedenfor i afsnit 5. Det er imidlertid et spørgsmål, om ikke Walbank undervurderer de »objektive« kulturforenende faktorer, som gemmer sig dels i den kritiske græske rationalitet og dels i universalismen (jf. Kaerst, Grønbech og Hadas).

Det nyeste mig bekendte oversigtsværk over Hellenismen er Bengtsons lille bog fra 1988, *Die hellenistische Weltkultur*. Bengtson er en af de antik-historikere, som har skrevet aller mest om Hellenismen. I 1937, 1944 og 1952 kom tre lærde bind om *Die Strategie der hellenistischen Zeit*. I afsnit 4 af hans *Griechische Geschichte*, »Das Zeitalter des Hellenismus (360-30 v. Chr.)« (s. 295-517) får vi god besked om de historiske forhold i hellenistisk tid. I en lille artikel fra 1958 skriver Bengtson - i forlængelse af sin forskningsoversigt fra 1938 - ganske kort om Kaersts og Rostovtzeffs værker om Hellenismen. I et foredrag fra 1968 søger han at tegne et tydeligt billede af »Wesenszüge der hellenistischen Zivilisation«. Dertil kommer flere andre arbejder, og i den nævnte bog fra 1988 synes Bengtson at ville afrunde sine mange offentliggørelser om den hellenistiske periode.

Trods disse fremragende forudsætninger for at løse den stillede opgave må den nyeste bog betegnes som en skuffelse. Den er faktisk rodet, uklar, elementær og præget af ganske mange fraser (f.eks. s. 54, 151, 153, 154, 157, 161 og 167). Det bedste af Bengtsons arbejder er efter min mening foredraget fra 1968, men ingen steder lykkes det rigtigt for forfatteren at fremstille det helhedsbillede af Hellenismen, som han selv efterlyser (1988, s. 8 og 11).

4. Hellenistisk religion

Det vældige område, hellenistisk religion, hverken kan eller skal behandles udtømmende på dette sted. Dels er dette mit eget arbejdsområde, som jeg har sværere ved at behandle kortfattet, og dels agter jeg senere særskilt at behandle dette emne mere udførligt. På den anden side kan jeg ikke forsvare helt at udelade dette område af Hellenismen. Ikke kun fordi det er mit eget arbejdsfelt, men først og fremmest fordi det indtager en særstilling i den generelle debat om Hellenismen. Som nævnt ovenfor i afsnit 2, spillede spørgsmålet om den religiøse udvik-

Hellenismen i nyere forskning

lingshistorie i antikken den afgørende rolle for Droysens koncipering af selve begrebet Hellenisme. Hellenismen er jo for Droysen primært *den* syntese mellem græsk og orientalsk, især jødisk kultur, som var den afgørende mulighedsbetingelse for kristendommens fremkomst.

Denne droysenske problematik er ganske vist for længst forsvundet fra historikeres, arkæologers og kunsthistorikeres værker om den hellenistiske periode. Den er imidlertid ikke fraværende fra religionshistorikeres og teologers arbejde med Hellenismen (jf. f.eks. Corssen, s. 91-95). Her er Droysens problemstilling på sin vis stadig aktuel, om end i en anden form. Det drejer sig i vor tid ikke længere om syntesen mellem græsk og orientalsk kultur som forudsætning for kristendommen, men om forbindelsen mellem de hellenistiske religioner generelt på den ene side og henholdsvis jødedommen (jf. afsnit 5) og kristendommen på den anden side. I en lang række religionshistoriske og teologiske arbejder fra slutningen af det 19. og begyndelsen af det 20. århundrede stod forholdet mellem kristendommen og de hellenistiske religioner i forgrunden (jf. f.eks. Corssen, Cumont, Reitzenstein og Nilsson (1961)). Målet var her at påvise enten forskelle eller ligheder mellem kristendommen på den ene side og især mysteriereligionerne og gnosticisken på den anden side. Det afgørende spørgsmål var, om kristendommen selv var en hellenistisk religion (jf. Kümmel, s. 310-357). Det vil derfor være fagligt uforsvarligt at udelade emnet hellenistisk religion af en oversigtsartikel om Hellenismen i den nyere forskning. I det følgende agter jeg derfor kort at præsentere et udvalg af den vigtigste litteratur om dette emne i det 20. århundrede, nemlig Cumont, Reitzenstein, Nock, Nilsson, Burkert og Martin.

Cumont skriver i sit værk, *Les religions orientales dans le paganisme romain* om de orientalske religioner i romersk tid (jf. Vermaseren (ed.) 1981). Men både generelt i kap. II (s. 16-42) og i gennemgangen af de enkelte religioner gør Cumont rede for en udvikling, som begynder i hellenistisk tid og slutter i romersk. Ifølge Cumont giver det religionshistorisk ingen mening at sondre mellem disse to perioder. Cumont anbringer sig dermed klart i den først og fremmest teologiske og religionshistoriske tradition, som vi har mødt hos Grønbech, som vi nedenfor skal møde hos Reitzenstein, Nock og Martin, og som i øvrigt følges af bl.a. Bultmann (jf. Bilde 1989b, s. 204-206).

Det er Cumonts hovedtese, at de orientalske religioner invaderer og besejrer Vesten, hvorved de just forbereder kristendommens fremvækst og sejr (s. XII). Rom sejrede over Orienten militært, politisk og økonomisk. Men Orienten slog tilbage åndeligt og vandt over sin modstander ved at slå igennem filosofisk og religiøst (s. 1-16 og 19). Og den sejrende Orient er vel at mærke »l'orient hellénisé« (s. XI og 8). Det var de helleniserede orientalske mysteriereligioner, som erobrede det romerske imperium, fordi de i deres menigheder nedbrød de gamle etniske, nationale og sociale grænser og bånd, som i den vide hellenistiske verden var blevet »forældede«, og i stedet åbnede sig for et universelt broderskab (s. 24). Disse helleniserede orientalske religioner opfyldte ganske enkelt bedre end de klassiske græske og romerske religioner de hellenistiske menneskers emotionelle, intellektuelle og etiske behov (s. 25 ff.). De modsvarede ligeledes bedre tidens politiske behov (s. 34-35). I den hellenistiske periodes almindelige usikkerhed og angst (jf. Pollitts overvejelser over det hellenistiske menneskes besathed af *Tyché*) forkyndte de helleniserede orientalske mysteriereligioner udfrielse og udødelighed for det isolerede menneske (s. 38-41).

