

Dionysos og titanerne: en orphisk myte og dens kilder¹

af Niels Grotum Sørensen

Orphiske elementer

Det er ikke mange sammenhængende oplysninger, antikke kilder giver os om, hvad der i klassisk tid forenede de såkaldte 'orphikere' – de grupper, der påkaldte sig den mytiske digter Orpheus og hans digte som autoritet for deres religiøse praksis – hvis der da overhovedet var noget, der forenede dem.

Der er dog visse træk, der går igen i kilderne allerede fra klassisk tid: mystiske indvielser og et fokus på rituel renhed, der gerne inkluderer vegetarisme. Særlige begravelsesriter og forestillinger om tilværelsen efter døden. Tilsyneladende et særligt fokus på Dionysos.

Disse fællestræk forklares gerne med udgangspunkt i en myte om Dionysos og titanerne, der i moderne religionshistoriske fremstillinger tildeles en central rolle i den orphiske forestillingsverden. Denne 'orphiske kardinalmyte' er imidlertid ikke selv så utvetydigt attesteret, som den moderne litteratur undertiden kan give indtryk af.

Den orphiske myte

I Platons dialog *Phaidon* forsøger Sokrates at forklare, hvorfor filosofferne forbyder selvmord, selvom døden kan komme som en befrielse. Han nævner blandt andet en hemmelig lære om, at mennesket er fanget i en slags fængsel, som det ikke er tilladt at bryde ud af eller flygte fra – dette er, siger Sokrates, en stor og vanskeligt forståelig lære.² Om denne passage skriver den neoplatoniske kommentator Olympiodor (o. 500 – efter 564/5 e.v.t.):³

1. Som så mange andre mødte jeg Gorm Tortzen første gang på omslaget af en bog, der kyndigt og uhøjtideligt formidlede antikt stof på en måde, så selv en gymnasieelev kunne forstå det – i mit tilfælde to bøger, ΒΑΣΙΣ og ΠΡΟΛΟΓΟΣ, i Johs. Thomsens græskundervisning på Viborg Katedralskole. Jeg er ham tak skyldig for inspirerende og udfordrende selskab lige siden.

Jeg skylder at takke redaktionens læsere, Thomas Heine Nielsen og Adam Schwartz, for nyttige kommentarer til denne artikel.

2. Pl. *Phd.* 62b.

3. Olympiodor *In Phd.* 1.3.

Det mytiske argument er som følger: Ifølge Orpheus efterfølger fire kongedømmer hinanden. Det første var Uranos', som blev overtaget af Kronos, der havde skåret kønsdelene af sin fader. Efter Kronos kom Zeus til magten, da han havde styrtet sin fader i Tartaros. Dernæst afløste Dionysos Zeus, og, siger man, som følge af en af Heras intriger sønderrev de titaner, der omgav ham, Dionysos og spiste af hans kød. Zeus blev rasende og slog dem med lynild, og op fra dem steg en damp, hvis sod tog form og blev til menneskene. Altså må vi ikke begå selvmord; ikke, sådan som teksten synes at sige, fordi vi er i en slags fængsel i kroppen (for det er jo åbenlyst, og det ville han ikke kalde hemmeligt), men vi må ikke begå selvmord, fordi vor krop er dionysisk. For vi er en del af ham, hvis vi er sammensat af soden fra titanerne, der spiste af hans kød.

Her giver Olympiodor os, som den første antikke forfatter, en nogenlunde samlet fremstilling af den myte om Dionysos og titanerne, der danner udgangspunkt for de fleste moderne udlægninger af orphisk religion. Centralt er menneskets blandede oprindelse, som efterkommer af titanerne, men med en guddommelig rest af Dionysos. Mennesket bærer, lyder den traditionelle fortolkning, på en nedarvet skyld fra titanerne, Dionysos' mordere, som må sones gennem renselser og indvielser til Dionysos og hans moder Persephone, underverdenens herskerinde, for at sikre en privilegeret tilværelse i det hinsides.⁴

I de senere år har der imidlertid rejst sig en ganske heftig debat om denne mytes betydning, og om, hvorvidt – og i givet fald hvornår – den overhovedet eksisterede i antikken i den form, hvori vi typisk møder den i moderne fremstillinger.⁵ Især de to afgørende, antropologiske konsekvenser, der tilskrives myten, har vist sig problematiske: menneskets dualistiske natur og dets fra sine titaniske forfædre nedarvede skyld.

Diodor: varierende mødre og jordfødte drabsmænd

Den første sikre henvisning til en myte, hvor Dionysos bliver sønderrevet af titanerne, findes hos historikeren Diodor fra Sicilien (1. årh. f.v.t.). Han understreger vel at mærke selv, at det ikke er nogen let opgave at skaffe sig overblik over traditionen:⁶

4. Tortzen 2009³: 316-7.

5. Den kritiske reaktion anføres af Edmonds 1999; 2008; 2009, mens den traditionelle opfattelse især forsvares af Bernabé 2002; 2008.

6. Diod. Sic. 3.62.2.

De gamle myteforfattere og digtere, der har skrevet om Dionysos, har fundet på mange indbyrdes modstridende og absurde historier, så det er vanskeligt at sige noget klart om denne guds fødsel og gerninger. For nogle overleverer en tradition om, at der været én Dionysos, andre, at der har været tre, og der er nogle, der hævder, at han slet ikke er blevet inkarneret i menneskelig form, men derimod mener, at 'vinens gave' er Dionysos.

Derefter giver Diodor sig til at referere disse forskellige udlægninger af guden, og da han når til de sidstnævnte, der hævder at Dionysos betyder 'vinens gave' (*ἡ τοῦ οἴνου δόσις*) og fortolker myterne som udtryk for naturfænomener, omtaler han blandt andet, hvordan de fortolker en særlig myte:⁷

Men da myteforfatterne også overleverer en tradition om en tredje fødsel, ifølge hvilken de siger, at guden, der var søn af Zeus og Demeter, blev sønderrevet og kogt af de jordfødte, hvorefter hans lemmer blev samlet sammen af Demeter og han blev født på ny, så henfører de også disse historier til naturlige fænomener. De siger nemlig, at han kaldes søn af Zeus og Demeter, fordi vinranken får næring til sin vækst fra både jorden og regnen og bærer frugt med vinen, der presses af druerne. Det, at han som barn blev sønderrevet af de jordfødte, henviser til, at afgrøderne sankes af landarbejderne [idet folk anser jorden for at være Demeter].⁸ Og det, at lemmerne blev kogt, er blevet indarbejdet i myten, fordi de fleste koger vinen og forbedrer dens aroma og kvalitet ved at blande den. Det, at lemmerne, der var blevet mishandlet af de jordfødte, atter blev samlet sammen og gendannet til deres tidligere natur, henviser til, at jorden atter gendanner vinranken, som er blevet plukket og beskåret efter årstiderne, til dens optimale frugtbarhed. I det hele taget omtaler de gamle digtere og myteforfattere Demeter som *Ge Meter* (Moder Jord). Disse ting er i overensstemmelse med det, der bliver anført i de orphiske digte, og det, man bliver indviet i i riterne, som det ikke er tilladt at forklare om i detaljer for uindviede.

Vi behøver ikke gå nærmere ind i denne, ellers interessante, mytefortolkning, men kan altså konstatere, at Diodor kender en mytisk tradition, han sætter i forbindelse med orphisk digtning og mysterieindvielser, hvor Dionysos bliver sønderrevet og kogt af 'de jordfødte' (*οἱ γηγενεῖς*), en betegnelse, der blandt andet anvendes om titanerne. Diodors fortælling afviger dog også fra Olympiodors på flere punkter, først og fremmest ved at lade Dionysos være søn af Demeter i stedet for Persephone.

7. Diod. Sic. 3.62.6-8.

8. [...] dette må enten slettes eller flyttes til den foregående sætning, formodentlig førstnævnte.

Kort efter bemærker Diodor selv, at traditionerne varierer i dette spørgsmål,⁹ og da han senere vender tilbage til myten for en kort bemærkning i forbindelse med hans beskrivelse af Kreta, er det Persephone, der bliver angivet som moderen. Også her sættes myten i forbindelse med orphiske riter, og denne gang er det utvetydigt titanerne, der anføres som gerningsmænd.¹⁰

At forskellige mytiske traditioner har angivet varierende genealogier for Dionysos, er der for så vidt intet besynderligt i, men i betragtning af, hvor central betydning, Persephones moderrolle er blevet tillagt i moderne fremstillinger af orphisk eskatologi, er det bemærkelsesværdigt, at både varianter med Demeter og Persephone sættes i forbindelse med orphiske riter – her er, som Diodor selv bemærker, varians i traditionen: Der er ikke én monolitisk orphisk tradition om Dionysos' mødrene ophav.

Derudover er det slående, at en række af de elementer, der står centralt i de moderne rekonstruktioner – titanernes fortæring af Dionysos, deres straf og den deraf følgende antropogoni, samt de antropologiske konsekvenser heraf – slet ikke optræder hos Diodor. Imidlertid er det værd at understrege, at dette ikke nødvendigvis betyder, at Diodor ikke var bekendt med disse mytiske elementer. Han nævner jo selv, at det ikke er tilladt at gå i detaljer med myten.

Hekataios, Dionysos og Osiris

Diodor beskriver disse mytiske forestillinger som 'gamle', men uden at det er muligt at datere dem nærmere. Derimod er det så godt som sikkert, at store dele af Diodors beskrivelse af Ægypten er baseret på den tidligere historiker Hekataios fra Abdera (4-3. årh. f.v.t.), og her fortæller han, at Orpheus importerede de fleste af mysterieindvielserne fra Ægypten: Dionysos og Demeters riter er kopier af hhv. Osiris og Isis', hvor blot navnene er ændret.¹¹ Han går desværre ikke her i detaljer med, hvad disse mysterier indebærer, men tidligere har han berettet om Osiris' mord og sønderdeling.¹²

9. Diod. Sic. 3.64.1.

10. Diod. Sic. 5.75.4.

11. Diod. Sic. 1.96.4-5 (= Hekataios *FGrH* 264 F 25).

12. Diod. Sic. 1.21-22 (= Hekataios *FGrH* 264 F 25).

Hvis vi tør stole på, at Diodor refererer Hekataios loyalt, har vi altså her en tidlig hellenistisk historiker, der lader Orpheus være ophavsmand til et dionysisk mysterium, der er modelleret over ét tilknyttet Osiris. Mere specifikke henvisninger er ikke lette at få øje på.