Begrebet orientalsk glider således hos Cumont næsten i ét med begrebet hellenistisk (s. XI og 8). Denne sprogbrug kom med tiden til at bide sig fast og er siden blevet uhyre udbredt. Vi genfinder den i en meget central placering hos Reitzenstein, især i hans betydningsfulde bog, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, som blev offentliggjort i 1910. Her drøfter Reitzenstein spørgsmålet om kristendommens og især Paulus' relationer til de samtidige »hellenistiske« religioner. Og disse er også for Reitzenstein de orientalske folkereligioner, som i hellenistisk tid iklædes græsk, ikke mindst stoisk, sproglig og begrebsmæssig klæde- dragt (s. 2-5, 92 og 94-96). Hertil regner Reitzenstein ikke blot mysteriereligionerne, herunder især Isis-mysterierne, men også gnosticismen, som han mener er af førkristen oprindelse (s. 10-17, 96 ff. og flere af de omfattende »Beigaben«). Dertil kommer endelig - hvilket det er bogens hovedformål at bevise - at også kristendommen, eller rettere, den paulinske kristendom, er en hellenistisk religion (jf. også Corssen, s. 91-95).

Reitzenstein er således et af de bedste eksempler på videreførelsen af Droysens begreb om Hellenismen:

Ich bezeichne dabei mit dem Worte »Hellenistisch« Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen, mag das Griechentum auch

Hellenismen i nyere forskning

nur darin bestehen, dass ihm die Sprache und Begriffe oder die philosophische Deutung und Rechtfertigung entnommen sind... (s. 2).

Reitzenstein er da også på linie med Droysen og Cumont med hensyn til den kronologiske afgrænsning af Hellenismen fremad i tiden. Hellenistisk religion er et fænomen, som strækker sig langt ind i den romerske kejsertid, som ikke føjer noget nyt til denne religionshistoriske udvikling:

Das Wort hat, wie ich zu alle Zeiten betont habe, für mich den Sinn einer *Wesensbezeichnung*. Nur so kann man es in der Religionsgeschichte, für die der Eintritt der römische Herrschaft doch keinerlei Einschnitt bedeutet, überhaupt gebrauchen. Dass damit nur der eine, an sich sogar der minder wichtige Bestandteil einer Mischung zum Ausdruck kommt, empfinde auch ich als Mangel, weiss aber dafür keine praktisch verwendbare Abhilfe (s. 92-93, note 2).

Nocks bog fra 1933, *Conversion*, fortsætter denne tradition for en maksimalistisk kronologisk definition af Hellenismen. Bogen er i øvrigt efter min opfattelse et andet væsentligt bidrag til vor tids udforskning af hellenistisk religion. På en måde er bogen traditionel, nemlig for så vidt som dens problematik atter er komparationen mellem kristendommen og de samtidige »nye« orientalske religioner, og for så vidt som Nocks projekt i høj grad går ud på at registrere forskelle og ligheder mellem disse og kristendommen. Der er heller intet nyt i Nocks fremstilling af den særlige hellenistiske kosmopolitiske baggrund for de nye religioner (kap. IV-VIII, f.eks. s. 65 og 99-100).

Det er derimod nyt og frugtbart, at Nock så energisk og målbevidst sætter begrebet *omvendelse* i centrum af sin fremstilling. Dermed rammer han nemlig noget meget væsentligt i den kosmopolitiske og individualistiske hellenistisk-romerske verden. Det traditionelle lokalsamfunds kultur og religion brød sammen i den nye, grænseløse og dynamiske hellenistiske verden. For mobile og ofte rodløse mennesker i de nye bysamfund blev kultur, filosofi og religion nu en personlig sag, en sag, som krævede stillingtagen, et personligt valg, som ofte fik karakter af en omvendelse, således som vi kender det fra Lucius hos Apuleius (s. 138-155), fra Justin og fra Augustin (s. 164-186 og 254-271, jf. i øvrigt min artikel om Josefus, Bilde 1989c, s. 17).

Nock delte derimod ikke Reitzensteins syn på forholdet mellem kristendommen og de hellenistiske religioner. Dette vandt derimod

genklang hos bl.a. Bousset, og det kom til at kendetegne den såkaldte *religionshistoriske skole* (jf. Kümmel, s. 259 ff., især 310-357). Gennem Bultmann vandt dette synspunkt også fodfæste hos de dialektisk-teologisk orienterede eksegeter, og først med Colpe kom det til et opgør med denne markante tese. Dette opgør kan dog siges at være blevet foregribet af Nilsson (1961), som samtidig selv er en af de vægtigste bidragydere til behandlingen af emnet hellenistisk religion.

Nilssons værk om græsk religions historie betegner et brud med traditionen fra Cumont, som ellers omtales rosende (s. 7). Nilsson lægger mindre vægt på de orientalske religioners betydning for dannelsen af de typisk hellenistiske religioner. I stedet betoner han den rolle, som græsk religion har spillet i denne sammenhæng (s. 8-9 og 685 ff., især 700, jf. den »græske skole« hos Kaerst, Laqueur og Schneider). Nilsson gennemgår derfor udførligt de ældre græske mysterier (s. 90-103). Han forsømmer dog ikke de orientalske religioners udbredelse i Grækenland og andetsteds i hellenistisk tid (s. 119-131), og han nødsages i den sammenhæng til at tale om en vis orientalsk indflydelse på mysteriereligionerne: »Sie brachten in die griechische Religion und ihre Ausübung einen Sauerteig hinein, der sie allmählich ganz durchsetzte und wandelte« (s. 131). I en udførlig drøftelse af spørgsmålet om »Mystizismus und Synkretismus« (s. 242-249) konkluderer Nilsson, at det var grækerne, der var den drivende kraft i de ældre græske religioners omdannelse til mysterier (s. 248). Det var også udlandsgrækere, som i hellenistisk tid i en helt ny politisk og kulturel situation omdannede de orientalske religioner til mysterier (s. 305-309):

Die Lage dieser entwurzelten und nicht wieder verwurzelten Leute machte sie zu Kosmopoliten, und ihr Ausgeschlossenensein von politischer Tätigkeit wendete ihre geistige Kraft der Religion zu... (s. 309, jf. 623).

I romersk tid fortsatte denne bedrøvelige udvikling. I kejsertiden var verden blevet »træt« (s. 324 og 712), og mennesker »suchte Trost und Stütze in der Religion« (s. 325, jf. 321-326).