Platon og den gamle titaniske natur

I *Kratylos* lader Platon Sokrates nævne en orphisk forestilling om, at sjælen er fanget i kroppen som i en slags straffeanstalt, men uden at vi får nogen forklaring på, hvorfor sjælen afstraffes.¹³ Som vi vil se i det følgende, bliver denne forestilling hos senere forfattere sat i forbindelse med titanerne, men i *Kratylos* nævnes intet om titaner. Det gør der til gengæld i *Lovene*, hvor 'Atheneren' gør rede for frihedens skråplan:¹⁴

Næst efter denne form for frihed ville komme friheden til at nægte at være underlagt myndighederne, og i halen på den friheden til at undfly faders, moders og ældres autoritet og manende ord, og som noget nær det sidste at søge ikke at være bundet af love, og til sidst slet ikke at kere sig om eder, løfter, eller guder i det hele taget, hvorved man fremviser og imiterer det, man kalder den gamle titaniske natur ...

Når man ikke kerer sig om guder, imiterer man den titaniske natur (*φύσις*): Dette kunne for så vidt være en henvisning til titanernes drab på Dionysos, og er da også undertiden blevet udlagt sådan i den moderne forskning. Men det er ikke den udlægning, vi finder hos Cicero: Han beskriver det som en analogi mellem dem, der bekriger myndighederne, og titanernes strid med guderne, dvs. titanomachien.¹⁵

Nu er Ciceros fortolkning af Platon jo ikke nødvendigvis hævet over kritik, men vi har i hvert fald i titanomachien et velkendt, vidt udbredt mytisk motiv, der tjener som et oplagt eksempel på manglende respekt for guderne. Der er dermed ingen særlig grund til at antage, at Platon har nogen anden myte i tankerne.

13. Pl. *Crat.* 400b-c.

14. Pl. *Leg.* 701b-c.

15. Cic. *Leg.* 3.2.5.

Pindar og Persephones gamle smerte

Da Platon i *Menon* lader Sokrates forklare den unge titelperson om sjælevandringslæren, citerer han blandt andet nogle vers, formodentlig af Pindar, hvis fortolkning har været afgørende for dateringen af flere af mytens centrale motiver:¹⁶

Når Perséphone modtager erstatning
for sin gamle smerte, giver hun i det niende år
disse mænds sjæle tilbage til solen deroppe.
Af dem vil vokse værdige konger,
stolte i styrke og visdom,
og de største mænd. Og i al evighed
vil menneskene kalde dem 'hellige heroer'.

Den i dag bredt accepterede fortolkning af disse vers tager udgangspunkt i to centrale termer, 'erstatning' (*ποιωή*) og 'smerte' (*πένθος*).¹⁷ Den hævder, at *ποιωή* hos Pindar udelukkende anvendes i betydningen 'bod', 'kompensation', som oftest tæt på dets egentlige betydning af 'mandebod', 'blodpenge', og *πένθος* især i betydningen 'sorg forårsaget af en nær ven eller slægtnings død'.

Hvis man således går ud fra, at citatet må beskrive de mennesker, fra hvem Persephone modtager mandebod for drabet på en af sine kære, er det oplagt at antage, at det refererer til myten om, at menneskenes forfædre myrdede Persephones søn. Versene bliver da en beskrivelse af den privilegerede position, de, der er blevet indviet i mysterierne og dermed rensat for den nedarvede skyld, vil nyde efter døden.

Denne fortolkning af Pindars vers har som sagt vundet almen accept, siden den først blev fremsat for trekvart århundrede siden. For relativt nylig er den imidlertid blevet genstand for kraftig kritik og beskyldt for at være direkte forfejlet.¹⁸

Det anføres, at *ποιωή* ellers aldrig optræder i betydningen 'mandebod' hos Pindar, sådan som det gør hos Homer. Tværtimod, hævdes det, er *ποιωή* hos Pindar næsten altid noget positivt, ikke så meget en bod som en belønning for en ekstraordinær præstation eller oplevelse: Pindars eget *epinikion*, hans sejrsgigt, den bedst tænkelige

16. Pind. fr. 133 Mähler (= Pl. *Men.* 81b-c, ovs. C. G. Tortzen).

17. Først formuleret af Rose 1936; 1943.

18. Edmonds 2008: kapitlet 'Recompense for the Ancient Grief' (upag.).

belønning, en atlet kan få (når Pindar selv skal sige det), beskrives således som en *ποιωή*.¹⁹

Denne *ποιωή* ydes vel at mærke ikke nødvendigvis af en, der på nogen måde er ansvarlig for, hvad modtageren har gennemgået eller været udsat for. Det er ikke Pindar, der driver atleterne til at arbejde for sejren, skønt hans digt er den bedst tænkelige *ποιωή* for deres anstrengelser. Og da nymfen Kyrene er blevet voldtaget af Apollon, er det i Pindars 9. *Pythiske* det personificerede Libyen, der giver hende et stykke land med afgrøder som *ποιωή*.

Hvad *πένθος* angår, så bruger Pindar det ganske vist undertiden om den personlige følelse af sorg over ens nærmestes død, men det optræder ikke kun i denne, meget specifikke betydning; han anvender også *πένθος* om sorg og smertefulde oplevelser mere generelt.²⁰

Hvor disse Pindarvers efter den i dag mest udbredte fortolkning næsten ikke kan referere til andet end myten om Dionysos og titanerne, kan de således efter den mere skeptiske fortolkning referere til en hvilken som helst myte, der involverer en smertefuld oplevelse for Persephone. I så fald vil den mest oplagte kandidat selvsagt være myten om Persephones rov.

Det er selvfølgelig ikke menneskenes ansvar, at Hades bortførte Persephone, men det behøver det heller ikke være, for at de kan yde *ποιωή*. Persephones sorg over at være blevet bortført er et velkendt motiv, der findes allerede i den homeriske *Demeterhymne*. Derimod omtaler ingen andre antikke forfattere Persephones sorg over drabet på Dionysos.²¹ Da Hades trøster Persephone i *Demeterhymnen*, fremhæver han ligefrem, hvordan hun fremover vil blive hædret af mennesker:²²

(...) Deroppe bliver du herskerinde
over hvad end der på jorden har vækst eller kryber derover,
og bliver hædret som få iblandt de evige guder.
Straffen skal al tid ramme enhver der forsynder sig mod dig
og ikke stemmer dig mildt med alle tilbørlige fester,

19. Pind. *Pyth.* 1.58-9 (ovs. H. F. Johansen): "Muse, hør min bøn, syng også for Deinómenes | til løn (*ποιωή*) for firspandssejren."

20. Specifikt om Polydeukes' sorg over sin broder Kastor i *Nem.* 10, Gorgonernes over deres søster Medusa i *Pyth.* 12. Generelt om grækernes lidelser under Perserkrigene i *Isthm.* 7, Kadmos' døtres trængsler i *Isthm.* 8.

21. Med en enkelt mulig undtagelse i den sene (formodentlig 5. årh. e.v.t.), stærkt idiosynkratiske digter Nonnos' *Dionysiaka*, 31.32-70.

22. *Hom. Hymn. Dem.* 364-9 (ovs. O. S. Due).

ofre rettelig bragt dig og gaver der sømmer sig for dig.

Vi har selvsagt ingen mulighed for at afgøre med sikkerhed, hvilken myte Pindar og Platon har haft i tankerne. Det må dog bemærkes, at de efter den ene fortolkning henviser til en velkendt myte, som kan forventes at være stort set ethvert græksproget publikum bekendt, hvorimod dette er mere uklart efter den anden fortolkning: Hvis forklaringen på de sparsomme henvisninger til myten om Dionysos og titanerne er, at det var en hemmelig lære, der ikke måtte afsløres for en bredere kreds, kan Pindar og Platon næppe heller have forventet, at synderligt mange læsere eller tilhørere ville forstå, hvad der taltes om.

Dette er dog ikke nødvendigvis nogen afgørende indvending: Hverken Pindar eller Platon viger tilbage fra den lejlighedsvis, obskure henvisning, men hvis man accepterer den gængse tolkning, må man dog overveje, hvad forfatterne kan have forventet, at den uindviede læser ville få ud af en sådan tekst.

Det kan således ikke afvises, at Pindar i disse vers har en myte om titanernes drab på Dionysos i tankerne; men fragmentet kan på den anden side ikke tages som nogen sikker attestations af en sådan mytes eksistens. Versene kan fortolkes på baggrund af myten, men forudsætter den ikke som en nødvendighed.

Plutarch, Empedokles og kannibalerne

Mens det således er småt med kildematerialet før Diodor, har vi noget mere at trække på fra de følgende århundreder, blandt andre hos to nogenlunde jævnaldrende, filosofisk anlagte grækere, der begge levede fra midten af 1. til begyndelsen af 2. årh. e.v.t., Dion og Plutarch.

Plutarch forfattede to forsvarsskrifter for vegetarismen, der begge kun er fragmentarisk overleverede. Lige før det første af disse bliver afbrudt, citerer han et vers af Empedokles, der desværre ikke er bevaret, og tilføjer denne kommentar:²³

Her siger han allegorisk om sjælene, at de som straf for drab, kødspisning og kannibalisme er lænket til dødelige kroppe. Men jeg tror faktisk, at denne forklaring er endnu ældre: For alt det om Dionysos' sagnomspundne lidelser, da han blev sønderlemmet, og titanernes overgreb mod ham, da de spiste ham, og hvordan de blev afstraffet for drabet og ramt af tordenkilen, dét er nemlig en kryptisk myte

23. Plut. *De esu carniū* 1.7, 996b-c.

om genfødsel. For de træk hos os, der er irrationelle og ustyrlige og voldelige, ikke guddommelige, men daimoniske, dem kaldte man før i tiden for titaner; det er dém, der tugtes og bliver straffet.