Det er Nilssons fortjeneste at have bidraget væsentligt til at skabe ny opmærksomhed om græsk kulturs og religions betydning for den religionshistoriske udvikling i hellenistisk og romersk tid (jf. Bianchi, som i flere arbejder fortsætter denne bestræbelse). Nilssons andet store - og med det første sammenhængende - ærinde var at modbevise Reitzen-

Hellenismen i nyere forskning

steins og den religionshistoriske skoles tolkning af forholdet mellem kristendommen og de »hellenistiske mysteriereligioner« (s. 679-701 og 702-730). Det falder imidlertid ynkeligt til jorden, fordi det først og fremmest består i en kæde af rent apologetiske postulater om kristendommens »renhed« (s. 689), »originalitet« (s. 693), »universalitet« (s. 688, 692, 710, 711 og 719-720) og »sundhed« (s. 710, 711, 720 og 730).

Nilssons ærinde her er således rent teologisk. Det kan derfor heller ikke undre, at han til syvende og sidst - ganske logisk - erklærer, at hellenistisk religion skabte den monoteisme, som ryddede vejen for kristendommen: »So war der heidnische Monotheismus nur ein Anlauf, ein Wegebahner. Der persönliche, kräftige, eifersüchtige Gott der Juden trat das Erbe an« (s. 726). Det kunne en Droysen ikke have sagt bedre. Trods Nilssons store fortjenester i øvrigt må det derfor slås fast, at hans religionshistoriske betragtninger over forholdet mellem de hellenistiske religioner og kristendommen er rent dogmatiske.

Med Nilsson er de store syntese-forsøg foreløbig afsluttet. Det er derfor et morsomt indfald af *Tyché*, at Vermaseren i 1961, dvs. samme år, som 2. udgave af Nilssons græske religionshistorie udkom, påbegyndte den store serie *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*, i hvilken der foreløbig er udkommet mere end 100 bind. Vermaserens initiativ vidner nemlig om det skifte, der tydeligt har fundet sted i forskningen: overgangen fra de store syntese-dannelser til empirisk at indsamle og registrere alt tilgængeligt materiale om de hellenistiske religioner. Dette arbejde er nødvendigt og rosværdigt, og det resumeres i disse år i et andet samtidigt storværk: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. I det lange løb kan forskningen imidlertid ikke lade det blive ved denne form for empirisk kompilation. Det bør derfor tydes som et tegn på et nyt tidehverv, at vi i 1987 så to små syntetiserende oversigtsværker se dagens lys: Burkert og Martin.

Burkert tager i *Ancient Mystery Religions* veloplagt fat på en række af den ældre forsknings »stereotyper« (s. 2) om mysteriereligionerne, nemlig at disse er »sene« (s. 2), at de er »orientalske« (s. 2-3, jf. Nilsson), at de er »åndelige« omvendelses- eller forløsningsreligioner (s. 3), og at de overhovedet er »religioner« (s. 3-4). Burkert afviser endvidere den udbredte, traditionelle komparation mellem mysteriereligionerne og kristendommen (s. 3-4 og 101). Han holder dog fast ved, at mysteriereligionerne hænger sammen med individuelle, personlige behov (s. 12-29),

og at de i hellenistisk tid havde med den »usædvanlige oplevelse« at gøre (s. 89-114). Og dermed rører vi - selv om Burkert ikke selv fremhæver dette - atter ved et centralt tema i hellenistisk religion.

Hos Martin er behovet for ny syntese-dannelse en ledetråd for hele fremstillingen i *Hellenistic Religions* (s. VII). Han drager uden at blinke paralleller mellem Hellenismen og vor tid:

Both are shaped in periods of transformation characterized by explosions in knowledge of the physical world signaled by cosmological revolution, by altered sociopolitical systems, by dramatic encounters with cultures once located beyond the boundaries of civilization, by religious reformations and the influx of strange new gods from the East. For both, the traditional gods might well be termed dead (s. 3).

Martin betoner videre, at en hellenistisk kultur- og religionshistorie ikke kan gøre holdt ved år 30 f.v.t., men må hævdes at vare ved til det 4. århundrede e.v.t., da kristendommen definitivt sejrede over de græsk-romerske religioner (s. 6, jf. Grønbech). Martin refererer den ældre forsknings tyndning af hellenistisk religion som et »svar« på den nye, internationale politiske situation. Denne vil han dog supplere med en »systematisk« forståelse af de hellenistiske religioner, der er »suggested by the common architecture of their cosmic arena« (s. 10). Martin ønsker at overskride traditionelle betegnelser som »synkretistisk« (s. 10-11) for at nå frem til en dybere forståelse af hellenistisk religion »as a coherent system rather than as the fortuitous byproduct of political internationalism« (s. 11, jf. 156-157).

Det forsøger han ved at udpege de tre traditionelle religiøse kategorier »fromhed«, »mysterium« og »gnosis« og ved at tyde disse som »tre forskellige strategier for personlig eksistens« (s. 11). På dette grundlag fremstiller Martin på fængslende vis centrale dele af det materiale, som vi traditionelt henregner til de hellenistiske religioner: Apuleius' fremstilling af Lucius' indvielse til Isis; »hellenistisk fromhed« i filosofi, divination, astrologi og magi; »hellenistiske mysterier« i Eleusis-, Isis- og Mater-mysterierne; hellenistiske reformationer og innovationer: Dionysus, Orfeus, jødedommen, Mithras-mysterierne og kristendommen, samt endelig »late Hellenistic Gnosis«.

Et nøgleord i Martins forståelse af både den hellenistiske verden og hellenistisk religion er *transformation* (s. 5, 10 og 156). Den hellenistiske verden var en verden i opbrud og transformation. Det samme gjaldt

Hellenismen i nyere forskning

dens religioner (s. 156). Det centrale problem for mennesker i hellenistisk tid er ifølge Martin spørgsmålet om »skæbnen« (s. 157-162, jf. Pollitt). Og det er dette problem, man forsøger at komme til rette med både i filosofi, mysteriereligioner og gnosis, idet man ved stadige »transformationer« af gamle eller forældede »svar« igen og igen søger en »tidssvarende« løsning på dette grundproblem.

Med Martins bog er vi kastet både ud i vigtige principielle overvejelser over, hvad religion egentlig er for noget, og tilbage i den grundlæggende debat om Hellenismen. Hvad det sidste angår, repræsenterer Martin en parallel til Lauter og Pollitt. Alle disse tre nye værker udgør en stærk påmindelse om ikke at slippe, men at intensivere både studiet af den hellenistiske kultur som helhed og arbejdet med begrebet Hellenisme.

5. Hellenismen og jødedommen i Palæstina

Den voldsomme diskussion om kristendommens forhold til Hellenismen, som jeg refererede en smule af i det foregående afsnit, har en parallel, når vi kommer til jødedommen i hellenistisk tid. Udviklingen i den nævnte diskussion er, som nævnt ovenfor, i store træk gået fra den tese, at kristendommen var en hellenistisk religion (f.eks. Reitzenstein), til den modsatte position, som urgerer forskellene (f.eks. Nilsson). Når det gælder jødedommen og specielt den palæstinensiske jødedom, har vi i det store og hele oplevet det modsatte mønster: Gennem lang tid var der i forskningen en almindelig tilbøjelighed til at mene, at den antikke jødedom i det store og hele var uberørt af den hellenistiske kultur. Når det i enkelte situationer kom til et direkte møde, mentes dette i reglen præget af konfrontation og konflikt, således som det tydeligst kommer til udtryk i hasmonæernes opstand mod seleukiderne og tilsvarende senere i de store jødiske oprør mod Rom.

Dette grundsynspunkt præger store dele af det 20. århundredes videnskabelige litteratur om jødedommen i denne periode. Et karakteristisk eksempel er det tidligere omtalte værk af Reitzenstein, som ellers ikke går af vejen for at tale om påvirkninger fra én kultur og religion til en anden. Naturligvis er der også ifølge Reitzenstein tale om både forskellige former for orientalsk og en vis form for hellenistisk indflydelse på denne tids jødedom. Den hellenistiske indflydelse er dog rent formel og begrebsmæssig og vedrører ikke den jødiske religions

kerne af »etisk alvor« (s. 87). Paulus derimod har i de »hellenistiske« kristne menigheder modtaget en dyberegående påvirkning af »hellenistisk mysteriereligiøsitet« (s. 88-89). Denne henfører Reitzenstein atter til iransk religion, men under ingen omstændigheder til jødedommen. Heroverfor står Peter-menigheden i Korinth, som via apostlen Peter repræsenterer den »rene« jødiske tradition (s. 89).

Hos Tarn er denne tanke om en »Hellenisme-fri« jødedom helt og aldeles dominerende: I hellenistisk tid kom grækerne for første gang »into contact with the one race strong enough to resist the impact of its victorious culture« (s. 210). Under Antiokus IV Epifanes var der naturligvis et helleniseret jødisk parti i Jerusalem, og dette tillægges hovedansvaret for den religionsforfølgelse, som jøderne på dette tidspunkt blev ramt af (s. 164-169 og 214-216, jf. Bickerman, Tcherikover og Hengel, som har den samme opfattelse). Der var ifølge Tarn også tale om en tydelig hellenisering af jøderne i diasporaen (s. 224-226). Men generelt var den palæstinensiske jødedom uberørt af den hellenistiske kultur: »...anything Jews took from Hellenism was only outward forms; few learnt anything of its spirit« (s. 226, jf. 231 og 236-238).

Den palæstinensiske jødedom holdt sig altså generelt fri af Hellenismen. Denne tese danner derefter grundlaget for en følgende tese om kristendommens, eller i det mindste Jesu uberørthed af Hellenismen, hvormed Tarn - i lighed med mange andre forskere - afslutter sin fremstilling af den hellenistiske civilisation:

But though Hellenism supplied the longing, and probably in some a quickened sense of purity (even if only ceremonial) and of faith, there were to be two vital things in the new religion which were not in Hellenism, quite apart from the figure of the Founder, whose spirit Hellenism did not touch... [nemlig håbet om udødelighed for alle mennesker og evangeliet om Guds kærlighed til alle mennesker] (s. 360).

Der er her - ganske som hos Nilsson (1961) - tale om et religiøst eller ideologisk dogme: Israelitisk-jødisk religion var både før, under og efter eksilet i Babylon ren og ubesmittet af alskens hedenskab. Det samme var den antikke jødedom i hellenistisk og romersk tid. Og bl.a. af den grund kunne Jesus og den ældste kristendom i samme grad holde sig fri af den hellenistiske kultur og religion.

Dette grundsynspunkt har generelt holdt sig til vor egen tid. Det findes f.eks. i et så forholdsvis nyt værk som Walbank (1986): Det jødi-

Hellenismen i nyere forskning

ske folks religiøse historie i hellenistisk tid er »speciel«:

...for in their case a combination of religious and nationalist motives culminated in the violent Hasmonean rising against the Seleucid monarchy and so helped to create the conditions in Palestine which made it fertile soil for the rise of Christianity two hundred years later (s. 222, jf. 224).

Dog slutter Walbank dette kapitel med en mindre dogmatisk og mere historisk tese end Tarns om kristendommens forhold til jødedom og Hellenisme: »... Christianity was essentially the product of a mixed Jewish and hellenistic environment« (s. 226).

Imidlertid kom der midt i det 20. århundrede endnu tydeligere tegn på en nyvurdering af denne sag. I 1942 søgte Lieberman i bogen *Greek in Jewish Palestine* via en undersøgelse af græske vendinger i hebraiske og aramæiske rabbiniske udsagn i de ældste dele af Mishnah og Talmud at vise, at jøderne i Palæstina ikke var uberørte af den generelle hellenisering i vor periode. Og i 1950 (2. udg. 1962) fulgte værket *Hellenism in Jewish Palestine*. Her søgte Lieberman at påvise hellenistisk indflydelse i »the behavior, rites, practices, conceptions and literary methods of the Jews« (1962, s. 20). En lignende bestræbelse prægede Goodenoughs store værk, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. Goodenough dokumenterer her for første gang udførligt, i hvor høj en grad jødisk kunst i hellenistisk og romersk tid - arkitektur, relieffer, sarkofager og især mosaikker - er præget af et hellenistisk formsprog.