Plutarch nævner altså ikke Orpheus, men Empedokles i denne forbindelse, og vi kan kun gisne om ordlyden af de vers, han fortolker allegorisk som refererende til sjælens fængsling i kroppen. Plutarch hævder ikke, at denne fængsling er straf for titanernes overgreb på Dionysos, men for kødspisning generelt (det er en konsekvens af læren om genfødsel og sjælevandring, at al kødspisning er potentiel kannibalisme).

Plutarch kender tydeligvis en myte om at titanerne sønderrev og spiste Dionysos og blev straffet af Zeus, men heller ikke han nævner noget om en deraf følgende antropogoni. Hvor Olympiodor brugte myten til at forklare Platons/Sokrates' kryptiske bemærkning om menneskeheden fængsling, bemærker Plutarch blot, at myten i virkeligheden handler om genfødsel.

Dion: titanisk blod og nedarvet fjendskab

Dion fra Prusas 30. tale, *Charidemos*, er konstrueret som en parallel til Platons *Phaidon*. Hvor titelpersonen i *Phaidon* gengiver den aldrende Sokrates' sidste samtale, er det i *Charidemos* titelpersonens fader, der gengiver det trøstens ord, hans unge søn talte på sit dødsleje. Ligesom Sokrates fremfører den unge Charidemos en række argumenter for, hvorfor det at skulle dø ikke er så slemt endda, selv i betragtning af en meget vanskelig og ubehagelig fortælling, nemlig²⁴

at vi alle, hele menneskeheden, stammer fra titanernes blod. Da nu de var guderne fjender og førte krig mod dem, så er guderne heller ikke venligt stemt over for os, men tugter og straffer os, og vi er faktisk i arrest i livet, så længe vi lever. Og når nogen af os dør, er vedkommende allerede blevet tugtet tilstrækkeligt til at blive løsladt og frigivet. Dette sted, vi kalder for kosmos, er indrettet af guderne som et barsk og usundt fængsel, der aldrig holder stabil temperatur og luftforhold, for undertiden er det frysende koldt, fyldt med blæst, mudder, sne og regn, undertiden er det på den anden side trykkende hedt. Kun en lillebitte del af året er det ordentligt vejr.

24. Dio Or. 30.10-11.

Her hører vi intet om titanernes drab på Dionysos – eller om Dionysos i det hele taget, men derimod om antropogoni fra titanernes *αἶμα*, deres blod, og om titanomachi og et deraf nedarvet fjendskab. Vi får ikke oplyst de nærmere omstændigheder for antropogonien: At menneskeheden stammer fra titanernes blod, antyder, at den følger en blodsudgydelse, men her tales ikke om aske eller sod, som der gør hos Olympiodor, hvor antropogonien følger Zeus' afstraffelse af titanerne med tordenkilen.

Guderne generelt (og ikke blot Persephone eller Zeus) er menneskeheden fjendtligt stemt, fordi titanerne førte krig mod dem. Derfor er jordelivet indrettet som en slags straffeanstalt, der lustrer mennesket, så det, tilsyneladende uden at have yderligere renselsesriter behov, er udsonet, når det forlader denne verden. Her er altså tydelige motiver tilfælles med Olympiodors fremstilling, men også væsentlige forskelle.

Kristne apologeter og Dionysos' legetøj

Et af de væsentligste problemer i studiet af mysteriekulter ligger i selve deres hemmelighedsfulde natur. Det er nu engang sin sag at finde kilder til en hemmelig lære, når alle rettroende grækere omhyggeligt holder tand for tunge. Vi så ovenfor, hvordan Diodor afviser at gå i detaljer med, hvad det egentlig er for en lære, man bliver indviet i i mysterierne – ligesom Herodot f.eks. i sin beskrivelse af Ægypten flere gange nærmest demonstrativt afholder sig fra at gå i detaljer med religiøse spørgsmål, fordi det ikke er noget, en gudfrygtig mand taler højt om.²⁵

Hvor vi kun har adgang til kilder, der respekterer mysteriernes hemmelighed, er vi således ofte henvist til at slutte os frem på et spinkelt grundlag af forblommede hentydninger. Derfor er det altid interessant, når en kilde blæser på mysteriernes hemmelighedskræmmeri; der vil typisk være tale om kilder, der er fjendtligt indstillet over for og polemiserer mod traditionel, græsk religion – det vil i de fleste tilfælde sige kristen polemik.

Således lægger Clemens fra Alexandria (Titus Flavius Clemens, o. 150 – o. 215 e.v.t.) f.eks. ikke fingrene imellem i sit signalement af de dionysiske mysterier:²⁶

25. Hdt. 2.61, 170-171.

26. Clem. Al. *Protr.* 17.2-18.2.

De dionysiske mysterier er fuldstændig umenneskelige: Mens Dionysos stadig var barn, og kureterne dansede en våbendans omkring ham, sneg titanerne sig ind ved list, og efter at disse her titaner havde lokket ham med børnelegetøj, sønderrev de ham, sådan som den rituelle digter²⁷ Orpheus fra Thrakien fortæller:

Top og hjul og bøjelige dukker,
og smukke, gyldne æbler fra de klarrøstede Hesperider.

Og jeg kan lige så godt fortælle jer om de fjollede symboler, der knytter sig til dette ritual: en terning, en bold, en snurretop, æbler, et hjul, et spejl, en uldtot.

Nå, men Athene reddede Dionysos' hjerte, og fik tilnavnet Pallas efter hjertets slag (*πάλλειν*), men titanerne, som jo havde sønderrevet ham, satte en kedel af en art på en trefod og smed Dionysos' lemmer ned i den. Først kogte de dem ind, og dernæst "stak de dem på spid og holdt dem ind over ilden"²⁸ på nogle spid. Men senere dukkede Zeus op (for hvis han var en gud, modtog han jo en del af røgen fra det stegende kød, som jeres guder er enige i, er "den hæder, de har krav på"²⁹), og slog titanerne med tordenkilen, og betroede sin søn Apollon at begrave Dionysos' lemmer. Og han var ikke ulydig mod Zeus, men førte det sønderrevne lig til Parnassos, hvor han stødte det til hvile.

Omkring et århundrede senere giver Clemens' åndsfælle, Arnobius (den ældre) fra Sicca, i sin tirade mod hedenskabet, *Adversus Nationes* (o. 300 e.v.t.), en katalog over hedenske kulter, han – i en smuk *præteritio* – ikke vil tale om, for at vi ikke også skal blive besudlet af dem, hvor han omhyggeligt 'undlader' at nævne de dionysiske mysterier:³⁰

Men vi afholder os også fra at gøre opmærksom på de andre bacchanalier, hvori en hemmelig lære, der ikke må tales højt om, bliver fremlagt og forklaret for de indviede: Nemlig at Liber blev sønderrevet af titanerne, da han var optaget af barnlige legesager, og at han blev parteret af dem og smidt i nogle kasseroller for at blive kogt, hvorved Juppiter, tiltrukket af den søde duft, skyndte sig hen til måltidet uden at være inviteret, og da udåden blev afsløret, overvældede han skurkene med sin tordenkile og styrkede dem ned i Tartaros' dybeste lag. Som vidnesbyrd om dette og bevis for, at det gik sådan til, har thrakeren [i.e. Orpheus] i sine digte fremført terninger, et spejl, snurretoppe, trillebånd, kuglerunde bolde og gyldne æbler taget fra Hesperide-jomfruerne.

27. Bemærk dobbelttydigheden i at omtale Orpheus som ritens *ποιητής*; han er både dens digter og skaber.

28. Cf. *Il.* 2.426 (ovs. O. S. Due: "indmaden stak de på spid og holdt dem ind over ilden.")

29. Cf. *Il.* 4.49 (ovs. O. S. Due: "offer af vin og af røg, den hæder vi guder har krav på.")

30. Arn. *Adv. Nat.* 5.19.

Her har vi altså to kristne forfattere, der omkring 3. årh. e.v.t. bevidner en orphisk, dionysisk mysteriekult, hvori myten om titanernes overgreb på Dionysos spillede en central rolle. Hvorvidt de senere elementer i den moderne fremstilling – antropogonien, menneskets blandede, guddommelige natur og nedarvede brøde – også optrådte, fortæller disse kilder os imidlertid intet om. I denne kult synes at have indgået noget forskelligt legetøj, måske som rituelle genstande, der blev forevist i forbindelse med indvielsen.

Ret beset kan vi ikke tage for givet, at det er en samtidig kult, Clemens og Arnobius beskriver. Det er da bestemt en mulighed, at de tordner mod hedenskabet i deres egen samtid, men kan på den anden side heller ikke afvises, at de inddrager en uddød kult, de kender fra nu tabte kilder, for at male hedenskabet i det værst tænkelige lys. Vi har faktisk et vidnesbyrd, der kan tyde på, at en kult som den, de to kristne stridsmænd beskriver, fandtes i Ægypten et halvt årtusinde tidligere, på en papyrus fra Gurôb, omtrentligt dateret til midten af 3. årh. f.v.t.

Teksten er desværre temmelig beskadiget, men synes at rumme en særpræget blanding af bønner og rituelle instrukser: Dele af den er på heksametre, andre prosa, og der optræder en række gudenavne, bl.a. Dionysos, Brimo, Demeter og Rhea. Den første og bedst bevarede kolonne slutter med linierne:³¹

t]op, hjul, terninger

] spejl.

Afhængigt af, hvordan man supplerer lakunerne i de foregående linier, ser det ud til, at der gives instrukser i, hvad man skal gøre med disse genstande i ritualen. Her har vi altså en kilde, hvori Dionysos også optræder, der nævner disse legesager og spejlet midt i 3. årh. f.v.t. – men desværre uden at vi bliver meget klogere på de nærmere omstændigheder.

Opsummering: en orphisk myte?