Disse værker leder frem til Hengels store arbejde fra 1969, *Judentum und Hellenismus*. Mens Lieberman behandlede det ældste rabbiniske materiale og Goodenough det arkæologiske, vender Hengel sig især til den ældre jødiske litteratur fra tiden mellem de to testamenter. Det afgørende gennembrud hos Hengel består kort fortalt deri, at han får øje på det »hellenistiske« præg, der hviler over de palæstinensiske jøders kamp mod den hellenistiske kultur. Hengel gennemgår alle de militære, politiske, administrative, økonomiske, sociale og kulturelle forhold i Palæstina i perioden mellem Aleksander og Augustus (s. 8-107). Hovedvægten lægger han dog på den hellenistiske kultur i Palæstina (s. 108-195) og ganske særligt da på de jødiske reaktioner herpå, så vidt som disse lader sig efterspore i det tilgængelige materiale (s. 196-463). Hengel viser her, at de afgørende udviklinger i den palæstinensiske jødedom i hellenistisk tid just fremkaldes af konflikten med Helle-

nismen. Han viser dog især, at den jødiske litteratur i denne periode - f.eks. Jobs Bog (s. 201-202), Prædikerens Bog (s. 210-240), Siraks Bog (s. 241-275), den jødiske visdomslitteratur i øvrigt (s. 275-318) og sågar den jødiske apokalyptiske litteratur (s. 307 ff.) - er dybt præget af centrale hellenistiske ideer, værdier og forestillinger som universalisme, individualisme, rationalitet osv. (s. 202 ff. og 453-463). Hvad specielt den apokalyptiske litteratur angår, så finder Hengel, at den er gennempræget af »hellenistiske« tanker om »rationalisering« og »systematisering« af den ældre profetiske litteratur (jf. s. 331, 345 og 354 ff.). Det er derfor Hengels hovedkonklusion, at det ikke længere giver mening at sondre mellem »hellenistisk« diaspora-jødedom på den ene side og ikke-hellenistisk, »palæstinensisk« jødedom på den anden side. Fra ca. 250 f.v.t. er al jødedom at betragte som »hellenistisk« (s. 191-195, jf. Corssen, s. 91-92).

Hengels resultater er efter min mening uomgængelige, selv om man udmærket kan forestille sig, at de kan suppleres og nuanceres. De kan f.eks. støttes af den påvisning af »hellenistiske« træk i Josefus' forfatter-skab, som især er foretaget af Feldman (jf. dennes arbejder, som omtales i Bilde 1988 og 1989c). De støttes ligeledes af Stone, som dels eksplicit tilslutter sig Hengel (s. 87-88 og 93-95) og dels selv arbejder sig frem til resultater, der peger i samme retning. Stone arbejder især med den antikke jødiske apokalyptik og påviser i lighed med Hengel ligheds-punkter mellem denne og væsentlige træk i den hellenistiske kultur (s. 28, 34-35 og 57). Forbindelseslinjerne mellem den jødiske apokalyptik og gnosticismen peger i samme retning (s. 99-104). Også Cohen mener at måtte støtte Hengel (s. 34-45, især 36-37 og 41).

Hengels tese synes således at have vundet solidt fodfæste. Imidlertid har Millar for nylig stablet et større spørgsmålstejn til denne tese på benene. Millar går det samlede »syrisk-hellenistiske« materiale, især det arkæologiske, igennem på ny. Og han mener gang på gang at måtte konstatere, at vidnesbyrdene om den hellenistiske kulturs præg på byer og steder i Syrien, når det kommer til stykket, er få og svage (s. 123 og 129). Helleniseringen i Syrien og Palæstina synes i virkeligheden ikke at være gået særlig dybt (s. 132). Alt i alt mener Millar, at hans gennemgang af dokumentationen for helleniseringen i det syriske område må mane til forsigtighed over for en tese som Hengels (s. 110 og 131-132).

Det bør dog ikke overses, at mens Hengel først og fremmest arbej-

Hellenismen i nyere forskning

der med litterært jødisk materiale, er Millars materiale i det væsentlige arkæologisk. Dertil kommer, at en række andre forskere mener sig i stand til arkæologisk at dokumentere, at helleniseringen i Syrien var ganske omfattende (jf. især Lauter, s. 276-286, Kuhrt & Sherwin-White, s. X, og en række indlæg på den klassisk-arkæologiske kongres i 1988, jf. *Resümeees*, s. 9-10, 132, 163, 227 og 260). Alligevel er det særdeles passende at tage afsked med spørgsmålet om Hellenismen og jødedommen i Palæstina just midt i dette vigtige replik-skifte. Debatten vil nemlig altid gå videre, og tilsyneladende vundne resultater vil bestandig blive problematiseret, nuanceret, kritiseret og revideret.

6. Konklusioner

Vi har bevæget os igennem et - forhåbentlig repræsentativt - udvalg af nyere litteratur om Hellenismen. Skal vi »neutralt« lade det blive ved de leverede referater af de særdeles forskelligartede positioner, der indtages i forskningen? Eller skal vi vove pelsen i et forsøg på at udpege den retning, der er den rigtige og dermed de opgaver, som vil være de vigtigste for den fremtidige forskning? Dette spørgsmål er ganske rigtig retorisk ment, for jeg har jo undervejs ikke lagt skjul på min egen holdning til de arbejder, jeg har gennemgået. Derfor: Hvad kan vi lære af den leverede oversigt over den nyere litteratur om Hellenismen?

Vi kan for det første lære en hel del, når det gælder arbejdet med at afgrænse og definere begrebet Hellenisme. Det afgørende valg må træffes i forhold til Bichlers position: Er perioden fra Aleksander til Augustus en rent konventionel, men dybest set tilfældig og i virkeligheden indholdstom størrelse, som vi udelukkende på grund af den vilkårligt etablerede traditions tvang betegner som »hellenistisk«, hvorfor vi helst havde været den foruden? Eller har »Hellenismen« virkelig et indhold, som tydeligt adskiller den på den ene side fra den klassiske græske kultur-periode og fra de orientalske, afrikanske, italiske o.a. områders historie før Aleksander, og på den anden side fra en - mere eller mindre tydelig - senere periode, hvad enten vi sætter denne som den romerske kejsertid eller som de kristne samfunds og staters periode?

Jeg mener, at tydelige tendenser i den nyere forskning - især Lauter, Pollitt og Martin - peger i retning af, at der meningsfuldt kan og bør tales om Hellenismen både i betydningen en »hellenistisk periode« og

især da som betegnelse for en bestemt og klart identificérbar kultur, som flourer i denne periode, og som dybest set begrunder og retfærdiggør, at vi har lov til at tale om en hellenistisk periode (jf. Burian, s. 346 og 348, og Corssen, s. 82).