I løbet af de følgende århundreder dukker de mytiske elementer, vi har set hidtil, af og til op i andre kilder i forskellige kombinationer, men uden at afgørende nyt føjes til, før vi møder den samlede fremstilling hos Olympiodor. Så hvad kan vi konkludere på

31. *P. Gurôb* 1 i.29-30 (Pack2 2464); ny, fyldig udgave v. Hordern 2000.

baggrund af dette styrtløb gennem de væsentligste kilder til spørgsmålet om myten om Dionysos og titanerne og dens implikationer?³²

Vi har hos Diodor de første utvetydige vidnesbyrd om myter om titanernes sønderrivning og tilberedning af Dionysos. Det er værd at bemærke, at der hos Diodor er tale om flere, indbyrdes afvigende myter, hvor Dionysos i nogle varianter er søn af Persephone og Zeus, i andre af Demeter og Zeus. Disse myter knyttes eksplicit til orphiske digte og riter. Diodor beskriver selv de traditioner, han omtaler, som 'gamle', men uden at afgrænse dem nærmere.

Der findes passager, tidligere end Diodors historieværk, der kan tænkes at henvise til en sådan myte, men ingen ubestridelige vidnesbyrd. Af de tidligere kilder er de mest interessante dels Hekataios fra Abdera, der ifølge Diodor fortæller, at Orpheus importerede ægyptiske eskatologiske forestillinger og mystiske riter for Dionysos og Demeter, modelleret over hhv. Osiris og Isis, dels et fragment, der tilskrives Pindar, hvori vi hører om en bedre skæbne efter døden for de mennesker, der har givet *ποινή* for Persephones gamle *πένθος* – hvordan det så end skal fortolkes.

Når vi kommer op i romersk kejsertid, finder vi hos Plutarch en reference ikke blot til sønderrivning, men også til titanernes fortæring af Dionysos og deres efterfølgende afstraffelse med tordenkilen. Plutarch sætter ikke dette i forbindelse med en antropogoni, og referencen optræder i forlængelse af et (desværre tabt) vers af Empedokles, ikke Orpheus. Derimod henviser Dion fra Prusa til en myte om antropogoni fra titanernes blod og et nedarvet fjendskab fra guderne på grund af titanomachien, men uden en eneste reference til Dionysos, sønderrivning eller andre af den rekonstruerede mytes centrale træk – eller for den sags skyld til Orpheus. De to samtidige, Dion og Plutarch, refererer således hver deres del af de mytiske elementer, der optræder samlet som 'orphiske' i moderne fremstillinger.

De kristne apologeter Clemens fra Alexandria og Arnobius fra Sicca giver stærkt detaljerede, nærmest udpenslede fremstillinger af en myte om titanernes list, deres sønderrivning og tilberedning af Dionysos samt deres afstraffelse; en myte, de sætter i forbindelse med dionysiske mysterier og Orpheus' digte. Hvis det ritual, der beskrives på en papyrus fra Gurôb, er beslægtet med det, Clemens og Arnobius langt senere harcelerer over – og det forekommer ikke usandsynligt – har det rødder tilbage i hvert fald i tredie århundredes Ægypten. De nævner intet om en antropogoni og oplyser

32. For udførligere diskussioner ud fra et mere omfattende kildegrundlag henvises til de i note 5 anførte værker.

heller ikke, hvorvidt titanerne overhovedet nåede at spise af Dionysos, før de blev ramt af Zeus' straf.

Her bør det endnu engang understreges, at vi selvfølgelig ikke kan konkludere, at et mytisk element ikke har eksisteret, bare fordi det ikke er sikkert bevidnet i kilderne. Det er kun alt for let at komme til at forveksle 'absence of evidence' med 'evidence of absence': Der kan være mange grunde til, at kilderne holder tand for tunge med væsentlige træk af myterne.

Det er f.eks. bemærkelsesværdigt, at næsten ingen kilder direkte siger, at titanerne spiste Dionysos – mange af dem springer direkte fra tilberedelsen til Zeus' ankomst og afstraffelsen, mens kun Plutarch og Olympiodor nævner, at titanerne spiste af måltidet. Det ville imidlertid være forhastet at antage, at ingen af de andre kilder kendte til dette mytiske element.

Det er mindst lige så sandsynligt, at Clemens og Arnobius (enten fordi han følger Clemens, eller ud fra samme ræsonnement) bevidst har udeladt dette element, da det ville være svært for en kristen forfatter at kritisere en myte om fortæring af en gud, *theophagi*, uden at det ville falde uheldigt tilbage på hans eget nadverritual. Også de hedenske forfattere viger tilsyneladende tilbage fra at omtale *theophagi*. Hos Plutarch og Olympiodor er dette element imidlertid væsentligt for deres videre argumentation, så de er nødt til at nævne det.³³

Uanset dette forbehold er det dog bemærkelsesværdigt, at ingen af de to væsentlige, antropologiske konsekvenser, moderne fremstillinger gerne tillægger denne myte – hverken menneskets blandede, titanisk-dionysiske natur eller dets fra titanerne nedarvede skyld for drabet på Dionysos – er sikkert bevidnet i nogen af disse kilder før Olympiodor.