Geografisk er der her tale om et omfattende område, som dels præges af *græsk kultur* (jf. Burckhardt, Kaerst, Laqueur, Schneider og Momigliano), og som dels præges af den begyndende *verdenskommunikation* såvel med varer i den internationale handel som med ideer i den omfattende åndelige udveksling af tanker og holdninger i form af filosofi, kunst og religion. Det betyder, at *den hellenistiske verden* geografisk kan hævdes at omfatte Grækenland, Lilleasien, Sortehavsområdet, Den nære Orient med Syrien-Palæstina, Den fjerne Orient med bl.a. Partheriget, Baktrien og Indien, Ægypten, Kyrene, Numidien, Karthago, Spanien, Gallien, Italien og den nordlige del af Balkan-halvøen. Det må dog fremhæves, at disse områder ikke alle på samme tid kan siges at være »hellenistiske« i lige høj grad.

Dét hænger bl.a. sammen med *kronologien*. Generelt står det i den nyere forskning klart, at Hellenismen kronologisk er »åben« i forhold til den forudgående tid. Græsk ekspansion i handel, politik og kultur tager sin begyndelse længe før Aleksander. Det gør også den *individualisme*, som følger i kølvandet af den *internationale* økonomiske, politiske og kulturelle kommunikation. Det gør endelig også den afgørende udvikling i græsk filosofi i retning af *kritisk rationalitet*, som bliver et væsentligt karaktertræk i den hellenistiske kultur. Jeg tænker på den »oplysning«, kulturkritik, subjektivisme, relativisme og skepsis, som i kølvandet på den joniske naturfilosofi manifesterer sig i sofistikken og retorikken. Et andet barn af den samme græske filosofiske udvikling er den videnskabelige ånd, der ligeledes bliver et hovedkendetegn i Hellenismen. Alle disse udviklinger har det til fælles, at de begynder længe før Aleksander, at de får et vældigt skub fremad med Aleksander og den af ham igangsatte udvikling, og at de repræsenterer centrale træk i den hellenistiske kultur. De taler derfor tilsammen for, at vi i forskningen følger den af Lauter, Schneider og Weinberg foreslåede inddeling af Hellenismen i faser. Vi bør derfor operere med et begreb som *proto-hellenisme* til betegnelse af den periode - fortrinsvis 5.-4. århundrede - da alle de nævnte træk udvikler sig (herimod dog Busche, s. 21-29).

Men også fremad i tiden bør den hellenistiske periode holdes

Hellenismen i nyere forskning

»åben«, fordi den hellenistiske kultur *de facto* umærkeligt glider over i den efterfølgende kultur i den romerske kejsertid. Når det gælder arkitektur, skulptur, kunst, litteratur, filosofi og religion, kan der næppe udpeges noget skarpt skel ved Augustus. Kun militært og politisk - og måske i henseende til visse bygge-teknikker og keramik-typer - kan vi drage en tydelig grænse ved principatets indførelse efter slaget ved Actium i 31 f.v.t. Hvor langt ind i kejsertiden, vi da rettelig kan og bør tale om Hellenisme, er en vanskelig sag at afgøre, fordi spørgsmålet arter sig forskelligt fra kultur-område til kultur-område, fra materiale-gruppe til materiale-gruppe og fra disciplin til disciplin. Grænserne synes faktisk i forskellige kultur-områder og discipliner at burde drages på forskellige tidspunkter, hvilket i øvrigt forklarer den omtalte hovedforskel mellem historikere/arkæologer og kulturhistorikere i dateringen af Hellenismen. Måske kan det med Busche (s. 61 ff.) være frugtbart at sondre mellem *substantivet* »Hellenisme« og *adjektivet* »hellenistisk«. Mens han anbefaler kun at anvende substantivet om perioden mellem Aleksander og Augustus, finder han det sagligt forsvarligt at bruge adjektivet om en række væsentlige træk i kulturen i kejsertiden. Meget taler i alt fald for, at Hellenismens kronologiske grænse fremad i tiden holdes lige så »åben« og flydende som dens grænse bagud i tiden.

Men selv den »egentlige« Hellenisme mellem disse to yderpunkter er langt fra nogen entydig størrelse. En del forskere - f.eks. Tarn og Rostovtzeff - har skelnet mellem to faser i Hellenismen, en tidlig kreativ og en sen passiv, og der er næppe tvivl om, at de dermed rammer noget rigtigt. Forbinder vi dette synspunkt med den ovenfor refererede faseinddeling, vil det være »økonomisk« at tale om en *høj-hellenisme* som betegnelse for den periode i 4.-3. århundrede, da alle de nævnte »forberedende« træk når deres højdepunkt og kulminerer, da den græske kultur er mest livskraftig og ekspansiv, og da den hellenistiske verdenskultur flourerer på tværs af de talrige politiske grænsedannelser. Heroverfor bør der sættes en *sen-hellenisme*, som restriktivt kan indskrænkes til det 2.-1. århundrede f.v.t. (således Schneider), men som også kan udstrækkes til derudover at omfatte det 1.-2. (evt. 3.) århundrede e.v.t. af den romerske kejsertid. Det er i denne fase, at mange med god ret taler om en afsvækket græsk kreativitet og dynamik og heroverfor om en vækst og udbredelse af orientalske ideer og værdier, hvilket bl.a. finder udtryk i de »orientalske« mysteriereligioners mission mod vest.

Denne fase kan også med god ret betegnes som den *hellenistisk-romerske*, fordi kulturen nok stadig i høj grad er hellenistisk, mens denne fase politisk og økonomisk beherskes af Rom (if. Busche). Efter denne fase følger en ny overgangsfase, som vi kunne kalde den *efter-hellenistiske* eller *sen-antikke*, og som under megen turbolens fører over i de kristne stater, samfund og kulturer. Disse fortsætter naturligvis - tydeligst i det byzantinske rige, men bestemt også i Vesten - på mange måder Hellenismen. Det er dog nok sagligt det rigtigste kun at tale om Hellenisme, så længe dette begreb meningsfuldt kan knyttes sammen med en universel kultur, i hvilken det græske element spiller en førende rolle. Det er derfor »uøkonomisk« at udstrække Hellenismen helt til Konstantin (Grønbech), for ikke at tale om Islams sejr (Droysen og Toynbee) eller sågar Renæssancen (Martin). (Hermed præciserer jeg mine tidligere udsagn i 1989a og b om dateringen af Hellenismen).