Der er bestemt tekster, der kan fortolkes i lyset af disse forestillinger, men for mig at se ingen, der forudsætter dem som en nødvendighed. Det gælder for eksempel Pindars vers i *Menon* eller en passage som denne, hos Olympiodors neoplatoniske forløber Damaskios (o. 458 – efter 538 f.v.t.), manden der i 529 lukkede og slukkede

33. Herrero de Jáuregui 2010: 354-8.

som den sidste leder af Akademiet i Athen. I en diskussion af Dionysios' rolle som udfrier eller forløser citerer Damaskios et orphisk digt:³⁴

Dionysos er årsag til udfrielse (*λύσις*); derfor kaldes guden også for Lyseus, og Orpheus siger:

Og mennesker vil sende lydefri hekatomber
hver gang det er tid til det, året rundt
og vil gennemføre riter for at opnå udfrielse
fra lovløse forfædre. Og du, som er deres herre, vil udfri dem,
du ønsker, fra slidsomme strabadser og ubegrænset lidelse.

Hvis man antager en forestilling om nedarvet skyld for titanernes drab på Dionysos, kan disse vers læses som udtryk herfor, men det er ikke nogen nødvendig antagelse. Forestillingen om, at efterkommere straffes for deres forfædres ugerninger, er jo langt fra nogen eksklusivt orphisk eller dionysisk idé, men en der gennemsyrrer græsk kultur i det hele taget. – Det er ikke mange græske tragedier, der ville fungere uden denne grundlæggende forestilling.

Olympiodor, Dionysos, titaner og nedarvet skyld

Hvor efterlader det det blandede, dionysisk-titaniske menneske og dets nedarvede skyld? Hvad angår menneskets blandede natur, må vi efter min mening konstatere, at den ikke er bevidnet som en del af myten før Olympiodors fremstilling. Dette kan blot skyldes en ren tilfældighed i kildesituationen, men det kan heller ikke afvises, at det er Olympiodors eget påfund: en mytisk nyskabelse for at løse et konkret problem og forklare et vanskeligt punkt hos Platon, forbuddet mod selvmord.³⁵

Hvad angår formodningen om menneskets nedarvede skyld for drabet på Dionysos, er situationen endnu mere speget, for dén er ikke engang attesteret hos Olympiodor. Den findes faktisk slet ikke entydigt bevidnet noget sted i den antikke litteratur. Der er dog en række passager, der kan antyde, at en sådan forestilling har eksisteret, og som vil være lettere at fortolke, hvis vi antager dens eksistens – ikke mindst Persephones gamle smerte hos Pindar, gudernes nedarvede fjendskab hos Dion og de lovløse forfædre hos Damaskios.

34. Damasc. *In Phd.* 1.11.

35. Brisson 1992.

Således vil det måske være forhastet at hævde, at denne forestilling udelukkende er et moderne påfund, men jeg mener dog, at det må accepteres som en kendsgerning, at den ikke er utvetydigt bevidnet noget sted, før den begynder at dukke op i det 19. århundredes religionshistoriske fremstillinger.

ng@dsl.dk

Litteratur

- Bernabé, A. 2002: 'La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?', *Rev. Hist. Rel.* 219.4, 401-433.
- 2008: 'El mito órfico de Dioniso y los Titanes', A. Bernabé & F. Casadesús (edd.): *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Akal Universitaria Serie Religiones y mitos, Ediciones Akal: Madrid, 591-607.
- Brisson, L. 1992: 'Le corps «dionysiaque»: l'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1, par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?', M. Goulet-Cazé et al. (edd.): ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, *Chercheurs de sagesse: Hommage à Jean Pépin*, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 131, Institut d'Études Augustiniennes: Paris, 481-499.
- Edmonds III, R. G. 1999: 'Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks On Orphism and Original Sin', *Cl. Ant.* 18.1, 35-73.
- 2008: *Recycling Laertes' Shroud: More on Orphism and Original Sin*, Center for Hellenic Studies, <http://chs.harvard.edu/chs/redmonds>.
- 2009: 'A Curious Concoction: Tradition and Innovation in Olympiodorus' "Orphic" Creation of Mankind', *AJPhil* 130, 511-532.
- Herrero de Jáuregui, M. 2010: *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Sozomena: Studies in the Recovery of Ancient Texts 7, De Gruyter: Göttingen (rev. ovs. af *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007).
- Hordern, J. 2000: 'Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb 1; Pack2 2464)', *ZPE* 129, 131-140.
- Rose, H. J. 1936: 'The Ancient Grief: A Study of Pindar, Fragment 133 (Bergk), 127 (Bowra)', C. Bailey et al. (edd.): *Greek Poetry and Life: Essays presented to Gilbert Murray on his seventieth birthday*, Oxford University Press: Oxford, 79-96.
- 1943: 'The Grief of Persephone', *Harv. Theol. Rev.* 36.3, 247-250.
- Tortzen, C. G. 2009: *Antik Mytologi*, Hanz Reitzels Forlag: København (20051).