Med disse forholdsvis udførlige geografiske og kronologiske overvejelser har vi allerede et langt stykke taget stilling til det kontroversielle spørgsmål om Hellenismens indhold eller væsen. For essensen i alt det, jeg har nævnt, er *den internationale og urbane kommunikation* med alt, hvad denne fører med sig af mobilitet, kosmopolitisme, kulturmøde og -sammenstød, synkretisme, værdipluralisme, traditionsbrud, relativisme, skepsis, individualisme samt om- og nytolkning af værdier, mening og identitet.

Dette lyder voldsomt og meget moderne, vil mange indvende. Og det er rigtigt, dels fordi Hellenismen på mange måder er voldsom, og dels fordi den - især i de her nævnte henseender - i høj grad er beslægtet med vor kultur, hvilket da også bemærkes af en lang række eminente forskere som Droysen, Kaerst, Grønbech, Pollitt og Martin. Men ellers hænger dette lidt tunge »kompleks« godt sammen, idet traditionsbrud, værdikrise og behov for ny meningsdannelse logisk følger af den internationale mobilitet og kommunikation og af urbaniseringen, præcis som det er tilfældet i vor moderne kultur-situation.

Det er i dette nye »økumeniske« og labile rum, at de mange nye hellenistiske udviklinger i filosofi, litteratur, kunst og religion reflekterer, drøfter og søger »svar« på det »rodløse«, individualiserede by-menneskes problemer, som vælter ind over det ved overgangen fra det trygge, statiske lokal-samfund til det uoverskuelige, dynamiske verdens- og by-samfund. Walbank har derfor også ret i, at den hellenistiske kultur er en

Hellenismen i nyere forskning

by-kultur, endda fortrinsvis en overklasse- og mellemklasse-kultur, mens forholdene i de enorme landområder næppe ændredes væsentligt i hellenistisk tid.

Værket om Hellenismen er tydeligvis endnu ikke skrevet. Intet af de kommenterede værker - end ikke de bedste som Walbank, Pollitt og Martin - behandler alle aspekter af Hellenismen i den rette balance. Et sådant værk kan måske slet ikke skrives, uden at det bliver et ulæseligt monstrum. På den anden side er der gjort gode forsøg, ligesom der er taget en række afgørende skridt i retning af en adækvat beskrivelse af den hellenistiske kultur. For mig er det dog tydeligt, at man ingen vegne kommer i retning af en helhedsfremstilling ved at negligere spørgsmålet om Hellenismens karakter og væsen. Så bliver fremstillingen aldrig mere end halvfærdig, således som det trods alle deres øvrige fortjenester er tilfældet hos Tarn, Rostovtzeff, Nilsson og Walbank.

Men ved siden af opmærksomhed over for begrebet Hellenisme forudsætter yderligere fremskridt i forståelsen, fortolkningen og beskrivelsen af den hellenistiske kultur i dag den tværfaglighed og interdisciplinaritet (jf. Kuhrt & Sherwin-White, s. IX), koblet sammen med teoretisk bevidsthed og evner for detail-forskning, som er så uhyre sjælden, da alle disse dyder kun undtagelsesvis lader sig praktisere på én gang.

Litteratur

- Aalders, G. J. D., *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975.
- Bayer, E. (ed.), J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I-III, Tübingen 1952 (I og II) og 1955 (III).
- Bayer, E., *Nachwort des Herausgebers*, i det foregående værk, III, 437-490.
- Beloch, K. J., »Hellenismus«, *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, N.F., 1, 1910, 796-800.
- Bengtson, H., *Die Strategie in der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag zum antiken Staatsrecht*, I-III, München 1937, 1944 og 1952.
- Bengtson, H., »Alexander und der Hellenismus. Ein Forschungsbericht über Neuerscheinungen«, *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, München 1974, 241-266 (opr. 1939).
- Bengtson, H., »Der Hellenismus in alter und neuer Sicht, von Kaerst zu Rostovtzeff«, *Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, München 1974,

267-273 (opr. 1958).

- Bengtson, H., *Wesenszüge der hellenistischen Zivilisation*, Bruxelles 1968.
- Bengtson, H., *Griechische Geschichte. Von den Anfängen bis die römische Kaiserzeit*, 4. udg., München 1969.
- Bengtson, H., *Die hellenistische Weltkultur*, Stuttgart 1988.
- Bianchi, U., »Das Problem der Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschichte, *Gnosis und Gnostizismus*, ed. K. Rudolph, Darmstadt 1975, 601-625 (opr. 1965).
- Bichler, R., *'Hellenismus'. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt 1983.
- Bickerman, E., *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937.
- Bilde, P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance*, Sheffield 1988.
- Bilde, P., »Grønbechs tolkning af hellenismen«, *Pejlinger af Hellenismen, Hellenisme-studier*, 1, udg. T. Engberg-Pedersen m.fl., 1989, 23-36. (1989a).
- Bilde, P., »Begyret 'hellenisme'«, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 52, 1989, 204-215. (1989b).
- Bilde, P., »Josefus og den hellenistiske kultur«, *Religion*, 4, 1989, 15-23. (1989c).
- Bultmann, R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, München 1962.
- Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, I-III, (3. udg. 1902) ed. R. Marx, Stuttgart 1939-1941 (genoptryk 1958-1960).
- Burian, J., »Hellenismus als Epoche antiken Weltgeschichte«, *Soziale Probleme im Hellenismus und im römischen Reich*, ed. P. Oliva und J. Burian, Prag 1973, 327-351.
- Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.)-London 1987.
- Busche, J., *Der Begriff Hellenismus als Epochenname*, Frankfurt a. M. 1974.
- Carlsen, J., »Rostovtzeffs historiografi«, *Hellenismestudier*, 2, 1990.
- Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987.
- Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961.
- Corssen, P., »Über Begriff und Wesen des Hellenismus«, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 9, 1908, 81-95.
- Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. udg. Paris 1929 (opr. 1906).
- Delorme, J., *Le monde hellénistique (323-123 avant J.C.). Évènements et institutions*, Paris 1975.
- Droysen, J. G., *Geschichte Alexanders des Grossen*, Berlin 1833.

Hellenismen i nyere forskning

- Droysen, J. G., *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, Hamburg 1836.
- Droysen, J. G., *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staaten-systems*, Hamburg 1843.
- Droysen, J. G., *Geschichte des Hellenismus*, I-III, Gotha 1877-78.
- Effe, B. (ed.), *Hellenismus (Die griechische Literatur in Text und Darstellung)*, Vol. 4, Stuttgart 1985.
- Engberg-Pedersen, T. m.fl. (udg.), *Pejlinger af Hellenismen, Hellenismestudier*, 1, Aarhus 1989.
- Engberg-Pedersen, T., Anmeldelse af Walbank (1986), *HELLENISMEN. Nyhedsbrev* nr. 2, 1989, 13-14.
- Engberg-Pedersen, T. (udg.), *Hellenismestudier*, 2, Århus 1990.
- Ferguson, J., *The Heritage of Hellenism*, London 1973.
- Goodenough, E. R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I-XI, New York 1953 ff.
- Goudriaan, K., *Ethnicity in Ptolemaic Egypt*, Amsterdam 1988.
- Grant, M., *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London 1982.
- Griffith, G. T., *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Cambridge 1935 (genoptryk New York 1977).
- Grimal, P., *La civilisation hellénistique et la monté de Rome*, Paris 1975.
- Grote, G., *History of Greece*, Vol. XII, New York 1856.
- Grønbech, V., *Hellenismen*, I-II, København 1939.
- Hadas, M., *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, New York-London 1959.
- Hengel, M., *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, 2. udg., Tübingen 1973 (opr. 1969).
- Hutchinson, G. O., *Hellenistic Poetry*, Oxford 1988.
- Kaerst, J., *Geschichte des Hellenismus*, I-II, Leipzig-Berlin 1901 og 1909, 2.-3. udg. 1926-27 (genoptryk Darmstadt 1967).
- Kießling, E., *Der Hellenismus in der deutschen Forschung 1938-1948*, Wiesbaden 1956.
- Körte, A., *Die hellenistische Dichtung*, Leipzig 1925, 2. udg., Stuttgart 1960.
- Kreissig, H., *Geschichte des Hellenismus*, Berlin 1982.
- Kümmel, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 2. udg., München 1970.
- Kuhr, A. and S. Sherwin-White (eds.), *Hellenism in the East. The interaction of Greek and non-Greek civilisations from Syria to Central Asia after Alexander*, London 1987.

- Laqueur, R., *Hellenismus*, Giessen 1925.
- Launey, M., *Recherches sur les armées hellénistiques*, I-II, Paris 1949-1950.
- Lauter, H., *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt 1986.
- Léveque, *Le monde hellénistique*, Paris 1969.
- Lieberman, S., *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942.
- Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.
- Long, A. A., *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, London 1974.
- Martin, L. H., *Hellenistic Religions. An Introduction*. Oxford-New York 1987.
- Millar, F., »The Problem of Hellenistic Syria«, i: A. Kuhrt and S. Sherwin-White, 110-133.
- Momigliano, A., »Hellenismus und Gnosis. Randbemerkungen zu Droysens Geschichte des Hellenismus«, *Saeculum*, 21, 1970, 185-188.
- Momigliano, A., *Alien Wisdom: The limits of hellenization*, Cambridge 1975.
- Nilsson, M. P., *Die hellenistische Schule*, München 1955.
- Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion, II: Die hellenistische und römische Zeit*, 2. udg., München 1961.
- Nock, A. D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (genoptryk 1952 og senere).
- Petit, P., *La civilisation hellénistique*, Paris 1975.
- Pollitt, J.J., *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge 1986.
- Préaux, C., »Réflexions sur l'entité hellénistique«, *Chronique d'Égypte*, 40, 1965, 129-139.
- Préaux, C., *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, I-II, 1978 og 1986.
- Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 3. udg., Stuttgart 1927 (opr. 1909) (genoptryk Darmstadt 1966).
- Resümee XIII. internationaler Kongress für klassische Archäologie Berlin 24.-30. Juli 1988.*
- Rostovtzeff, M., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III, Oxford 1941 (genoptryk 1967).
- Sarton, G., *A History of Science; Hellenistic Science and Culture in the last three centuries B.C.*, New York 1965.
- Schmitt, H. H. und E. Vogt (eds.), *Kleines Wörterbuch zum Hellenismus*, Wiesbaden 1988.

Hellenismen i nyere forskning

- Schneider, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, München 1967 og 1969.
- Schneider, C., *Die Welt des Hellenismus. Lebensformen in der spätgriechischen Antike* (sammendrag af Schneider 1967 og 1968), München 1975.
- Stone, M. E., *Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*, Oxford 1982.
- Sørensen, V., *Seneca. Humanisten ved Neros hof*, København 1976.
- Tarn, W., *Hellenistic Civilisation*, London 1927, 3. udg. 1952 i samarbejde med G. T. Griffith (genoptryk 1966).
- Tcherikover, V., *Hellenistic Civilisation and the Jews*, New York 1959 (genoptryk 1970).
- Thomsen, O., »Hellenisme er humanisme«, *Kredsen*, 44, 1977, 21-34.
- Toynbee, A. J., *Hellenism. A History of a Civilisation*, London 1959.
- Vermaseren, M. J. (ed.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden 1981.
- Walbank, F. W., *The Hellenistic World*, Glasgow 1981 (genoptryk 1986).
- Walbank, F. W., et al. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, 2nd ed., Vol VII,1: *The Hellenistic World*, Cambridge 1984 (genoptryk 1989).
- Webster, T. B. L. *Hellenistic Poetry and Art*, London 1964.
- Weinberg, J. P., »Bemerkungen zum Problem »Der Vorhellenismus im vorderen Orient««, *Klio*, 58, 1976, 5-20.
- Wendland, P., *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen 1907.
- Zanker, P. (ed.), *Hellenismus in Mittelitalien. Kolloquium in Göttingen vom 5. bis 9. Juni 1974*, Göttingen 1976.

Summary

»Hellenism in Recent Research«. - The context of the article is a research project on Hellenism initiated and sponsored by The Danish Research Council for the Humanities since 1989. In this context, a discussion of the concept of Hellenism has been going on since the project began. With the aim of widening and deepening this discussion, in this article, an attempt is made to go through a number of the classical general works on the Hellenistic civilization and - in greater detail - the most important works on Hellenistic religions and on the issue of Judaism and the Hellenistic culture. However, the main theme of this treatment of recent scholarship is the question - raised recently by Reinhold Bichler ('Hellenismus', *Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt 1983) - whether there exists

Per Bilde

such an entity as a Hellenistic culture at all, or whether the word Hellenism should only be used as a conventional chronological term covering the period from Alexander the Great to Augustus (thus Bichler). In this article, this position is refuted, and it is argued in favour of the thesis that it is both meaningful and fruitful to use the term Hellenism with a specific cultural content, which is at the same time defined in the article.

Per Bilde

Lektor, dr. theol.

Institut for Religionsstudier

Aarhus Universitet